



Materia giudaica

**Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo**

XIV/1-2 (2009)



Giuntina

Questo volume è stato pubblicato con un contributo della Rothschild Foundation Europe, dell'Area della ricerca e del Pro-Rettore per le sedi di Romagna dell'*Alma Mater Studiorum*-Università di Bologna e del Dipartimento di Studi Storici, Geografici ed Artistici dell'Università degli Studi di Cagliari.



Università di Cagliari



Università di Bologna

Aggiornamento delle schede personali nel sito dell'AISG www.aisg.it

Si raccomanda vivamente ai soci di tenere aggiornata la propria pagina nel sito www.aisg.it tramite l'invio alla segreteria degli aggiornamenti relativi a recapiti, e-mail e nuove pubblicazioni. Il nostro sito è diventato una miniera preziosa di bibliografia sul giudaismo italiano e non solo, consultata ed apprezzata in Italia e all'estero; l'aggiornamento permette a sé e agli altri una fruizione migliore della bibliografia.

QUOTE ASSOCIATIVE PER IL 2010

I membri dell'AISG devono provvedere al versamento della quota associativa per l'anno 2010, che ammonta a € 60 per i soci ordinari e € 30 per i soci aggregati, tramite carta di credito direttamente sul sito dell'Associazione, oppure tramite un versamento sul c/c postale n. 36247666, intestato ad: Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, c/o Dipartimento di Conservazione dei Beni Culturali, via Degli Ariani 1, I-48121 Ravenna. Ai soci in regola con i versamenti delle quote è inviata gratuitamente la rivista. A quelli morosi l'invio viene sospeso, la pagina Web oscurata e non riceveranno più i bollettini informativi inviati per e-mail. Il mancato pagamento di due quote annuali consecutive comporta il decadenza dalla qualifica di socio.

RICORDO DI SERGIO JOSEPH SIERRA¹
di Felice Israel

Il 1 dicembre 2009 si è spento a Gerusalemme il professor Sergio Joseph Sierra z.l. Il Sierra, nato a Roma il 21 dicembre 1923, nella sua lunga vita ebbe modo di attraversare le persecuzioni razziali ma anche di assistere alla rinascita della democrazia in Italia e alla creazione di uno stato nazionale ebraico. Questa realizzazione rispondeva alla sua fede sionista che lo indusse a trascorrere gli ultimi anni di vita a Gerusalemme, accanto ad una parte dei familiari, precedentemente trasferitisi secondo il credo sionista che egli aveva a loro trasmesso. Lo studioso che qui si ricorda, non solo come Maestro e predecessore all'Università di Genova, ma anche come amico personale carissimo, ebbe modo di laurearsi a Roma con il comune maestro Sabatino Moscati nel 1949 con una tesi, purtroppo inedita, intitolata *Il profeta Geremia e le lettere di Lakish* della quale è apparso soltanto un sunto da lui stesso steso nella «Rassegna mensile di Israel» (RMI) 16 (1950) pp. 166 - 76. Precedentemente aveva conseguito la laurea rabbinica presso il Collegio Rabbinico Italiano dove durante la guerra e nel primo dopoguerra aveva avuto la fortuna di sentire le voci oramai flebili degli ultimi rappresentanti della scuola Margulies: da questi maestri egli ricevette non solo una preparazione rabbinica tradizionale ed ortodossa ma, soprattutto, acquisì un approccio agli studi tradizionali situato nel solco della *Wissenschaft des Judentums*. Tale preparazione ebbe il suo completamento



Rav Sergio J. Sierra, in una foto del 1990

nella Laurea in Lettere perché grazie alla presenza nella facoltà romana di maestri quali Giorgio Levi Della Vida, Silvio Furlani² e l'appena ricordato ed ancora giovane Sabatino Moscati, Sierra acquistò anche una competenza orientalistica. Tra il 1948 ed il 1959 Sierra esercitò il magistero rabbinico a Bologna e, tra il 1960 ed il 1985 a Torino, dove fu prima Vice Rabbino e poi Rabbino Maggiore.

In ambito comunitario ebraico il Rabbino Sergio Sierra fu più volte membro della *Consulta Rabbinica Italiana*, e poi, dal 1987 al 1994, fu presidente dell'*Assemblea Rabbinica Italiana*. Il suo rapporto con l'Università italiana iniziò nell'anno accademico 1957-1958 come Lettore di lingua ebraica presso l'Università di Bologna dove tenne tale incarico fino al 1960. Egli esercitò la Libera docenza, conseguita nel 1968, presso l'Università di Torino negli anni accademici 1969-70 al 1975-76 per l'insegnamento di Neo-ebraico e poi presso l'Università di Genova per l'insegnamento di *Ebraico e Lingue Semitiche comparate* poi denominato con il sinonimo *Filologia semitica* dell'anno accademico 1972-1973. In questa Università egli fu stabilizzato nel corso dell'anno accademico 1977-1978 per divenire Professore Associato a pieno titolo nel 1984. Il suo sapere e rigore scientifico lo portarono a redigere in una delle più alte sedi della cultura italiana l'*Enciclopedia italiana*, nella appendice IV le seguenti voci *Ebraismo*, *Israele*, *Letteratura*; ed ancora nella V appendice le voci

¹ Per dettagli ulteriori sulla vita e le pubblicazioni di Sergio J. Sierra si veda il contributo di A. PIATTELLI, *Curriculum bio-bibliografico del Rav Professor Sergio Josef Sierra*, pubblicato nella Festschrift dedicatagli: *Hebraica. Miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra per il suo 75° compleanno*, (con

a cura di F. Israel, A. M. Rabello e A.M. Somekh, Torino 1998, pp. 13-22.

² Si veda lo studio *Il libro di Ruth* dedicato da Sierra a Furlani nella Festschrift offertagli, apparsa nella «Rivista degli Studi Orientali» 32 (1957), pp. 357-369.

Grossmann, David e Israele, teatro. In una delle più alte voci della cultura ebraica contemporanea, la *Encyclopaedia Judaica* apparvero da lui redatte le seguenti voci relative al Giudaismo italiano: *Marsala, Siracusa, Trapani*. Al mondo ebraico italiano sono poi connessi alcuni importanti articoli che qui dobbiamo ricordare: *Notizie storiche e pragmatica degli Ebrei di Lugo nel secolo XVIII*, RMI 24 (1958) pp. 451-62; *Un privilegio di Alfonso II d'Este ad Ebrei*, in "Scritti in memoria di G. Bedarida", Firenze 1966 pp. 271-81; *Aspetti dell'opinione pubblica ebraica sul sinedrio napoleonico*, in "Miscellanea in memoria di D. Disegni", Torino 1969, pp. 239-53; *Gli studi italiani di ebraico postbiblico*, in "Gli Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970", Roma 1971 pp. 69-101.

Nel 1991 ebbe modo di congedarsi dall'Università con un discorso pubblicato nella miscellanea in suo onore edita dai suoi allievi più vicini, che hanno concesso allo scrivente l'onore di associarlo come editore del volume. In sede universitaria tra i suoi allievi genovesi deve essere ricordato Corrado Martone, oggi Professore Associato di Ebraico presso l'Università di Torino e specialista di Qumran. Volendo riassumere l'attività che Sergio Joseph Sierra z.l. svolse nella sua vita operosa e devota, si deve osservare che essa si svolse in due direzioni: verso il mondo giudaico e verso l'Università italiana. L'attività svolta in queste due sfere non fu mai contraddittoria perché Sierra seppe tenere distinte scienza e fede sia nella vita comunitaria giudaica che nell'insegnamento universitario in quanto persona rigorosamente laica quale egli era da un punto di vista della pratica di vita in cui era nello stesso tempo scrupolosamente osservante dei precetti mosaici. La fede intensa non faceva per lui velo alcuno alla scienza per cui una parte dei suoi scritti, vedasi la bibliografia nella Miscellanea in suo onore, pur risultando di natura catechetica, non sono apologia di bassa lega: in questi scritti i dati sono presentati in modo tale che essi potrebbero essere additati come una buona introduzione alla tradizione rituale ebraica anche per gli studiosi del Giudaismo non ebrei. Accanto a questi scritti di natura devozionale ve ne sono altri di natura prettamente scientifica e che rappresentano meglio l'attività di studio e ricerca del professor Sierra in ambito universitario. Gli scritti che gli fecero ottenere la Libera Docenza comprendono, oltre al

ricordato articolo di epigrafia paleo-ebraica sulle lettere di Lakish, una serie di articoli dedicati alla poesia mediavale ebraica (RMI 23 (1957) pp. 263-270; pp. 310-314; pp. 372-376; pp. 422-428 e pp. 446-454) e l'edizione della versione latina dello scritto di Boezio *De consolatione philosophiae* apparsa nel 1967, oltre ad altri contributi relativi alla cultura ebraica italiana, fra cui *Hebrew Codices with Miniatures Belonging to the University of Bologna*, in «Jewish Quarterly Review» (JQR) 43 (1953) pp. 229-243; *The Literary influence of G.B. Guarinis Pastor Fido on M.H. Luzzatto's Migdal Oz*, JQR 50 (1960), pp. 241-255 e 310-337. Purtroppo una fastidiosa malattia agli occhi, poi superata con adeguate cure, lo costrinse ad un periodo di inattività editoriale in seguito superata con la pubblicazione della traduzione italiana commentata di alcune opere altamente rappresentative della tradizione ebraica: *I Doveri dei cuori di Bahia ibn Paquda* (1983), del *Commento all'Esodo di Rashi* (1988), della *Corona regale Keter malkut di Ibn Gabirol* (1990). Accanto a queste opere di divulgazione del pensiero giudaico, Sergio Joseph Sierra ebbe modo di curare l'edizione di un volume a più voci *Lettura ebraica della Scrittura* (1985) presso le Edizioni Dehoniane di Bologna. Quest'ultimo volume ha pieno valore scientifico sia nei suoi intenti che nei suoi risultati e costituisce allo stesso tempo, prova evidente dell'ecumenismo dello studioso commemorato in queste righe. Il suo ecumenismo era fatto essenzialmente di tolleranza e rispetto degli altri, sia sul piano personale sia su quello culturale, senza nulla cedere nello stesso tempo sul piano dell'ortodossia giudaica, praticata personalmente ma mai imposta al di fuori delle sedi per lui di servizio istituzionale. Uno dei più importanti interventi pubblici del Rabbino Sierra fu quanto egli ebbe modo di affermare più di una trentina d'anni fa nel corso di un'intervista relativa alla progettata ma non ancora realizzata costruzione della Moschea a Roma, fatto vasto già allora, come negativo, anche se con accenti meno xenofobi di quelli attuali che oggi purtroppo turbano la vita della Nazione. Allora il Rabbino Sierra ebbe modo di dichiararsi favorevole a quella costruzione, perché in tal modo veniva elevato un luogo di culto di una religione monoteistica. Questa risposta resta ispirata ai principi più alti di tolleranza e, da un punto di vista ebraico, essa deve essere considerata

espressione della più pura linea teologica del Giudaismo italiano perché conforme all'insegnamento di Elia Benamozegh e di Dante Lattes che nelle loro opere facevano costantemente riferimento al Monoteismo come valore centrale del Giudaismo. Per concludere questo ricordo non posso fare a meno di esprimere un personale ricordo che mi legava e mi lega alla figura dello Scomparso. Sul piano personale il fatto che più ha legato lo scrivente alla sua persona è che Sergio Sierra z.l. fu compagno di studi di suo Padre z.l. In occasione del decesso di mio padre, inoltre, Rav Sierra ebbe la bontà di scriverne un ricordo nella prefazione del *Maḥazor per le feste annuali* edito dalla Comunità Ebraica di Trieste con il concorso dei familiari.

Gli altri ricordi che mi legano allo Scomparso sono il fatto che, in un momento di personale difficoltà, fui fatto trasferire all'Università di Genova per iniziativa del professor Sierra stesso. Di tanti anni di conoscenza, frequentazione e lavoro comune con il Rabbino Sierra voglio, infine, ricordare due altri fatti: la presidenza alla cerimonia del mio matrimonio nel 2003 e, soprattutto, la pazienza con cui il professore e Rabbino Sierra ascoltava le mie opinioni che spesso non necessariamente coincidevano con la più stretta ortodossia.

Felice Israel
Università degli Studi di Genova
Facoltà di Lettere e Filosofia
e-mail: Felice.Israel@unige.it

Pier Cesare Ioly Zorattini

ARON DI LEONE LEONI (1932-2010)

In memoriam

Il 17 marzo 2010 un male inesorabile ha posto fine ai giorni operosi di Aron Leoni o Aron Di Leone Leoni, come si faceva chiamare nei suoi scritti dal 1986 in onore del Padre, il rabbino Leone Leoni. Dottore in Agraria, per molti anni era stato dirigente delle Cartiere Vita Mayer di Milano approdando, dopo il ritiro, agli studi storici. Non si trattava quindi di un professionista ma di un appassionato cultore che, negli anni, aveva assorbito con passione il rigore scientifico che lo contraddistingueva aggiungendovi un particolare impegno e un'instancabile dedizione alla ricerca d'Archivio.

L'interesse privilegiato di Aron Leoni fu l'Ebraismo sefardita che analizzò nelle sue componenti in un processo che, in qualche misura, potremmo definire un *iter* geograficamente a ritroso: dagli insediamenti negli Stati estensi egli ripercorse l'epopea dei Giudaizzanti in altri insediamenti italiani ed europei risalendo fino al Portogallo, uno dei loro Paesi di partenza.

Punto di avvio della sua ricerca, e forse punto stesso di arrivo, fu la Comunità dei Sefarditi immigrati nelle terre ospitali del Ducato estense, a Ferrara, quella "*Nation Portughesa* di cui fin dal 1545 si parla come di un organismo indipendente e giuridicamente riconosciuto" (cfr. *infra* A. Leoni, *Gli Ebrei a Ferrara nel XVI secolo* cit., p. 290). Sulla storia della "*nation Portughesa*" il Leoni doveva ritornare più e più volte nel corso delle sue indagini. Ricordo in particolare la storia degli anni cruciali, il decennio tra il 1538 e il 1550 che ne vide l'espulsione e poi la riammissione a Ferrara (cfr. *infra*, n. 20). Seguirono le ricerche sugli insediamenti sefarditi nelle terre della Casa d'Este tra Cinque e Seicento che trovano una felice sintesi nel volume *La Nazione ebraica spagnola e portoghese negli Stati estensi* (Rimini, 1992). Il quadro ge-



Aron Di Leone Leoni, z.l.

nerale si arricchì grazie agli studi prosopografici dedicati a personaggi emblematici del secondo Cinquecento: il *moel* clandestino Gabriel Henriquez *alias* Yosef Saralvo o Çerralvo, un nuovo cristiano, giustiziato a Roma il 19 febbraio del 1583, in quanto apostata e fautore di apostati, e il marrano João Lopez che, assunto da Sisto V nel 1591 a "depositario della Dataria apostolica", alla morte del papa fu accusato di malversazione e costretto a riparare a Salonicco dove ritornò alla pratica esplicita del Giudaismo. A questi si aggiun-

gono gli studi su famiglie chiave della diaspora marrana del XVI secolo quali i Benveniste e i Nassi (cfr. *infra*, nn. 5 e 15) o di quella ebraico-spagnola quali gli Abravanel (cfr. *infra*, nn. 9 e 11). E infine il saggio in collaborazione con il portoghese Manuel Lopes Andrade su Daniel Rodriga, fondatore della 'scala', il porto franco di Spalato e, in qualche misura, artefice della Comunità ponentina di Venezia nel 1589 (cfr. *infra*, n. 27).

Gli studi sugli insediamenti sefarditi nelle terre estensi sono integrati da quelli dedicati alle altre componenti della comunità ebraica ferrarese, gli Ebrei tedeschi ed italiani (cfr. *infra*, nn. 8 e 10) di cui vengono ricostruiti gli antefatti nella puntuale analisi dell'azione della diplomazia estense in favore di tale immigrazione (cfr. *infra*, n. 7). Il desiderio di approfondire le vicende dei Sefarditi in Italia e fuori dell'Italia spinse Leoni ad allargare il campo di indagine a insediamenti fondamentali per la loro storia, Ancona, Pesaro e Venezia. Si veda al riguardo l'esaustivo saggio dedicato alla presenza dei Lusitani ad Ancona e a Pesaro *Per una storia della Nazione portoghese ad Ancona e a Pesaro* nel volume da me curato nel 2000, *L'identità dissimulata* (cfr. *infra*, n. 18). Contestualmente la sua attenzione si rivolse anche alle Comunità

sefardite di Amburgo, Anversa e Londra, centri nodali sul versante europeo di tale migrazione. Le dinamiche dei Sefarditi installatisi nel porto tedesco sull'Atlantico vengono analizzate da Aron nel saggio pubblicato nella Miscellanea in memoria di Israel Salvador Révah (1917-1973), il più grande storico europeo del Marranesimo del Novecento (cfr. *infra*, n. 22). Gli insediamenti di Anversa e di Londra sono oggetto di una più ampia trattazione, la stimolante monografia *The Hebrew Portuguese Nations in Antwerp and London at Time of Charles V and Henry VIII*, in cui il Leoni non si limita ad offrire nuove interpretazioni sull'apporto mercantile e finanziario dei Sefarditi nelle piazze privilegiate del commercio internazionale ma le supporta con la pubblicazione di fonti inedite nell'ampia Appendice documentaria. (cfr. *infra*, n. 26).

Segno della molteplicità dei suoi interessi ricordo in particolare i contributi sulla tipografia ebraica a Ferrara, l'espressione culturale precipua dei Sefarditi nel Cinquecento (cfr. *infra* nn. 12, 23 e 24) e quello in cui affronta ed offre convincenti spiegazioni al problema della pronuncia dell'Ebraico parlato negli insediamenti sefarditi di Ferrara e Venezia tra il XVI e il XX secolo (cfr. *infra*, n. 28).

Mentre scrivo questo ricordo dell'Amico, ho davanti le prime bozze dell'opera cui ha dedicato tanta appassionata ricerca: *La Nazione Ebraica Spagnola e Portoghese di Ferrara (1492-1559). I suoi rapporti col governo ducale e la popolazione locale e i suoi legami con le Nazioni Portoghesi di Ancona, Pesaro e Venezia*. Aron non ebbe modo di vederla pubblicata ma l'ultima sua preoccupazione, allo spirare dei suoi giorni, fu di far approdare il manoscritto alla Casa editrice Olschki di Firenze che ora, con il sostegno della Fondazione CARIFE di Ferrara, lo sta dando alle stampe. Si tratta di un'opera monumentale in due vo-

lumi di complessive 1.186 pagine, di cui solo la parte monografica è scandita in venti capitoli per complessive 541 pagine, corredata da un Glossario, da una tavola cronologica e da una ricca Bibliografia. Essa può considerarsi una vera e propria Summa della storia della Comunità sefardita di Ferrara, dalle sue origini fino alla morte del duca Ercole II d'Este (1559), per di più, quasi una "testa di ponte" per approfondire le vicende di altri insediamenti iberici in Italia quali Ancona, Pesaro e Venezia. Sono veramente orgoglioso che essa entri a far parte della collana "Storia dell'Ebraismo in Italia. Studi e Testi" che dirigo da anni.

È certo la ricerca che gli era più cara, non a caso dedicata alla memoria dei suoi Genitori. La protagonista è quella Comunità sefardita di cui Aron si è sentito idealmente parte integrante e membro d'elezione, è Ferrara che gli aveva dato i natali, dove si era formato negli anni difficile della discriminazione, è la Comunità in cui suo Padre, Rav Yehudah Gavriel Leoni, era stato rabbino negli anni della persecuzione e in quelli della ripresa del primo dopoguerra fino al 1950. Con questa opera si conclude la sua avventura di studioso che proprio dalla storia della sua Ferrara ebraica aveva preso le mosse. In realtà il suo sogno sarebbe stato di spingersi fino alla devoluzione del Ducato estense (1597), una meta che le sue forze superstiti non gli consentivano di perseguire come Egli mi disse, con rimpianto, in una delle nostre ultime conversazioni telefoniche. All'indomani della sua scomparsa dobbiamo essergli profondamente grati per la tenacia e l'amore che ha dedicato a quest'ultima fondamentale, generosa fatica.

Pier Cesare Ioly Zorattini
Università degli Studi di Udine
e-mail: piercesare.zorattini@uniud.it

BIBLIOGRAFIA DEGLI STUDI DI ARON DI LEONE LEONI

[Dall'elenco sono state omesse le recensioni]

- 1) *Una nobile figura di Ebrei: Laura Fano Jacchia (1897-1980)* "Bollettino della Comunità Israelitica di Milano", 36 (1980), n. 7-8 (luglio-agosto), p. 17
- 2) *Gli ebrei sefarditi a Ferrara da Ercole I a Ercole II; nuove ricerche e interpretazioni*, "La Rassegna Mensile di Israel" (= RMI), 52 (1986), pp. 407-446.
- 3) *Due personaggi della "Nation Ponentina" di Ferrara; un martire e un avventuriero*, RMI, 57 (1991), pp. 407-448.
- 4) *La Nazione ebraica spagnola e portoghese negli Stati estensi: per servire a una storia dell'ebraismo sefardita*, Rimini, Luisè 1992.
- 5) *Documenti e notizie sulle famiglie Benvenisti e Nassi a Ferrara*, RMI, 58 (1992), Numero monografico della RMI *Oltre il 1492*, a c. di A. Foa, M. Silvera, K. R. Stow, pp. 111-136.
- 6) *Documents inédits sur la "Nation Portugaise" de Ferrare* "Revue des études juives", 152, (1993), pp. 137-176.
- 7) *La diplomazia estense e l'immigrazione dei cristiani nuovi a Ferrara al tempo di Ercole II*, "Nuova Rivista Storica", 78 (1994), pp. 293-326.
- 8) *La posizione giuridica degli ebrei italiani, tedeschi, spagnoli e portoghesi negli Stati Estensi nel Cinquecento* in *Gli ebrei a Cento e Pieve di Cento tra medioevo ed età moderna. Atti del Convegno di Studi Storici, Cento (22 aprile 1993)*, Cento 1994, pp. 51-62.
- 9) *Documenti e notizie sulla famiglia Abravanel a Ferrara*, "Annuario di studi ebraici", 12 (1996), pp. 33-68.
- 10) *Per una storia della nazione tedesca di Ferrara nel Cinquecento*, RMI, 62, (1996), Numero monografico della RMI *Il mondo yiddish: saggi*, a c. di E. Mortara Di Veroli e L. Quercioli Mincer, pp. 137-166.
- 11) *Nuove notizie sugli Abravanel*, "Zakhor", 1 (1997), pp. 153-206.
- 12) *New Information on Yom Tob Atias alias Alvaro Vargas, co-publisher of the Ferrara Bible*, "Sefarad", 57, (1997), pp. 1-5.
- 13) *I Marrani di Coimbra denunciati al Papa dall'Inquisizione portoghese nel 1578. Il loro status giuridico in diversi stati italiani*, "Zakhor", 2 (1998), pp. 73-109.
- 14) *Testamenti: Rabbini e notai*, "Zakhor", 2 (1998), pp. 175-178.
- 15) *Con H. PRINS SALOMON Mendes, Benveniste, De Luna, Micas, Naschi: the State of the Art (1532-1558)*, "The Jewish Quarterly Review", 88, 3-4, (1998), pp. 135-211.
- 16) *Manoel Lopez Bichacho, a XVIth Century Leader of the Portuguese Nation in Antwerp and in Pesaro*, "Sefarad", 59, (1999), pp. 77-100.
- 17) *Gli Ebrei a Ferrara nel XVI secolo* in *Storia di Ferrara, VI, Il Rinascimento, situazioni e personaggi*, coordinamento scientifico di A. Prosperi, Ferrara, Corbo 2000, pp. 277-311.
- 18) *Per una storia della nazione portoghese ad Ancona e a Pesaro* in *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, a c. di P. C. Ioly Zorattini, Firenze, Olschki 2000, pp. 27-97.
- 19) *Alcuni esempi di quotidiana imprenditorialità tra Ferrara, Ancona e Venezia nel XVI secolo*, "Zakhor", 4 (2000), pp. 57-114.
- 20) *La nazione Portoghese corteggiata, privilegiata, espulsa e riammessa a Ferrara (1538-1550)*, "Italia", 13-15 (2000). Numero Monografico di Italia – *In Memory di Giuseppe Sermoneta*, pp. 211-248.
- 21) *La presenza sefardita a Venezia intorno alla metà del Cinquecento. I Libri e gli Uomini*. RMI, 67 (2001). Numero monografico della RMI.- *Minchat Yehudà. Saggi sull'Ebraismo italiano in memoria di Yehudà Nello Pavoncello*, a c. di A. Piattelli e M. Silvera, pp., 35-110.
- 22) *La Nation Portugaise de Hambourg en 1617 d'après un document retrouvé in Mémoires I. S. Révah. Études sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*, ed. par H. Méchoulan et G. Nahon, Paris-Louvain, Peeters 2001, pp. 263-293.
- 23) *The 'Orden de oraciones de mes arreo' (Ferrara 1555) and a 'Bakasah' composed by Abraham Usque*, "Sefarad", 62, 1, (2002), pp. 99-124.
- 24) *Il Sedur de Oraciones de mes di Yom Tob Atias (Ferrara 1552)*, "Sefarad", 63, 1, (2003), pp. 89-117.
- 25) *Una 'teshuvà' del Ma'haRaShdaM di Salonicco su una vertenza tra due "consoli ebrei" ed il ruolo economico dei mercanti ebrei nella Venezia del Cinquecento*, "Zakhor", 7, (2004), pp. 143-192.
- 26) *The Hebrew Portuguese Nations in An-*

- twerp and London at Time of Charles V and Henry VIII. New Documents and Interpretations*, Jersey City, New Jersey, The American Sephardy Federation with Sephardic House 2005.
- 27) Con A. M. LOPES ANDRADE, *Daniel Rodrigo, um dos grandes protagonistas das Nações portuguesas do Mediterrâneo*, “Revista Portuguesa de História”, XXXVIII, (2006), pp. 219-263.
- 28) *The Pronunciation of Hebrew in the Western Sephardic Settlements (XVIth-XX Centuries). First Part: Early Modern Venice and Ferrara*, “Sefarad”, 66,1, (2006), pp. 89-141.

**GLI EBREI IN SARDEGNA
NEL CONTESTO MEDITERRANEO.
LA RIFLESSIONE STORIOGRAFICA DA GIOVANNI SPANO
AD OGGI**

**Atti del XXII Convegno Internazionale dell'AISG
e
X Convegno Internazionale «Italia Judaica»**

Cagliari 17-20 novembre 2008

**a cura di
Cecilia Tasca**

PREMESSA

Il Convegno internazionale *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi*, svoltosi a Cagliari nei giorni 17-20 novembre 2008, è stato promosso, in concomitanza con il settantesimo anniversario della promulgazione delle Leggi razziali in Italia, dalla Regione Sarda, con la compartecipazione della Provincia di Cagliari e la collaborazione della Fondazione Banco di Sardegna, dell'Università di Cagliari (Dipartimento di Studi Storici, Geografici e Artistici), dell'Associazione Italiana per lo studio del giudaismo (AISG), della Commissione mista italo-israeliana per la storia e la cultura degli ebrei in Italia, «Italia Judaica», e del Centro interdipartimentale di studi ebraici dell'Università di Pisa (CISE).

Obiettivo principale della manifestazione era quello di realizzare un importante momento di riflessione e di sintesi, mai svoltosi in terra sarda, sugli studi compiuti nell'arco degli ultimi cento anni sul tema della presenza ebraica nell'isola, a partire dall'epoca romana sino alla più recente contemporaneità, in relazione al più ampio contesto mediterraneo. La manifestazione ha inoltre costituito l'occasione per la presentazione del 2° volume sulla storia degli Ebrei in Sardegna di Cecilia Tasca (*Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Quaderni di Materia Giudaica n. 3, Giuntina 2008) da parte di Michele Luzzati e Gabriella Olla Repetto.

L'incontro, che ha celebrato contemporaneamente il XXII Convegno Internazionale dell'AISG, e il X Convegno Internazionale «Italia Judaica», è stato aperto nella suggestiva cornice del Palazzo Regio di Cagliari dal Presidente della Provincia Graziano Milia, alla presenza dell'ambasciatore di Israele in Italia, Gideon Meir, del Presidente della Regione Renato Soru e dell'Assessore regionale alla P.I. Maria Antonietta Mongiu, del Rettore dell'Università di Cagliari Pasquale Mistretta e del Pro Rettore dell'Università di Sassari Attilio Mastino.

I lavori si sono articolati in sei diverse sessioni, il cui andamento ha seguito l'ordine cronologico. Partendo dalla figura del canonico Giovanni Spano, autore nel 1875 di una prima monografia sulla presenza ebraica in Sardegna, Luciano Carta e Mauro Perani hanno ripercorso i momenti salienti della formazione dell'illustre archeologo di Ploaghe, del quale è stata posta in evidenza la preparazione culturale e la sua posizione, estremamente attuale, in relazione alla "stirpe ebraica" che abitò l'isola nel corso dei secoli. È stato quindi affrontato il periodo più antico, meno documentato dalle fonti: Silvia Castelli e Cesare Colafemmina hanno discusso sulla rilettura delle fonti letterarie ed epigrafiche, portando interessanti novità in relazione al periodo alto medievale, quindi Olivetta Schena, attraverso la documentazione archivistica, ha fatto il punto sulle motivazioni che determinarono la presenza/assenza degli ebrei nell'isola nel periodo compreso fra il VII e il XIII secolo. Di più ampio respiro mediterraneo i contributi di Shlomo Simonsohn, David Abulafia, Rossana Rubiu, Daniele Iancu e Viviana Mulè, rispettivamente incentrati sui rapporti con la Sicilia, le Isole Baleari e la Provenza. Numerose, ancora, le relazioni sui personaggi: Bonjudàh Bondavì (Giuseppe Veltri, Meritxell Blasco Orellana, Ramon Magdalena Nom de Deu), Shelomoh Carcassona (Amira Meir), Genatano da Volterra (Michele Luzzati), e quelle tematiche: gli schiavi ebrei (Carlo Pillai), i convertiti (Cecilia Tasca e Carla Marongiu), gli scavi archeologici nelle antiche sinagoghe (Marco Milanese, M. Carmen Locci e Lucia Siddi), la cacciata dai regni di Spagna nel 1492 e l'emigrazione verso la penisola italiana e le coste africane (Anna Esposito e Filippo Petrucci). La sesta sessione è stata dedicata alle Leggi razziali e ai suoi effetti nell'isola (Claudio Natoli) e al ricordo del grande archeologo Doro Levi (Simonetta Angiolillo e Fausto Zevi).

Hanno moderato le diverse sessioni: Simonetta Angiolillo, Attilio Mastino, Robert Bonfil, Pier Cesare Ioly Zorattini, Micaela Procaccia, Franco Masala, Luisa D'Arienzo, Claudio Natoli, Francesco Atzeni e Antonello Mattone. La tavola rotonda dal titolo *Il Mediterraneo e la Sardegna nei processi di costruzione delle identità plurali e tolleranti*, cui hanno partecipato Shlomo Simonsohn, Paolo Fois, Mauro Maria Morfino, Marcello Fois, Maria Antonietta Mongiu e Pasquale Chessa, ha chiuso il lungo e intenso dibattito.

Tutte le relazioni hanno riscosso notevole interesse fra il pubblico, che ha affollato le sale del T-Hotel per la durata del Convegno, e hanno dato vita a interessanti dibattiti e scambi di idee. È da

segnalare la grande partecipazione dei giovani: liceali, universitari e dottori di ricerca dell'Ateneo cagliaritano, a dimostrazione dell'interesse verso il tema oggetto dell'incontro e, in generale, verso le forme di cultura della nostra terra. In sostanza, partendo dallo Spano e proseguendo attraverso i diversi interventi, si è andati ben oltre la riflessione storiografica che era fra gli obiettivi degli organizzatori, sono infatti stati raggiunti nuovi traguardi in merito, per esempio, agli ambiti economico, politico e sociale; la stessa documentazione archivistica, che sembrava oramai sufficientemente indagata almeno per i secoli centrali del basso medioevo, ha segnalato nuove e piacevoli sorprese. L'interessante appuntamento, il primo per la Sardegna, sarà perciò uno stimolo per intraprendere nuove ricerche su questo affascinante tema del quale pensavamo, ancora oggi, di sapere ben poco.

Sento il dovere di ringraziare tutti gli enti patrocinatori, i relatori, i moderatori e quanti, a diverso titolo, hanno reso possibile la realizzazione del Convegno; sono grata, soprattutto, a chi, in rappresentanza del Comitato Scientifico¹, mi ha umanamente e scientificamente supportato sin dai primi momenti di questo lungo cammino: Francesco Atzeni (Dipartimento di Studi Storici, Geografici e Artistici), Michele Luzzati (Italia Judaica) e Mauro Perani (AISG), con i quali ho condiviso i gravosi oneri della realizzazione, e alla Società Telema Editore che ha sapientemente curato gli aspetti logistico-organizzativi.

Ho un grosso debito di riconoscenza, in particolare, nei confronti di Michele Luzzati e di Mauro Perani che mi hanno lasciato l'onere e l'onore della curatela di questi Atti che ospitano ben 25 degli originari interventi, e sono completati, a testimonianza delle più recenti scoperte, dai saggi di Leonard Becker e Giuseppe Piras, da una nota di Constantin Vidal Cameron, dalla bibliografia ragionata² e dagli indici dei nomi, ed infine arricchiti da un apparato iconografico di tavole a colori³.

A Mauro Perani, Presidente dell'AISG e Direttore della rivista «Materia Giudaica» che ci ospita, devo un ulteriore sincero ringraziamento per l'aggiuntivo e gravoso impegno che egli ha profuso nella realizzazione del presente volume.

¹ Il Comitato scientifico del Convegno era così composto: AISG: Cesare Colafemmina, Giancarlo Lacerenza, Fabrizio Lelli, Mauro Perani; Italia Judaica: Robert Bonfil, Pier Cesare Ioly Zorattini, Michele Luzzati, Fausto Parente, Micaela Procaccia, Shlomo Simonsohn; Dipartimento di Storia dell'Università di Cagliari: Francesco Atzeni, Claudio Natoli, Cecilia Tasca.

² Per evidenziare gli studi sul tema relativi alla Sardegna fino alla data odierna, la Bibliografia è stata suddivisa in tre sezioni: Studi sugli ebrei in Sardegna, Opere citate di carattere generale, Fonti manoscritte.

³ Si segnala che, all'interno del volume, con Tav. si indicano le immagini a colori, mentre con Fig. si indicano sempre le immagini in bianco e nero poste all'interno dei vari testi, la cui numerazione ricomincia sempre da capo.

INTRODUZIONE AI LAVORI

Il nostro convegno è sugli Ebrei della Sardegna. In un senso o in un altro, dunque, *microstoria* - un termine che, come molti sanno, ha in effetti più di un senso e al quale i teorici del nostro mestiere hanno recentemente dedicato molta attenzione¹. Comunque la si intenda, *microstoria* presuppone un'osservazione sul particolare, sul documento d'archivio, sulla singola epigrafe, sull'opera particolare - tutte imprese che, come alcuni fra voi forse sanno, non sono state finora tra quelle di cui potrei avere la tentazione di vantarmi. Nella maggior parte dei casi in cui mi ci sono cimentato, i testi non erano stati "scoperti" da me, i "monumenti" erano stati consegnati alla storia da altri - una cosa che in retrospettiva giustificerebbe forse da parte mia anche qualche considerazione ironica, perché mi accorgo che tra le pubblicazioni mie le più citate sono proprio quelle in cui vi era allegato qualche documento nel quale mi ero imbattuto per caso. Ecco dunque un primo non indifferente motivo di sfida.

Ma c'è molto di più: ripensando a una bella formulazione di uno di quei teorici che ho appena ricordato, ho pensato che quanto di nuovo sarà detto in questo congresso dovrà per forza di cose costituire motivo di sfida non solo per me ma per chiunque come me sia convinto che, se non si esaurisce sommersa nel mare della erudizione fine a se stessa, fare *microstoria* è davvero come dedicarsi a osservazioni microscopiche "che ci mostrino cose che prima non erano state osservate"², come gli scienziati che "con i loro microscopi cercano grandissime cose"³. Nel nostro caso penso che la *grandissima cosa* di cui andiamo in cerca facendo la *microstoria* degli ebrei di Sardegna dovrebbe essere il reinserimento della Sardegna nel quadro della visione generale della storia del Mediterraneo, della funzione didattica di quella storia nell'esperienza del presente e della precisazione del contributo della storia ebraica - dico contributo della *storia ebraica* non contributo degli *ebrei* - a quella visione⁴.

¹ G. LEVI, *A proposito di microstoria*, in *La storiografia contemporanea* a cura di Peter Burke, Laterza, Bari 1993; Traduzione italiana di P. BURKE, *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, UK, Blackwell 1991, pp. 93-113, 111-134; T. KUEHN, *Reading Microhistory: The Example of Giovanni and Lusanna*, «The Journal of Modern History» 61, 1989, pp. 512-534; J. LEPORE, *Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography*, «The Journal of American History» 88, 2001, pp. 129-144; M. PELTONEN, *Clues, Margins and Monads: The Micro-Macro Link in Historical Research*, *History and Theory* 40, 2001, pp. 347-359; R.D. BROWN, *Microhistory and the Post-Modern Challenge*, «Journal of the Early Republic» 23, 2003, pp. 1-20.

² G. LEVI, art. cit., p. 115, indica appunto in questo tipo di osservazione il carattere unificante della ricerca microstorica: "Un documento per rileggere il processo a Galileo come una difesa della sostanza aristotelica e dell'eucarestia contro un atomismo che avrebbe reso impossibile la trasformazione di vino e pane in sangue e carne: P. REDONDI, *Galileo eretico*, Einaudi, Torino 1983; un quadro e l'identificazione dei suoi personag-

gi come via per indagare il mondo culturale di Piero della Francesca: C. GINZBURG, *Indagini su Piero. Il battesimo, Il cielo di Arezzo, La flagellazione di Urbino*, Einaudi, Torino 1981; le strategie dei matrimoni consanguinei di un piccolo villaggio comasco per illuminare l'universo mentale dei contadini del Seicento: R. MERZARIO, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella Diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Einaudi, Torino 1981; l'introduzione del telaio meccanico osservata in una piccola vallata tessile per spiegare il tema generale dell'innovazione, delle sue cadenze, dei suoi effetti: F. RAMELLA, *Terra e telai. Sistemi di parentela e manifattura nel Biellese dell'Ottocento*, Einaudi, Torino, 1984; il mercato della terra in un villaggio per scoprire le regole sociali di uno scambio mercantile in un mercato non ancora impersonale: G. LEVI, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Einaudi, Torino, 1985.

³ La metafora è di PELTONEN, *Clues, Margins and Monads*, cit., p. 350, ripresa da BROWN, *Microhistory and the Post-Modern Challenge*, cit., p. 14.

⁴ Vedasi a questo proposito R. BONFIL, *Ebrei Iberici in Italia all'epoca di Alessandro VI*, in *Alessandro VI dal Mediterraneo all'Atlantico*, a cura di M. CHIABÒ,

Le relazioni che ascolteremo ci forniranno senz'altro moltissimo materiale sul quale riflettere in questo senso. Per esemplificare quanto ho detto, vorrei fare riferimento alle prime relazioni in programma, che già nel titolo sembrano voler mettere a fuoco proprio i risvolti particolari di quell'inserimento della Sardegna nella visione del Mediterraneo da una prospettiva esterna alla Sardegna, ossia dalla Sicilia, oggetto della monumentale opera documentaria sugli Ebrei d'Italia messa in cantiere da Shlomo Simonsohn, che darà da lavorare per lunghi anni a venire a chi vorrà cimentarsi, e dalle Baleari, alle quali David Abulafia dedica notevoli sforzi di ricerca archivistica. Le relazioni successive, a modo loro, si proporranno tutte di riesumare la voce scomparsa della cultura ebraica fiorita in terra sarda e inesorabilmente messa a tacere con il decreto di espulsione del 1492.

Ad esempio, per la prima volta si offre una presentazione completa dell'unica *ketubbah* sopravvissuta delle migliaia che in millecinquecento anni devono avere scritto gli ebrei dell'isola, quella di Shelomoh Carcassona, di cui negli Atti del convegno si offre per la prima volta il testo ebraico assieme alla lettura importante dei nomi dei testimoni di queste nozze di un rampollo della famiglia di banchieri originaria dalla città provenzale di Carcassonne. Il quadro è arricchito anche dallo studio di due manoscritti ebraici sfuggiti negli anni Sessanta del secolo scorso al setaccio dell'Istituto dei Microfilm dei Manoscritti ebraici di Gerusalemme, e prove-

nienti dalla collezione di Giovanni Spano, di cui grazie allo studio delle note di possesso che compaiono su uno di essi, vergate da alcuni membri della Famiglia Finzi a Reggio Emilia nel 1568 prima, e da un certo Samuele Pesaro a Massa Carrara e a La Spezia poi nel 1664, nonché alle note censorie di un neofito incaricato di espurgare i libri ebraici dall'Inquisitore di Sarzana, in Lunigiana, nel 1602, si riesce a ripercorrere la storia. Recentemente è anche emerso che un manoscritto appartenuto alla collezione dei banchieri ebrei Da Volterra nel sec. XV, poi passata a quella del Duca di Urbino e, quindi finita, assieme a tutti gli urbinati, alla Biblioteca Apostolica Vaticana, fu comprato a Cagliari nel primo Quattrocento.

È probabile che la Sardegna riservi in futuro altre scoperte di documenti che arricchiscono le testimonianze sulla presenza ebraica nell'isola, specialmente in campo archeologico, come confermano alcuni reperti recenti costituiti da alcune lucerne funerarie con impressa la *menorah*, scoperte da poco a Porto Torres, e un frammento di epigrafe funeraria con una *menorah* eptalicne, rinvenuto nella stessa località.

Non rimane che complimentarsi per la realizzazione di questo congresso, che ora, con la stampa degli Atti, pone una pietra miliare nella nostra conoscenza della storia e della microstoria della presenza ebraica in Sardegna, assieme a quelle della Sicilia e della Puglia, le più antiche dell'Occidente.

Gerusalemme 28 giugno 2010

UN INTELLETTUALE SARDO DELL'OTTOCENTO IN DIMENSIONE EUROPEA: GIOVANNI SPANO (1803-1878)

1. Giovanni Spano (Tav. 1a), tra gli intellettuali sardi del XIX secolo, è quello che meglio degli altri si presta ad incarnare il sentimento profondo dell'identità sarda e il forte risveglio della coscienza di quella identità che caratterizza quel secolo. Infatti, ricordando brevemente i maggiori, se è vero che Giuseppe Manno ha offerto il grande affresco storico della nostra storia dalle origini alla fine del secolo XVIII; se Pasquale Tola ha realizzato, sulle orme del Muratori, la imponente raccolta documentaria del *Codex diplomaticus*; se Pietro Martini ha ampliato il quadro storico e soprattutto ha cercato di amplificare e nobilitare l'apporto della cultura sarda alla civiltà italiana attribuendole una assai improbabile primazia nella nascita della letteratura italiana attraverso i clamorosi Falsi d'Arborea; ancora, se Giovanni Siotto Pintor ha soprattutto delineato le caratteristiche specifiche della storia letteraria della Sardegna e Vittorio Angius ha offerto una descrizione minuziosa e documentata di carattere geografico-statistico dei paesi e città della nostra isola, è anche vero che ciascuno di loro ha coltivato un campo circoscritto di interesse e di conoscenza. Giovanni Spano, invece, è colui che si è occupato di un ampio spettro di ricerca e di conoscenze, avendo dedicato la sua attività a illustrare settori molto diversificati della nostra tradizione culturale, spaziando dalla linguistica e dalla dialettologia all'archeologia, dalle indagini demologiche alla lessicografia, dalla numismatica alla sfragistica, dalla paleontologia all'epigrafia, alla raccolta delle testimonianze più importanti del patrimonio poetico del Logudoro, ecc. ecc.

Non solo, ma Giovanni Spano è la personalità dell'Ottocento sardo che sotto il particolare angolo visuale dello stile di scrittura, è

l'intellettuale dell'Ottocento che, rispetto a tutti gli altri, si presta meglio a rappresentare quella difficoltà di integrazione con la cultura e la lingua dell'Italia unita, e quindi quella oggettiva "resistenzialità", diremmo con il prof. Lilliu, nei confronti del processo unitario, attraverso l'uso di un registro linguistico che è la più schietta espressione dell'italiano regionale di Sardegna che nella nostra tradizione non ha eguali. Mi piace, a quest'ultimo proposito, per introdurre il personaggio e delineare gli aspetti caratteristici della sua fisionomia di intellettuale, illustrare questo concetto con un gustoso episodio da lui narrato nell'autobiografia. Come diremo meglio oltre, nell'estate 1831 egli, desideroso di studiare l'ebraico e le lingue orientali, si era avventurosamente recato a Roma per frequentarvi i corsi all'Università romana della "Sapienza".

Nello stesso giorno in cui arrivai [a Roma, il 18 agosto 1831] – egli scrive – sentendo rinomare la Piazza Navona, dove gli antichi romani eseguivano i giuochi agonali, di cui è una corruzione, mi portai in quella, vicino alla locanda dove io aveva preso alloggio. Da una villanella che vendeva uva ne volli comprare un baiocco per dissetarmi, ed avendo messo sulla bilancia un grappolo in apparenza verde, le dissi che non lo voleva perché non era cotto; ella mi rispose che non lo doveva mettere nella caldaia per cuocere, ma che era maturo e buono. Fin da quel giorno appresi la mia nullità, apprendendo da una rustica che la frutta si dice matura e non cotta come diciamo in sardo ¹.

Il giovane Spano apprese, sì, ma non si sforzò mai di correggere quella sua lingua italiana fortemente connotata dalle caratteristiche lessicali morfologiche e sintattiche del sardo che conservò per tutta la vita, come sa chi ha avuto

¹Cfr. *Vita studii e memorie di Giovanni Spano scritte da lui medesimo nel 1856, e segg. dopo che ultimò il Vocabolario sardo-italiano, ed italiano-sardo* (di seguito citata *Vita*), in Biblioteca Universitaria di Cagliari (di seguito citata B.U.C.), *Autografi*

48, N. 1, c. 31. Lo stesso episodio è raccontato anche in G. SPANO, *Iniziazione ai miei studii* (di seguito citato *Iniziazione*), S. TOLA (cur.), AM&D edizioni, Cagliari 1996, pp. 106-107.

occasione di frequentare la sua prosa nella sua sterminata produzione a stampa (il Ciasca enumera 434 titoli)² o nelle opere manoscritte. Uno stile di scrittura, che se è stato spesso biasimato - «pensando alla originale rozzezza del suo dettato - ha scritto Filippo Vivaret - non sapremmo assomigliarlo che a uno di quei furiosi sbozzatori, buoni a fare andare il marmo in schegge e scintille, ma a cui manca la pazienza necessaria a finire ed animare la statua»³ - è stato anche lodato, ad esempio da Antonio Romagnino, come «uno dei più vigorosi prosatori che possa vantare la Sardegna»⁴. Senza indugiare ora su questi giudizi sulla sua prosa, dobbiamo però constatare che lo Spano appare veramente, a chiunque si avvicini alla sua opera e alla sua vicenda biografica, come un intellettuale e uno studioso *totus sardus* nella lingua, nei costumi, negli interessi.

Se questa è la fisionomia dello Spano, sorgerà spontanea negli ascoltatori la domanda sul senso del titolo che ho voluto dare a questo mio contributo nell'ambito di questo importante convegno: *Un intellettuale sardo in dimensione europea*. È quello che cercheremo di scoprire attraverso questo mio rapido profilo biografico, nel quale mi sforzerò di dimostrare come quella accentuatissima connotazione di «sardità» convive nello Spano con un'apertura culturale e scientifica che è di respiro europeo. È questo l'aspetto che si evince soprattutto dal ricchissimo epistolario inedito - che però è meglio chiamare epistolario dei suoi corrispondenti - sul quale fondo in larga parte questo mio contributo, epistolario al quale lavoro ormai da molti anni e che vedrà presto la luce in 6 volumi⁵; ed è quello che emerge, inoltre, da un'attenta analisi della sua vicenda biografica, che si dipana da un piccolo villaggio della Sardegna settentrio-

nale per incontrarsi e dialogare con impressionante continuità con molti illustri cultori, italiani e stranieri, delle scienze e delle discipline che furono al centro dei suoi interessi, secondo una concezione dell'identità che definirei «dinamica»; ossia un modo di vivere l'identità sarda che, mentre conserva gelosamente le caratteristiche culturali della propria terra, al tempo stesso trasmette questi valori e recepisce quelli degli altri, realizzando un amalgama di grande originalità e spessore, secondo un intreccio dialettico in cui - per usare la bella immagine di un recente libro di Giacomo Mameli - il *dentro* e il *fuori* della Sardegna dialogano e si arricchiscono reciprocamente e costantemente e si fanno interpreti dello spirito del tempo, divenendo così autentici uomini del proprio tempo e svincolandosi dall'abbraccio mortale di un'identità chiusa e autoreferenziale⁶.

2. Giovanni Spano nasce a Ploaghe, presso Sassari, l'8 marzo 1803, sesto di dieci figli, da una famiglia benestante, ma non ricca, di agricoltori. Dei tre figli che verranno avviati agli studi, due, il Nostro e il fratello Salvatore, abbracceranno lo stato ecclesiastico, mentre un terzo, Sebastiano, si laureerà in medicina. All'età di 9 anni, nell'autunno 1812, inizia il suo percorso di formazione - *l'iniziazione ai miei studi*, come egli lo definirà nell'autobiografia a stampa, pubblicata sulla rivista sassarese «La Stella di Sardegna» negli ultimi anni di vita, tra il 1876 e il 1878, recentemente riproposta da Salvatore Tola⁷ - frequentando le prime due classi del Ginnasio inferiore presso gli Scolopi a Sassari. Il primo impatto con la scuola non fu certo felice e sereno. Le lezioni, come egli racconta, si svolgevano in uno stanzone buio con il pavimento in

²Cfr. R. CIASCA, *Bibliografia sarda*, 5. voll., Forni, Bologna 1969, ristampa anastatica dell'edizione di Roma 1931, vol. IV, lemmi 17768-18183, pp. 243-283.

³F. VIVARET, *Sulla tomba del senatore Giovanni Spano. Parole lette nel cimitero il cinque Aprile 1878*, Tip. Azuni, Sassari, p. 6.

⁴Cit. da S. TOLA, *Il libro di una vita*, in SPANO, *Iniziazione*, cit., p. XIII.

⁵Cfr. L. CARTA, *Per un'edizione del Carteggio Spano*, in *Il tesoro del canonico. Vita, opere e virtù*

di Giovanni Spano (1803-1878), P. PULINA e S. TOLA (curr.), Prefazione di Francesco Cossiga, Carlo Delfino editore, Sassari 2005, pp. 239-257.

⁶Cfr. L. CARTA, *Storia e identità. Spunti e riflessioni per una concezione dinamica dell'identità*, in *Radici e ali. Contenuti della formazione tra cultura globale e cultura locale*, G. LANERO e C. VERNALEONE (curr.), C.U.E.C., Cagliari 2003, pp. 173-197.

⁷Cfr. SPANO, *Iniziazione*, cit.

⁸Ivi, p. 25

terra battuta e polveroso, con «lunghi banchi da taverna» privi di spalliera e di un piano di appoggio, dove gli scolari – un centinaio nell'unica aula – seguivano le lezioni e scrivevano «in ginocchioni, appoggiati al banco [...] o sopra le proprie ginocchia alla foggia degli arabi»⁸. Soli segni tangibili della funzione docente e dell'autorità del maestro «un rozzo tavolino (con sopra la sferza) e uno scranno di legno»⁹. La sferza, appunto, che era il più appariscente e temuto simbolo della scuola, usato con abusata frequenza nei confronti del malcapitato bambino solo perché non capiva una sola parola di italiano.

Quel boia – egli scrive – [si trattava del prefetto o superiore della scuola scolopica] (mi par di vederlo) prende la sferza e mi assesta una serqua di sferzate, sei per mano», solo perché – siamo al primo giorno di scuola – egli non conoscendo una parola di italiano, non si era alzato in piedi all'ordine «tutti in piedi!»¹⁰.

Fu questa la prima dolorosa *iniziazione* dello Spano alla scuola del tempo, dove s'imparava esclusivamente il latino, con metodi pedagogici e didattici sorprendenti (forse neanche troppo per chi, come me, ha frequentato le scuole primarie più di 50 anni fa), fondati oltre che sulla sferza (la *sprammetta*) sull'apprendimento meramente mnemonico dei rudimenti grammaticali, morfologici e sintattici della lingua latina. Le regole grammaticali e sintattiche si apprendevano, infatti, attraverso delle strofette rimate, prive di qualsiasi significato, la cui funzione era semplicemente quella di ricordare le regole grammaticali. Ne richiamo, a titolo di esempio, una sola, molto semplice e facile, inventata per imparare l'essenziale della prima declinazione.

*Vuol la prima A femminini,
AE, AE, AM, A si declini
AE, ARUM, IS, AS del plurale
Ed il terzo al sesto uguale*¹¹.

Questo indimenticabile bozzetto della scuola sarda della Restaurazione è descritto nella *Iniziazione ai miei studi* dello Spano e non conosco altra opera dell'Ottocento sardo in cui

l'ambiente scolastico sia descritto con maggiore dovizia di particolari e vivacità di stile (ovviamente nel caratteristico italiano regionale di cui dicevamo).

Terminate le prime due classi del Ginnasio inferiore (le classi di *Rudimenti e Formazioni* e di *Generi*), nel novembre 1816 lo Spano entrò nel Seminario arcivescovile di Sassari, dove concluse il corso del Ginnasio inferiore (la classe di Sintassi) e del superiore (le classi di Umanità e Retorica) e il biennio di Logica e Metafisica (l'attuale Liceo, che allora durava due anni), conseguendo nel 1821 il diploma di Maturità (allora si diceva di *Magister artium*). Iscrittosi al corso quadriennale di Teologia, conseguiva la laurea nel giugno 1825. Nel marzo 1827 veniva ordinato sacerdote da mons. Carlo Tommaso Arnosio insieme a Diego Mele, di Bitti, suo amico e condiscipolo carissimo, futuro parroco di Olzai, «il re dei satirici sardi» come lo definisce il barone von Maltzan nel suo *Reise auf der Insel Sardinien* (1869). L'amicizia con Diego Mele, insieme a cui lo Spano aveva frequentato il periodo della formazione ginnasiale e il corso teologico, durò tutta la vita; con lui gareggiava nel verseggiare, sebbene l'amico bittese fosse impareggiabile nella produzione di versi sardi, mentre lo Spano eccelleva nella composizione di versi latini; in versi latini egli svolse, nel gennaio 1831, la dissertazione per l'aggregazione al Collegio di Filosofia dell'Università di Sassari, intitolata *De stellis fixis. Numera stellas si potes (Le stelle fisse. Enumera le stelle se ne sei capace)*. Come è facile arguire, l'argomentazione non doveva fondarsi su conoscenze di carattere scientifico o sperimentale, ma era interamente affidata all'estro dell'invenzione poetica: non si richiedevano conoscenze scientifiche, ma si chiedeva esclusivamente un'esercitazione retorica in cui la vera maestria consisteva nello sciorinare eleganti e sonanti versi latini.

3. Considerate le caratteristiche della formazione scolastica dell'epoca, lo Spano, dopo le incerte e dolorose prove della sua prima iniziazione, aveva coronato con ottimi risultati la sua

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cfr. *ibid.*

¹¹ *Ivi*, p. 27.

formazione. Avrebbe potuto, a questo punto, come tanti suoi colleghi, «far la professione di prete massaiuolo»¹² (ossia il parroco di campagna). Ma il giovane Spano era del tutto insoddisfatto di questo bagaglio culturale; era stanco di una formazione meramente retorica, che faceva dell'uomo di cultura un vuoto verseggiatore (allora, ha scritto il Siotto Pintor, verseggiavano tutti, in qualunque circostanza), sciorinatori di parole che suonano ma non significano; sotto il profilo filosofico-teologico, inoltre, la formazione era interamente improntata a un vieto scolasticismo e un vuoto sillogizzare; aborrisva ormai, anch'egli, come aveva scritto Giovanni Maria Dettori, le «muffate ghiande del Peripato», la stantia cultura scolastica. Al termine degli studi lo Spano si era ritrovato, sono parole sue, «col-la mente ricca di sofismi e di arzigogoli peripatetici»¹³. Voleva respirare aria diversa, voleva, senza tradire del tutto la sua formazione umanistica e il suo *status* di sacerdote, impostare su basi nuove la sua formazione, in primo luogo avvicinandosi al testo sacro nella lingua originaria, l'ebraico, utilizzando anche, per la comprensione del testo biblico, tutte le scienze ausiliarie capaci di ampliarne la comprensione.

Fu così che nel giugno 1831 egli partì alla volta di Roma passando per la Corsica, insieme con un amico di Bonifacio. La scelta del tragitto per arrivare alla città eterna non era stato del tutto casuale: anche in questa sua decisione ebbe una incidenza determinante l'ambiente familiare e agro-pastorale dell'isola. Infatti, in quella circostanza, oltre che di raggiungere Roma, egli si proponeva di accompagnare segretamente in Corsica il fratello Baingio, coinvolto in un tipico delitto delle campagne sarde, per poter sfuggire ai rigori della giustizia. Il fratello Baingio riparò di fatto in Corsica e vi rimase fino al 1848, quando, per interessamento dell'amico dello Spano, il Procuratore Generale del Tribunale di Cagliari Demetrio Murialdo, uno dei suoi più assidui corrispondenti, poté finalmente rientrare a Ploaghe. Lo Spano, passando per Bastia e Livorno e poi, via terra, attraverso Orbetello e Civitavecchia, giunse a Roma il 18 agosto 1831.

Erano le 5 di mattina 18 agosto 1831 - egli scrive - quando vidi comparire tra le nuvole il miracolo di Michelangelo, la gigantesca cupola di S. Pietro che quasi voleva slanciarsi nel cielo. Il cuore mi palpitava sentendo parlar dell'eterna città fin da quando era involto in fasce, e sempre andava fantasticando di Roma come il pastorello di Virgilio¹⁴.

Nel novembre 1831 egli iniziò a frequentare i corsi di ebraico, greco, siro-caldaico, arabo, archeologia e paleografia fenicio-cufica sotto la guida di valenti professori come Andrea Molza, Emiliano Sarti, Giovanni Scarpellini, Michelangelo Lanci e Patrick Nicolas Wiseman, il futuro cardinale e primate d'Inghilterra, arcivescovo di Westminster, allora rettore del Collegio Inglese di Roma, autore del celebre romanzo *Fabiola o la Chiesa delle catacombe* (1854). A questi maestri dell'Università romana egli rimase sempre affezionato, come dimostrano le lettere conservate nel Fondo Spano della Biblioteca Universitaria di Cagliari; furono essi a introdurlo nel vasto campo della cultura e dell'erudizione italiana ed europea. Un'affezione particolare lo legherà al suo professore di ebraico mons. Andrea Molza, sotto-prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana, che lo dirozzò amorevolmente e lo introdusse all'esegesi biblica e alla scienza filologica, impartendogli nella prima fase anche lezioni private e divenendone poi una sorta di assistente durante gli anni del soggiorno romano. A causa di una malattia nervosa il Molza «fece una tragica fine - scrive lo Spano nel commosso ricordo dell'autobiografia - suicidandosi nella domenica del 3 luglio 1850 verso mezzogiorno. Fu compianto da tutti, io lo piansi come un padre! Sia salva la tua anima! Anima santa ti rivedrò in Paradiso! Non vi è giorno che non prego per te!»¹⁵. Grazie a questi maestri e ad una volontà ferrea, i progressi del giovane sacerdote sardo nelle lingue orientali furono prodigiosi, per cui, dopo un periodo di specializzazione di 2 anni e otto mesi, dall'agosto 1831 all'aprile 1834, fu chiamato a ricoprire la cattedra di Sacra Scrittura e Lingua Ebraica - così si chiamava allora - all'Università di Cagliari. Chiamato a Torino da Ludovico Sau-

¹² Ivi, p. 93.

¹³ Ivi, p. 81.

¹⁴ Ivi, p. 106.

¹⁵ SPANO, *Vita*, cit., c. 32.

li d'Igliano, ministro di Carlo Alberto per gli Affari di Sardegna, partì da Roma il 3 aprile 1834 e vi giunse il 19; sostenne una sorta di esame di abilitazione presso il grande ebraista e grecista torinese abate Amedeo Peyron, studioso molto legato alla Scuola filologica tedesca, che diverrà fino al 1865, anno della morte, uno dei suoi mentori, e alla fine di maggio, fornito delle patenti di Professore di Sacra Scrittura e di Ebraico firmate da Carlo Alberto, che recavano la data del 17 maggio 1834, ripartì alla volta della Sardegna. Dopo una sosta nel paese natale di Ploaghe, giunse a Cagliari il 26 giugno e due giorni dopo, prestato il giuramento, prese possesso, a soli 31 anni, della cattedra di Sacra Scrittura e Lingue Orientali dell'Università di Cagliari, dove risiederà fino alla morte, avvenuta nell'aprile 1878.

4. I primi due anni di residenza a Cagliari, negli anni accademici 1834-35 e 1835-36, furono interamente dedicati all'insegnamento della Lingua ebraica e della esegesi della Sacra Scrittura, in quella cattedra che era stata per oltre quarant'anni occupata dall'illustre frate domenicano lituano Giacinto Hintz. Dopo quel biennio gli interessi dello Spano si rivolsero, oltre che alle lingue orientali, alla linguistica sarda e all'archeologia anche grazie all'incontro che egli fece nell'ambiente cagliaritano con l'illustre antiquario e letterato, nonché censore dell'Università, Ludovico Baille, «persona dotta ed erudita», scriverà di lui lo Spano, che «mi aveva tanta stima e che sovente si univa con me»¹⁶. Ma l'ambiente cagliaritano, tolto il Baille, era troppo angusto per i suoi interessi: sentiva forte il bisogno di approfondire ulteriormente la scienza filologica, per cui nel 1836 decise di compiere un viaggio di studio, il primo dei 6 viaggi che egli compì in Terraferma e in Tunisia rispettivamente nel 1836-37, nel 1840, nel 1854, nel 1856, nel 1862 e nel 1871.

Con il lungo viaggio iniziato nel marzo 1836 e terminato nell'agosto 1837 (si trattò di un lungo anno sabbatico) lo Spano si proponeva di trascorrere un periodo di studio in Germania. «Entrò il 1836 – egli scrive – e nel mese di marzo, allorché aveva ultimato di dettare e spiegare

tutte le materie, vedendo il bisogno che aveva di andare in terraferma per istruirmi, divisava di andare in Germania per dove mi aveva procurato lettere di raccomandazione»¹⁷. Non è chiaro se nella decisione dello Spano di trascorrere un lungo periodo di studio in Germania vi fossero anche motivazioni di carattere teologico. La Germania della prima metà dell'Ottocento viveva un periodo di forte risveglio della cultura cattolica, che faceva capo a diversi centri della vasta area tedesca, come la scuola di Vienna, guidata dal redentorista Clemens Maria Hofbauer e Adam Müller e il cui rappresentante più significativo fu Gregor Thomas Ziegler; il gruppo renano di Bonn, che faceva capo al filosofo Karl Joseph Windischmann; la scuola di Monaco, che annovera i nomi di Joseph Görres e dello storico Joseph Dollinger; la scuola di Tubinga, il cui maggior rappresentante fu J.G. Möhler. Non pare che l'interesse dello Spano per il risveglio cattolico tedesco avesse motivazioni teologiche, considerato che egli, sotto il profilo dottrinale, si mosse sempre nell'ambito di un moderato tradizionalismo, aperto però nell'ambito della scienza biblica alle moderne teorie scientifiche, ma mai improntato a quella teoria dell'evoluzionismo dogmatico che avrebbe poi incappato nei rigori del *Sillabo*. È però fuori dubbio che, nascendo tale teoria dalla necessità di conciliare il dogma con la dimensione temporale e quindi con la storia, essa aveva come presupposto l'uso della filologia come strumento di comprensione del testo sacro, ciò che aveva comportato un notevolissimo progresso di questa disciplina e delle scienze ausiliarie, favorendo l'affermazione del liberalismo scientifico in ambito tedesco e inglese (si pensi solo al celebre J.H. Newman), corrente cui lo Spano può tranquillamente essere ascritto, senza che tale adesione lo conducesse in nessun caso a negare il valore del mistero della rivelazione.

Partito con l'intento di conoscere il mondo cattolico tedesco, un'epidemia di colera diffusa nei territori dell'Impero non glielo consentì. Ma non per questo il viaggio fu meno fruttuoso sotto il profilo scientifico e di relazione con i dotti dei centri più importanti della cultura ita-

¹⁶ Ivi, c. 41.

¹⁷ Ivi, c. 42.

liana degli antichi Stati pre-unitari. Partito nel marzo 1836, egli si diresse prima a Torino, dove per qualche tempo frequentò le lezioni di ebraico del professor Amedeo Peyron e del professore di letteratura greca Carlo Boucheron. Recatosi quindi a Milano nei primi di giugno, ebbe lunghi colloqui per quindici giorni con il metodologo e grammatico Francesco Cherubini, che quattro anni dopo avrebbe effettuato, in occasione di un altro viaggio, la supervisione dell'*Ortografia sarda nazionale o Grammatica del sardo logudorese* prima della pubblicazione¹⁸. A Mantova, «patria di Virgilio» come egli sottolinea, si trattene un mese «visitando i marmi antichi e studiando nella Biblioteca – egli scrive – nella quale trovai una copiosa raccolta di opere sarde, delle quali feci tesoro preparando lavori affini alle mie ricerche»¹⁹. Nel mese di agosto a Verona visitò l'anfiteatro «che mi aiutò – egli scrive – per poter istituire paragoni col cagliaritano» (che egli avrebbe liberato dalle macerie solo nel 1867) e inoltre copiò «alcune iscrizioni che avevano relazione colle sarde»²⁰. A Padova entrò in contatto con «il celebre filologo e archeologo Giuseppe Furlanetto, autore del *Lexicon totius Latinitatis*»²¹ e con il dotto bibliotecario Federici. Infine a Venezia, oltre ad aver fatto conoscenza con i bibliotecari Bettio e Bartolomeo Gamba, contrasse amicizia con il letterato istriano Pier Alessandro Paravia, docente di Eloquenza italiana all'Università di Torino, con cui intrattenne un interessantissimo epistolario negli anni successivi fino alla morte di questi nel 1857.

Il colera e la rigidità del clima gli impedirono, nel novembre 1836, di raggiungere la Germania.

Entrò il mese di novembre 1836, ed io pensava di partire in Baviera, o Vienna: ma in quel mese si sviluppò un freddo così intenso che temetti di andare in quelle regioni agghiacciate. Cambiai dunque consiglio, e mi determinai di andarmene a svernare nella bassa Italia, ed al maggio ritornare a Venezia, dove lasciai il mio baule coi pochi libri che aveva acquistato²².

Si diresse quindi a Ferrara e Bologna, passò per Imola, Faenza, Forlì, Cesena e Rimini, fu a Pesaro, a Fossombrone, Spoleto e Terni e nella prima decade di dicembre raggiunse Roma, dove si trattene fino al mese di maggio 1837: sei mesi che egli utilizzò negli studi, a contatto con il vecchio docente di ebraico Molza e con gli ex condiscepoli e approfondendo la conoscenza dei monumenti archeologici dell'antica Roma. A metà maggio si diresse a Napoli, visitò Pompei, Pozzuoli e la Grotta della Sibilla, di cui ha lasciato nell'autobiografia una gustosa descrizione per il tentativo di derubarlo messo in atto dai suoi accompagnatori, quattro «lazzaroni» napoletani. L'epidemia di colera scoppiata nella città partenopea – quella stessa che costò la vita a Giacomo Leopardi – lo bloccò in Campania fino al mese di agosto; rientrò a Cagliari alla fine di quel mese e dopo una quarantena trascorsa nel Lazzaretto, poté finalmente riprendere la sua attività di docente.

Al ritorno dal lungo viaggio del 1836-37 l'attività di studio dello Spano appare ormai definitivamente orientata: si dedicherà per circa vent'anni agli studi di linguistica sarda e alla ricerca archeologica sul campo. A tal fine, proprio a partire dal 1838 inizierà le sue peregrinazioni in tutta l'isola, percorrendola palmo a palmo durante quarant'anni, in genere in due momenti distinti dell'anno: in primavera e in autunno. Principale scopo dei viaggi nell'isola in questi anni fu quello di terminare la redazione della *Grammatica del sardo logudorese* e di «raccolgere voci a compimento del *Vocabolario*»²³. Acquisiva il materiale linguistico da tutti i ceti della popolazione dei paesi che visitava; un lavoro talvolta gratificante, perché andava a visitare gli antichi compagni di studi e perché trovava gran messe di reperti archeologici, ma talvolta anche denso di pericoli.

Io soleva visitare – scrive in un gustoso passo dell'autobiografia relativo alla visita fatta ad Orgosolo nel 1838 – le officine dei ferrai, dei falegnami, degli

¹⁸ Cfr. G. SPANO, *Ortografia sarda nazionale, ossia grammatica della lingua logudorese paragonata all'italiana*, 2 voll., Stamperia Reale, Cagliari 1840, con 1 Carta idiografica.

¹⁹ Cfr. G. SPANO, *Vita*, cit., c. 144.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Ivi, c. 45.

²³ Ivi, c. 55.

scarpari e di tutti gli artieri per dimandar loro nomi tecnici degli stromenti d'officina, segnandoli nel taccuino quando notavo qualche differenza colla lingua comune. Entrai nell'officina di un fabbro ferraio di Orgosolo e cominciai a dimandare il nome dell'incudine, della morsa e così in seguito degli altri strumenti. Il padrone di detta officina mi andava squadrandolo da capo a piedi; quando vidi che, presa in mano una gran mazza, con faccia da Vulcano minacciò: "Dunque siete venuto qui per farmi l'inventario? Uscite presto di bottega altrimenti vi stramazzerò qui stesso". Io ebbi paura e me la diedi a tutte gambe. Corsi dal parroco, e ci volle tutta la sua eloquenza per far capire a quel ferraro il fine per cui io registrava i nomi degli stromenti di bottega. Scesi poi a visitare la Barbagia di Ollolai, e mi fu caro trovare in Olzai il mio amico e collega Diego Mele [...], presso il quale mi trattenni molti giorni trascrivendo vocaboli e canzoni e profittando dei suoi lumi e delle sue vaste cognizioni in questa materia. Indi mi rivolsi alla Parte Barigadu, e Parte Ocier Reale, fissando il mio quartiere nel villaggio di Ghilarza in cui mi trattenni sino a tutto luglio. Ivi si parla una lingua mista, di Campidano e di Logudoro. Feci un gran tesoro linguistico; e visitando nuraghi ed altri monumenti preistorici, di cui abbonda questo territorio, scopersi molte di quelle lunghe spade di bronzo che gli antichi usavano XIV secoli prima di Cristo allorché, confederati con altri popoli, invadevano il Basso Egitto. Ritornai a Cagliari per assistere agli esami e poi ripigliare il corso delle lezioni del [1838-]1839; terminate le quali, nelle vacanze seguitai l'opera del *Vocabolario*, dirigendomi dalla parte di ponente dell'Isola, dove parlasi la pretta lingua LOGUDORESE: Cuglieri, la Planargia e Bosa, in cui posi stanza per studiare la lingua dell'Araolla. Con me condussi un erborista per registrare i nomi vernacoli delle piante da inserire nel vocabolario, poi seguitai il viaggio sino a Padria, Costavalle e Bonorva dove stetti alcuni giorni raccogliendo vocaboli e visitando monumenti sino al Marghine in direzione dei *Menomeni Montes* e dei *Sardi Pelliti*, e poi scendendo nelle pianure dove credeva più opportuno trovare materiali per lo scopo mio scientifico²⁴.

Ho voluto indugiare con questa lunga citazione, per dare un'idea del lavoro che annualmente lo Spano compì per quarant'anni, pellegrinando in tutta la Sardegna per raccogliere i materiali necessari ai suoi studi e alle sue

pubblicazioni. A questo stesso fine egli già dal 1834 instaurò un ininterrotto rapporto epistolare in logudorese con diversi suoi amici parroci, tra cui soprattutto Salvatore Cossu, parroco di Ploaghe, il già ricordato Diego Mele e Melchiorre Dore, parroco di Posada e zio materno di Giorgio Asproni, di cui è testimonianza la corrispondenza epistolare soprattutto con il Cossu ed il Dore, che è in gran parte in sardo e spesso in versi²⁵.

Nell'inverno 1839 aveva ordinato i materiali della *Ortografia sarda nazionale o Grammatica del sardo logudorese*²⁶. Intanto nel mese di maggio dello stesso anno era stato nominato Bibliotecario della Biblioteca Universitaria di Cagliari in sostituzione del Baille, deceduto nel marzo di quell'anno. Desideroso di conoscere la gestione delle più importanti biblioteche del Centro-Nord dell'Italia e di consultarsi con Francesco Cherubini sulla *Grammatica* ormai pronta per la stampa, nel marzo 1840 varcò di nuovo il Tirreno. Visitò le biblioteche di Pisa, dove il bibliotecario Rosellini gli suggerì il metodo per ordinare le miscellanee, di Lucca, Pistoia e Firenze, dove si trattenne un mese a contatto con il Migliarini, direttore del Museo Egizio e del Gabinetto numismatico; visitò inoltre anche le biblioteche di Bologna, di Modena, dove conobbe il celebre numismatico ed epigrafista Celestino Cavedoni, che sarà uno dei più assidui collaboratori del *Bullettino Archeologico Sardo*. Infine, a Milano si consultò con il Cherubini sulla *Grammatica*, che avrebbe dato alle stampe appena rientrato in Sardegna, tra il 1840 e il 1841, e fece stampare un'interessante *Carta idiografica della Sardegna*, che avrebbe inserito come tavola fuori testo nei due volumi della *Grammatica*. Subito dopo la *Grammatica* pubblicò nel 1842 l'opera in ottava rima di Melchiorre Dore, *Sa Jerusalem victoriosa*, una riduzione poetica del Vecchio e del Nuovo Testamento fino alla distruzione del tempio di Gerusalemme ad opera di Tito nel I secolo dopo Cristo, che lo Spano corredò di note, e che ebbe un grande successo editoriale, giungendo in breve

²⁴ G. SPANO, *Iniziazione*, cit., pp. 152-153.

²⁵ Cfr. B. U. C., *Autografi* 48, NN. 2557-2588, Lettere di Salvatore Cossu a Giovanni Spano, e NN.

732-753, Lettere di Melchiorre Dore a Giovanni Spano.

²⁶ Cfr. *supra*, nota 18.

tempo alla terza edizione, fatto del tutto inusuale per un'opera sarda²⁷.

L'*Ortografia sarda nazionale* o *Grammatica del sardo logudorese* era, nel suo genere, un'opera innovativa che fece dello Spano un apprezzato studioso di linguistica in generale e un'autorità assoluta nello studio della lingua sarda, contribuendo a farlo conoscere in Italia e all'estero. Quando poi, tra il 1851 e il 1856 egli pubblicò il *Vocabolario sardo-italiano e italiano-sardo*²⁸, la sua autorità nel campo degli studi linguistici sardi divenne incontrastata. Fu tramite queste due opere che egli entrò in contatto con studiosi come Bernardino Biondelli, Giovenale Vegezzi Ruscalla, Giuseppe Mezzofanti, il già ricordato Francesco Cherubini, Graziadio Isaia Ascoli, fondatore della moderna linguistica comparata, Angelo De Gubernatis, Bernardo Bellini, collaboratore e continuatore del *Grande Dizionario della Lingua Italiana* di Niccolò Tommaseo, e infine il principe Luigi Luciano Bonaparte, tutti corrispondenti del Nostro²⁹. Un cenno particolare merita il rapporto che legò lo Spano, a partire dal 1854, con questo rampollo dei Bonaparte, figlio del fratello di Napoleone I Luciano, principe di Canino, appassionato filologo che diede un contributo fondamentale alla linguistica comparata, pubblicando una Bibbia poliglotta in tutte le lingue europee. Per lui lo Spano tradusse in sardo logudorese e in sassarese, e fece tradurre nelle altre varianti del sar-

do (campidanese, gallurese, algherese, maddalenino e carlofortino) diversi brani del Nuovo Testamento e l'intero Vangelo secondo Matteo (queste ultime traduzioni sono state riproposte recentissimamente nelle varianti logudorese, campidanese e sassarese da Giovanni Lupinu per le edizioni del Centro Studi Filologici Sardi/CUEC)³⁰. Queste traduzioni, diffuse tra i dotti filologi d'Europa dal Bonaparte, contribuirono fortemente a far conoscere la lingua sarda in Europa e a sottolineare la sua importanza nell'evoluzione delle lingue neolatine.

La novità dell'opera linguistica dello Spano risiede soprattutto nel fatto che egli abbandona l'impostazione data alla ricerca linguistica sulla lingua sarda da una tradizione che risaliva al letterato ex-gesuita settecentesco Matteo Maddao, poi pedissequamente seguito soprattutto da Vittorio Angius nel *Compendio sulla lingua sarda scritta e parlata* pubblicato nel 2° tomo della voce *Sardegna* del *Dizionario geografico-storico-statistico* di G. Casalis, che si basava fondamentalmente nello sforzo di nobilitare la nostra lingua accentuandone la diretta filiazione dalla lingua latina. Lo Spano, sebbene non metta del tutto da canto questo assunto, soprattutto nella scelta della grafia che è fortemente improntata al criterio della scrittura etimologica invece che a quello della scrittura fonetica, tuttavia fondò la sua ricerca linguistica sull'uso corrente, scegliendo i vocaboli dalla lingua viva,

²⁷ Cfr. *Sa Jerusalem victoriosa, osiat s'istoria de su populu de Deus, reduida ad poema historicu-sacru da issu sacerdote can. Melchiorre Dore, rectore de Posada, cum breves adnotationes de su sacerdote Johanne Ispanu*, Imprenta archiepiscopeale, Karalis 1842.

²⁸ Cfr. G. SPANO, *Vocabolario sardo-italiano e italiano-sardo*, Tip. Nazionale, Cagliari 1851, ora nella edizione in 4 volumi, G. PAULIS (cur.), ILISSO, Nuoro 1998. In realtà la pubblicazione del *Vocabolario*, pubblicato a dispense, durò dal 1851 al 1856. Oltre alle due parti sardo-italiano e italiano-sardo, il *Vocabolario* consta anche di una Parte Terza, recante in volume separato i *Proverbi sardi* tradotti in italiano: cfr. *Proverbios sardos traduidos in limbazu italianu e confrontados cum sos de sos antigos populos, regoltos da su canonigu Johanne Spanu*, Imprenta nazionale, Karalis 1851. Anche i *Proverbi*, di cui lo Spano fece una seconda edizione nel 1971,

sono stati nuovamente editi di recente: cfr. G. SPANO, *Proverbi sardi*, G. ANGIONI (cur.), ILISSO, Nuoro 1997.

²⁹ Cfr. B. U. C., *Autografi Spano*, NN. 203-229, Lettere di Bernardino Biondelli; NN. 2194-2537, Lettere di Giovenale Vegezzi Ruscalla; N. 1372, Lettera di Giuseppe Mezzofanti; NN. 462-467, Lettere di Francesco Cherubini; N. 118, Lettera di Graziadio Isaia Ascoli; NN. 672-674, Lettere di Angelo De Gubernatis; NN. 156-199, Lettere di Bernardo Bellini; NN. 2595-2644, Lettere di Luigi Luciano Bonaparte.

³⁰ Cfr. *Il Vangelo di San Matteo voltato in logudorese e cagliaritano*. Le traduzioni ottocentesche di Giovanni Spano e Federigo Abis, B. PETROVSZKI LAJSZKI e G. LUPINU (curr.), C.U.E.C., Cagliari 2004; *Il Vangelo di San Matteo voltato in sassarese*. La traduzione ottocentesca di Giovanni Spano, G. LUPINU (cur.), C.U.E.C., Cagliari 2007.

attraverso il suo instancabile lavoro di raccolta nel corso dei suoi viaggi nell'interno della Sardegna; inoltre egli presentò, nella seconda Parte dell'*Ortografia*, un quadro chiaro ed esauriente della prosodia e della metrica del sardo ed una storia della lingua scandita con esempi tratti dai diversi secoli, in modo da porre in evidenza lo sviluppo storico della lingua stessa. Lo Spano è assertore convinto del principio che la lingua non è un prodotto statico da ricondurre semplicemente ad un improbabile archetipo, ma è frutto dell'evoluzione e della contaminazione che tutte le lingue registrano nel corso dei secoli e della storia dei popoli. Si tratta, dunque, di un approccio moderno al problema, che contribuì a avvalorare l'opera linguistica dello Spano nella considerazione degli studiosi ottocenteschi nell'ambito della nascente scienza linguistica italiana ed europea.

5. L'interesse dello Spano per gli studi linguistici, unito a quello per l'archeologia, lo mise in cattiva luce presso le autorità accademiche, in quanto erano giudicati come improduttive diversioni dal suo compito primario, che era quello di insegnare Lingue Orientali nell'Università e di Bibliotecario della Biblioteca universitaria. Fu accusato di aver trascurato la sua attività di docente per dedicarsi alla raccolta di anticaglie e a studi che, secondo i suoi accusatori, niente avevano a che vedere con la disciplina del suo insegnamento, per cui fu costretto a lasciare la cattedra di Lingue Orientali e l'incarico di Bibliotecario. Da quest'ultimo incarico si dimise nella primavera del 1842, mentre tenne l'ultima lezione all'Università nel dicembre 1845. Poté continuare a dedicarsi ai suoi studi prediletti grazie al provvidenziale intervento del sassarese

mons. Emanuele Marongiu Nurra, consacrato arcivescovo di Cagliari nel 1842 e lui stesso valente studioso di antichità e di archeologia, che nel 1844 gli fece attribuire da Carlo Alberto il canonico di Villaspeciosa, lasciato vacante da mons. G.B. Montixi, a sua volta creato vescovo di Iglesias. Da questo momento il *professor Spano* diventerà il *canonico Spano*, come comunemente tutti noi siamo soliti chiamarlo.

Per quanto doloroso fosse stato l'affronto della rimozione dalla cattedra – la stessa amara esperienza vissuta a Torino vent'anni prima da un'altra grande figura di intellettuale sardo, G. M. Dettori, ad opera dei Gesuiti – lo Spano non si perse d'animo. Condotta a termine il lavoro sulla lingua con la pubblicazione della *Grammatica*, del *Vocabolario* e dei *Proverbi sardi*³¹, egli si dedicò a tempo pieno all'archeologia, i cui primi lavori – preceduti da un'imponente opera di raccolta di reperti archeologici di ogni genere – egli pubblicò a partire dal 1848 e i cui prodotti più significativi di questo primo periodo furono la monografia sull'antica Tharros del 1851 (tradotta in inglese nell'anno successivo)³² e la prima edizione della celebre *Memoria sopra i nuraghi di Sardegna*, pubblicata nel 1854³³.

Questa monografia sui nuraghi (di cui uscirono vivente lo Spano altre due edizioni nel 1862 e nel 1867), ha un'importanza fondamentale nella storia degli studi archeologici sulla civiltà nuragica. Sino ad allora la gran parte degli studiosi, tra cui primeggiava il conte Alberto Ferrero della Marmora che alle antichità della Sardegna aveva dedicato il volume 2° del suo *Voyage en Sardaigne* (1840)³⁴, avevano accreditato la tesi secondo cui i nuraghi sarebbero stati «o sepolcri, o templj, oppure monumenti o fabbriche destinate ad uso pubblico o reli-

³¹ Cfr. *supra*, nota 28.

³² Cfr. G. SPANO, *Notizia sull'antica città di Tharros*, Parte I, Tip. Arcivescovile, Cagliari 1851 (di questa monografia non fu mai pubblicata una Parte II); ID., *Notice of the discovers of the ancient city of Tharros*, in «Atti della Società Archeologica di Londra», 1852.

³³ Cfr. G. SPANO, *Memoria sopra i nuraghi di Sardegna*, Tip. Nazionale, Cagliari 1854. Di questa celebre monografia lo Spano pubblicò altre due edizioni ampliate: la 2ª edizione fu pubblicata nel 1862

in Appendice al fascicolo 12 del «Bulettno Archeologico Sardo», anno VIII, dicembre 1862, pp. 161-199; la 3ª edizione, accresciuta e corredata da una nuova Carta nuragografica, uscì a Cagliari, Tip. Arcivescovile, 1867.

³⁴ Cfr. A. DELLA MARMORA, *Voyage en Sardaigne ou description statistique, phisque et politique de cette île, avec des recherches sur ses productions naturelles et ses antiquités*, Parties I et II, Paris, chez Arthus Bernard (Crepelet), 1839-1840, 2 voll. Con 1 Atlante di Tavole 41.

gioso»³⁵. Lo Spano, andando del tutto contro corrente, affermò che i nuraghi erano case di abitazione e fondava la sua teoria – che diverrà poi quella generalmente accolta dagli studiosi – su due presupposti. Il primo egli lo individuava nella tecnica costruttiva usata dai popoli dell'antichità, i quali, come convengono tutti gli storici, costruivano i loro «primi alloggiamenti, capanne fossero od altro [...] in forma circolare a foggia di torri», per cui i nuraghi erano per lo Spano nient'altro che un'evoluzione della capanna circolare, abitazione dei primi abitanti della Sardegna, quando essi ebbero l'esigenza di aggregare in società un certo numero di famiglie.

I nuraghi dunque non sono che *un principio di società*, ed annunziano il primo tempo degli uomini che vennero ad abitare la Sardegna, si avvicinarono a vivere pacificamente insieme, associando l'arte pastorizia all'agricoltura. Per la qual cosa i medesimi [nuraghi] o aggruppati, o isolati raramente, non si trovano mai in regioni sterili, ma sempre in siti fertilissimi ed in spaziose pianure, poggiando sopra ciglioni o collinette, oppure in altipiani adatti all'agricoltura e pastorizia³⁶.

La seconda ragione è di carattere etimologico, in quanto nelle lingue dei popoli orientali, donde traggono origine le popolazioni sarde, la radice *Nur* significa appunto *casa* o *abitazione*. «Il nome stesso – egli scrive – che questi monumenti hanno conservato, attraverso tanti secoli nella lingua sarda conferma la mia opinione. *Nur* in tutte le lingue orientali significa *Fuoco*, ed è lo stesso che dire *Casa* o *Abitazione*, perché vi si accendeva il fuoco per gli usi domestici»³⁷. Del resto, precisa lo Spano, questo significato originario è rimasto tuttora vivo in tutte le varianti dialettali della lingua sarda, in quanto «*fogos* (fuochi) si chiamano le case, ed i Capi di famiglia. Per quanto sia la popolazione di un villaggio si conta dalle case, e si dice, *tenet tan-*

tos fogos. Il testatico che pagavasi al feudatario appellavasi pure *affoghizu*»³⁸. Sebbene oggi gli studiosi non siano del tutto propensi a riconoscere la correttezza di queste incursioni dello Spano in campo etimologico, soprattutto con riferimento a quest'ultima estensione del significato originario della radice *Nur*, resta però il fatto che lo Spano fu il primo a dare una corretta interpretazione della funzione degli oltre 7000 nuraghi ancora oggi esistenti in Sardegna e la sua teoria nella sostanza è ancora oggi quella più accreditata perché la più logica.

In coincidenza con la pubblicazione della monografia sui nuraghi, avendo ormai, nei vent'anni di indefessa ricerca archeologica accumulato una notevole quantità di reperti e di studi sugli stessi, alla fine del 1854 lo Spano annunciava la nascita della rivista mensile *Bullettino Archeologico Sardo*, il cui primo numero vide la luce nel gennaio 1855. Chi scorra anche fugacemente i 637 titoli delle dieci annate di questa rivista, dedicata, come reca il sottotitolo, alla *Raccolta dei monumenti antichi in ogni genere di tutta l'isola di Sardegna*, può rendersi conto della mole imponente di materiali archeologici e di antichità sarde in genere raccolti e illustrati dallo Spano e dai suoi collaboratori³⁹. Di questa monumentale opera di illustrazione delle antichità sarde, lo Spano, direttore del *Bullettino*, fu la *pars magna*: appartengono a lui, infatti, circa 480 dei 637 contributi, mentre 160 appartengono a collaboratori sardi, italiani e stranieri. Ricorderemo, tra i sardi: Pietro Martini, Salvatore Cossu, Vincenzo Crespi, Giovanni Pillito; tra gli italiani: mons. Celestino Cavedoni di Modena, autore di 23 contributi in gran parte di argomento numismatico e di epigrafia latina e greca, in cui il grande erudito modenese era una delle massime autorità in Italia e in Europa; Alberto Lamarmora, che pubblicò contributi sul culto egizio e sulle iscrizioni latine della *Grotta della vipera*, anche se è opportuno sottolineare che lo scambio di opi-

³⁵ Cfr. G. SPANO, *Memoria sopra i nuraghi*, in ID., *Miscellanea di scritti sulla Sardegna*, edizione anastatica di Forni editore, Bologna 1974, p. 9.

³⁶ Ivi, p. 12.

³⁷ Ivi, p. 23.

³⁸ *Ibid.*, nota 1.

³⁹ Del *Bullettino* è stata curata di recente una nuova edizione parziale, fino all'annata 1861, anno VIII: cfr. G. SPANO, *Bullettino Archeologico Sardo*, ristampa commentata, A. MASTINO e P. RUGGERI (curr.), 4 voll., Editrice Fotografica Sarda, Nuoro 2000.

nioni scientifiche sulle antichità sarde tra il Lammarmora e lo Spano si svolse prevalentemente nelle 120 lettere del generale piemontese conservate nella Biblioteca Universitaria di Cagliari; l'egittologo Pier Camillo Orcurtti, che pubblicò 17 contributi tutti dedicati all'interpretazione degli scarabei egizi trovati nelle tombe di Tharros; il gesuita Raffaele Garrucci, autore della monumentale *Storia dell'Arte cristiana*, sulle antichità cristiane della Sardegna e sulle epigrafi fenicie; l'egittologo e papirologo napoletano Giulio Minervini sull'epigrafia latina; Luigi Cibrario e Carlo Baudi di Vesme sui *Falsi d'Arborea*; il grande arabista siciliano Michele Amari sui reperti provenienti dalla civiltà islamica in Sardegna; tra gli stranieri: l'abbé Bourgade, direttore della *École française* di Tunisi e grande studioso della civiltà dell'Islam, sull'interpretazione delle lapidi fenicie trovate in Sardegna; Wilhelm Henzen, direttore dell'Istituto Germanico di Corrispondenza Archeologica di Roma; Heinrich Brunn, L. Müller, Albert De Retz su argomenti epigrafici e numismatici. Contributi importanti, quelli degli autori che ho citato, alcuni dei quali di fama internazionale, che contribuirono, grazie alle sollecitazioni del canonico di Ploaghe, a immettere l'illustrazione e lo studio delle antichità della Sardegna nel circuito dei dotti dell'Europa. Impressionante è però, come accennavo prima, il contributo dello Spano a questa illustrazione nei circa 480 articoli del *Bullettino* nei suoi dieci anni di vita. Non vi è argomento, si può dire, che egli non abbia affrontato nella rivista: dalla statuaria all'epigrafia, con un minuto censimento delle epigrafi latine e greche esistenti in Sardegna, di cui faranno tesoro Theodor Mommsen e i suoi allievi, che vennero numerosi nell'isola e tutti furono accolti e guidati dallo Spano, nella preparazione del X volume del *Corpus Inscriptionum Latinarum*⁴⁰; dall'arte cristiana alla storia ecclesiastica; dalla glittica alla sfragistica; dai manufatti in terracotta ai bronzetti nuragici e all'arte figurativa di epoca romana; dalla de-

scrizione delle antiche strade a quella delle antiche città di origine fenicio-punica e romana; dagli scarabei agli amuleti; dalle armi antiche alla cosmetica femminile nell'antichità ecc. ecc. Il *Bullettino* fu veramente la più grande mostra a cielo aperto delle antichità della Sardegna, messa a disposizione della repubblica dei dotti dell'intera Europa. Non a caso la rivista fu ammirata, imitata e anche fatta oggetto d'invidia da parte di studiosi di antichità di altre regioni d'Italia, ugualmente ricche di patrimoni archeologici, ma meno sensibili al culto delle memorie storiche dell'antichità. L'epistolario dei corrispondenti dello Spano costituisce una straordinaria testimonianza dell'importanza attribuita dai dotti d'Europa all'opera dello Spano e al disvelamento dell'isola attraverso la rivista stessa, che raggiunse i maggiori centri di cultura di tutti gli Stati del Vecchio Continente.

Questa notorietà dello Spano e l'ammirazione per l'isola da parte di cultori di scienze dell'antichità raggiunse l'apice nel decennio 1860-1870 grazie a due scoperte archeologiche di grande importanza nella storia degli studi: il ritrovamento, nel febbraio 1861, a Pauli Gerrei (oggi S. Niccolò Gerrei) di una *Base votiva in bronzo con scrittura trilingue* in latino, greco e fenicio-punico, e la scoperta nel 1866 della famosa *Tavola di bronzo di Esterzili*. Entrambi questi importanti reperti furono illustrati dallo Spano negli Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, il primo con l'aiuto di Amedeo Peyron in una memoria uscita nel 1863 (*Illustrazione di una base votiva in bronzo con iscrizione trilingue latina, greca e fenicia trovata in Pauli Gerrei, con appendice di Amedeo Peyron*) e il secondo con l'apporto dello studioso di diritto romano Carlo Baudi di Vesme in una memoria del 1867 (*Tavola di bronzo trovata ad Esterzili con appendice di Carlo Baudi di Vesme*). Pietro Meloni Satta ha scritto che la illustrazione del bronzo della base trilingue «avrebbe da solo bastato ad immortalare il nome del nostro Archeologo, quand'anco pure non fosse già celebre per le molte altre

⁴⁰ Cfr. A. MASTINO, *Il viaggio di Theodor Mommsen e dei suoi collaboratori in Sardegna per il "Corpus Inscriptionum Latinarum"*, con la collaborazione di R. Mara e di E. Pittau, estratto da «Atti dei

Convegni Lincei» 207, convegno sul tema «Theodor Mommsen e l'Italia», Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2004, pp. 225-344.

sue opere»⁴¹. Un'osservazione corretta, quella del medico olzaese (alla fine dell'Ottocento egli avrebbe provveduto con intelletto d'amore al riordino delle carte manoscritte donate dallo Spano alla Biblioteca Universitaria di Cagliari nel periodo in cui ne fu direttore l'abate Erasmo Severini) se si pensa che la scoperta fu paragonata per importanza – non senza una punta di esagerazione – alla scoperta ed interpretazione della celebre *Stele di Rosetta* da parte di Champollion. Una scoperta di grande importanza, che tuttavia lo stesso Spano non conservò alla Sardegna, avendola donata poco prima di morire, nel 1876, alla Biblioteca dell'Accademia delle Scienze di Torino per il tramite del suo presidente Federico Sclopis, e che può ancora oggi ammirarsi nell'atrio della sede torinese dell'Accademia. A noi sardi resta la consolazione di poterla vedere in fac-simile nella base di bronzo del somigliantissimo busto del canonico scolpito dal grande scultore Giuseppe Sirtorio, posto nell'atrio del Museo Archeologico Nazionale di Cagliari accanto al busto del Lamarmora. Quanto all'altro importante documento epigrafico noto come *Tavola di bronzo di Esterzili*, risalente all'epoca dell'imperatore Otone e recante disposizioni sui confini tra le popolazioni dei *Gallilenses* e dei *Patulcenses Campani*, stabilite all'incirca tra la Trexenta e il Flumendosa, ne comprese l'importanza il grande storico del diritto Theodor Mommsen, il quale, avutane la riproduzione fotografica dallo Henzen e dal suo allievo H. Nissen, non si pose lo scrupolo di pubblicarlo sulla rivista tedesca *Hermes*, prima che fosse pubblicata l'illustrazione dello Spano e del Baudi di Vesme negli Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino⁴², come egli riconosce in una lettera alquanto imbarazzata del 13 gennaio 1867 ma allo stesso tempo onesta nel riconoscere i grandi meriti scientifici dello Spano al cospetto dell'Europa, che riportiamo di seguito.

Berlino, Schönebergerstrasse 10, 13 gennaio 1867

Reverendissimo e dottissimo signor canonico
Ella si è compiaciuto di comunicarmi copia fotografica del bellissimo e interessantissimo bronzo che è l'ultimo nella lunga schiera delle sue scoperte patrie. Le sono obbligatissimo per quella ..., e mi sta a cuore pure di aggiungere, che se questa è la prima volta che [ho] l'onore di scriverle, non è la prima in cui le ho dedicato i miei ringraziamenti. Per noi forestieri certamente e forse anche per i Sardi istessi Ella ha scoperto la Sardegna romana di cui prima sapevamo quasi nulla; e chi ha percorso il *Bullettino Sardo* sa di quanti passi l'editore di esso ha fatto avanzare l'epigrafia // specialmente dell'isola. Ora però mi trovo in qualche impiccio per questo bronzo. Subito che io ne ebbi la copia dai miei amici Henzen e Nissen cominciai a studiarlo, tanto più che entra ne' miei studi di diritto romano, e la parte legale ne è ben la più importante. Fidandomi sulle osservazioni del Nissen, che mi disse esser certissimo che il monumento si stamperebbe nell'anno decorso (e certamente un tal documento deve e vuole esser pubblicato subito), ho promesso per un foglio tedesco (l'*Hermes*) un articolo sopra questo bronzo, che verrà fuori nel marzo di questo anno. Pensava io di agire con tutta prudenza, lasciando uno spazio di tre mesi interi fra la pubblicazione nell'Italia e la ripubblicazione mia; ché certamente // non amo io di sottrarne a chi appartiene con ogni diritto l'onore della prima edizione. Ma ora non posso ritirare la mia parola e ritenere l'articolo promesso e scritto; non mi resta altro dunque che di implorare la sua indulgenza, e di pregarla, se l'edizione di Torino non verrà fuori prima, di pubblicare sia a Roma nel *Bullettino* sia in dovunque (*sic*) altro periodico il semplice testo del monumento e di farvene consapevoli, affinché possa io aggiungere, che non faccio altro che ripubblicare un testo edito da voi. Se io posso servirla, mi comandi. Può darsi, che Ella desideri rettificazione di qualche iscrizione che riguarda la Sardegna; e forse che sarò io, come direttore di gran parte del *Corpus Inscriptionum Latinarum* nel caso di appagare il suo desiderio. Quando verrà il tempo, in cui noi dovremo pubblicare // le iscrizioni sarde,

⁴¹ P. MELONI SATTA, *Cenni biografici del canonico senatore Giovanni Spano*, manoscritto, in B.U.C., Autografi Spano, N. 1, p. 4.

⁴² Cfr. T. MOMMSEN, *Decret des Proconsuls von Sardinien L. Helvius Agrippa vom J. 68 n. Chr.*, in «Hermes» II (1867), pp. 102-127, ora anche in TH. MOMMSEN, *Gesammelte Schriften*, vol. V, pp.

325-351. Sulla tavola di bronzo di Esterzili cfr. A. BONINU, *Per una riedizione della Tavola di Esterzili* (C. I. L., X, 7852), in A. MASTINO (cur.), *La Tavola di Esterzili. Il conflitto tra pastori e contadini nella Barbaria sarda*. Convegno di studi, Esterzili, 13 giugno 1992, Sassari 1993, pp. 63 ss.

molte cose avremo da domandarle e sono persuaso, che Ella ci userà l'istessa bontà e liberalità, che ha usata verso il Nissen, che la riverisce. Mi creda, reverendissimo signore, con piena stima ed omaggio, suo divotissimo servitore

Mommsen

[P. S.] Io non stamperò del bronzo se non il semplice testo in carattere minuscolo.⁴³

6. Ci siamo soffermati sin qui, quasi a volo, sull'attività di studio in ambito linguistico e archeologico dello Spano nel trentennio che va dagli anni Quaranta agli anni Settanta dell'Ottocento. Sarebbe del tutto fuori binario chi ritenesse che il canonico ploaghese fosse un uomo esclusivamente dedito agli studi eruditi, lontano dalle responsabilità pubbliche, come sarebbe ugualmente errato pensare che i suoi interessi e le sue opere a stampa si limitino ai due campi di cui abbiamo sinora parlato, anche se essi costituiscono la parte più nota e anche più importante della sua attività di studioso. Occorre ricordare, per inquadrare adeguatamente la sua figura, che lo Spano non fu uno studioso avulso dal contesto sociale e politico e da incarichi pubblici. Animato da una visione politica molto vicina al liberalismo moderato della Destra storica, donde proveniva la gran parte dei suoi

amici impegnati nella vita politica come Luigi Cibrario, Giovanni Lanza, Pasquale Stanislao Mancini, Quintino Sella, Michele Amari, Terenzio Mamiani, Paolo Mantegazza, e, tra i sardi, Francesco Maria Serra, Efisio Cugia e Carlo De Candia, rifuggì sempre dalle competizioni elettorali e dagli incarichi parlamentari, sebbene si sia sempre adoperato per l'elezione alla Camera dei deputati del Parlamento subalpino e di quello unitario di numerosi amici anche non sardi. Si disimpegnò, invece, con grande senso del dovere negli incarichi amministrativi che gli amici politici altolocati gli affidarono, come la Presidenza del Convitto nazionale e dell'ex Collegio gesuitico di Santa Teresa tra il 1854 e il 1857, affidatogli dal ministro della Pubblica Istruzione Luigi Cibrario e soprattutto il Rettorato della Università di Cagliari, affidatogli dal nuovo ministro della Pubblica Istruzione e grande amico dello Spano Giovanni Lanza nel 1857, carica che lo Spano mantenne fino all'autunno 1868. In veste di Rettore egli ottenne, tra l'altro, nel 1863, l'istituzione della Facoltà di Filosofia e Lettere⁴⁴. Non meno importante fu l'azione da lui dispiiegata per dotare la Sardegna di un Museo archeologico degno di questo nome, che inaugurò solennemente nel luglio 1859 e al quale avrebbe donato nel 1860 e nel 1865 la sua considerevolissima raccolta archeologica, che ancora oggi ne

⁴³ Cfr. B.U.C., *Autografi* 48, N. 2738.

⁴⁴ Su questo aspetto cfr. A. TROVA, *Il canonico Giovanni Spano, professore e rettore dell'Università di Cagliari* (ringrazio la prof.ssa Trova per avermi consentito la lettura del suo interessante saggio sul dattiloscritto). La Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Cagliari fu istituita dalla Legge Casati del 13 novembre 1859, artt. 49, 52, 70. Essa sostituiva la Facoltà di Filosofia ed Arti del vecchio ordinamento, instaurato dal ministro di Carlo Emanuele III G.B. Lorenzo Bogino nel 1764; pur facendo parte dell'ordinamento universitario, tale Facoltà corrispondeva all'attuale Liceo e vi si insegnavano, nel corso di un biennio, le seguenti discipline: Logica e Metafisica, Fisica sperimentale, Etica, Geometria ed Aritmetica, Altre Matematiche (Trigonometria, Architettura, ecc.). Nella nuova Facoltà gli insegnamenti previsti erano: Logica e Antropologia, Letteratura italiana, Letteratura latina, Letteratura greca, Storia della Filosofia. Con R. Decreto 1 dicembre 1860 la Facoltà di Filosofia

e Lettere di Cagliari e di Genova venivano autorizzate a dare i diplomi di professore di Grammatica. La Facoltà cagliaritana fu attivata solo nell'anno accademico 1861-62, ma, in assenza di docenti, l'unico professore che svolse il proprio corso, quello di Logica e Antropologia, fu il cagliaritano Vincenzo Angius. Solo nell'a. a. 1863-64 l'organico fu completato e vi insegnarono, fino all'a. a. 1865-66, Giuseppe Regaldi (Letteratura italiana e Storia antica), Alcide Oliari (Letteratura latina e Grammatica greca), Vincenzo Angius (Geografia antica e moderna, essendo stato soppresso l'insegnamento di Logica). Dopo l'a. a. 1865-66 non si svolsero più lezioni per mancanza di studenti e di insegnanti, essendo stati questi ultimi trasferiti altrove, e non vennero rimpiazzati. Così la Facoltà, di fatto se non formalmente, fu abolita. Sarebbe stata ricostituita nel 1923 dal ministro Giovanni Gentile (cfr. A. GUZZONI DEGLI ANCARANI, *Alcune notizie sull'Università di Cagliari*, Tip. Muscas di P. Valdes, Cagliari 1898, p. 93).

costituisce una delle più ricche collezioni⁴⁵. Nel 1875, infine, egli avrebbe accettato, dopo lunga titubanza, l'ufficio di Intendente Generale per i Musei e gli Scavi Archeologici in Sardegna. Sarebbe errato, inoltre, dicevamo, ritenere che l'attività di studio dello Spano si sia limitata al campo archeologico e linguistico. Dotato di una eccezionale capacità di lavoro, lo Spano pubblicò studi di storia ecclesiastica e due guide del duomo e della città di Cagliari nel 1856 e nel 1861⁴⁶; raccolse e pubblicò una quantità impressionante, a partire del 1863, di *Canzoni popolari* in logudorese e sassarese⁴⁷, ciò che lo mise in contatto con alcuni tra i più celebri studiosi di tradizioni popolari italiane, come Giuseppe Pitré⁴⁸, con cui intrattenne a lungo un rapporto epistolare, Salomone Marino, altro importante studioso siciliano di tradizioni popolari, Costantino Nigra,

che pochi forse sanno essere, oltre che il grande diplomatico che tutti conoscono, uno dei più importanti studiosi della poesia e della cultura popolare del Piemonte, e numerosi altri di molte regioni italiane. Ancora, pubblicò le leggi doganali promulgate da Niccolò Doria per Castelsardo⁴⁹; tradusse, emendò, integrò e pubblicò l'*Itinerario dell'isola di Sardegna* del Lamarmora⁵⁰; scrisse diverse biografie di amici, tra cui quelle di Alberto Lamarmora, del canonico Antonio Manunta e del parroco di Ploaghe Salvatore Cossu⁵¹; pubblicò un codice di Arborea⁵² e fu uno dei più convinti sostenitori dell'autenticità di quelle Carte, motivo per cui diversi suoi lavori devono essere presi con beneficio di inventario perché infarciti di notizie storicamente non sostenibili (tra questi soprattutto l'*Abbecedario storico degli uomini illustri di Sardegna*)⁵³; realizzò con grande intuito

⁴⁵ Cfr. G. SPANO, *Catalogo della raccolta archeologica del canonico Giovanni Spano da lui donata al Museo di Antichità di Cagliari*, Parte I, Tip. Timon, Cagliari 1860; Parte II, *Monete e medaglie*, Tip. Arcivescovile, Cagliari 1865.

⁴⁶ Cfr. G. SPANO, *Guida del duomo di Cagliari*, A. Timon, Cagliari 1856; ID., *Guida della città e dintorni di Cagliari*, A. Timon, Cagliari 1861.

⁴⁷ Cfr. G. SPANO, *Canzoni popolari inedite in dialetto sardo centrale ossia logudorese*, Tip. della Gazzetta popolare, Cagliari 1863-65, 3 voll.; ID., *Canzoni popolari inedite in dialetto sardo centrale ossia logudorese. Serie II, Canzoni storiche e profane*, Tip. del Commercio, Cagliari 1870; ID., *Canzoni popolari inedite in dialetto sardo centrale ossia logudorese, Serie III, Canzoni storiche e profane*, Alagna, Cagliari 1872; ID., *Canti popolari in dialetto sassarese*, Alagna, Cagliari 1873. Della raccolta di canzoni logudoresi è stata curata di recente una nuova edizione: cfr. G. SPANO, *Canzoni popolari di Sardegna*, S. TOLA (cur.), Prefazione di A.M. Cirese, ILISSO, Nuoro 1999, 4 voll.

⁴⁸ Cfr. B.U.C., *Autografi 48*, NN. 1732-1753, Lettere di Giuseppe Pitré a Giovanni Spano. Sui rapporti tra il Pitré e lo Spano cfr. A.M. CIRESE, *Poesia sarda e poesia popolare nella storia degli studi*, Sassari 1961, ristampa anastatica Edizioni 3T, Cagliari 1977. Il saggio, senza l'indice dei nomi, è apparso anche su «Studi sardi» anno XVII (1959-60).

⁴⁹ Cfr. G. SPANO, *Testo e illustrazione di un codice cartaceo del sec. XV contenente le leggi doganali e marittime del porto di Castel Genovese ordinate da Nicolò Doria e la fondazione e storia dell'antica*

Plubium, Timon, Cagliari 1859; 2° edizione in «Buletto Archeologico Sardo», anno IX, fascicolo 12, dicembre 1863, Appendice, pp. 113-171. Quanto in questo saggio dello Spano si riferisce alla storia dell'antica Plubium, l'antica Ploaghe, paese natale dello Spano, è frutto della fantasia dei falsificatori delle Carte d'Arborea. Si veda in proposito R. ZUCCA, *Le scoperte archeologiche e le Carte d'Arborea*, in *Le Carte d'Arborea. Falsi e falsari nella Sardegna del XIX secolo*, L. MARROCU (cur.), AM&D edizioni, Cagliari 1997, pp. 277-286.

⁵⁰ Cfr. G. SPANO, *Itinerario dell'isola di Sardegna del conte Alberto Ferrero della Marmora, tradotto e compendiato, con note*, Alagna, Cagliari 1868.

⁵¹ Cfr. G. SPANO, *Cenni biografici del conte Alberto Ferrero della Marmora ritratti da scritture autografe*, Tip. arcivescovile, Cagliari 1864; ID., *Il conte Alberto Lamarmora, la sua vita e i suoi lavori in Sardegna e la medaglia fatta coniare su di lui dal Municipio di Cagliari*, Tip. Nazionale, Cagliari 1875; ID., *Cenni sulla vita del teologo Antonio Manunta di Osilo, canonico prebendato nella cattedrale di Cagliari*, Alagna, Cagliari 1867; *Operette spirituali composte in lingua sarda logudorese dal sac. Teologo Salvatore Cossu, rettore parrocchiale di Ploaghe. Opera postuma colla biografia di lui, scritta da Giovanni Spano*, Alagna, Cagliari 1872.

⁵² Cfr. *supra*, l'opera citata alla nota 49.

⁵³ Cfr. G. SPANO, *Abbecedario storico degli uomini illustri di sardi scoperti ultimamente nelle pergamene codici ed altri monumenti antichi con appendice dell'Itinerario di Sardegna*, Alagna, Cagliari 1869.

divulgativo, un interessante album illustrato dei monumenti antichi della Sardegna nell'opera *Mnemosine sarda*⁵⁴; infine, quando il *Bullettino Archeologico Sardo* cessò le pubblicazioni alla fine del 1864, a partire dall'anno successivo e fino al 1876 pubblicò con grande puntualità una rivista annuale delle *Scoperte archeologiche* fatte nel corso di ciascun anno, arricchite da monografie sui più svariati argomenti di antichistica⁵⁵. C'è un brano della sua autobiografia che rende in modo egregio questo irrefrenabile impulso a fare, che intendo proporvi. Nel novembre 1856, rientrato dal viaggio che lo aveva portato a Cartagine, in Sicilia, a Napoli e a Roma, terminò la correzione delle bozze del *Vocabolario* dopo cinque anni da che ne aveva iniziato la pubblicazione per dispense.

Appena ritornato il tipografo nazionale mi caricò di stampare del *Vocabolario* che lasciai alla lettera S. Il proto pure della Tipografia Timon mi mandò i due numeri del *Bullettino* di marzo e giugno di cui gli aveva lasciato i materiali. Seguitai dunque a lavorare con alacrità per ultimare il *Vocabolario*, e come di fatti nella prima settimana di novembre fu corretto l'ultimo foglio. Quando venni all'ultima voce *zure[ng]a* mi alzai di botto dal tavolino e mi posi a ballare di allegria, perché mi aveva tolto dalle spalle quell'enorme peso che mi gravitava da cinque anni; ma tornatomi a sedere mi prese una malinconia, perché diceva: «In che cosa ora mi occuperò? Come passerò il tempo?». Rovistai le vecchie carte o zibal-

doni che tante materie aveva preparate, mi vennero alle mani i materiali della *Guida al Duomo di Cagliari* che fin dal 1844 aveva abbozzato, nel primo anno che fui canonico. Li riordinai, e consegnai il manoscritto alla Tipografia Timon, ed uscì alla luce nella fine di dicembre. Intanto attendeva alla correzione del *Bullettino* per gli ultimi numeri 11 e 12 che uscirono nella fine dello stesso mese⁵⁶.

7. Questa prodigiosa capacità di lavoro dello Spano, con la mole impressionante di opere che nel corso della vita egli scrisse, non fu senza prestigiosi riconoscimenti, sia di carattere civile che scientifico. Fu cavaliere, ufficiale e commendatore con pensione vitalizia dell'Ordine Mauriziano⁵⁷, cavaliere e ufficiale della Corona d'Italia⁵⁸, Medaglia d'oro al merito civile, cavaliere dell'Ordine civile di Savoia con annessa pensione⁵⁹; inoltre fu socio di 40 accademie letterarie e scientifiche, tra cui le più prestigiose furono l'Accademia delle Scienze di Torino, la Società Archeologica Britannica, l'Istituto germanico di corrispondenza archeologica di Roma, l'Accademia Pontaniana di Napoli, la Società Reale degli Antiquari del Nord di Copenaghen, l'Istituto Antropologico della Gran Bretagna, la Deputazione Subalpina di Storia Patria di Torino.

Ma l'apoteosi internazionale dello Spano si ebbe in occasione del V Congresso Preistorico svoltosi a Bologna nell'ottobre 1871. Celebrato come il decano degli archeologi d'Europa, fu festeggiatissimo da parte di tutti i convegnisti – i

⁵⁴ Cfr. G. SPANO, *Mnemosine sarda ossia ricordi e memorie di varii monumenti antichi con altre rarità dell'isola di Sardegna*, Timon, Cagliari 1864.

⁵⁵ Cfr. G. SPANO, *Memoria sopra alcuni idoletti di bronzo trovati nel villaggio di Teti e scoperte archeologiche fatte nell'isola in tutto l'anno 1865*, Tip. arcivescovile, Cagliari 1866; ID., *Memoria sopra l'antica Gurulis vetus oggi Padria e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1866*, Tip. arcivescovile, Cagliari 1867; ID., *Memoria sopra una lapide terminale trovata in Sisiddu presso Cuglieri e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1868*, Tip. Alagna, Cagliari 1869; ID., *Memoria sopra la badia di Bonarcadu e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1869*, Alagna, Cagliari 1870; ID., *Memoria sopra l'antica cattedrale di Ottana e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1870*, Alagna, Cagliari 1871; ID., *Scoperte archeologiche fattesi in Sarde-*

gna in tutto l'anno 1871 con appendice su gli oggetti sardi dell'esposizione italiana di Bologna, Tip. del Commercio, Cagliari 1872; ID., *Memoria sopra l'antica cattedrale di Galtellì e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1872*, Alagna, Cagliari 1873; ID., *Scoperte archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1874*, Tip. Alagna, Cagliari 1874; ID., *Scoperte archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1875*, in «Rivista sarda», Cagliari 1875, I, pp. 339-395; ID., *Scoperte archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1876*, Alagna, Cagliari 1876.

⁵⁶ G. SPANO, *Vita*, cit. c. 102.

⁵⁷ Lo Spano fu creato cavaliere dell'Ordine Mauriziano nel 1853, Ufficiale nel 1857 e Commendatore nel 1871.

⁵⁸ Le due onorificenze sono rispettivamente del 1868 e del 1860.

⁵⁹ Nel 1872.

maggiori cultori delle scienze dell'antichistica provenienti da tutti i paesi europei –, gli fu conferita la medaglia d'oro per la migliore mostra espositiva di reperti archeologici (tra cui figurava anche un piccolo nuraghe in legno fatto costruire appositamente a Cagliari) e per questo il Comune di Bologna lo insignì della cittadinanza onoraria, mentre il Comune di Cagliari per il lustro dato alla Sardegna in occasione di quel memorabile Convegno bolognese fece coniare una medaglia celebrativa in suo onore.

Il riconoscimento più importante gli venne però dal Governo dell'Italia Unita, allora presieduto dal suo grande amico Giovanni Lanza: a coronamento dei suoi meriti straordinari di studioso, subito dopo la conclusione del Congresso Preistorico di Bologna, il 15 novembre 1871 Vittorio Emanuele II lo nominò Senatore del Regno. La nomina a senatore è uno degli aspetti più citati ma meno studiati della biografia dello Spano. Solo Lorenzo Del Piano ha dedicato all'argomento un brevissimo saggio⁶⁰. Varrebbe la pena fare uno studio specifico attraverso gli atti parlamentari del periodo 1871-1878. Non poca luce sulla vicenda gettano tuttavia le lettere dei suoi corrispondenti, in genere colleghi senatori (ricordo Carlo Baudi di Vesme, Gian Carlo Conestabile della Staffa, Michele Amari, Francesco Maria Serra, Ferdinando Calori Cesis, Ariodante Fabretti e lo stesso Giovanni Lanza). La nomina dello Spano a senatore creò una situazione di attrito fortissimo con il Vaticano, essendo com'è noto i rapporti tra Stato e Chiesa divenuti pessimi a seguito della Breccia di Porta Pia del 20 settembre 1870 e della successiva Legge delle Guarentigie, sdegnosamente respinta da Pio IX. Lo Spano fu diffidato dal prestare il prescritto giuramento di fedeltà al sovrano e al

Regno d'Italia e minacciato della sospensione *a divinis* e della stessa scomunica qualora si fosse presentato a Roma per prestare il giuramento in Senato. Come sacerdote, lo Spano dovette chinare il capo e non si recò mai a Roma per prestare il giuramento, nonostante le forti sollecitazioni che gli provenivano dai colleghi laici. Fu però un atto di obbedienza che gli costò moltissimo e che egli visse, negli ultimi anni di vita, come un sopruso inaccettabile. Come tanti suoi colleghi laici, egli, uomo di spiriti liberali, era fermamente convinto che non giovava alla Chiesa l'affermazione della irrinunciabilità al potere temporale. Patriota convinto – egli seguì con giubilo le vicende militari che tra il 1859 e il 1861 portarono all'Unità d'Italia – egli era del pari convinto della bontà della formula cavourriana della *libera Chiesa in libero Stato*. Per questo egli desiderava ardentemente occupare il seggio senatorio attribuitogli per i suoi meriti scientifici e pronunciò invettive forti contro i gesuitanti che glielo impedirono, minacciandogli i fulmini della scomunica.

La ringrazio – egli scriveva all'amico De Castro in una lettera del 23 gennaio 1872 – delle congratulazioni che m'avanza per il nuovo titolo [di senatore], *il più infamante*, secondo il parere dei miei colleghi di breviario. Non ce n'è uno che se ne sia rallegrato, *mi hanno per scomunicato* per non aver rigettato con disprezzo la nomina. Se fosse a raccontarle tutto riderebbe della loro *ignoranza*. Il peggio si è che della loro taglia è il nuovo arcivescovo [mons. Giovanni Balma] col quale non abbiamo migliorato di come stavamo coll'altro *cinghiale* ordinario [il vicario capitolare mons. Giovanni Maria Filia] [...] Siamo come nel Medio Evo. Basta lasciarli andare. Sono appagate le loro ambizioni. Io partirò il mese entrante, appunto perché essi non lo vogliono. Bat-

⁶⁰ Cfr. L. DEL PIANO, *Giovanni Spano Senatore del Regno*, apparso nel vol. XXV della rivista «Studi Sardi», vol. XXV, 1981. Il fascicolo della rivista, pubblicato in occasione del centenario della morte dello Spano, raccoglie altri 14 contributi sul canonico ploaghese, tra i quali ricordiamo in particolare: R. SERRA, *Medaglia ebraica trovata a Bitti*, ivi, pp. 43-46; E. DELITALA, *Leggendo il "carteggio" di Giovanni Spano*, ivi, pp. 127-153; M.G. SANJUST, *Giovanni Spano: le raccolte di componimenti dialettali curate dal 1870 al 1873*, ivi,

pp. 155-195; A. DETTORI, *La collaborazione dello Spano alle traduzioni bibliche di L. L. Bonaparte*, ivi, pp. 285-335; T. CABRAS, *Influssi di Giovanni Spano nell'opera sulla Sardegna di Enrico barone Maltzan*, ivi, pp. 337-361. Anche la Sovrintendenza dei Beni Culturali ed Ambientali di Sassari e di Nuoro ha curato, in occasione del centenario della morte, un volume collettaneo ricco di contributi di argomento prevalentemente archeologico: cfr. AA. VV., *Contributi su Giovanni Spano (1873-1878)*, Chiarella, Sassari 1979.

terà la mia strada, e li lascio coi loro convincimenti loiolitici⁶¹.

Fu lo stesso presidente del Consiglio Lanza, quando lo Spano sembrava convinto di dover rompere gli indugi per andare a Roma a prestare il giuramento, a dissuaderlo in attesa di tempi migliori. In una lettera allo Spano del 10 agosto 1871, quindi precedente alla nomina di questi a senatore, il cattolico Giovanni Lanza, capo del Governo dell'Italia Unita, che aveva ordinato ai Bersaglieri di Raffaele Cadorna l'occupazione di Roma a aveva subito dopo unilateralmente fatto approvare dal Parlamento la Legge delle Guarentigie, che garantiva alla Chiesa il libero esercizio del suo magistero spirituale, fatto oggetto degli attacchi polemici dei Gesuiti e della Curia Romana, così scriveva:

Spero che Dio mi darà la virtù di consolidare l'opera iniziata in vantaggio dell'Italia e della Religione stessa. Il dominio temporale rendeva questa odiosa agli Italiani, perché si opponeva alle aspirazioni nazionali e comprimeva con la forza brutale i popoli a Lei soggetti. Cessate queste cause di perenne conflitto con la separazione del potere temporale dallo spirituale, vi è ragione a confidare che tardi o tosto rinascerà la concordia fra la Chiesa e i popoli italiani. La Religione fondata sul Vangelo non ha bisogno di armi e di altri sostegni che quelli della verità e della santità de' suoi principi. Contro essi giammai non prevarranno le porte dell'inferno⁶².

È nell'alveo di queste convinzioni, di quella temperie culturale di *sincero e moderato liberalismo*, che fu l'ideologia dei Padri fondatori dell'Italia Unita, che occorre valutare l'opera dell'ultimo Spano, da cui prende le mosse questo importante convegno internazionale: cioè lo Spano non solo docente di Ebraico, ma difensore e riabilitatore del popolo ebraico, una posizione questa molto preveggenete e che non era sicuramente in sintonia con le chiusure e i pregiudizi della gerarchia cattolica, cui peraltro egli era ascritto, e non solo di essa. È da questi spiriti liberali che sgorga spontanea, in quella singolare

operetta che è la *Storia degli Ebrei in Sardegna* pubblicata nel 1875 sulla «Rivista Sarda», la descrizione delle tristi condizioni degli Ebrei in Sardegna nei secoli della dominazione aragoneso-spagnola, prima del decreto di espulsione del «fanatico» Ferdinando il Cattolico del 1492; una condizione molto simile alla schiavitù.

Nonostante questa severa schiavitù in cui erano tenuti quei disgraziati – egli commenta – pure nascevano uomini di spirito che si distinguevano nelle scienze e nelle arti. Specialmente nel ramo del commercio e dell'industria, in allora senza strade e senza ponti, facendo cammino anche di 14 ore per trasportare grano e altre mercanzie, davano tanti esempi che se fossero stati imitati dai Cristiani, la Sardegna non sarebbe stata così misera come lo era in quei tempi di sgoerno del tapino e superstizioso Aragonese. Quell'abbominata stirpe era più civile e filantropica di quella che solamente in bocca aveva di Cristiano. Se qualche Ebreo fosse stato innalzato alla dignità di comando forse avrebbe governato con *umanità e tolleranza* di qualcuno di quei spagnuoli che ci mandavano per far la Sardegna più misera!⁶³

Sono parole che non hanno bisogno di alcun commento, che rivelano con chiarezza il pensiero di questo grande intellettuale della Sardegna dell'Ottocento, capace di coniugare nella scienza e nella vita civile il sentimento più autentico dell'identità sarda, delle radici e della dimensione locale, con i valori universali dell'umanità e della tolleranza, della diversità intesa come valore e come ricchezza della società; in una parola, un intellettuale che ha saputo maturare e interpretare una visione dinamica dell'identità. Non solo un maestro di scienza, dunque, è stato Giovanni Spano, ma, attraverso la scienza, è stato al tempo stesso un maestro di virtù civile: due validi motivi, perché, come hanno giustamente ritenuto gli organizzatori, dalla sua figura possa degnamente prendere avvio questo importante convegno.

Luciano Carta
Dirigente scolastico del Liceo Classico "Brotzu"
I-09045 Quartu S. Elena (Cagliari)
e-mail:lucianocarta@tin.it

⁶¹ B.U.C., *Carte De Castro*, Ms. 301/IV – 6/25, Lettera di Giovanni Spano a Salvator Angelo De Castro del 23 gennaio 1872.

⁶² B.U.C., *Autografi* 48, N. 1947, Lettera di Gio-

vanni Lanza a Giovanni Spano del 10 agosto 1871.

⁶³ G. SPANO, *Storia degli Ebrei in Sardegna*, «Rivista sarda» vol. I (1875), pp. 16-17.

SUMMARY

Giovanni Spano (1803-1878), canon of the cathedral of Cagliari, was the most important Sardinian archaeologist and linguist of the nineteenth century, celebrated among European intellectuals for his *Grammatica del Sardo-Logudorese* (*Grammar of Sardinian-Logudorese*, 1840), *Vocabolario Sardo-Italiano* (*Sardinian-Italian dictionary*, 1851-1856) and for his fundamental studies on the *nuraghes*; he was also an important scholar of epigraphs and coins. He acquired his scientific training in Sassari and Rome, where he specialized in Oriental Languages at La Sapienza University. His teachers were the hebraists A. Molza, N. Wiseman, Saudi M. Lanci and the archaeologist A. Nibby. He has been a professor of Hebrew Language at the University of Cagliari from 1834 to 1845; between 1855 and 1864, he founded and directed the *Bullettino Archeologico Sardo* (*Sardinian Archaeological Bulletin*). Rector of the University of Cagliari from 1857 to 1868, he was appointed Senator of the Kingdom of Italy in 1871. In 1875, he published a brief history of the Jews in Sardinia.

KEYWORDS: Sardinia; Archaeology; Jewish History.

GIOVANNI SPANO E GLI EBREI.
DUE MANOSCRITTI EBRAICI DELLA SUA COLLEZIONE DONATI ALLA BIBLIOTECA
UNIVERSITARIA DI CAGLIARI E NUOVE SCOPERTE SULLA SARDEGNA JUDAICA

I. Giovanni Spano, spirito libero, non antisemita e anticipatore del dialogo con gli ebrei

La figura di Giovanni Spano (Tav. 1a) (Ploaghe, 3 marzo 1803 - Cagliari, 3 aprile 1878), è più approfonditamente descritta nello studio di Luciano Carta, *Un intellettuale sardo dell'Ottocento in dimensione europea: Giovanni Spano (1803-1878)*, pubblicato in questo volume alle pp. 17-34, a cui rimando, limitandomi qui, a dare una breve nota biografica a mo' di premessa.

Nato a Ploaghe nel 1803, lo Spano fu un ecclesiastico dalle vedute quanto mai aperte, ed uno studioso eclettico, secondo lo spirito enciclopedista non raro nell'Ottocento. Fu il fondatore degli studi archeologici in Sardegna e pubblicò i risultati delle sue ricerche in questo campo nei quattro volumi del *Bollettino Archeologico Sardo* (1855-1861) da lui fondato e diretto. Egli pose altresì le basi per lo studio della lingua sarda come dialettologo e linguista. Compiuti gli studi a Sassari, si laureò in teologia nel 1825 e ricevette l'ordinazione sacerdotale nel 1830. Quindi frequentò l'Università di Roma "La Sapienza" per un quadriennio, perfezionando il greco, l'arabo e l'ebraico. Nel 1834 fece ritorno a Cagliari e a 31 anni divenne docente universitario di *Sacra Scrittura e Lingue orientali*, quindi direttore del *Museo archeologico*; nel 1839 direttore della *Biblioteca Universitaria*, e nel 1854 divenne Preside del *Liceo Dettori*, fino a divenire nel 1854 Rettore dell'*Ateneo di Cagliari*. Coronò la

sua brillante carriera di studioso dallo spirito laico e libero, con la nomina nel 1871 a *Senatore del Regno*. A Torino lo Spano frequentò studiosi e cattedratici divenne membro dell'*Accademia delle Scienze*. Fra le sue opere si annoverano, oltre al già menzionato *Bollettino Archeologico Sardo*: la *Guida di Cagliari e dei suoi dintorni* (1856), la *Guida del Duomo di Cagliari* (1856), una *Storia e descrizione dell'Anfiteatro Romano di Cagliari* (1868). Tra le opere di linguistica si annoverano i seguenti titoli: *Ortografia sarda e nazionale, ossia grammatica della lingua loguderese paragonata all'italiana* (1840); *Vocabolario sardo-italiano e italiano-sardo* (1851-1852). Nel campo degli studi ebraici si deve a lui la *Storia degli ebrei in Sardegna*, apparsa nel 1875 all'interno della *Rivista Sarda* ed in seguito riproposta in più fascicoli nel *Vessillo israelitico* negli anni 1879-1880.

Ho letto proprio questa sua ultima opera, ossia la *Storia degli ebrei in Sardegna*¹ e altri studi dello Spano nel 1981 e 1982 mentre preparavo la tesi sugli ebrei in Sardegna² per la mia seconda laurea in *Storia orientale*, che ho discusso presso l'Università di Bologna nel 1982. Ho ripreso in mano nelle scorse settimane questa bella e piccola *Storia* che è stata anche la prima pietra dell'edificio della storia degli ebrei in quest'isola, la quale oggi è arricchita dal prestigioso volume di Cecilia Tasca, qui presentato in occasione di questo congresso che, assieme a quello precedente relativo al sec. XIV, possono a ragione essere definiti come i due piloni portanti

¹ G. SPANO, *Storia degli ebrei in Sardegna*, compilata dal commendatore Giovanni Spano, senatore del Regno, apparsa la prima volta in «Rivista Sarda» 1 (1875), pp. 23-52.

² Ne ho pubblicato una sintesi in: *Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: testimonianze storiche e archeologiche*, in «La rassegna mensile di Israel» 57 (1991), pp. 305-344; ripreso con qualche aggiornamento in *Le testimonianze archeologiche*

sugli ebrei in Sardegna, in M. PERANI (cur.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive per il futuro*, Atti del convegno internazionale, Ravenna 22-24 maggio 2001, Longo editore, Ravenna 2003, pp. 147-163. Per il periodo aragonese mi sono occupato dell'argomento in: *Appunti per la storia degli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, in «Italia» 5 (1985), pp. 104-144.

che sorreggono il ponte delle nostre conoscenze sull'argomento³. Sono stato colpito nel vedere, al di là delle informazioni storiche che il dotto canonico fornisce, con quale animo positivo egli si accosta all'ebraismo e alla storia degli ebrei, per quasi quindici secoli vissuti in Sardegna. Vorrei ora comunicarvi la meraviglia e l'ammirazione che questo uomo, questo sardo famoso, ha suscitato in me, letto venticinque anni dopo con occhi diversi. Un uomo colto, laico pur essendo un monsignore e un canonico di Santa Romana Chiesa che tuttavia ha preferito fare i suoi studi, invece che in una università religiosa o pontificia, all'Università di Roma "La Sapienza" dove studiò con il greco, l'arabo e l'ebraico. Uno spirito illuminato, capace di elevare la sua mente al di sopra delle mode dell'epoca e della mentalità del suo tempo, libero dai bi-millenni pregiudizi teologici del Cristianesimo sul "popolo rinnegato e deicida" e sui "perfidi ebrei", capace di un giudizio storico e oggettivo, scevro da qualsiasi settarismo e facinoroso pregiudizio teologico o religioso, un uomo che appare animato da un atteggiamento positivo, di tolleranza, di simpatia verso questa minoranza, di cui sa apprezzare ed esaltare i valori e gli aspetti positivi⁴. Un uomo che, a cavallo della metà dell'Ottocento, nel 1854 diviene Rettore dell'*Ateneo di Cagliari* e, tre anni prima del *non expedit* promulgato il 10 settembre 1874 da Papa Pio IX (1851-1878), accetta di diventare nel 1871 *Senatore del Regno*. Un prelato sardo che si pone in

collegamento diretto con un'altra grande figura della storia della Chiesa, papa Gregorio Magno (540 circa - 12 marzo 604) che dal 590 alla morte fu il 64° pontefice della Chiesa Cattolica, e che come lui esprime la sua riprovazione verso il comportamento di un ebreo converso sardo che, la domenica *in albis* del 598, preso da un eccesso di zelo fanatico, entra nella sinagoga di Cagliari ed eleva in essa una croce e l'effigie della Madonna, invitando gli ebrei a convertirsi anche loro; come il pontefice, anche Giovanni Spano condanna l'episodio e non risparmia parole di forte biasimo al vescovo di Cagliari Gianuario⁵. Spano, a cui non sfugge come dietro millenarie vessazioni e persecuzioni mascherate da motivi religiosi, c'erano spesso interessi economici dell'*establishment* della maggioranza dominante; Spano, una personalità libera, autonoma nel giudizio, colta, formata in una università statale a Roma, che per il suo atteggiamento non antisemita e non antigiusaico a mio avviso emerge come un vero e proprio anticipatore del clima di dialogo e di reciproco apprezzamento che si affermerà nella Chiesa solo più di un secolo dopo, verso la metà del Novecento, e si cristallizzerà nella Dichiarazione sulle religioni non cristiane *Nostra aetate* emanata dal Concilio Ecumenico Vaticano II nel 1965. Un intellettuale dagli interessi e dalla cultura enciclopedici che, morto nell'anno in cui nacque il padre francescano fondatore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore Agostino Gemelli (Milano, 18

³C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Quaderni di Materia Giudaica, n. 3, Giuntina, Firenze 2008, e, per il Trecento, EAD., *Gli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo Società, Cultura, Istituzioni*, Edizioni Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1992.

⁴Si veda l'articolo di Carlo Figari apparso alla p. 57 del quotidiano *L'Unione sarda* il 30 novembre 2008 col titolo *Il canonico Giovanni Spano amico e difensore degli ebrei. Nel convegno internazionale sulla presenza israelita nell'Isola emerge un aspetto inedito del grande studioso* consultabile in versione pdf online anche in questo sito: http://www.regione.sardegna.it/documenti/1_53_20081201133820.pdf

⁵Si tratta dell'epistola IX, 195, del luglio 599 nella quale viene narrato il seguente racconto: «Alcuni ebrei,

venendo qui dalla vostra città, si sono lamentati con noi del fatto che Pietro, condotto per volere di Dio dalla loro superstizione al culto della fede cristiana, portati con sé alcuni scapestrati, il giorno seguente al suo battesimo, cioè la domenica di Pasqua, con grave scandalo e senza vostro consenso, ha occupato la loro sinagoga di Cagliari; e vi ha sistemato l'immagine della madre di Dio e nostro Signore, la croce veneranda e la veste bianca con cui era stato rivestito levandosi dal fonte battesimale...». Il pontefice, rammaricandosi dell'episodio, difese il diritto del popolo ebraico di avere un proprio edificio di culto e ammonì il vescovo affinché riparasse all'offesa inferta. Papa Gregorio Magno aveva preso posizione a favore degli ebrei già nel settembre del 593, quando aveva esortato il clero sardo a non rifiutare l'asilo che gli schiavi e le schiave degli ebrei chiedevano nelle chiese cristiane (Epistola 4, IX).

gennaio 1878 - Milano, 15 luglio 1959), si differenziò in maniera emblematica dall'incredibile antigliudismo "spirituale" di quest'ultimo. Ma veniamo ad esaminare nel dettaglio questi punti.

Già emblematico è l'inizio della sua *Storia degli Ebrei in Sardegna*, che si apre con queste parole:

Nessuno ignora che quella così celebre e tanto bersagliata nazione, che o Ebreia voglia appellarsi dal padre Abramo, o Israelitica dal Patriarca Giacobbe, o finalmente Giudea dalla Tribù che sostenne lo scettro sino alla nascita del Salvatore, abbia penetrato in Sardegna e quivi siasi stabilita (...) Ma nessuno ci diede una storia, con parlarne diffusamente fin dalla sua origine, sebbene quasi tutti gli autori abbiano fatto menzione di essa o in genere, o di qualche fatto particolare di passaggio.

Significativa è anche la frase che è stata scelta come commento alla sua figura, e posta nel pieghevole con il programma di questo convegno, che riporto:

Io fin da quando spiegavo la Sacra Bibbia, e la Lingua Ebraica in questa R. Università, essendomi venute alle mani alcune medaglie ed alcuni talismani scritti in ebraico, avevo rivolto l'attenzione a trattare questo argomento.

Mi è venuto alla mente un altro illustre ecclesiastico, Giovanni Bernardo De Rossi (1742-1831), professore di lingue orientali presso l'Università di Parma, nonché possessore di una delle più grandi collezioni di manoscritti e libri a stampa ebraici dell'epoca, ora confluita nel fondo ebraico della Biblioteca Palatina di Parma. Egli, agli inizi dell'Ottocento, attirava l'attenzione sul fenomeno del reimpiego dei manoscritti ebraici nelle legature. Anche Konrad Pellicanus (1478-1556), in un ricordo d'infanzia contenuto nella sua autobiografia (*Chronicon vitae ipsius ab ipso con scriptum*, edizione di Basel 1877, p. 15) racconta come il suo primo incontro con la lingua ebraica sia avvenuto osservando dei frammenti di manoscritti ebraici riusati come legature.

Alla pagina 4 e seguente, commentando le fonti degli storici romani Tacito e Svetonio, lo Spano fa questa acuta osservazione:

Forse in mezzo a questi superstiziosi Egiziani ed Ebrei vi saranno stati compresi quei cristiani che occultamente professavano la legge di Cristo, essendo Ebrei i primi che si convertirono al Cristianesi-

mo. Tanto più che questo decreto di Tiberio venne emanato nell'anno XVIII del suo impero.

Poi lo Spano cita anche Flavio Giuseppe, dalle sue *Antichità XVIII*, per raccontare la causa dell'editto di espulsione emanato da Tiberio contro gli adepti di culti egiziani ed ebraici.

Quanto agli ebrei, lo storico afferma che un ebreo fece proselita una nobile matrona romana di nome Fulvia, e la convinse a mandare al Tempio di Gerusalemme una gran quantità di porpora e di oro. Fulvia lo assecondò, ma si scoprì che dei suoi doni era stato fatto un uso diverso. Suo marito, Saturnino, si lamentò con Tiberio, di cui godeva l'amicizia, e come punizione 4.000 ebrei idonei alla milizia furono spediti in Sardegna (p. 5).

Parlando, quindi, dell'espulsione avvenuta sotto Claudio nel 51 e.v. di tutti gli ebrei romani, lo Spano nuovamente osserva con acutezza:

Tutti gli interpreti concordano che tra questi ebrei fossero compresi anche i Cristiani, come oriundi dai medesimi, ed è da supporre che molti altri di questi siano venuti in Sardegna per unirsi ai confratelli e correligionari espulsi da Tiberio. Anzi dagli interpreti si crede che questi tumulti e dissensioni erano originati dai neofiti cristiani tanto del dell'ebraismo che del gentilismo.

In poche parole egli ha chiaro un concetto fondamentale della teologia di Paolo, ossia che la prima Chiesa proveniva sia *ex circumcissione* sia *ex gentibus* e intuisce nel suo tempo, con uno spirito davvero acuto e una preveggenza fuori epoca per l'Ottocento, che nel primo secolo la condizione degli ebrei e quella dei cristiani non solo non era molto diversa agli occhi dell'Impero, ma anche che, sostanzialmente essi non erano affatto chiaramente distinti gli uni dagli altri. A conferma di ciò, si pensi al fatto che Ambrogio, vescovo di Milano, in una lettera del suo epistolario (*Epistulae* 40,7) narra come egli si recò a Bologna per ricercare i resti mortali dei due proto-martiri bolognesi nonché fondatori della Chiesa locale, i Santi Vitale ed Agricola, martirizzati novant'anni prima nel 302 e che erano stati sepolti nel cimitero ebraico: *Sepulti autem erant in Iudeorum solo, inter ipso rum sepulcro.*

Ma torniamo al nostro canonico. A pagina 7 della sua *Storia* il dotto canonico riporta anche la tesi sostenuta da alcuni in relazione ad Eleazar ben Rabbi Qalir o Qilir (X secolo e.v.), secondo la

quale quest'ultimo nome sarebbe derivato da Cagliari. Al riguardo egli subito osseva che «Secondo però la sentenza dei migliori critici accettata, è che fosse dell'Italia Meridionale, e che sia vissuto nel secolo XI», citando in nota l'Introduzione (p. XVI) di Salvatore De Benedetti, Pisa 1871, alla sua traduzione italiana del canzoniere di Giuda Levita.

Non solo informato, ma anche attento a non lasciarsi giocare da un certo gusto di accettare teorie senza fondamento scientifico, basate su pseudo etimologie o su pure assonanze, solo per il gusto di arricchire indebitamente l'eredità ebraica di Sardegna⁶.

Alla pagina 8 il canonico Spano riferisce dell'episodio narrato nell'epistolario di Gregorio Magno e scrive:

Questo gran Pontefice (San Gregorio papa) che le sue cure estese pure alla Sardegna per il bene spirituale, e per riparare tanti mali introdotti nella chiesa sarda, nell'epistola V parla di un fatto accaduto nella Sinagoga di Cagliari. Un neofito chiamato Pietro, nel giorno seguente al suo battesimo, ch'era la domenica di Pasqua, unito con altri insolenti e della sua tempra, con violenza s'introdusse nella Sinagoga, e per eccesso di zelo vi inalberò l'immagine di Cristo e della Beatissima Vergine, colla bianca veste ch'egli aveva ricevuto nel sacro fonte. Uil capo degli Ebrei, sdegnato di quest'insulto, deputò legati a Roma per presentare le lagnanze al Santo Pontefice il quale, a più di aver dato loro una benigna risposta, scrisse a Gianuario, esortandolo affinché facesse togliere con rispetto quelle immagini, che quella troppo zelante gioventù aveva con viva forza collocare in quello sconvenevole luogo.

E nel rimando in nota a questo punto aggiunge argutamente:

Accade ordinariamente che i convertiti ad un'altra religione diventano avversari ai loro antichi correligionari, come presso i Turchi i maggiori nemici dei cristiani schiavi erano i loro fratelli rinnegati.

⁶ Si veda su ciò: R. GOTTHEIL and C. LEVIAS, s.v. *Qalir*, *Eleazar*, in *The Jewish Encyclopedia*, disponibile anche online: «One of the earliest and the most prolific of the *payyetanim* or liturgical poets. In the acrostics of his hymns he usually signs his father's name *Qalir*, but three times he writes *Qilir*». Nel tentativo di identificare questo personaggio, gli

Emerge simpatia e rispetto per li ebrei, condanna per l'intemperanza, il fanatismo e l'insolenza di un converso intollerante e apprezzamento per l'operato di papa Gregorio Magno. Lo Spano mostra di conoscere bene quella che possiamo definire la psicologia del convertito, come dimostra il fatto che anche nella storia dell'ebraismo italiano, non ci sono stati peggiori nemici degli ebrei che gli ebrei convertiti. È un discorso di scottante attualità, e sta sotto i nostri occhi oggi nella nostra società multiculturale, con molti musulmani in mezzo a noi.

A pagina 10, nella prima riga in alto, lo Spano rimanda ad una nota a piè pagina dove scrive:

Si trovò sempre o s'inventò qualche specioso pretesto dai regnanti principiando da Tiberio e Claudio sino a Ferdinando, ogni volta che vollero estendere i fulmini a questa nazione dopo che si arricchivano. Il maggior loro peccato erano le ricchezze, piucchè l'intollerantismo, i tumulti il proselitismo ed anche il deicidio! Gli Ebrei dovunque dimorarono mostrarono un (sic) indole pacifica, portando rispetto ai Magistrati ed alle Leggi. In Sardegna dai registri criminali non si ha di essi un esempio di processi o punizioni di torture, o di altro gastigo e perciò coprivano anche pubblici uffizzi.

Il loro sociale portamento si evince da quanto sopra si è detto del neofito Pietro (p. 30) che [scil. gli ebrei di Cagliari] invece di ricorrere ad atti violenti per l'insulto ricevuto, ricorsero al Papa per avere una soddisfazione che forse non avranno potuto ottenere dall'imbecille Gianuario.

È davvero impressionante la lucidità con la quale lo Spano nel 1875 compie questa analisi che fa piazza pulita di tutta una serie di pregiudizi, di luoghi comuni, di settarismo passato dall'antisemitismo dell'antichità classica a quello su base teologica della patristica e di tutto il Medioevo, fino all'età moderna. Dove attingeva lo Spano,

autori della voce così proseguono: «Others see in the name (of Eleazar Qallir) that of the Italian city Cagliari (...). The city קרית ספר as been identified both with Cagliari (Civitas Portus), in Italy, and with the Babylonian Sippara. In addition to Italy and Babylonia, Mesopotamia and Palestine have been claimed by different scholars as Qalir's native land».

un canonico, un ecclesiastico, questa ampiezza di respiro, questo sguardo non isolano e tantomeno provinciale, questo atteggiamento non clericale e assolutamente libero? Chi sono stati i suoi maestri? A che letture si nutriva? Rivolgo la domanda agli amici e colleghi che ne hanno studiato il profilo culturale e umano. È impressionante vedere un ecclesiastico che all'inizio dell'ultimo quarto dell'Ottocento si pone in una prospettiva dove l'ebreo non è necessariamente il malvagio, dove la persecuzione, sotto una maschera fatta di pretestuose e speciose coperture ideologiche e teologiche, nasconde interessi economici ben più terreni. Dove mostra di avere una considerazione per gli ebrei che lascia trasparire una irrefrenabile simpatia e un non pregiudiziale atteggiamento negativo. Mi è venuto alla mente un altro ebreo sardo, pure prelato ecclesiastico, di origine ebraica e figlio di un noto ebreo fattosi cristiano al momento dell'espulsione del 1592: Anton Angelo Carcassona, nato ad Alghero (Tavv. 1b e 2a) verso il 1515. Suo padre Bernardo, infatti, era stato saliniere maggiore e ricevitore delle imposte applicate alle merci provenienti nella città da Genova, e nel 1527 era stato insignito del titolo di Cavaliere conferitogli da Carlo V. Anton Angelo Carcassona era uno dei suoi quattro figli, tre dei quali, lui compreso, si erano fatti sacerdoti. Dopo aver compiuto i suoi studi nella città natale, passò a Cagliari per studiare filosofia e giurisprudenza, verso il 1549 si trasferì a Bologna presso il Collegio Spagnolo, fondato dal cardinale Alborno. Presso lo *Studium* bolognese si laureò in *utroque iure*, seguendo le lezioni di Mario Socino il Giovane, e compose un'opera giuridica data alle stampe. Abbracciata la carriera ecclesiastica, Anton Angelo era ritornato in Sardegna ove divenne canonico arciprete della cattedrale di Alghero. Pare avesse un temperamento focoso ed intemperante e che fosse un ecclesiastico dai costumi liberi perché dagli atti del suo processo inquisitoriale risulta che egli aveva sempre avuto una donna come compagna e anche più figli naturali da donne diverse. Fra le accuse mosse contro di lui dal processo dell'Inquisizione compaiono le seguenti: 1. che predicando in Alghero il giorno della natività

della Madonna non ha parlato d'altro che del popolo ebraico come il più nobile ed eccellente dopo la Chiesa; 2. che nella stessa omelia ha detto che la testa d'oro della statua vista da Nabucodonosor, di cui si parla in Dan. 2,32, rappresenta gli ecclesiastici, mentre il petto d'argento rappresenta la nazione ebraica; 3. che nella stessa predica ha detto che gli ebrei sono più vicini al trono di Dio degli altri popoli. Insomma, accuse di filo- o cripto-giudaismo ad un prete, canonico, laureato in diritto a Bologna, di origine ebraica e che vive con una donna. Egli, soprattutto, aveva sì era permesso di criticare duramente in un suo scritto, il *Dialogus*, gli *estatutos de limpieza de sangre* introdotti dal cardinale Juan Martínez Silíceo a Toledo, sostenendo che discriminare i discendenti degli ebrei e dei mori era gravemente contrario all'insegnamento evangelico, alla tradizione patristica e alla teologia di Paolo, perché tutti i battezzati, diventano nuove creature in Cristo, di pari dignità, senza che più sussistano discriminazioni di razza, legate al sangue⁷.

Un simile atteggiamento possiamo capirlo in Anton Angelo Carcassona, figlio di prima generazione di un noto ebreo sardo divenuto cristiano in occasione dell'espulsione del 1492, e che si sentiva verosimilmente ancora legato alla primeva fede del padre. Ma il suo collega, pure canonico, Giovanni Spano? Un ecclesiastico sardo che nel 1875, ossia 110 anni prima della dichiarazione *Nostra aetate*, emanata dal Concilio ecumenico Vaticano II nel 1965, ne anticipa uno dei contenuti più significativi quando smentisce l'accusa di deicidio rivolta agli ebrei, su cui si era basato l'odio teologico e l'insegnamento del disprezzo della Chiesa Cattolica per 1800 anni! Giovanni Spano che si mette dalla parte di Papa Gregorio Magno, con lui accusa il neofito Pietro di fanatismo, condanna la sua violenza e intolleranza contro i suoi ex correligionari e, senza mezzi termini, dà dell'imbecille al vescovo cagliaritano del secolo VI Gianuario, per aver atteso l'ingiunzione del papa per togliere le insegne cristiane dalla sinagoga degli ebrei poste dal converso neobattezzato?

Lo Spano, peraltro, è anche legato al suo tempo ed ai limiti di alcune conoscenze allora con-

⁷ Su di lui si veda la voce da me curata M. PERANI, *Carcassona, Anton Angelo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. PROSPERI, redazione

di V. LAVENIA, 3 voll., Edizioni della Normale, Pisa 2010, in stampa.

divise. Egli, infatti, usa le pergamene di Arborea come se fossero documenti storici, non avendo ancora la storiografia sarda svelato essere frutto di un falso. Nella sua *Storia*, a pagina 11, lo Spano riporta un episodio tratto da esse, nel quale si narra di come un capo degli ebrei, Nabatha, fosse stato assassinato dai suoi stessi correligionari per impossessarsi delle sue grandi ricchezze. È di particolare interesse, per esprimere l'animo benevolo dello Spano verso gli ebrei, leggere il commento che di ciò egli fa in nota:

Forse questo assassinio sarà stato commesso per invidia da sardi, e per eludere la giustizia, avranno inventato questo ripiego.

Per come egli vive, si immagina e racconta, dalle sue considerazioni, storiche o ipotetiche non importa, emerge un inaspettato Canonico Giovanni Spano irresistibilmente amico e benevolmente disposto verso gli ebrei sardi!

Più avanti, il dotto canonico descrive, quasi con amarezza nel cuore, le restrizioni a cui gli ebrei furono assoggettati dalla legislazione aragonese, specialmente con il re Ferdinando il Cattolico, sotto il quale gli ebrei «furono sottoposti a maggiori umiliazioni» (p. 16), fino all'editto emanato a Siviglia il 3 gennaio del 1485, foriero di quello definitivo di espulsione di 7 anni dopo. Lo Spano – questa volta non in nota – così commenta:

Da queste rigorose prescrizioni ognuno vede a quanti divieti ed umiliazioni fossero sottoposti nel Regno quei poveri Ebrei che pure formavano una stessa famiglia, ed erano nostri cittadini e fratelli tutti eguali davanti al Creatore! Non bastava che Dio li avesse puniti nella loro cecità, disperdendoli nel mondo, che gli uomini aggiungessero altre pene ed arbitrarie vessazioni. Questo accadeva nella nostra Sardegna, dominando Aragona e Spagna su di noi! Non ostante questa severa schiavitù in cui erano tenuti quei disgraziati, pure nascevano uomini di spirito che si distinguevano nelle scienze e nelle arti. Specialmente nel ramo del commercio e dell'industria, in allora senza strade e senza ponti, facendo cammino anche di 14 ore per trasportar grano ed altre mercanzie, davano tanti esempi che se fossero stati imitati dai Cristiani, la Sardegna non sarebbe stata così misera come lo era in quei tempi di sgoverno (sic) del tapino e superstizioso Aragonese. Quell'abbominata stirpe era più civile e filantropica di quella che solamente in bocca aveva il nome di Cristiano! Se qualche Ebreo fosse stato innalzato alla dignità del comando forse avrebbe

governato con più umanità e tolleranza di qualcheduno di quei Spagnuoli che ci mandavano per far la Sardegna più misera!

La forza del suo ragionare è impressionante, per come è libera dai luoghi comuni, dagli stereotipi del disprezzo e dell'odio teologico, mentre al contrario mostra di essere saldamente ancorata all'idea della fratellanza cristiana perché *quei poveri Ebrei ... formavano una stessa famiglia, ed erano nostri cittadini e fratelli tutti eguali davanti al Creatore*. L'andamento del suo argomentare, insinua perfino che la menzione da lui fatta della punizione divina per la loro cecità nel non accogliere il Messia dei cristiani, sia forse detto in maniera ironica, che potrei esprimere più chiaramente così: *Non basta che Dio abbia punito gli ebrei nella loro cecità, disperdendoli nel mondo, ma ci voleva anche che gli uomini aggiungessero altre pene ed arbitrarie vessazioni contro di loro*. Quindi egli loda l'intraprendenza degli ebrei nelle scienze, nelle arti, nel commercio e nell'industria, e li pone a modello dei cristiani di Sardegna; il potere aragonese è definito senza mezzi termini *tapino e superstizioso*; quella che, sempre usando una sottile ironia, egli chiama *Quell'abbominata stirpe* è dallo Spano definita *più civile e filantropica di quella che solamente in bocca aveva il nome di Cristiano*. Come a dire che l'odio contro gli ebrei, le vessazioni contro di loro, le limitazioni della libertà, e tutte le sofferenze inflitte loro dai cristiani, di cristiano non avevano proprio nulla: solo un vano riempirsi la bocca di Cristo, per tradire il suo messaggio.

Il passo si conclude con un giudizio sferzante sul potere aragonese, con queste parole che vale la pena ripetere: *Se qualche Ebreo fosse stato innalzato alla dignità del comando forse avrebbe governato con più umanità e tolleranza di qualcheduno di quei Spagnuoli che ci mandavano per far la Sardegna più misera!* Giudizio netto che include anche un giudizio sull'espulsione degli ebrei dal regno Aragonese ordinata dai re cattolici nel 1492: per Giovanni Spano, nulla di più anticristiano.

Alla pagina 20 della sua *Storia degli Ebrei in Sardegna*, il canonico Spano così afferma:

Il nome di Ebreo e di negoziante in quel secolo (scil. Il XV) si prendeva promiscuamente. Erano tanto familiarizzati in quella diocesi che finalmente un intollerante vescovo Stefano, fece una circola-

re in data 26 Agosto 1410 a tutti Parrocchi della Diocesi di ammonire tutti i Parrocchiani affinché nessuno conversasse, mangiasse, bevesse, dormisse, facesse amicizia, negoziasse e accettasse alcun Ebreo sotto pena della scomunica: ma pare che questo divieto sia stato revocato, o che i Diocesani abbiano fatto orecchie sorde a questo antieconomico decreto perché nel 20 Marzo 1453, un tal canonico Basili Cambone, che poi fu Vescovo di Ploaghe, s'intese con Vidal di Santa Pau, Judeu, affinché gli pagasse una somma di denaro, che pare fosse come una cambiale.

Ancora alle pagine 22 e 23 lo Spano, dopo aver elogiato la cultura e l'intraprendenza nelle attività economiche e commerciali degli ebrei di Alghero, prosegue affermando che essi:

Vennero solo in diffidenza sotto il cattolico re Ferdinando che nel 1480 arrivò ad ordinare che nessun sardo o forestiere potesse pernottare dentro la città di Alghero per non avere comunicazione con essi.

Prosegue riportando dal Pillito informazioni sulla concessione nel 1381 di un cimitero agli ebrei di Alghero, accordato al chirurgo ebreo Salomone Avenroques, cimitero che fu ampliato nel 1455, concedendo agli ebrei la facoltà di *seppellire ed ornare i cadaveri, erigervi sepolture con grandi lapidi e sassi (magnis lapidibus sive saxis erigere) coi soliti loro riti.*

Questa informazione ci deve far pensare a quale deve essere stato il patrimonio epigrafico ebraico della Sardegna, specialmente quello delle iscrizioni cimiteriali. Al riguardo mi viene da fare una considerazione sul patrimonio culturale degli ebrei sardi: archeologico, epigrafico, manoscritto, archivistico e sulle vicende della sua conservazione, andato in larga parte perduto per sempre in seguito alla *damnatio memoriae* eseguita con le persecuzioni e massimamente in seguito alla definitiva espulsione del 1492: Spesso, come avvenne nel caso dei beni culturali non ebraici, essi furono surrettiziamente salvati grazie al mero riciclaggio dei materiali di cui essi erano fatti, grazie proprio al loro riuso per altri scopi o alla natura particolarmente solida dei loro materiali. Sono ormai convinto che il riuso, nei secoli passati è da sempre stata una delle forme principali che ha salvato molti beni culturali dalla completa distruzione. Grandi quantità di epigrafi funerarie, ebraiche e non, riusate come materiali da costruzione, per fare gradini o muri, manoscritti in pergamena o in

cuoio riusati per fare legature di ogni tipo, cinture, scarpe, solette e altro. Questo per ribadire che sono convinto che in Sardegna giaccia ancora nascosta una grande quantità di memorie, di testimonianze relative agli ebrei dell'isola.

Mi è stato riferito da amici sardi che da tempo immemorabile delle persone trovano nei campi o nei terreni epigrafi ebraiche e altre testimonianze che, tuttavia, spesso scompaiono e vengono nascoste per paura di avere problemi con le Soprintendenze. Io sono sicuro che la catacomba ebraica di *Beronice* a Sant'Antioco nel Sulcis, non può essere isolata e ridursi solo ad una o due sepolture; in quel sito ci deve essere un sistema catacombale ebraico più ampio, come a Venosa, dove si stanno trovando nuovi cunicoli e rami. E mi permetto, in questo consesso, di rivolgermi anche alle autorità politiche, regionali, culturali, alle Soprintendenze, per dire che la Sardegna è, assieme alla Puglia e alla Sicilia, la regione che ospitò i più antichi insediamenti ebraici del mondo occidentale e una adeguata riscoperta e valorizzazione delle medesime potrebbe diventare una risorsa importante anche per l'economia e per il turismo della vostra splendida isola. Valorizzare la presenza ebraica in Sardegna, con musei e con siti archeologici sarebbe davvero una cosa auspicabile. È avvenuto recentemente qualcosa di simile in Sicilia con la scoperta del *Miqweh* di epoca bizantina, ossia del bagno rituale ebraico più antico e più bello d'Europa, fatta a Siracusa sotto l'attuale Residenza alla Giudecca, attiguo alla chiesa di San Giovannello, che era la sinagoga quattrocentesca degli ebrei della città, trasformata in chiesa con l'espulsione del 1492.

Avviamoci ora a concludere la rassegna di passi significativi della *Storia* dello Spano, leggendo quanto egli scrive alle pagine 23 e 24, formulando un giudizio di valore inequivocabile:

Sino all'ultimo decennio del secolo XV questa nazione [scil. la Comunità ebraica] fece del bene alla Sardegna perché fu essa che sosteneva il commercio ed il traffico dei cambi nel centro dell'isola e fuori; fino a che il superstizioso Re Ferdinando, il cattolico non li espulse colla carta del 1492 insieme agli altri del suo dominio di Spagna.

Il secolo XV mentre per le altre terre fu l'aurora delle scoperte e del risorgimento delle arti, per la Sardegna fu secolo di sciagure. La prepotenza e lo sgarbo Aragonese fece più male alla popolazione che non le armi romane per soggiogare l'isola. Caddero i villaggi più di 900, caddero le sedi Ve-

scovili e Cattedrali, e restò la nuda terra infeudata a soldati venturieri. L'ultimo crollo fu dato con l'espulsione degli Ebrei che col commercio sostenevano il filo della vita delle grame popolazioni.

Nel secolo XV i sovrani di Savoia erano cattolici al par del Cattolico Ferdinando, eppure sapevano con la loro abilità conciliare la religione colla politica, ammettendo nei loro stati la nazione israelitica senza perseguitarla. Essi anzi seppero allettare molti di quella nazione con pensioni ed assegni, attirandoli ai loro stati specialmente quelli che si applicavano alle scienze mediche, alle industrie ed alle arti. Quei politici regnanti sapevano profittare dell'esperienza piucchè i fanatici spagnoli.

Questo decreto di espulsione che riguarda gli Ebrei di Sardegna trovasi nel R. Archivio che giova qui riportare tradotto affinché ognuno possa rilevare l'iniquo animo di colui che istigò il re, e suggerì questo inqualificabile provvedimento. Esso fu il Frate Torquemada, ed il Re colse la palla al balzo per metter le mani sopra le loro sostanze che col traffico si avevano giustamente accumulate (). Ecco intanto tradotta la memorabile Carta che insanguina il cuore di chi legge.*

Dopo la menzione del fatto che lo scopo del sovrano aragonese era di impossessarsi delle ricchezze degli ebrei, segnato tramite (*), lo Spano cita in nota un volume sull'inquisizione e aggiunge il suo commento:

Accusarono gli Ebrei di enormi reità, tra le altre che con disprezzo profanarono un Santuario, forando sacrilegamente con colpi di pugnale un Ostia consagrada da cui miracolosamente uscì un fiume di sangue che allagò la chiesa per cui non potè essere nascosto il sacrilego eccesso!!⁸

Credo che le parole dello Spano, e il suo pensiero che da esse emerge assolutamente chiaro, non abbiano bisogno di commento, come bene esprime l'amara osservazione del canonico sardo che accompagna la versione dell'editto di espulsione, quando afferma che la sua lettura *insanguina il cuore di chi legge*.

Ho riletto il decreto applicativo dell'espulsione riportato dallo Spano, e con lui sono stato

colpito dallo spazio dato al processo di appropriazione dei beni degli ebrei da parte di *qualsiasi chiesa, monastero, collegio o confraternite di cristiani, cause pie o benefici o altri cristiani*, con strumenti eccezionali e procedure d'urgenza, escludendo in ciò la magistratura ordinaria. Viene da dire veramente, con la moderata religione cinica e il disincanto sapiente del Qohelet che: *Ciò che è stato sarà e ciò che si è fatto si rifarà; non c'è niente di nuovo sotto il sole* (Qoh. 1,9).

Ed ecco, infine, alla pagina 27 l'amaro commento di uno spirito colto, cristiano autentico, che credeva negli ideali del Risorgimento italiano e dei suoi valori di libertà e fraternità e, soprattutto, libero, affrancato dalla banale e ovvia mentalità antimoderna che poco dopo di lui si sarebbe espressa nella Chiesa con la lotta al modernismo e l'enciclica *Pascendi Dominici Gregis* di papa Pio X del 1907, nonché dal giuramento antimodernista di una Chiesa perennemente arroccata nella difesa di privilegi, della tradizione ad ogni costo, che lotta e ragiona ancora con le essenze aristotelico-tomiste sulla testa e sulla vita delle persone, perdendo il contatto con la realtà invece di annunciare con forza i valori evangelici.

Giovanni Spano, 94 anni prima delle raccapriccianti frasi anti-giudaiche di uno dei più noti antisemiti cattolici della storia del Novecento durante il regime fascista, Agostino Gemelli - che riferirò qui di seguito - così concludeva la sua indagine sulla storia degli ebrei in Sardegna:

Così fu terminata quella stirpe della Sardegna dove per lo spazio di XV secoli aveva soggiornato e vi si era ingrandita col lavoro e coll'attività, nonostante che soffrisse tante umiliazioni! Fosse qui rimasta almeno sino a vedere quell'anno di grazia 1848, foriero di libertà e di tolleranza per tutti! Pure dopo tre secoli e più di progresso e civiltà nella nostra Italia fu disputato se conveniva che gli Israeliti fossero assunti ad alte funzioni dello Stato, come a Ministri del Regno e ad altri seggi, quasi che, sebbene uno appartenga a diversa religione, non sia vero cittadino di quello Stato nel quale è nato e ha acquistato i diritti civili.

⁸Per questa accusa, da lui riferita con chiaro disprezzo per quella che considera una fandonia incredibile, lo Spano rimanda all'opera di V. Co-

STANZI, *La Verità della Religione Cristiana contro le vane lusinghe dei moderni Ebrei*, Roma 1749.

Vediamo ora, per fare un confronto con quelle dello Spano⁹, le posizioni di un esponente di spicco del cattolicesimo italiano del primo Novecento, il testé menzionato padre Agostino Gemelli Fondatore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, al secolo Edoardo Gemelli religioso, medico, rettore e psicologo italiano, appartenente all'ordine francescano. Ovviamente ogni persona va collocata nel suo tempo, ma è proprio per questo che la figura dello Spano ne esce davvero grande, illuminata, e profeticamente libera dalla mentalità del suo tempo, anche per contrasto con un supino esponente del più bieco anti giudaismo spirituale, seppur diverso da quello su base biologica di stampo nazi-fascista, non tanto meglio e, di fatto, storicamente del tutto sinergico al secondo.

La figura di Agostino Gemelli, per il contenuto di alcuni suoi scritti contro l'ebraismo pubblicati durante il periodo fascista, si rivela un convinto antisemita. Il più noto e contestato fra questi suoi scritti è il necrologio per Felice Momigliano, apparso su *Vita e Pensiero*, rivista dell'Università Cattolica, nell'agosto del 1924. Pubblicato in una nota anonima, Agostino Gemelli, allora Rettore dell'Università Cattolica e Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze, ne rivendicò la paternità nel numero di dicembre dello stesso anno della rivista. Nell'articolo egli scrive:

Un ebreo, professore di scuole medie, gran filosofo, grande socialista, Felice Momigliano, è morto suicida. I giornalisti senza spina dorsale hanno scritto necrologi piagnucolosi. Qualcuno ha accennato che era il Rettore dell'Università Mazziniana. Qualche altro ha ricordato che era un positivista in ritardo. Ma se insieme con il Positivismo, il Socialismo, il Libero Pensiero, e con il Momigliano morissero tutti i Giudei che continuano l'opera dei Giudei che hanno crocifisso Nostro Signore, non è vero che al mondo si starebbe meglio? Sarebbe una liberazione, ancora più completa se, prima di morire, pentiti, chiedessero l'acqua del Battesimo.

⁹Per un quadro delle posizioni antisemite più comuni nella chiesa cattolica sarda si veda: G. MURTAS, *Dall'ideale dizionario biografico dell'ebraismo e dell'antiebraismo sardo, nel 1938 e dintorni*, in M. CONTU, N. MELIS, G. PINNA, *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, At-

Nel 1938, Gemelli appoggia le leggi razziali, e si conferma uno degli esponenti di spicco dell'*antiebraismo teologico* come forma particolare del razzismo fascista, ed è tra i 360 aderenti al "Manifesto degli scienziati razzisti" del 25 luglio, che era già stato pubblicato sul *Giornale d'Italia* del 15 luglio, e comunicato dalla segreteria politica del Partito Nazionale Fascista dopo un incontro al vertice con i redattori della tesi.

In una conferenza tenuta a Bologna il 9 gennaio 1939, poco dopo la promulgazione delle leggi razziali, Gemelli afferma:

Vediamo attuarsi quella terribile sentenza che il popolo decida ha chiesto su di sé e per la quale va ramingo per il mondo, incapace di trovare la pace di una patria, mentre le conseguenze dell'orribile delitto lo perseguitano ovunque e in ogni tempo.

Sulla rivista *Vita e pensiero* del novembre 1935, Gemelli ha espressioni di forte e convinta esaltazione del fascismo quando scrive:

Nell'ora delle minacce, quando il bieco masonismo internazionale, la demagogia comunista, la forza prepotente di chi sgavazza nell'abbondanza e il fariseismo dei protestanti, congiuravano in un poco nobile e poco ideale connubio, alzando una pretesa spada di Damocle sul nostro capo, l'Italia ha saputo conservare una tranquillità così operosa e serena, un atteggiamento così concorde e virile, da dimostrare a quale altezza politica l'abbia saputo elevare in pochi anni il fascismo.

Le radici del suo anti giudaismo sono profonde, ancorate in quasi duemila anni di antisemitismo teologico cattolico, e nei suoi scritti sono già chiare nel 1922 quando sul periodico da lui stesso fondato e diretto, la *Rivista del Clero Italiano* apparso nel giugno di quell'anno, egli scrive:

Non vogliamo che i signori socialisti ed i signori ebrei (il che spesso è una stessa cosa) avvele-

ti del convegno di Villacidro (Cagliari), 12-13 aprile 2002, Giuntina, Firenze 2003, pp. 221-232; come pure: C. PILLAI, *Le vicende degli ebrei in Sardegna attraverso la documentazione d'archivio (età moderna e contemporanea)*, *ibid.*, pp. 161-175, in partic. 172-174.

nino l'anima dei nostri figli, come hanno avvelenato un tempo la nostra. [...] Il mezzo, l'unico mezzo, il mezzo certo, quello dinnanzi al quale i signori socialisti e i signori ebrei che infestano e ammorbano l'Italia dovranno piegare è proprio nostro Signore che essi bestemmiano; ovvero nostro Signore Eucaristico. Ricordate l'episodio di Santa Chiara che fugga i saraceni con il SS. Sacramento? Noi dobbiamo fare un poco così, come essa. Bisogna respingere questi avvelenatori della coscienza dei nostri figli. E il mezzo è il SS. Sacramento.

Fa impressione la generale inconsapevolezza della gente, ma anche dei cattolici, degli intellettuali e del clero su queste tristi pagine di storia; pochi sanno queste cose di padre Agostino Gemelli¹⁰, e a mio avviso, come lo Stato italiano, così anche la Chiesa non ha mai fatto i conti seriamente con la sua adesione al Fascismo, tramite una sincera autocritica.

Ma torniamo allo Spano. Vediamo, per concludere, il passo con il quale questa eccezionale figura di studioso, di cristiano, di professore universitario e senatore del neonato Stato unitario italiano, conclude la sua *Storia degli ebrei in Sardegna*:

Ecco tutto quello che io ho potuto raccogliere sopra questa parte della sarda storia, giacché nessuno dei nostri antichi scrittori parlò di proposito di queste nostre cose patrie, forse credendo contaminare la loro penna scrivendo le notizie di questa perseguitata nazione, ché in quel tempo all'intolleranza dei culti, e a quella dei Sovrani, si aggiungeva altresì quella di tutti i Cattolici: a vece trovarono dolce pascolo nel raccontarci le delizie delle torture e dell'inquisizione l'istituzione della quale coincise con la cacciata degli stessi Ebrei, che in Cagliari erano in gran parte i veri discendenti dai confinativi dall'imperatore Tiberio, come sopra si è detto.

La sua analisi è di una lucidità e di una attualità impressionanti; egli infatti, schematizzando, puntualizza i seguenti punti e denuncia:

1. il silenzio degli storici sardi che lo hanno preceduto, che non hanno trattato degli ebrei per paura di contaminare la loro penna;
2. l'intolleranza delle religioni e dei regnanti cristiani, e l'atteggiamento di intolleranza fatto proprio da tutti i cattolici;
3. il piacere sadico di raccontare le *delizie delle torture e dell'inquisizione*;
4. il fatto che dietro la persecuzione si son sempre nascosti motivi di interesse economico;
5. la natura radicalmente anti-cristiana dell'odio contro gli ebrei e dell'*insegnamento del disprezzo* contro di loro, con cui per diciotto secoli la Chiesa ha nutrito nei suoi fedeli l'odio per gli ebrei.

Egli inoltre:

1. con il suo giudizio si affranca da una tradizione cristiana quasi bi-millenaria, di un odio per gli ebrei che, partendo da motivazioni pseudo teologiche – di quella che nel giudizio dello Spano è una pessima teologia che va contro San Paolo e calpesta i Vangeli – scende a coprirne altre molto meno nobili;
2. denuncia il male che la persecuzione degli ebrei sardi ha fatto ai sardi non ebrei, ossia cristiani, perché l'attività scientifica, medica, commerciale ed economica dei sardi di religione ebraica giovava ai sardi di religione cristiana;
3. riferisce con ironia sprezzante le fandonie inventate dai cristiani per giustificare l'odio contro gli ebrei, come *il fiume di sangue che uscì da un'ostia consacrata pugnalata dagli ebrei, e che allagò tutta una chiesa*;
4. considera incredibile che ancora ai suoi giorni qualcuno possa pensare che *sebbene uno appartenga a diversa religione, non sia vero cittadino di quello Stato*;
5. denuncia i *divieti e le umiliazioni a cui furono sottoposti quei poveri Ebrei* e afferma

¹⁰ Per un approfondimento si veda: A. PELLICANI, *Il Papa di tutti. La Chiesa cattolica, il fascismo e il razzismo 1929-1945*, Sugar, Milano, 1964; A. COVA, *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Le*

fonti. (vol. I) *Discorsi di inizio anno. Da Agostino Gemelli a Adriano Bausola (1921/22-1997/98)*, Vita e pensiero, 2008.

che essi *pure formavano una stessa famiglia*, con i cristiani abitanti della Sardegna;

6. definisce gli ebrei *nostri cittadini e fratelli tutti eguali davanti al Creatore*, e afferma con la sottile e intelligente ironia che gli è propria che ai cristiani non bastava sostenere che *Dio li avesse puniti nella loro cecità, disperdendoli nel mondo*, ma si premurarono di aggiungere a quella che consideravano una punizione divina, tutto il male, *le pene ed arbitrarie vessazioni* che poterono infliggere agli ebrei;
7. cita San Paolo per dire che in Cristo tutti sono fratelli di uguale dignità e figli dello stesso Creatore;
8. afferma che ebrei e cristiani sono entrambi figli di Abramo, anticipando un'affermazione esplosiva per l'epoca, contenuta in un famoso discorso tenuto il 6 settembre del 1938 da Pio XI quando affermò: «*L'antisemitismo non è ammissibile. Spiritualmente noi siamo semiti*»;
9. condanna in maniera perentoria il fanatismo dell'inquisizione, di Torquemada e dei Re Cattolici;
10. per alcune sue affermazioni egli in qualche modo anticipa la rivoluzione operata dal Concilio Ecumenico Vaticano II, con le posizioni di autocritica operata dai Padri conciliari per l'antigiudaismo teologico che caratterizzò la Chiesa fin dai primi secoli, e di apertura ad un apprezzamento positivo dell'ebraismo, che, ahimè, oggi è caduta di nuovo nel dimenticatoio;
11. afferma che *Quell'abbominata stirpe era più civile e filantropica di quella che solamente in bocca aveva il nome di Cristiano*, e aggiunge che: *Se qualche Ebreo fosse stato innalzato alla dignità del comando forse avrebbe governato con più umanità e tolleranza*.

Ecco quello che è emerso dall'esame del pensiero e delle convinzioni, di questo ammirabile ed eccelso sardo famoso. Non ho alcun dubbio: per spirito profetico e cristiano, fra Agostino Gemelli e Giovanni Spano io preferisco il sardo Giovanni Spano.

II. I due manoscritti ebraici della collezione Spano presso la Biblioteca Universitaria di Cagliari¹¹

Vorrei ora passare ad una breve descrizione dei due manoscritti ebraici appartenuti alla sua collezione privata, e ora conservati presso la Biblioteca Universitaria di Cagliari. È davvero strano come questi due manoscritti ebraici possano essere sfuggiti alle indagini fatte a setaccio in tutto il mondo, con le quali poco dopo la proclamazione dello Stato di Israele, quello che sarebbe diventato l'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts creò una raccolta di microfilm di tutti i manoscritti ebraici noti nell'intero orbe, con la sola eccezione di quelli delle collezioni dell'ex Unione Sovietica, per i quali si ottenne il permesso di microfilmarli solamente dopo la caduta del muro all'inizio degli anni Novanta del Novecento. Sta di fatto che ho avuto la segnalazione di questi due preziosi codici solamente pochi mesi prima del convegno di cui qui si presentano gli Atti.

A. - Il Ms. 197. Descrizione e storia del codice.

I. Descrizione generale.

Membranaceo, legatura mm. 132x89, codice mm. 124x86; *Maḥazor* di rito italiano per le ricorrenze festive o *Šaloš regalim* delle feste di *Šavu'ot* (delle Settimane, che inizia al f. 237r¹²), *Roš ha-šānah* (Capodanno, f. 127r) e *Sukkot* (delle Capanne, f. 56r); scritture semicorsive italiane in gran parte con vo-

¹¹ Ringrazio la Dr.ssa Maria Teresa Passiu, responsabile del Settore Conservazione della Biblioteca Universitaria di Cagliari, e il Sig. Mauro Costa, responsabile del servizio di fotoriproduzione, per la loro cortesia nel favorire lo studio dei due manoscritti, fornendomi anche preziose informazioni e collaborando nel controllo di punti non chiari nel-

la copia digitalizzata; la Dr.ssa Passiu mi ha anche gentilmente fornito alcuni rilievi codicologici e per questo la ringrazio di cuore.

¹² Come si spiegherà di seguito, la numerazione a matita dei fogli è stata apposta alla rovescia come per un manoscritto non ebraico.

cali, di tre diverse mani: elegante quella dello scriba III° che ha copiato la maggior parte del *Maḥazor*, mediocri quelle degli scribi I° e II°. Copiato in Italia settentrionale, probabilmente Reggio Emilia o area emiliana, sec. XV; rigatura a mina di piombo in alcune carte più evidente con 13 linee rigate e altrettante scritte – qualche volta 14 – foratura non evidente; specchio di scrittura mm 74x50, con riferimento al f. 129v, ma generalmente abbastanza omogeneo.

Foliazione recente a matita di 254 fogli (ma dopo 12 compare 12bis) apposta alla rovescia, ossia iniziando dalla fine del codice ebraico, all'italiana come si farebbe per un manoscritto latino o in lingue che procedono da sinistra a destra. In questa descrizione mi servirò dei numeri di questa foliazione, anche se errata, ma per il *recto* e il *verso* li indicherò all'ebraica: la foliazione errata, infatti, è posta nell'angolo che, all'apertura di libro, si trova in alto a destra di ogni foglio di destra, che risulta di fatto il verso del foglio in ebraico.

L'inizio è mancante fino alla fine della parte sulla festa ebraica di *Pesaḥ* Pasqua, ossia a circa la metà della *Haggadah* contigua al *Maḥazor* di *Pesaḥ*. Il manoscritto, tutto comunque copiato nel sec. XV, era già stato rilegato a quell'epoca, unendo assieme tre unità codicologiche anteriormente isolate e vergate da tre scribi diversi; lo scriba I°, che copia solo una ventina di pagine all'inizio (ff. 253v-241r), dalle ultime tre righe del f. 241v al f. 238v e, infine i ff. 9r-2v in una grafia semplice e non di pregio; il II° più che uno scriba sembra essere un integratore di una parte, ossia le prime 12 righe del f. 241v, in occasione della legatura che ha unito i tre piccoli manoscritti; mentre lo scriba III° è il principale per quantità di lavoro e il migliore per stile calligrafico, che si caratterizza e si segnala per una elegante grafia semicorsiva italiana: egli ha copiato 227 fogli dal f. 237r al f. 10v.

Alcune pagine hanno il testo non vocalizzato, ad esempio quelle dei ff. 231v-234r e altre sparse qua e là; sono bianchi i ff. 57v, 81v e il 128v che contiene una nota di possesso del primo piccolo manoscritto, 148v, pure con una nota di possesso relativa alla seconda unità codicologica originaria, il f. 149v e, infine, il 150r ancora con note di possesso.

La struttura codicologica del manoscritto

– considerando che la carta numerata come f. 1 è una guardia cartacea, mentre il f. 12 è seguito da 12 bis –ovviamente ragionando all'ebraica, ossia con i numero della foliazione alla rovescia è così costituita: 1 guardia cartacea all'inizio + 7 quaternioni (ff. 56) + 7 quinioni (ff. 70) + 16 quaternioni (ff. 128) + 1 guardia cartacea finale = ff. 1 + 254 + 1. Considerando tutto ciò, il numero dei fogli membranacei del codice restano 254.

Il f. segnato come 2 è in realtà l'ultimo alla fine del manoscritto, e conteneva la più antica sottoscrizione censoria. All'apertura di libro che mostra i ff. 9 e 10 si vede in basso accanto al margine interno la numerazione dei due fascicoli con le cifre 1 e 2, ma in ordine italiano da sinistra (1) a destra (2) e non ebraico. Questa numerazione progressiva destrorsa dei fascicoli continua, ma nella sola parte in basso a sinistra del foglio destro che è il verso dell'ultimo foglio del fascicolo inteso all'ebraica e il primo inteso all'occidentale.

Che siano state legate assieme tre diverse unità codicologiche, è confermato anche dal fatto che esistono i segni di due fascicolazioni: una indicando il numero del fascicolo con lettere ebraiche scritte a penna alla fine di ognuno dei 21 fascicoli numerato ebraicamente in senso sinistrorso con le lettere ebraiche da *alef* (1) a *kaf-alef* (21) per i complessivi 5 quaternioni + 7 quinioni + 9 quaternioni, nei quali già erano presenti le mani dei tre diversi copisti. A questa numerazione dei fascicoli, la più antica, se ne è aggiunta successivamente una pure a inchiostro, ma che parte dalla fine del codice e procede in senso destrorso. Indico qui di seguito in quali fogli si trovano queste due indicazioni dei fascicoli, servendomi ancora della foliazione recente a matita apposta alla rovescia. Seguo l'ordine all'ebraica e indico in cifre arabe la fascicolazione destrorsa e in lettere ebraiche quella antica sinistrorsa:

Inizio del manoscritto ebraico:
due quaternioni:

1. f. 254v fasc. quat. 31
2. f. 246v fasc. quat. 30

cinque quaternioni:

3. f. 238v fasc. quat. 29 [א]
4. f. 230v fasc. quat. 28 [ב]
5. f. 222v fasc. quat. 27 [ג]

6.	f. 214v fasc.	quat. 26	[ד]
7.	f. 206v fasc.	quat. 25	[ה]

sette quinioni:

8.	f. 198v fasc.	quin. 24	[ו]	
9.	f. 188v fasc.	quin. 23	[ז]	
10.	f. 178v fasc.	quin. 22	[ח]	
11.	f. 168v fasc.	quin. 21	[ט]	
12.	f. 158v fasc.	quin. 20	[י]	150r le note di possesso più recenti;
13.	f. 148v fasc.	quin. 19	[יא]	f. 149v nota di possesso per la II unità codicologica originaria;
14.	f. 138v fasc.	quin. 18	[יב]	

nove quaternioni fino alla parte con fascicolazione in ebraico:

15.	f. 128v fasc.	quat. 17	[יג]	nota di possesso del primo piccolo manoscritto
16.	f. 130v fasc.	quat. 16	[יד]	
17.	f. 112v fasc.	quat. 15	[טו]	
18.	f. 104v fasc.	quat. 14	[טז]	
19.	f. 96v fasc.	quat. 13	[יז]	
20.	f. 89v fasc.	quat. 12	[יח]	
21.	f. 81v fasc.	quat. 11	[יט]	
22.	f. 73v fasc.	quat. 10	[כ]	
23.	f. 65v fasc.	quat. 9	[כא]	

nove quaternioni della parte finale del codice attuale:

24.	f. 57v fasc.	quat. 8		
25.	f. 49v fasc.	quat. 7		
26.	f. 41v fasc.	quat. 6		
27.	f. 33v fasc.	quat. 5		
28.	f. 25v fasc.	quat. 4		
29.	f. 17v fasc.	quat. 3		
30.	f. 10v fasc.	quat. 2		(solo qui indicati ad apertura di libro sia la fine del fascicolo 2, sia l'inizio del fascicolo 1 in senso ebraico e alla rovescia per le cifre arabe).
31.	f. 9r fasc.	quat. 1		(fine del manoscritto; nel f. 2v, ultima pagina del codice membranaceo, la prima e più antica censura, probabilmente del censore Cristoforo Levomino dell'anno 1592).

II. Note di possesso

Com'è noto, le note di possesso costituiscono una fonte di eccezionale importanza per fare luce sulla storia di un manoscritto, l'area di produzione e la provenienza e le vicende della

sua storia¹³. Come vedremo, grazie ad esse, siamo in grado di collocare le origini del presente manoscritto in Italia settentrionale, probabilmente emiliana poiché la prima nota di posses-

¹³M. PERANI, *I manoscritti ebraici come fonte storica*, in *Fonti per la storia della società ebraica in Italia dal Tardo-antico al rinascimento: una messa a punto*, in M. PERANI (ed.), *Atti del XVII Con-*

vegno internazionale dell'AISG, Gabicce Mare (PU) 16-18 settembre 2003, in «Materia giudaica» IX/1-2 (2004), pp. 79-101.

so è firmata dal possessore che si dice מאריי da Reggio ossia Reggio Emilia, verso la metà del sec. XVI, quando fu posseduto da alcuni membri della famiglia Finzi.

Incontriamo una prima nota del possessore al f. 128v (Tav. 10a), vergata in ebraico in una grafia semicorsiva; la nota è stata cassata da quattro linee oblique, e in essa si legge:

קנין כספי רפאל יצ"ו פינצי מאריי (Reggio)
/ בן אהרון יצ"ו. מוד[ה] אני בנימין יצ"ו
/ איך שמכרתי זה ספר לרפאל בעד א' / דוק זהב בזהב.

Di mia proprietà, Refa'el, lo custodisca la sua Roccia e gli doni vita, Finzi da Reggio, figlio di Aharon, lo custodisca la sua Roccia e gli doni vita. Io Binyamin, lo custodisca la sua Roccia e gli doni vita, attesto che ho venduto questo libro a Refa'el in cambio di un (?) ducato di oro sonante.

Poco sotto c'è una seconda nota, ma di altra mano, più corsiva della precedente:

קנין כספי בנימין פינצי מאריי בן ישראל ז"ל,
והוא שווה לי שווה [?] כסף זהב בזהב ל"א [=לאורך
ימים אמן]

Di mia proprietà, Binyamin Finzi da Reggio figlio di Israel, il suo ricordo sia in benedizione, ed esso è stato degno per me di (essere pagato) denaro d'oro su oro, per la durata dei giorni (Sal. 23,6) amen.

Al f. 148v leggiamo una terza nota di possesso, sempre di membri della stessa famiglia Finzi di Reggio Emilia, in parte abrasa da qualcuno che la voleva cancellare:

קנין כספי רפאל יצ"ו בן בנימין יצ"ו.
[מודה] אני בנימין יצ"ו איך מכרתי זה הספר ...

Di mia proprietà, Refa'el, lo custodisca la sua Roccia e gli doni vita, figlio di Binyamin, lo custodisca la sua Roccia e gli doni vita. Io Binyamin,

lo custodisca la sua Roccia e gli doni vita, attesto di aver venduto questo libro ...

Nel f. 150v abbiamo la nota finale del manoscritto che, unica, ci dice la data e il luogo di acquisizione del possessore, ossia il giugno del 1568 a Reggio Emilia.

בהנ"א [= בשם האל נורא וגדול אמן] / לה' הארץ
ומלואה. היגיע לחלקי בנימן איש פנצי מאריי כשחלק
תי עם כמ"ר יוסף אחי יצ"ו קלינ' יוניו שכ"ח ליצ[ירה].

Nel nome di Dio, terribile e grande, Amen. / Del Signore è la terra e quanto essa contiene (Sal. 24,1). È giunto in possesso di me Binyamin dei Finzi di Reggio, quando io ho diviso [l'eredità] col signor Yosef, mio fratello, lo custodisca la sua Roccia e gli doni vita, alle calende di giugno del 5328 [= anno cristiano 1568].

Nella stessa pagina, in basso, è presente l'ultima nota di possesso, che è anche la più recente e attesta che il codice era passato in altre mani, non più dei membri della famiglia Finzi di Reggio.

Questo libro è del Sig. Samoello Pesaro¹⁴ abitante in Masa e poi ala Spetia adì 6 nov(embre) 1664.

Per fare una sintesi sui possessori possiamo osservare quanto segue. La prima nota, presente nel f. 128v, riguarda i primi 128 fogli del codice, ed in essa *Refa'el di Aronne Finzi da Reggio Emilia* dichiara che il manoscritto gli appartiene, essendogli stato venduto da *Binyamin Finzi da Reggio figlio di Israel*. Questi nella stessa pagina lo conferma di sua mano. Al f. 148v *Refa'el ben Binyamin* dichiara ancora di esserne il possessore, ma anche di averlo venduto non si capisce a chi. Decisiva è la nota di possesso che si trova nel f. 150v, nella quale veniamo a sapere che *Binyamin dei Finzi di Reggio* è venuto in

¹⁴ Un omonimo Samuel Pesaro compare in Rossana Urbani & Guido Nathan Zazzu (edd.), *The Jews in Genoa: 1682-1799, Documentary History of the Jews in Italy*, Leiden 1999, nei docc. 2122 del 12 dicembre 1782 (col secondo nome Samuel Amedeo), e 2123 del 7 gennaio 1783, ma la data rende impossi-

bile l'identificazione, a meno che non si tratti di un nipote o pronipote del nostro possessore secondario. Dal porto di Genova a quello di Cagliari in Sardegna il passaggio di un manoscritto sarebbe assai verosimile per spiegare l'arrivo nelle mani dello Spano.

possesto del manoscritto alle calende di giugno del 1568, quando ha diviso l'eredità con suo fratello Yosef. Non ho trovato traccia di questi Finzi nella Reggio Emilia a cavallo della metà del Cinquecento. Sappiamo, comunque, che nel Quattrocento a Reggio erano presenti i Finzi, poiché un personaggio importante, certo Zinatan o Zanatan, “*che fu figliolo di Moiseto ebreo abitatore in gran tempo in la città di Rezo in la contrata, o sia visinanza ddi San Bartholomeo*” era un Finzi, come attesta un documento menzionato da Andrea Balletti relativo a un rogito rogato a Reggio Emilia il 22 giugno 1487 dal notaio Gabriele Ciambatori, nel quale il figlio di Zanatano, Davide, è detto *quondam Zinatani de' Fincis*¹⁵. Sempre a Reggio nel 1559 il Duca concede per un decennio a Isacco figlio di Salomone Finzi, e agli eredi di suo fratello Elia, banchieri al Torrazzo di Reggio, il diritto di tenere il banco di prestito¹⁶. Questo atto si colloca solo undici anni dopo la nota di possesso di *Binyamin dei Finzi di Reggio* che si trova al f. 150v del nostro manoscritto. E verosimile che i Finzi possessori del manoscritto proveniente dalla collezione Spano fossero parenti dei banchieri di cui ci parla il Balletti. L'amico Ermanno Finzi di Rivarolo Mantovano, in possesso di una amplissima base di dati relativi alla ricerca genealogica sul suo casato, mi conferma che nei suoi dati non compaiono i possessori del nostro codice, pur sottolineando che l'Archivio di Stato di Reggio Emilia non è stato indagato in maniera adeguata per quanto riguarda la documentazione relativa agli ebrei. Nel 1592, come ci apprestiamo a vedere, il manoscritto è censurato probabilmente in area Lunigiana una prima volta; nel 1602 esso è certamente censurato da un neofito incaricato di espurgare i libri ebraici dall'Inquisitore di Sarzana.

Nel f. 150v, che contiene le più importanti note di possesso, si attesta fra le altre più antiche che nel novembre del 1664 il manoscritto si trova nelle mani di *Samuele Pesaro* abitante a Massa Carrara e poi a La Spezia. Esso, dalla non lontana Reggio, è passato sulla costa tirrenica. Quest'ultima nota si trova certamente alla fine di una unità codicologica importante, perché il

f. 150v dove essa si trova è preceduto da due pagine bianche e seguito da altre quattro. È difficile stabilire in che misura le note menzionate si riferiscano alle singole unità codicologiche, prima che esse fossero rilegate in un unico codice, e in quale misura, invece, all'intero manoscritto. Come dall'area geografica della costa tirrenica esso sia giunto nelle mani dello Spano non ci è dato sapere.

III. Le sottoscrizioni censorie

La prima censura si trova nel f. 2v, il cui lato *verso* costituisce l'ultima pagina dell'ultimo foglio del codice, nella sua legatura definitiva; in essa si vede quanto resta di essa che fu vergata nel margine inferiore della pagina, oggi mutilo, dal censore Cristoforo Levomino nel 1592 e, letta intera, avrebbe dovuto essere come segue: *Revisto per me Cristoforo Levomino 1592*. Lo desumo dal fatto che – come vedremo meglio – più di un manoscritto ebraico giunto fino a noi conserva oltre alla censura del 1602 anche questa precedente del 1592 del Levomino. Evidentemente tutti e questi manoscritti si trovavano nella stessa area geografica e furono di competenza dei due medesimi censori.

La seconda censura si trova al f. 3v dell'attuale numerazione alla rovescia, nei margini bianchi superiore ed inferiore della pagina, dove si legge:

[margine sup.] *Corretto p[er] me gio[vanni] dom[eni]co da lodi / neofito di comissione del / M[olto] R[everendo] /*

[margine inf.] *P[adre] vic[ari]o del s[an]to ufizio de sarzana questo di 12 feb[raio]. / Itam fr. Ang[elus] Capillus di Brixia Inq[uisitor] et Vic[arius] s[anc]ti officij.*

La località indicata, estremamente importante al fine di ricostruire la storia del manoscritto, è *Sarzana* dove effettivamente fu attivo un sant'Ufficio e un vicario Inquisitore. La stessa località, che è risultata di difficile lettura perché, come si può vedere chiaramente nella *a* in “da”

¹⁵ Archivio di Stato di Reggio Emilia, Ospedale di Santa Maria, filza 1700, documenti Mantelli, citato da

A. BALLETTI, *Gli ebrei e gli Estensi*, Modena 1913, p. 21.

¹⁶ BALLETTI, *Gli ebrei e gli Estensi*, cit., p. 55.

Lodi, il censore traccia la lettera *a* assolutamente come uno *o*, compare anche nella nota censoria, espressa con le stesse parole, vergata dallo stesso espurgatore presente in altri quattro manoscritti che, di conseguenza, dovevano trovarsi nell'anno della loro espurgazione nell'area di Sarzana o di competenza di quel sant'Ufficio.

Ecco qui di seguito elencati gli altri quattro manoscritti ebraici noti che recano la stessa identica sottoscrizione censoria del nostro Giovanni Domenico da Lodi, in tutti apposta nello stesso anno 1602:

1. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. ebraico Rossiano 437, f. 411v: *Corretto p[er] me gio[vanni] dom[eni]co da lodi neofito di comissione del / [Molto] R[everendo] P[adre] vic[ari]o del s[an]to ufizio de sarzana questo di 12 feb[brai]o. / Ita etiam fr. Ang[elus] Capillus di Brixia Inq[uisitor] et Vic[arius] s[anc]ti officij* (Tav. 13b).
2. Parma, Biblioteca Palatina, Ms. ebr. 3059, f. 111r; anche quest'altro codice al f. 111v, dopo la medesima censura del neofito Giovanni Domenico da Lodi che usa la stessa formula censoria con la stessa data e nello stesso luogo dei due manoscritti precedenti, presenta la censura precedente dell'anno 1592 firmata dall'espurgatore Levomino, sconosciuto al Popper: *Revisto p[er] me Cristoforo Levomino 1592*.
3. Parma, Biblioteca Palatina, Ms. ebr. 2700, f. 123v; anche in questo manoscritto parmense, come nel precedente, c'è una sottoscrizione censoria precedente di dieci anni vergata dall'ignoto censore Levomino: *Revisto p[er] me Cristoforo Levomino 1592* oltre a quella del neofito lodigiano, stesa con la medesima formula nella stessa data e nel medesimo luogo.
4. Mosca, Biblioteca Statale Russa, Ms. ebr. Guenzburg 228, f. 241v si legge: *Gio[vanni] Dom[eni]co da Lodi neofito di Comissione del M[olto] R[everendo] P[adre] vicario di sarzana adi 12 Feb. 1602. Ita etiam fr. Ang[elus] Capillus a Brixia Inq[uisitor] et Vic[arius] s[anc]ti officij*.

Quest'ultimo manoscritto è stato censurato due volte la prima da Domenico Gerosolimitano nel 1592 e, quindi, da Giovanni Domenico da Lodi nel 1602 con la conferma di Angelo Capillus da Brescia, esattamente come quello cagliarita-

no. Esso inoltre reca al f. 218v un *colophon* datato e localizzato per la copia delle pagine 164-222 e 238-241, mentre il nome del copista è stato cancellato: תם ונשלם פה גינובה אשר על שפת הים ליל ג' כ"ד כסלו ש"ח שהוא ו' דיצימרו ש"ח לפ"ק יצ"ו ... ovvero: *Terminato e completato qui a Genova sulla riva del mare la notte di martedì 24 Kislew [5]308 (= 1548) equivalente al 6 dicembre [5]308 del computo minore, mi custodisca la mia Roccia e prolunghi i miei giorni...*

Osserviamo, ora, come in due dei cinque codici testé menzionati, ossia quello di Cagliari e in quello Vaticano, il Rossiano 437, il censore è qualificato come *neofito*.

Inoltre, nel ms. di Cagliari e nei due codici parmensi ebr. 2700 e 3059, compare una prima nota censoria apposta dieci anni prima nel 1592 dal revisore *Cristoforo Levomino*. In entrambi i manoscritti parmensi si legge chiaramente: *Revisto [p]e[r] me Cristoforo Levomino 1592*, mentre nel codice sardo di questa censura rimangono solo poche lettere, poiché essa era sul primo foglio del manoscritto ed una lacerazione ha portato via gran parte della scritta. Ora questi tre manoscritti furono tutti censurati una prima volta nel 1592 *Cristoforo Levomino* e dieci anni dopo, lo stesso giorno 12 febbraio 1602 da Giovanni Domenico da Lodi. Posso affermare con certezza che le poche lettere rimanenti della prima censura nel Ms. di Cagliari, che si trovava nel *verso* dell'ultimo foglio, in cui si legge «[Rev]–isto per [me Cristoforo Levomino 159]2» sono sufficienti dire che anch'esso contiene la firma del censore Levomino. L'analisi accurata della grafia della sua sottoscrizione nel Ms. Parmense 3059 al f. 111v, e il suo confronto con le lettere –isto del nostro codice conferma quanto detto.

Ma chi era questo censore Giovanni Domenico da Lodi, che risulta sconosciuto all'opera classica di William Popper sulla censura dei libri ebraici *The Censorship of Hebrew Books*¹⁷, allo stesso modo dell'Inquisitore *Fr. Ang[elus] Capillus de Briscia* e al precedente censore *Cristoforo Levomino*? Ho pensato per un attimo che potesse essere il meglio noto Giovanni Domenico Carretto, idea espressa anche in una

¹⁷ Apparsa la prima volta a New York nel 1899 e ivi ristampata settant'anni dopo nel 1969.

nota in ebraico del catalogatore relativa al Ms. Guenzburg 228 di Mosca, nel catalogo elettronico della rete Aleph della National Library di Israele. In essa, che è consultabile qui <http://aleph518.huji.ac.il>, si afferma, seppur in maniera dubitativa: «יתכן שג'ובאני דומיניקו הניאופיטו [= פרח כמורה מומר] הוא ג"ד Carretto» ossia: «È possibile che il Giovanni Domenico neofito sia Giovanni Domenico Carretto».

Tuttavia, a un più attento esame della questione, ho dovuto escludere questa ipotesi, in ciò confermato anche dal parere dell'amico Benjamin Richler¹⁸, per molti anni Direttore dello Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts di Gerusalemme, massimo esperto nella storia delle collezioni dei manoscritti ebraici e curatore dei cataloghi dei manoscritti ebraici della Biblioteca Palatina di Parma (Gerusalemme 2001) e di quella Apostolica Vaticana di Roma (2009).

A ciò si aggiunga che il Carretto, come osserva il Popper correttamente, risulta a Venezia tra il 1607 e 1608, e nel 1616-1618 a Mantova, dove pare essere rimasto anche nel 1619 e 1620¹⁹. In più, ad un'analisi campione delle censure del Carretto in oltre una decina di manoscritti conservati presso la Palatina di Parma, non risultano censure prima dell'anno 1612²⁰. Nel catalogo elettronico della Biblioteca Nazionale di Israele, compaiono circa 530 censure a lui attribuite. La grande maggioranza sono degli anni Dieci e Venti del Seicento, e quelle precedenti sono poche: tre censure del Carretto datate 1607 nei Mss. di Mosca-Guenzburg 339, New York-Jewish Theological Seminary Rab. 514, e di Parigi-Alliance Israelite Universelle H 91 Anel; alcune del 1611 fra cui ad esempio quella del Ms. New York-Jewish Theological

Seminary 2532. Credo, concludendo, di poter affermare con certezza che il censore neofito da Lodi, benché si chiami anche lui Giovanni Domenico, non pare essere il notissimo censore omonimo di cognome Carretto, uno dei censori che espurgò il maggior numero di libri ebraici che si sappia.

Una conferma paleografica viene dalla considerazione non solo della grafia, ma anche da alcuni dettagli nell'eseguire le abbreviazioni e dei nomi e il modo di esprimere altri particolari.

IV. Alcune parole cancellate dal censore cristiano

Nel foglio 113v si possono vedere le uniche parole cancellate con inchiostro da uno dei due censori, anche se non in maniera perfetta, sì che esse risultano leggibili. Le parole censurate fanno parte della versione standard della preghiera nota dalle sue parole iniziali come עֲלֵנוּ, 'Alenu ossia «Su di noi», che originariamente si trovava nella preghiera di Musaf per Roš ha-šānah, che è la festa del Capodanno ebraico ma che, in seguito, fu aggiunta anche come inno alla fine di ogni servizio liturgico. Esse sono le seguenti: שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים אל-אל לא ישיע ossia «Poiché essi [scil. i cristiani] si prostrano alla vanità e al vuoto (Is. 30,7) e pregano un dio che non salva (Is. 45,20)» che, come si vede, usa due passi contro l'idolatria citati da Isaia (Tav. 8b).

Nell'ultimo foglio cartaceo che fa da guardia al manoscritto, considerandolo erroneamente il primo, qualche addetto ai manoscritti se non il summenzionato direttore Severini ha scritto la seguente annotazione: *Dono del Prof. Giov. Spano del 1841.*

¹⁸ Ecco il testo della e-mail inviata da Benjamin Richer: From: Benjamin Richler; Sent: Thursday, May 20, 2010 3:45 PM; To: Mauro Perani; Subject: RE: Gio. Dom. da Lodi. «Dear Mauro, The signatures are different. The writing is more similar to Gio. Dom. Vistorini, but not exactly, and Vistorini was active in 1609-1610, so I doubt if they were the same. The index to the censors in the Parma catalogue lists 5 or 6 mss by G.D. of Lodi. Also MS Moscow 228 was censored by him in 1602. Best wishes, Binyamin».

¹⁹ POPPER, *The Censorship of Hebrew Books*, cit., p. 101.

²⁰ In particolare ho esaminato i seguenti codici: Ms. Parma, 1728 [Richler 406]: 1612; Ms. Parma, 2009-10 [Richler 185]: 1612; Ms. Parma, 2163 [Richler 66]: 1617; Ms. Parma, 1847 [Richler 85]: 1618; Ms. Parma, 2022 [Richler 164]: 618; Ms. Parma, 1892 [Richler 191]: 1618; Ms. Parma, 1889 [Richler 231]: 1618; Ms. Parma, 1891 [Richler 233]: 1618; Ms. Parma, 2172 [Richler 265]: 1618; Ms. Parma, 2354 [Richler 337]: 1618; Ms. Parma, 1702 [Richler 364]: 1618; Ms. Parma, 3231 [Richler 292]: 1619; Ms. Parma, 1859 [Richler 329]: 1619.

B. - *Il Ms. 194. Descrizione e storia del codice.*

I. *Descrizione generale.*

Il codice reca la segnatura ms. 194, è cartaceo; mm. 148x97 (legatura), carte mm. 150x102, foratura e rigatura assenti; scritto a mano libera per uno specchio di scrittura irregolare ma che oscilla in genere (f. 8r) 115x60; ff. 131 con una guardia all'inizio e alla fine del codice; vergato in una grafia semicorsiva di tipo sefardita nordafricana, probabilmente prodotta in area tunisina, e databile al sec. XVII.

Presenta una foliazione recente a matita, apposta da qualcuno che non conosceva l'ebraico, partendo dalla fine del manoscritto e terminando al suo inizio con il f. 133, includendo le due guardie dell'inizio e della fine.

II. *Contenuto*

Offro qui una succinta descrizione del contenuto del manoscritto, rimandando per una presentazione più dettagliata allo studio Leonard Becker, *A new magical and astrological manuscript from the Cagliari University Library* pubblicato in questi Atti alle pp. 63-66. Esso contiene vari ricettari magici, con diversi tipi di rimedi per varie necessità e situazioni, come pure informazioni di astrologia sugli ascendenti, le nascite e i pianeti. Si tratta di argomenti da un lato di Qabbalah pratica e dall'altro di astrologia. Ai ff. 1r-12r sono presenti dei calcoli del calendario o *Mazalot*; ai ff. 12v-18r tra le altre cose compare anche un trattato in aramaico attribuito a Esdra, la מסורת לעזרא הסופר (Tav. 5a), lo scriba che guidò il ritorno e la riorganizzazione degli ebrei dall'esilio babilonese. Non mancano nozioni di chiromanzia, fisiognomica e metoscopia, assieme a giuramenti e scongiuri o *Hašba'ot*. Ai ff. 18v-131v si parla in particolare di amuleti magici o *Qame'ot*, alcuni dei quali sono scritti in giudeo-arabo. Dal f. 19 ss. ci sono indicazioni su come fare un amuleto per chi debba intrapren-

dere viaggi, sia di mare che su terra; formulari per fare abortire una donna, oppure una preghiera a Dio perché elle porti a completa gestazione la sua creatura; amuleti a scopi d'amore che funzionano come un filtro magico tra uomo e donna, o tra uomo e uomo. C'è tutto un capitolo dedicato a preghiere di natura magica, suddiviso in sezioni graduali, appartenenti probabilmente al complesso della *Tefillat Eliyyahu*. Fra di esse è degna di menzione la preghiera da recitarsi quando si va dinnanzi a un'autorità, oppure per raccorciare la via (*qefiṣat ha-derek*), ed una preghiera per avere successo negli affari. Dal f. 73 in poi il manoscritto contiene un libro di *Segulot* attribuito a Meir Alrabi/Aldabi. Dal f. 130 ci sono ricette varie per diverse circostanze, fra cui quella di quando ci si deve presentare davanti alle autorità. Il manoscritto utilizza la cosiddetta "scrittura occhialuta" (Tav. 5b), attestata già in testi magici del IV secolo²¹.

III. *Tre note di studiosi che esaminarono il codice.*

1. *La nota di Fausto Lasinio del 17 agosto post 1891.*

Il primo studioso ad esaminare il manoscritto fu Fausto Lasinio (1831-1914) noto semitista, docente presso il Regio Istituto di Studi Superiori di Firenze. Nella sua nota si legge:

Codice, in massima parte, in lingua ebraica rabbinica e in caratteri rabbinici; per alcune carte, in lingua araba e in caratteri rabbinici. Il contenuto vien brevemente indicato nella lettera che io scriverò su gli appunti da me presi, in mezzo alle molte mie occupazioni, sul codice.

Segue una nota dell'allora Direttore della Biblioteca universitaria Erasmo Severini, che puntualmente e non senza ironia, osserva: *Queste parole son del Prof. Lasinio dell'Istituto Superiore di Firenze. Ma la lettera non è ancora arrivata. (17 Agosto 1891).* Severini fu Diret-

²¹ Vedi A.A. BARB, *Three Elusive Amulets*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», Vol. 27, (1964), pp. 1-22, consultabile anche online: <http://www.jstor.org/pss/750509>. Sulla magia ebraica

si può vedere anche: J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1939, in particolare le pp. 140-142. Ringrazio l'amico e collega Giuseppe Veltri per alcune informazioni su questi argomenti.

re dal 1881 al 1892, come si legge nel catalogo della mostra allestita presso la Biblioteca Universitaria di Cagliari nel 1996²².

Per maggiori informazioni su questo semitista, che lasciò una traccia su uno dei nostri due manoscritti, si veda la scheda redatta nel gennaio 2009 su Lasinio da Enzo G. BARGIACCHI per il sito web: <http://www.ippolito-desideri.net>.

2. La nota di Cesare Israele Astrologo del 2 settembre 1911.

Questo manoscritto, oltre che da Fausto Lasinio, fu visto il 2 settembre 1911 e sinteticamente descritto in una nota autografa anche dal Vice Rabbino di Milano Cesare Israele Astrologo (1862-1937)²³. La sua posizione di Vice-Rabbino di Milano fu occasione di una disputa, poiché egli possedeva solo il titolo di *Ḥaver de Rav*²⁴. Astrologo scrisse quanto segue nella sua breve nota manoscritta vergata su un foglietto ancor oggi incollato alla fine del codice e recante la segnatura a matita come f. 1 da chi appose la foliazione alla rovescia, come se si trattasse di un codice latino o italiano, partendo da quella che è l'ultima carta del manoscritto ebraico. Il foglietto è ancora oggi conservato assieme al codice, e il rabbino su esso, usando la tipica forma *gn/ng* invalsa fra i rabbini italiani in passato per rendere la *‘ayin*, scrisse quanto segue:

Il Manoscritto ebraico in carta N. 194 tratta specialmente delle norme con cui si doveva scrivere il Chemiang [קמיע] (amuleto scritto su pergamena) sia per chi doveva intraprendere [sic] viaggi, sia di mare che di terra; per una donna, facile ad abortire, con preghiera a Dio che porti a maturità e a completa gestazione la sua creatura. Vi è poi la spiegazione dei nomi di tutti i Tagnamim [טענאמין] note musicali ebraici (sic) e la ragione dell'origine

²² Biblioteca è... . La Biblioteca Universitaria di Cagliari 1764-1996: vicende storiche, patrimonio, attività: Cagliari, Cripta di San Domenico, 28 marzo-21 aprile 1996, Cagliari, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni librari, le istituzioni culturali e l'editoria. Biblioteca universitaria di Cagliari. Catalogo della mostra Biblioteca Universitaria, 1996, in particolare il capitolo *Le vicende storiche: i direttori*, p. 18.

di suddetti nomi. Come pure vi sono formule di altre preghiere.

Visitato il manoscritto da me sottoscritto Cesare Isr. Astrologo, Vice Rabbino di Milano.

Cagliari 2 settembre 1917.

3. La nota del f. 133.

Nella controcoperta del piatto posteriore, sempre erroneamente considerato quello anteriore, (f. 133) compare una nota a inchiostro in cui si legge (Tav. 6b): *Mancante di almeno 4 carte. 17 agosto 1891. Severini*, vergata dal summenzionato direttore della Biblioteca in quegli anni. E, su un foglietto su di esso incollato e piegato in due, con scritta sopra a matita la cifra 133 del foglio – il che fa supporre che quest'ultimo fosse già nel manoscritto quando fu apportata la foliazione a matita –, si legge:

Ebraico / astrologia, ?? . Sull'unire e separare le lez. Bibliche. / La masora di Esra (Neubauer Catal di Oxford n. 1069). / Eclissi di sole e di luna, di che / siano indizio nei varii mesi. / Segni del (sic) Zodiaco che si confondono. / Formole magiche ect. etc.

La nota, confrontando la scrittura, pare essere di mano dello stesso direttore Severini. Certamente questo zelante direttore riservò ai due manoscritti ebraici una particolare cura, anche considerato che egli «... conseguì un aumento di dotazione, intraprese grossi lavori di ordinamento e inventariazione, introdusse il catalogo a fogli mobili “tipo Carta-Brassart”, riunì in volume gli opuscoli come era uso comune, compilò il catalogo dei manoscritti. Inizia con lui (...) un nuovo tipo di direzione: si esce dall'ambito provinciale, ci si adegua a canoni moderni...»²⁵. È per questo motivo che tendo a ritenere che a lui si debba la foliazione recente a

²³ Nato a Roma nel 1862, e assunto nel 1892 dalla Comunità ebraica di Milano come primo officiante e vice rabbino, Astrologo morì nel 1937.

²⁴ Per questo vedi: Gabriele Rigano, *I rabbini italiani nelle carte della Pubblica Sicurezza*, in «Zakhor» 8 (2005), numero monografico su: *Rabbini e maestri nell'ebraismo italiano*, pp. 135-173: in particolare p. 149.

²⁵ Biblioteca è... . La Biblioteca Universitaria di Cagliari 1764-1996, cit., p. 18.

matita dei due manoscritti ebraici, per entrambi eseguita alla rovescia. È da escludere, del resto, che essa debba essere attribuita a Giovanni Spano, che conosceva bene l'ebraico.

III. *Altre recenti reliquie della presenza ebraica in Sardegna.*

Aggiungo, per concludere, la segnalazione di alcune recenti scoperte che si aggiungono alle testimonianze relative alla presenza degli ebrei in Sardegna. I reperti presentati mi sono stati segnalati da Claudia Meloni, che ringrazio sentitamente, durante la sua ricerca per la redazione della sua tesi di Laurea sul tema *Memorie materiali della presenza ebraica in Sardegna (secc. III-XVI)* che ha discusso presso l'Università Ca' Foscari di Venezia nell'a.a. 2007/8, relatore il Prof. Gianclaudio Macchiarella, e di cui chi scrive è stato uno dei due correlatori assieme a Giuliano Tamani. Claudia ha svolto un eccellente lavoro, raccogliendo puntualmente con i riferimenti bibliografici completi, tutto quello che si conosceva sulle testimonianze materiali della presenza ebraica nell'isola, prospettando anche nuove piste di ricerca, specialmente in campo archeologico. Per alcuni reperti, mi servo in parte della descrizione di Claudia Meloni. Per il terzo e il quarto documento, dopo la sua tesi c'è stato un avanzamento della ricerca, che segnalo. Pochi giorni fa Antonietta Boninu responsabile della sede operativa di Porto Torres, della Soprintendenza per i Beni Archeologici per le province di Sassari e Nuoro, su mia richiesta mi ha gentilmente inviato le fotografie di due frammenti di lucerne funerarie recentemente rinvenute a Porto Torres, fortunatamente costituite dalla parte superiore con impressa la *menorah*, e un'altra fotografia di un frammento di iscrizione marmorea, sempre da Porto Torres, con incisa una *menorah* pentalicne, ossia a cinque braccia. La Dottoressa Boninu mi ha anche gentilmente inviato le schede della descrizione delle scoperte, da lei stessa compilate, mentre le fotografie sono di Claudio Carta della Soprintendenza per i Beni Archeologici delle Province di Sassari e Nuoro.

1. *Frammento di lucerna funeraria ebraica con menorah eptalicne da Porto Torres.*

Si tratta di un bellissimo reperto scoperto nel 2009 a Porto Torres durante lavori di scavo

nell'area delimitata da Via delle Terme angolo Via Petronia. Ecco la scheda compilata da Antonietta Boninu.

Scheda N° 1

«Porto Torres. Via delle Terme angolo Via Petronia; anno di scavo: 2009; area: 3000; US: 3074. Contesto: area urbana con strati superficiali sconvolti a causa di costruzioni moderne ora demolite. Descrizione: frammento di lucerna in ceramica sigillata africana. Si conserva parte del disco e della presa piena semicircolare. Sul disco è presente una decorazione a stampo raffigurante un candelabro a sette braccia, *menorah* ebraico. Nel perimetro del disco è presente un'ulteriore decorazione raffigurante una serie di motivi zoomorfi, verosimilmente conigli o lepri in corsa. Stato di conservazione: la superficie esterna del reperto si mostra significativamente abrasa, soprattutto nella parte perimetrale del disco. Dimensioni: larghezza massima cm 5,9; lunghezza massima cm 7,3; altezza massima cm 2,4; spessore massimo parete cm 0,9; spessore minimo parete cm 0,5; spessore presa cm 0,8».

Da osservare lo stile della bella *menorah* romana, i cui bracci sono costituiti da tondi che si susseguono, secondo una tipologia ben attestata ad esempio a Roma nelle iscrizioni e nelle ornamentazioni catacombali ebraiche. Questa iconografia vuole essere aderente alla descrizione che di esso fa lo stesso Dio quando dà a Mosè le istruzioni per la costruzione del tempio e dei suoi apparati. Il candelabro ebraico ha i bracci costituiti da rami su cui sono infilati melograni. Infatti, si legge ad esempio in Esodo 25,31: *Farai anche un candelabro d'oro puro. Il candelabro sarà lavorato a martello, il suo fusto e i suoi bracci; i suoi calici, i suoi bulbi e le sue corolle saranno tutti di un pezzo* (vedi anche Esodo 25,34 e 37,17).

I sette bracci del candelabro sono avvolti ai due lati da altri motivi, da identificare probabilmente con il cedro o *etrog* a destra, orientato con la parte più grande in basso e di cui resta quella superiore, mentre a sinistra pare esserci il corno di ariete o *šofar* di cui si vede la parte più stretta dell'imboccatura per suonare in alto, mentre l'apertura larga del corno doveva essere in basso.

Quanto ai «motivi zoomorfi, verosimilmente conigli o lepri in corsa» descritti dalla Boninu, si può rilevare che essi non necessariamente essi devono avere un particolare significato ebraico, poiché spesso le lucerne di fabbricazione

ne africana, erano predisposte con vari motivi ornamentali generici, che poi potevano essere “personalizzati” per certi stock di prodotto con la *menorah* per gli ebrei o con motivi specifici cristiani come il monogramma di Cristo con le lettere greche intersecate *chi e ro*. Le lepri corrono verso la luce, che doveva probabilmente derivare dalle fiammelle di due *infundibula* posti nella parte mutila del reperto. Non sono in grado di dire se sia la prima volta che si trova il candelabro ebraico in una lucernetta funeraria che abbia queste lepri che corrono nel margine esterno del piatto superiore. Attualmente è conservato nell'*Antiquarium Turritano* di Porto Torres (Tav. 15a).

2. Altro frammento di lucerna funeraria ebraica con menorah eptalicne da Porto Torres.

Non meno bella è la *menorah* preservata nel reperto n. 2, così descritto da Antonietta Boninu:

Scheda N° 2:

«Porto Torres; via delle Terme angolo Via Petronia; anno di scavo: 2009; area: 3000; US: 3105; contesto: area urbana con strati superficiali sconvolti a causa di costruzioni moderne ora demolite. Descrizione: frammento di lucerna in ceramica sigillata africana. Si conserva parte della vasca e del disco. Sul fondo sono presenti alcune incisioni geometriche. Al centro del disco è presente una decorazione a stampo raffigurante un candelabro a sette braccia, *menorah* ebraico, e nel perimetro del disco ricorre una decorazione fitomorfa disposta ad anello aperto verso l'ansa. Stato di conservazione: la superficie esterna del reperto presenta in alcuni punti tracce di annerimento dovute all'uso. Dimensioni: larghezza massima cm 5,3; lunghezza massima cm 4; altezza massima cm 3,5; spessore massimo parete cm 0,8; spessore minimo parete cm 0,5.

Anche questa tipologia della *menorah* è ben nota e antica, con i bracci che seguono un'ampia curvatura che raggiunge quasi un angolo retto, fino a salire poi quasi verticale ed equidistanti alla linea che ne delimita in alto le luci. Purtroppo la parte superiore salvatasi della lucerna è circa la metà superiore, mentre in basso il coronamento doveva essere tripode. A destra e sinistra nei bordi si vede una bella palma che corre, per affermare la vita di cui essa è simbolo. Attualmente il reperto è conservato nell'*Antiquarium Turritano* di Porto Torres (Tav. 15b).

3. Frammento di epigrafe rinvenuto a Porto Torres con menorah pentalicne.

Si tratta probabilmente del frammento di un'epigrafe sepolcrale di un defunto di religione ebraica, incisa su un bel marmo bianco. Purtroppo il reperto è molto danneggiato, anche se conserva incisa una *menorah* pentalicne anziché eptalicne, a cinque braccia invece che a sette. Questa tipologia è ben attestata, come si può vedere dalla nota di Cesare Colafemmina sulle epigrafi ebraiche della Sardegna, pubblicata in questo volume. I cinque bracci del candelabro sono uniti e delimitati superiormente da una linea orizzontale continua e appoggiata su base tripode. Il candelabro è ben inciso sopra un lacerto trapezoidale di marmo bianco venato. Il suo ritrovamento è avvenuto durante i lavori di rifacimento stradale nel 2005 compiuti a Porto Torres; la datazione è incerta ma non dovrebbe essere lontana dal IV-V secolo. Attualmente è conservato nell'*Antiquarium Turritano* di Porto Torres (Tav. 14a).

Eccone la descrizione fattane da Antonietta Boninu:

Scheda N° 3.

«Porto Torres. Via Ponte Romano - Strada Provinciale - rotatoria. Anno di scavo: 2005. Contesto: necropoli occidentale. Recupero dalla pulitura superficiale. Descrizione: frammento di epigrafe marmorea con raffigurazione ad incisione di candelabro a cinque braccia, *menorah* ebraico, sormontato da una incisione circolare attribuibile ad una lettera. Dimensioni: larghezza massima cm 6,8; lunghezza massima cm 8,5; spessore cm 3,2; incisioni. *menorah*: altezza cm 4,4; larghezza cm 3,4; spessore linee da 0,1 a 0,3 cm; incisione circolare: diametro cm 2; spessore linea cm 0,2».

Ad una prima osservazione, poteva sembrare che le incisioni irregolari della parte sinistra potessero conservare parti della parola *Šalom*, augurio di pace tipico delle iscrizioni sepolcrali ebraiche, ma un più attento esame ha escluso questa ipotesi, perché la base della lettera più in basso, che pareva una *mem* finale non è chiusa; inoltre una tale inclinazione marcata sarebbe stata atipica. Più probabile ipotizzare un ramo di palma di cui restano alcune fronde della parte destra, della palme di sinistra. L'incisione circolare che sovrasta il candelabro stilizzato, è a forma circolare con un tratto obliquo

nella parte inferiore destra, che fa pensare alla possibile lettera iniziale di QUIEVIT ... o QUI VIXIT... o altro ancora. A queste conclusioni sono giunto confortato anche da uno scambio di pareri con l'amico Cesare Colafemmina.

4. Una mancata ketubbah da Alghero di un matrimonio del 1431.

Si tratta di una pergamena scritta in ebraico e in latino (Tav. 13a), dalle dimensioni di cm. 24,0 x 48,0 che contiene il testo in ebraico solamente delle prime due righe scritte in grandi caratteri quadrati sefarditi di 10 mm, nelle quali compare la formula introduttiva della *ketubbah* incompiuta, con l'indicazione del giorno, del mese e dell'anno, nonché della località, nei quali il matrimonio avrebbe dovuto essere celebrato. L'area restante non fu mai scritta, o perché il matrimonio non si celebrò mai, oppure non si usò questa pergamena per l'atto che siglava il medesimo. Compare solo, nella parte inferiore a sinistra, un'altra scritta più breve in caratteri quadrati sefarditi, ma più piccoli dei precedenti, disposta su due linee, che riporta parte del versetto 14 del Salmo 17. Nell'area restante non scritta si vedono molte prove di calamo, costituite da numerose scritte di piccole dimensioni sempre in caratteri ebraici, ma semicorsivi e corsivi, per fare delle prove di alcune lettere o parole. La pergamena è scritta sul lato carne, ed è stata riusata come coperta del volume 82 BC6 *Liber curiae Procurationis Regiae Sardiniae (1443-1448)*, della serie Procurazione reale. Il documento attualmente è conservato presso l'Archivio di Stato di Cagliari, nel fondo Antico Archivio Regio, ASCA, serie Procurazione reale, 82 BC, fasc. 6. Esso è stato pubblicato, con alcune imprecisioni, nel 2005²⁶. Ecco il testo ebraico delle prime due righe:

1. [ב.... בשב]ת בשנים ע[שר י]ום לחדש איר שנת
חמשת אלפים ומאה ותשעים ואחד
ל[בריאת עולם]/
2. למנין שאנו מונין כאן במקום לאלגיר די מותבא
על כף ימא

Versione italiana: 1. [*Il giorno ... del saba*]to, 23 del mese di Iyyar dell'anno 5191 [*della creazione del mondo* = A. D. 1431] / 2. *secondo il computo che noi calcoliamo qui nel luogo de L'Algher, città situata sulla riva del mare...*

Come mai l'atto matrimoniale non è stato terminato? Forse i futuri sposi hanno cambiato idea? O uno dei due è defunto? Difficile sapere. A mio parere è forse più probabile che lo scriba abbia commesso un errore che non si poteva correggere, e che per questo abbia dovuto ricominciare su una pergamena nuova. Forse l'errore potrebbe essere stato quello di aver scritto כאן במקום לאלגיר *qui nel luogo di Alghero*, perché nelle *ketubbot* in genere per una città si preferisce mettere *qui nella città di* e, in più, forse la grafia in ebraico del nome di Alghero לאלגיר adottata dallo scriba non era corretta, ossia ללגיר come invece appare nella *Ketubbah* Carcassona, il cui testo ebraico è pubblicato per la prima volta in questo volume (vedi p. ? e Fig. ?). Non parrebbe, poiché, al contrario, la grafia di quella incompiuta è forse meglio attestata di quella del Carcassona. Insomma, qualsiasi cosa sia avvenuta, lo scriba o colui per cui egli lavorava, fu costretto ad abbandonare questa pergamena, che in seguito usò spesso per delle prove di penna, sia in ebraico sia in latino.

Più in basso, su due righe compaiono, a sinistra, le parole ממתים מחלד חלקם / בחיים וצפונך che sono riprese dal Salmo 17,14, il quale, tuttavia, nel Testo Masoretico suona: ממתים מחלד חלקם בחיים וצפונך {תמלא}. *Mi-metim* compare anche a destra, in caratteri più piccoli. Nel margine superiore a sinistra c'è una scritta in catalano su tre linee. Al centro, sopra le due righe in ebraico, una scritta in catalano di cui leggo: *Con cortesia de hora ...* Ancora, al centro: אמן מנעוריו אל אל שם לנו. Poi diversi nomi, fra cui נתן ב"ר יעקב נתן e (sic) עד אמן סלה לעולם. Come si è detto, anch'esse a vanno considerate come pure prove di calamo. Fra le prove di penna, sotto le due righe iniziali dell'atto matrimoniale, si legge più volte המתקדשים frequentissimo nei testi biblici, e המצפצפים che, invece, compare

²⁶ C. GUERINI ROCCO e L. MASOTTI, *La Genizà italiana: prime esplorazioni degli archivi sardi. Un frammento rinvenuto nell'Archivio di Stato di Cagliari*, in "ACME, Annali della Facoltà di lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano", Volume LVIII – Fascicolo II, Maggio-Agosto 2005, pp. 285-299.

una sola volta nella Bibbia ebraica in Isaia 8,19. In piccole lettere quadrate, si legge invece, più al centro, ממתקוממים e tante altre lettere e parole ripetute più volte, per scriverle con scioltezza. Se pensiamo alla presenza degli ebrei in Sardegna, durata mer millecinquecento anni, dobbiamo ritenere che il numero di atti matrimoniali da essi redatti sia stato enorme. Ma tutto o quasi è andato perduto, e ancora una volta dobbiamo essere grati al riuso del loro prezioso materiale membranaceo, se almeno di questa, seppur incompiuta, e di quella del Carcassona, siamo in possesso.

5. *Un nuovo manoscritto del Pugio fidei di Ramón Martí*

Devo questa scoperta, come ho già riferito sopra, alle informazioni fornitemi da Claudia Meloni, che in essa ha svolto un ruolo importante. Si tratta di un frammento di codice pergameneo del XIV secolo (Tavv. 16a e 16b) compilato in caratteri latini ed ebraici, scritto da entrambi i lati e riusato come legatura di due volumi stampati ad Anversa. Esso fu scoperto nel 1984 da Antioco Piseddu durante alcuni lavori di riordino e di schedatura della Biblioteca Diocesana dell'Ogliastra a Lanusei. La pergamena manoscritta era stata riusata come rinforzo del dorso di due cinquecentine legate insieme, come mostrano i tre grandi tagli orizzontali eseguiti dal legatore per permettere l'uscita dei nervi di cucitura dei fascicoli dello stampato; le due edizioni del sec. XVI al momento della scoperta risultavano senza legatura, ma solo col foglio in esame accartocciato attorno al dorso a cui esso era stato incollato come rinforzo. Antioco Piseddu, che oggi è il vescovo di Lanusei, sulla scoperta da lui fatta scrisse due articoli sul giornale diocesano locale «L'Ogliastra»²⁷. Ecco i due stampati di cui il nostro foglio rinforzava il dorso: il primo, in 8°, contiene le ottantasette Omelie di San Giovanni Crisostomo sul Vangelo di Giovanni e altre aggiunte allo stesso evangelo: *Domini Ioannis Chrysostomi Episcopi Constantinopolitani in Sanctum Iesu Christi Evangelium secundum Ioannem commentarii* ..., Antverpiae

in aedibus Ioannis Stellsii, 1542, di 318 fogli. Il secondo volume, pure in 8°, contiene dieci omelie sulla passione secondo il Vangelo di Matteo sempre del Crisostomo: *Passio Domini nostri Iesu Christi secundum Matthaeum in decem Homilias divisa per D. Ioannem Chrysostomum*, Antverpiae ex officina Ioannis Stellsii, 1542, di 47 fogli. Si tratta di due volumi legati assieme, entrambi stampati ad Anversa nello stesso anno. Il fatto che essi provengano da questa città non deve trarre in inganno, portandoci a ritenere che il manoscritto del *Pugio*, riusato come rinforzo del dorso, sia stato smembrato ad Anversa, perché fino a tutto il Settecento e oltre i volumi venivano spediti dagli stampatori nella città in cui risiedeva l'acquirente slegati, ed era quest'ultimo che li faceva rilegare secondo il proprio gusto.

Un dato interessante per la storia dei due stampati e, conseguentemente della loro legatura, è costituito da una nota di possesso vergata in una nitida grafia corsiva color seppia dove si legge il nome del proprietario, presumibilmente non il primo: *Ex libris Monserrati Rossellò*. Monserrato Rossellò²⁸, nato a Cagliari nel 1568 e morto nel 1613, fu un dotto giurista del sec. XVI e, da uomo di cultura, raccolse libri, documenti e manoscritti di cose sarde, creandosi una biblioteca che, per i suoi tempi era ricchissima, raggiungendo la cifra di circa cinquemila volumi. Alla sua morte, egli lasciò la sua biblioteca al Collegio dei Gesuiti di Santa Croce di Cagliari. In seguito, i libri del fondo Rossellò passarono alla Biblioteca Universitaria, dove essi si trovano. Attualmente il nostro prezioso frammento è conservato nel Museo Diocesano dell'Ogliastra, Lanusei in Provincia di Nuoro, ma non si sa come da Cagliari le due cinquecentine da esso rilegate siano finite a Lanusei.

Dunque dobbiamo pensare che il manoscritto a cui questo foglio appartenne doveva trovarsi nel luogo in cui i due volumi furono legati, o in Sardegna o in Catalogna, poiché Piseddu ritiene probabile che il Rossellò possa aver acquistato i due volumi in Spagna, durante i suoi viaggi, anche se egli ritiene che la legatura

²⁷ A. PISEDDE, *Scoperta un'antica Pergamena, forse è del 1200*, in «L'Ogliastra», giugno 1988, p. 3, e Id., *Un prezioso frammento pergameneo del 1200*, in «L'Ogliastra», gennaio 1994, p. 3.

²⁸ A lui ha dedicato una voce P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, Torino 1837-1838.

sia stata eseguita ad Anversa. Lo scopritore del prezioso frammento lo fece restaurare nel 1987 presso il laboratorio di restauro del Monastero benedettino di San Pietro di Torres. La pergamena riusata misura cm. 16 x 15, è molto sottile fino a risultare trasparente, ben lavorata, con i testi a inchiostro bruno e gli *incipit* a inchiostro rosso, di colore avorio ma purtroppo danneggiata, sbiadita e mutila in diverse parti dell'area centrale e in basso a destra (Tavv. 16).

Il testo contenuto nel foglio membranaceo è per la maggior parte in latino, vergato in una scrittura gotica italiana dalle forme primitive in una grafia detta *littera bononiensis*, mentre i pochi passi in ebraico sono in una scrittura quadrata sefardita con vocali. Piseddu consultò Germano Gualdo, archivista dell'Archivio Segreto Vaticano, che ipotizzò il sec. XIII per la grafia latina, e Giovanni Deiana, docente di Lingue e letterature orientali presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Questi escluse che si trattasse di un testo biblico, propendendo per un testo talmudico. Ma il testo non fu identificato. Piseddu nel secondo articolo del 1994 tenta di identificare alcuni passi, sia nel *recto*, sia nel *verso*, ma riesce solo a dare riferimenti generici a parole o passi biblici, e parla di "Un testo misterioso" e conclude il suo testo con queste parole: "Non è facile dopo quanto detto trarre delle conclusioni. Il frammento di pergamena e il suo contenuto continuano a restare misteriosi. Forse se ne potrà sapere di più se potrà essere individuata l'opera da cui è tratto".

Quando ho ottenuto dal vescovo di Lanusei Mons. Antioco Piseddu delle ottime riproduzioni digitali, mi sono messo a cercare i passi in ebraico e ho trovato testi biblici da Ezechiele 34,31 e da Proverbi 21,6, e due citazioni di testi rabbinici dallo *Yalqut Šimoni* su 1 Samuele 3, n. 99 e dal Talmud babilonese trattato *Bava batra* 79a, ma non ero in grado di identificare il testo. Ci è riuscito l'amico Saverio Campanini, che nel comunicarmelo, ha aggiunto che "il manoscritto è simile al 1405 della Bibliothèque Sainte Geneviève di Parigi. In tutto si conoscono pochi esemplari del testo completo con le citazioni in ebraico, questo frammento si aggiunge a una serie abbastanza ridotta". Il *Pugio fidei* fu stampato la prima volta a Parigi nel 1651 e vide la seconda edizione a Lipsia nel 1687: quest'ultima è quella che ho consultato e che è online (<http://www.judaica-frankfurt.de/content/titleinfo/260774>) con la possibilità di scaricare il file pdf dell'intere-

ra opera. Il testo contenuto nel foglio di Lanusei contiene le pagine 278 dalla riga 12 dal basso alla pagina 280 fino alla linea 27 dall'alto, oppure le pagine 223-224 della prima edizione di Parigi.

Ecco parte del contenuto del nostro frammento, in particolare *incipit* ed *explicit*:

recto: Iterum Malachiae I f. [13°] Et dixisti ecce quanta lassitudo vel defectus et fecisti me expirare. Removerunt hinc אָוִי et posuerunt eum. Ex hoc [vocati sunt viri synagogae magnae vel Ecclesiae magnae] sopherim idest numerantes. [Ipsi etenim numeraverunt] literas omnes que sunt in lege et quesiverunt sive exposuerunt. אָוִי וְהַפְחַתָּם הֵנָּה מִתְלָאָה וְהַפְחַתָּם אָוִי מִלֵּאכִי א) אלא שכנהו הכתוב ולכך נקראו סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה ודורשין אותו Hucusque in Bereshit rabba. Alia quoque huiusmodi erant ibi et alibi, que timore prolixitatis dimisi. Per ista quidem satis patet [Judeos] esse falsigraphos fures atque mendaces. Per locum quoque a minori vocant efficacissime valemus arguere quod historiam Cyri in qua dicitur XXX annis regnasse apud historiographos omnes corrumpere non sint veriti, qui contra ter inculcatum sibi praeceptum Dei, ut praeostensum est, sacram scripturam in tot locis violare ac taliter corrumpere in libris suis testantibus sint ausi. Qui enim de illis, quae sacratissima esse credit, furatur, de illis, que sacra esse non credit, multo fortius fuisse furatus, vel furaturus praesumitur. Deinde non est minor praesumptio, et impudentia modernorum, qui temeritatem huiusmodi ac falsitatem quam sui sapientes, immo insipientes fecerunt, ut finis praecedentis traditionis ostendit evidenter sancto Esdra...

verso: vel inique agendo lassati sunt. Reducantur nunc itaque illa que dicta sunt hactenus ab illo paragrapho septimo usque nunc in rationis ordinem et dicatur: cum iudei fraudulenter viii annis minus computaverunt furatique fuerint ex una parte a destructione primi templi ut supra probatum est et rursum xxvii quoque annos de xxx quibus regnavit Cyrus [...] propterea dilatavit infernus seipsum.

Osservazioni testuali.

In realtà, la citazione in ebraico che si trova in alto a destra nel *recto* non è dal Midrash *Be-re'šit rabbah*, come sta scritto nell'opera, ma dal Midrash *Tanṭuma Be-Šallah* 16. Ora, noi sappiamo che nel Duecento alcuni testi midrashici potevano trovarsi ancora in una situazione testuale non definita, e anche che Ramón Martí potrebbe aver avuto a disposizione testi

diversi dai nostri e dalle versioni standardizzate dalla stampa a partire dalle prime edizioni del Quattrocento. All'inizio della prima citazione כִּי־וַצֵּא [בו] nel frammento manca il בו che è stato aggiunto sopra in rosso. Nel *verso* le citazioni in ebraico sono di più, tutte a destra da circa la metà del foglio fino in fondo: fra esse compare: in alto linea 17, Prov. 21,16: אָדָם תּוֹעָה מִדֶּרֶךְ הַשְּׂכָל בְּקֶהֱל רַפָּאִים יָנוּחַ; linea 20, Ez. 34,31: וְצֵאן מִרְעֵיתִי אָדָם אֶתָּם; linee 20-25: Talmud babilonese, *Bava batra* 79a che contiene la citazione di Prov. 9,18: אִ"ר יוֹנָתָן כָּל הַפּוֹרֵשׁ עֲצָמוֹ מִדָּת נוֹפֵל בְּגִיהָנָם שֶׁנֶּאֱמַר אָדָם תּוֹעָה מִדֶּרֶךְ הַשְּׂכָל בְּקֶהֱל רַפָּאִים יָנוּחַ²⁹ ואֵין רַפָּאִים אֲלֵא גִיהָנָם שֶׁנֶּאֱמַר וְלֹאִידַע כִּי רַפָּאִים שֵׁם בְּעַמְקֵי שְׂאוּל קְרוּאִיהָ³⁰. Da notare che, mentre nel *textus receptus* del Talmud compare il nome Yonatan, nel nostro frammento, come anche nelle prime due edizioni a stampa del *Pugio* che verosimilmente hanno cristallizzato il testo manoscritto duecentesco a disposizione del Martì, si legge Yoḥanan. Infine, nelle ultime due righe in basso a destra del frammento li Lanusei compare il versetto di Is. 5,13: לֵבָן יִזְלָה עַמִּי מִבְּלִי 'גָּדַעַת וּג', mentre nell'ultima riga, non pienamente leggibile ma che si riesce ad integrare sulla base dell'edizione, si cita il versetto successivo di Is. 5,14: לֵבָן הִרְחִיבָה שְׂאוּל בְּפִשָּׁה וּג'.

Questo foglio è di notevole interesse e, ancora una volta, in base al principio che *il tutto è nel frammento*, dobbiamo essere grati al riuso dei materiali scrittori dei testi medievali perché anche solo questo lacero foglio attesta l'esistenza di un manoscritto del *Pugio fidei* che, altrimenti, sarebbe andato irrimediabilmente perduto.

Siamo giunti alla fine di questo viaggio nella Sardegna di centocinquant'anni fa dove abbiamo incontrato un ecclesiastico eccezionale per la sua erudizione, per la sua larghezza di vedute, il suo spirito laico, la sua tolleranza e per la sua genialità, così come per aver avuto idee e convinzioni che in tanti ambienti ancor oggi non sono arrivate ad essere di comune dominio. Abbiamo ripercorso l'affetto e la simpatia che ha per gli ebrei vissuti nella sua splendida isola. Abbiamo vissuto una appassionante avventura al seguito del suo manoscritto contenente preghiere liturgiche per le solennità ebraiche che, prima di giungere nelle sue mani, partì da

Reggio Emilia, dove probabilmente fu copiato nel Quattrocento e nel Cinquecento posseduto da membri della famiglia Finzi, per passare in Lunigiana, dove ci ha portato la censura di Giovanni Domenico da Lodi e la nota di possesso di un secondo possessore Samuello Pesaro, a Seicento inoltrato. Il prezioso codice dalla costa tirrenica è finito nei fondi di manoscritti della Biblioteca Universitaria di Cagliari, donato dal dotto canonico, senatore del Regno d'Italia. Il nostro viaggio ha raggiunto, poi, il nord dell'isola, Porto Torres, per vedere alcuni recenti reperti archeologici ebraici di epoca alto e tardo imperiale, e siamo passati a l'Algher per una *ketubbah* ebraica mancata. Da lì siamo andati in Catalogna, dove qualcuno attorno alla metà del Cinquecento ha smembrato un manoscritto del *Pugio fidei*, copiato in latino, con parti in ebraico e aramaico, da qualche copista catalano su commissione di qualcuno interessato alla prima opera composta verso il 1280 da uno studioso che conosceva bene le lingue orientali, e che con essa per la prima volta rese accessibile al mondo cristiano le fonti rabbiniche in ebraico, nel tentativo di dimostrare la "verità" del cristianesimo e la "falsità" dell'ebraismo partendo dai testi della letteratura rabbinica stessa. Fu probabilmente il *Pugio* a creare in Europa un clima nuovo che sarebbe stato presto ufficializzato dal Concilio di Vienne, convocato da papa Clemente V con la bolla *Regnans in excelsis* del 12 agosto 1308 sotto la pressione di Filippo IV il Bello, e svoltosi nel biennio 1311-1312. Una delle sue deliberazioni fu quella di istituire cattedre di ebraico, aramaico, arabo e siriano presso la scuola Palatina della Curia papale e nelle Università di Oxford, Parigi, Bologna e Salamanca, con lo scopo di portare gli ebrei e i mori alla vera fede partendo dal terreno dei loro testi sacri. Un retaggio manoscritto dell'opera che meglio espresse ed alimentò questo clima e che si manifestò anche nelle grandi dispute fra cristiani ed ebrei dei secoli XIII e XIV, con le sue lettere ebraiche tracciate sulla pergamena è giunto in Sardegna, a Lanusei dove oggi si conserva.

Mauro Peran

²⁹ Prov. 21,16.

³⁰ Prov. 19,8.

SUMMARY

In the *first* part of this study the author examines the attitude of Giovanni Spano (1803-1878), a learned ecclesiastical scholar in Sardinia during the 19th century, towards the Jews and Judaism, as it appears from his “History of the Jews in Sardinia” published in Cagliari in 1875. Spano, who studied oriental languages in Rome at the University “La Sapienza” and not in an Ecclesiastical or Pontifical institution, was a pioneer in the study of the presence of the Jews in Sardinia. He considered the Jews as Sardinian people for almost 1500 years and appreciated their values and merits in the development of the commercial activities. His attitude towards them is characterized by a total absence of anti-Semitism, which on the contrary was still widespread in the Catholic Church at that time, and by a sympathetic evaluation of their capacities.

In the *second* part the author describes two Hebrew manuscripts which belonged to Giovanni Spano’s collection, now preserved at the University Library in Cagliari. These manuscripts escaped from the census carried out from the Sixties of the 20th century by the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts in Jerusalem. The manuscript 197, copied in Emilia Romagna - northern Italy during the 15th century and belonged to some members of the Finzi Jewish family of Reggio Emilia, contains prayers for the Jewish Holydays celebrations of the liturgical year. The second manuscript, bearing the call number 194, was copied in the Tunisian area during the 17th century and is a miscellany of magical texts and recipes and of astrology as well.

In the *third* part the author describes some documents relating to the Jewish presence in Sardinia. In particular the upper part of two funerary Jewish lamps decorated with a menorah, discovered recently in Porto Torres, and a fragment of white marble with incised a five-branch menorah: all these findings date back to the 4th-5th century C.E. Finally a vellum handwritten folio in Latin and Hebrew, discovered in the Eighties of past century reused as binding in the Diocesan Archive Lanusei, is described. The content of the two pages, which has never been identified, is a part of the *Pugio fidei*, a work composed in the second half of the 13th century by the Catalan Dominican friar Ramón Martí. In this work for the first time he tries to prove the truth of the Christian religion in order to convert the Jews starting from the Hebrew and Aramaic texts of rabbinic literature, which thanks to the *Pugio* became known to the Christian world for the first time.

KEYWORDS: Giovanni Spano’s attitude toward the Jews; two Hebrew manuscripts from his collection in the Biblioteca Universitaria di Cagliari; new archaeological finds on the Jewish presence in Sardinia.

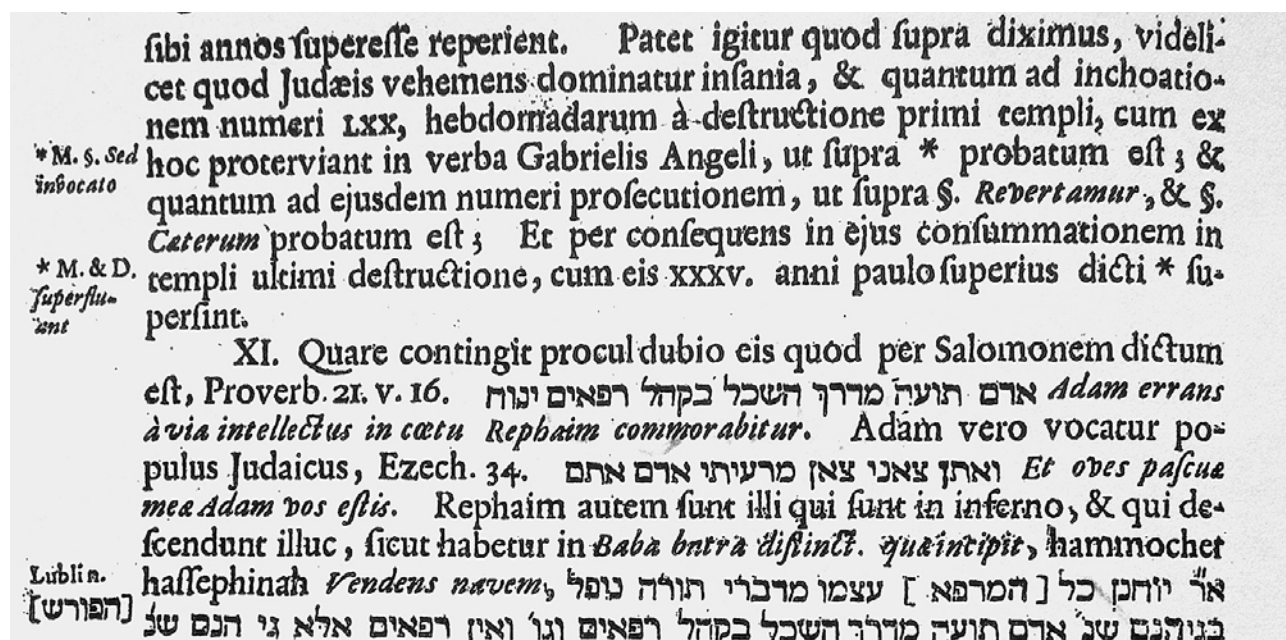


Fig. 1 - La parte finale della sezione del *Pugio fidei* di Ramón Martí contenuta nel verso del frammento di Lanusei, tratta dalla seconda edizione dell’opera apparsa a Lipsia nel 1687.

RAYMUNDI MARTINI
ORDINIS PRÆDICATORUM
PUGIO FIDEI
ADVERSUS
MAUROS
ET
JUDÆOS,
CUM

OBSERVATIONIBUS
JOSEPHI DE VOISIN,
ET INTRODUCTIONE
JO. BENEDICTI CARPZOVI,
Qui simul appendicis loco
HERMANNI JUDÆI OPUSCULUM
DE SUA CONVERSIONE
ex MSCto Bibliothecæ Paulinæ Academiæ
Lipfienfis recensuit.



LIPSIÆ,
Sumptibus Hæredum FRIDERICI LANCKISI,
Typis Viduæ JOHANNIS WITTIGAV,
Anno clō lōc LXXXVII.

Jud.

8

Fig. 2 - Il frontespizio della seconda edizione del *Pugio fidei*, apparsa a Lipsia nel 1687 trentasei anni dopo l'editio princeps di Parigi del 1651.



Fig. 3 - Illustrazione del “Pugnale della fede” che si trova all’inizio dell’edizione di Lipsia del *Pugio fidei Adversos Mauros et Iudaeos*.

A NEW MAGICAL AND ASTROLOGICAL HEBREW MANUSCRIPT FROM THE CAGLIARI UNIVERSITY LIBRARY¹

MS 194 from the collection of the Cagliari University Library (Sardinia) is a series of magical texts, mainly containing instructions for the making of amulets, *segullot/refu'ot* and incantation formulas, as well as some calendrical and astrological material.

As three slips of paper enclosed in the codex indicate, the MS had already been viewed by at least three people before; namely in 1891 by the semitist Fausto Lasinio (1831-1914), by the Vice-Rabbi of Milan Cesare Israel Astrologo and by another unidentified person (Tav. 6b) – each however limiting himself to a few lines concerning different parts of this work.

Most of the astrological units in the MS can be identified with those introduced and systemized by R. Leicht². Forms and motives of the magical instructions are familiar for instance, from certain parts of the *Sefer Razi'el*³ and from the texts in Schäfer/Shaked's edition of magical documents from the Cairo Geniza⁴. Nevertheless, it shows some interesting features of which a more detailed study may well conduce to a complete identification of its textual units, as well as an analysis of its cultural background. In this article, some preliminary remarks on the MS are given.

1. Physical condition, script and dating

The MS is bound as a codex comprising 131 folios, each containing 12-14 lines of text, and is in a good state of preservation. The script used throughout is a Sephardic semi-cursive. The letters are written for the greatest part rather regularly and accurately, leaning only

slightly backwards. There are alef-lamed and some final-he ligatures. From fol. 88a on, the strokes get thicker and after fol. 103a (with the beginning of the Arabic parts, v. infra), the writing while still legible, is executed with less care. From fol. 123b on, the letters are generally smaller. The character of the script on fol. 123b and 131a/b diverges somewhat from the rest. Here, the ink has been applied very unevenly, but the handwriting is not substantially different. It is therefore reasonable to assume that the scribe used another writing implement for these pages, rather than employing two different scribes. As was common for this kind of literature, there are several sketches and *Brillenbuchstaben* in between the text, serving as models for the amulets that are being dealt with. As far as regards its age, we shall defer to B. Richler, Jerusalem, who has kindly checked the MS and estimates that it must be dated to the 17th Century⁵.

2. Language

Most parts of MS 194 are written in mediaeval Hebrew without any striking peculiarities. However, especially when dealing with the ingredients for the *segullot/refu'ot*, many Romance words occur, e.g. LPWRY (fol. 87a) “hare” and LYSY' (fol. 87b) “lye”. It is doubtful whether this vocabulary, when checked for its dialectal distribution, could turn out to be significant for a single area, but the word ŠYNS' (fol. 5a, b), obviously designating the Venetian “Festa della Sensa” or Ascension Day, might be an indication concerning the place of origin of the MS⁶. Some of the literary units

¹Thanks to Professor Mauro Perani and Giuseppe Veltri for referring me to this magical text.

²R. LEICHT, *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zu Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Tübingen 2006.

³First print Amsterdam 1701.

⁴P. SCHÄFER - SH. SHAKED (eds.), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 3 vols., Tübingen 1994, 1997, 1999.

⁵Mail correspondence with Professor Veltri.

⁶See *Il gran dizionario della lingua italiana*, s.v. “lepre”, (VIII 961) and “liscivia” (IX 143) and the variants listed there. Cf. also M. CORTELAZZO, *Dizionario Veneziano della lingua e della cultura popolare nel XVI secolo*, Padua 2007, s.v. “léppore” (707), “lissia” (ibid.) and “Sénsa” (1228).

are also written in a Hebraizing Aramaic. The last part, from fol. 103 on, is mostly written in Judeo-Arabic, interspersed with Hebrew elements and showing the typical side by side of Classical and Middle-Arabic forms.

3. Content

The MS focuses on magical practices; the astrological parts do not require any specialized knowledge in the field of astrology, let alone astronomy. Obviously, it was written for practical and private purposes. The parts called *Sefer Re'amim*, *Mitra de-kola Šatta*, the predictions concerning the price of wheat and the *Masoret Ezra* can easily be identified with the texts introduced in R. Leicht's work in the chapter about Palestinian-Aramaic astrological traditions⁷, and they are abundantly attested in the MSS dealt with in the following chapter ("Zur Überlieferung der astrologischen Kleinliteratur im Mittelalter und der frühen Neuzeit")⁸. Moreover, the aggadic motif of water turning into blood and the *Issur Šetiyyat Mayyim* is paralleled by some texts mentioned there⁹.

A description of the content according to the obvious or supposed division of its literary units will now follow. Where there is a heading or introductory phrase, it will simply be quoted, as in most cases it speaks quite well for itself. Some remarks will occasionally be added.

Fol. 1a-b ענין הפרשיות וחבוריהם והפרדתם – Instructions concerning the division of the *Torah* reading portions within the liturgical year¹⁰. **2a-4a** סימן התקופות – Information regarding the date of the four *tequfot* relative to the Christian calendar, predictions depending on the hour of their beginning, names of the angels responsible and a warning against the drinking of water on these dates in Aramaic. **4b-5b** סדר להוציא הפסקא של

– Instructions on how to calculate the date of the Christian Easter festival, Ascension Day and Pentecost, on the basis of the *mahzor*. **5b-6a** ארבעה תקופות דשתא – Aggadic unit in Aramaic on a biblical event in each *tequfa* when "all the water in the world turned into blood". **6b-7b** זה ספר רעמים – A *brontologion* for each month and sign of the zodiac. **7b-10a** סימן ספר רעמים – Predictions based on solar and lunar eclipses. **10a-11a** זה הכרת פנים – Predictions based on celestial phenomena. The title does not correspond to the content. **11a-b** סימן מטרא דכולא שתא – Only title in Aramaic. **11b-12a** למדיע חטייא אי יקרן או יזלן – Only title in Aramaic **12a** באורחא דמיפק – Astro-medical correspondences between the signs of the zodiac and parts of the body. **14a-15a** ימים הראוים לשמור אדם את עצמו מכל מאכלים רעים. **15a-16a** מסורת לעזרא הסופר – Predictions in Aramaic concerning weather, agriculture and health based on the hour of the beginning of *calendae* of January (Tav. 5). **16b-18a** אלו המזלות טובים זה לזה [...] ואלו המזלות זכרים [...] – Zodiacal correspondence and gematric calculations for the choice of partner and the naming of a child. **18a** אלו הימים שישמור אדם את עצמו להשבע בשקר – Preliminary instructions for the making of amulets. **24a** – Instructions for the use of a certain powerful name. **24b-38b** Amulets and incantations. **38b-42a** שער כל שמות המפורשים והמלאכים ושימוש תפלת אליהו ז"ל ושם המפורש מז' מעלות שנתנו לאדם הראשון בשעה שהיה מתפלל ובוכה לפני הקב"ה ושלח ידו ביד המלאך רזיאל הנקרא שמו גליצור בספר – Instructions for seven magical practices (called "*ma'alot*"). The author claims that he found ten magical names for each *ma'ala*, but he did not want to write them down

⁷ LEICHT, *Astrologumena Judaica*, cit., pp. 56-59, 73-78.

⁸ *Ibid.*, pp. 107-185.

⁹ *Ibid.*, pp. 112, 140. In our MS, however, the aggadic part and the prohibition of drinking water are not connected with each other.

¹⁰ Although our text is not appended to a larger liturgical work like the ones in LEICHT, *Astralogumena Judaica*, cit. pp. 109-130, it should be noted that also here, liturgical or calendrical topics constitute the starting point for further astrological considerations.

“because of their holiness”. **42a-76a** – A series of instructions for amulets, *segullot/refu’ot*, dream interpretation and incantation formulas, in several cases attributed to well-known personages such as Isaac of Acre (45b), Joseph de la Reina (48b), Moses Maimonides (49b, 70b), Rav Šemaḥ Ga’on (50b) and Ele’azar of Worms (83b). Especially odd is the author’s claim that he had received an amulet from Moses of Narbonne (70a-b), whose life it had saved on one occasion when his town was raided. “No uncircumcised person and no Yišma‘el could do anything but to avoid him and they just passed him. [...] They took his daughter prisoner and killed his father-in-law in front of him [...], but he recited this name and this amulet was also on his left arm, and he recounted that he had received it from his teacher, the RMB”M”. Perhaps there is some satirical intention behind this statement alluding to the riot of Cervera and the averroist’s commentary on Maimonides. The redactor or scribe of the MS seems to disclose himself in the phrase: קבלה גדולה קבלתי אני יאודה מאניאן (56b)¹¹. **76b-82a** אלדבי מאיר מהר”ר סגולות – A series of short *segullot/refu’ot*, most of them composed of only one sentence and having a less fantastical character than those in other parts of the collection. **82b-93a** – More amulets and *segullot/refu’ot*; gematrical calculations for partnership. **93a-97b** אלה דברי חכמים וחידות קדומים – Forty riddles, most of which are based on biblical narratives. **98a-100b** פיר’ הטעמים – The (Sephardic) names of the cantillation symbols expounded by means of word play. **100b-102a** – An incantation of several demons. **103a-123a** – Instructions for amulets and incantations in Arabic. There are biblical verses in Hebrew, yet even more corrupt quotations from the Quran

can be identified. Some of the magic names are typically Jewish, but are also known to have entered Muslim magic¹². One passage (113b-116a) is styled as an account of ‘Abd Allāh ibn Hilāl al-Kūfī¹³ about his visit of Hārūt and Mārūt (cf. Sura II, 102) in Babylon. **123b-130b** – Shorter incantations and *segullot/refu’ot* both in Arabic and Hebrew (Tav. 6a). **131ab** – A small astronomical treatise about the signs of the zodiac and their “servants” among the planets, introduced by “qāla al-Ḥakīm aw [?] aš-Šalīb”.

4. Provenance

The diversity of the MS’s content is most interesting, and it suggests a milieu wherein at least Sephardic, Ashkenazic, Judeo-Arabic and Islamic elements were able to converge. As Jewish activity in Sardinia and the whole of Southern Italy after 1492 cannot easily be conceived, it is reasonable to surmise that the “Italianisms”¹⁴ present in the MS denote a northern Italian background. As mentioned above, there is an indication that it was written probably in northern Italy, which shall be put forward as a hypothesis here. Upon the arrival of refugees and former New Christians from Spain and Portugal, this town was one of the most important places of encounter between Ashkenazic and Sephardic traditions. Islamic traditions might also have reached Italy from the Iberian Peninsula, or through the intensive commercial contacts between Venice and Levantine countries which were largely maintained by Jewish merchants¹⁵.

Leonhard Becker
Seminar für Jüdische Studien
Universität Halle-Wittenberg
e-mail: leonhard.becker@web.de

SUMMARY

The Cagliari University Library is in the possession of a magical and astrological MS, assumedly originating from 17th-century Northern Italy. It comprises texts known from the Ashkenazic, Sephardic and even Islamic realm written in Hebrew, Aramaic and Arabic, revealing moreover many Romance lexical items. The combined appearance of these elements makes the MS a most interesting find. This article provides a rough first survey of its characteristics and content.

KEYWORDS: Hebrew manuscript; 17th century; University Library of Cagliari.

GLI EBREI ESPULSI DA ROMA E INVIATI IN SARDEGNA DA TIBERIO NEL 19 E.V. NELLE FONTI STORICHE DI ETÀ ROMANA

La prima attestazione certa di una presenza ebraica in Sardegna nell'antichità è quella relativa ai 4.000 liberti espulsi da Roma e portati ¹ nell'isola nel 19 e.v., durante il principato di Tiberio. Se e come questi giudei abbiano espresso la loro identità in Sardegna, non è attualmente noto: le attestazioni epigrafiche e archeologiche di presenza ebraica nell'isola, successive di qualche secolo alla nostra, non sembrano direttamente riconducibili alla deportazione del 19 ². L'episodio, tuttavia, è ricordato da Flavio Giuseppe, Tacito, Svetonio e Cassio Dione, e forse al medesimo contesto storico alludono una testimonianza di Filone alessandrino e di Seneca. Il tema è stato oggetto di molteplici studi da

parte di storici di Roma e di storici del giudaismo dell'antichità ³. Vorrei anzitutto discutere le fonti che abbiamo a disposizione sull'argomento per passare successivamente alle ipotesi sulle motivazioni del provvedimento, facendo riferimento alla situazione a Roma e in Sardegna nei primi anni di Tiberio.

Le testimonianze giudaiche: Flavio Giuseppe e Filone di Alessandria

Flavio Giuseppe affronta la questione nel diciottesimo libro delle *Antichità giudaiche* (81-84), opera della fine del I sec. Il contesto è il mandato di Pilato in Giudea ⁴, che coincide, secondo

¹ Da un punto di vista giuridico sono previste diverse modalità di espulsione: *relegatio* (cfr. *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* I, ser. 2, Stuttgart 1914, coll. 564-565, s.v.), *deportatio* (cfr. *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* V, Stuttgart 1903, coll. 231-233, s.v.), *interdictio aqua et igni, exilium*. Su questi concetti e sulla loro applicazione nel I sec., cfr. P. GARNSEY, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1970, pp. 111-122. Secondo Garnsey la pena dell'esilio in senso lato era prevista per i reati di *maiestas, vis publica, repetundae* con *saevitia* e per l'adulterio, se sommato ad altri reati (*ibid.*, 113, n. 4). *Deportatio* come termine tecnico non sembra essere utilizzato, invece, fino all'inizio del II sec. Il caso del 19 sembra costituire una *relegatio* (cfr. Garnsey, 119), che non comportava la perdita della cittadinanza e della possibilità di redigere testamento; la *relegatio* permetteva inoltre di mantenere il diritto di proprietà e di eredità. Secondo Garnsey, andarono incontro a questa forma di punizione gli attori (Svetonio, *Aug.* 45,4; *Tib.* 37,2; *Nero* 16,2; Tacito, *Ann.* 1,77,4; 4,14,3; 13,25,4), i giudei (nel nostro caso del 19 e anche sotto Claudio; cfr. Svetonio, *Cl.* 25,4) e i filosofi (Plinio il Giovane, *Ep.* 3,11,2; Tacito, *Agr.* 2). Diverso invece il provvedimento di coscrizione obbligatoria dei 4.000, che non rientra nella semplice *relegatio*.

² Cfr. H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen*

Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II, 29.2 (1983), pp. 746-748; M. PERANI, *Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: testimonianze storiche e archeologiche*, «La rassegna mensile di Israel» 57 (1991), pp. 305-344; P.G. SPANU, *Gli ebrei in Sardegna tra età romana e altomedioevo*, in *Immagini da un passato perduto: segni della presenza ebraica in Sardegna*, Stampacolor, Muros 1996, pp. 8-13. P.B. SERRA, *Ebrei in Sardegna nel periodo romano imperiale e altomedievale*, «Orientalia Karalitana» 3 (1998), pp. 189-220; M. PERANI, *Le testimonianze archeologiche sugli ebrei in Sardegna*, in ID. (cur.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive per il futuro. Atti del convegno internazionale. Ravenna 22-24 maggio 2001*, Longo editore, Ravenna 2003, pp. 147-163.

³ Una bibliografia completa fino al 1976 è in M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (citato di seguito come GLAJJ), vol. II, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1980, n. 284, pp. 68-73; per la bibliografia successiva al 1976, si vedano gli studi citati nel presente lavoro.

⁴ *Praefectus* tradizionalmente dal 26 al 36/37, benché la durata del suo mandato sia oggetto di discussione; cfr. C. DE FILIPPIS CAPPAL, *Iudaea. Roma e la Giudea dal II sec. a.C. al II sec. d.C.*, Dell'Orso, Alessandria 2008, p. 161, n. 63.

l'autore, con una serie di disgrazie, in patria e a Roma. Lo storico le tratteggia in pochi paragrafi: le insegne imperiali con i busti (προτομάς) dell'imperatore introdotte da Pilato a Gerusalemme (55-59); il tesoro del tempio utilizzato per convogliare l'acqua nella città santa (60-62); la figura di Gesù (63-64), secondo il celeberrimo *Testimonium flavianum*⁵. L'episodio dell'espulsione da Roma e dell'arruolamento dei 4.000 è definito come "un altro evento terribile" (ἕτερόν τι δεινόν) ed è introdotto da un fatto analogo, narrato tuttavia con maggiore dovizia di particolari: il raggiro a danno della matrona romana Paulina, moglie di Saturnino, da parte dei sacerdoti di Iside corrotti da un tale Mundo, innamorato della donna (66-80). Data l'integrità della matrona, che non consentiva compromessi, la devota di Iside sarebbe stata indotta ad accondiscendere ai desideri dell'innamorato pensando che si trattasse di Osiride. Una volta scoperto, il caso di Paulina sarebbe stato portato davanti all'imperatore, che avrebbe fatto crocifiggere i sacerdoti e gettare nel Tevere la statua di Iside. Analogamente, l'espulsione da Roma dei giudei viene ricondotta da Flavio Giuseppe al raggiro da parte di un giudeo a danno di un'altra matrona romana, Fulvia, anch'essa moglie di un Saturnino (81-84).

C'era un giudeo, che era fuggito dalla sua patria per accusa di trasgressioni di alcune leggi e ne temeva la punizione; una vera canaglia. Abitava allora a Roma: si dava l'aria di interpretare la sapienza delle leggi di Mosè e si era preso tre uomini in tutto pari a lui. Convinsero Fulvia, una donna di rango (ἐν ἄξιωματι) che li frequentava (ἐπιφοιτήσασαν) e che si era accostata (προσεληλυθυῖαν)⁶ ai costumi giudaici, a inviare porpora e oro al tempio di Gerusalemme, mentre ne fecero uso per spese perso-

nali: per questa ragione era stata fatta la richiesta all'inizio. Tiberio – l'aveva avvertito Saturnino, marito di Fulvia e amico di Tiberio, su esortazione della moglie – ordinò che tutta la comunità giudaica se ne andasse da Roma. I consoli mandarono 4.000 uomini tra loro di leva nell'isola di Sardegna, ma ne punirono la maggior parte, che non voleva prestare servizio per via dell'osservanza dei costumi patri. E così per la malvagità di quattro persone (i giudei) furono cacciati (ἡλάνοντο) dalla città.

La testimonianza di Flavio Giuseppe è stata messa in discussione sia per il genere romanzesco che caratterizza la storia di Paulina e Mundo⁷, sia per la sproporzione tra il provvedimento di espulsione e coscrizione dei giudei e un antefatto riconducibile a un'offesa privata, soprattutto se paragonato alla punizione del culto Isiacco⁸. Non manca, inoltre, una serie di elementi di carattere apologetico: il provvedimento è preso per via della malvagità di alcuni – l'uomo è una canaglia, πονηρός, e i quattro sono mossi da cattiveria, – che non costituiscono la norma della convivenza ebraica in ambito romano; il giudeo è fuggito dalla sua patria con l'accusa di avere trasgredito la πάτριος πολιτεία, le leggi patrie: è quindi un fuorilegge in ambito ebraico e a Roma, da fuorilegge, si finge interprete delle leggi di Mosè⁹. Al contrario, la norma ebraica è costituita da un'osservanza scrupolosa dei costumi patri, come lo storico non manca di sottolineare in chiusura dell'episodio. Una seconda questione posta dalla testimonianza di Giuseppe è di natura cronologica. Lo storico colloca l'episodio durante il mandato di Pilato in Giudea, che inizia tradizionalmente nel 26. Tale datazione tarda avrebbe un'eco in un passo dell'*Ambascieria a Gaio* di Filone (160-161)¹⁰:

Tiberius, «*Latomus*» 15 (1956), pp. 314-329 (316).

⁹ Interpreti della legge sono i farisei (*Bell.* 2,162) e i due dottori Giuda di Sarifeo e Mattia di Margalit (*Ant.* 17,149). Interprete del sogno di Archealo è l'esseno Simone (*Ant.* 17,348). Sulla πάτριος πολιτεία in Giuseppe, cfr. B. SCHRÖDER, *Die väterlichen Gesetze. Flavius Josephus als Vermittler von Halacha an Griechen und Römer*, TSAJ 53, Mohr, Tübingen 1996.

¹⁰ Sul problema, cfr. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, III/2, ed. it. a c. di C. GIANOTTO, Paideia, Brescia 1998, pp. 1121-1128.

⁵ Accolgo l'ipotesi di autenticità del *Testimonium* di L. TROIANI, *Il Gesù di Flavio Giuseppe*, «*Ricerche storico-bibliche*» 17/2 (2005), pp. 137-147.

⁶ Una discussione in M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 73.

⁷ La storia ricorda l'inganno di Nectanebo a Olimpiade narrato dallo pseudo-Callistene (1,4-6); cfr. H.R. MOEHRING, *The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome A.D. 19*, «*Novum Testamentum*» 3 (1959), pp. 293-304.

⁸ E.M. SMALLWOOD, *Some notes on the Jews under*

La situazione fu scossa in Italia, quando Seiano ordiva il (suo) attacco: [Tiberio] capì, subito capì dopo la morte di quello [Seiano], che le accuse contro i giudei che abitavano Roma erano false calunnie, invenzioni di Seiano che voleva mandare in rovina la nazione (ἔθνος): (egli) sapeva che sarebbe stata l'unica o la più strenua nell'opporsi all'attuazione dei suoi piani empì a favore dell'imperatore, qualora avesse rischiato di essere tradito. Da un lato raccomandò ai governatori in carica in ogni luogo di rassicurare i membri della nazione città per città che la punizione non era rivolta contro tutti, ma contro i soli colpevoli (αἰτίους) – che erano pochi – e, d'altro canto, di non cambiare nulla delle loro usanze, ma di considerare gli uomini come un deposito, in quanto pacifici per natura, e le tradizioni, in quanto volte ad incoraggiare l'ordine dello stato.

Nella sua opera, Filone intende contrastare la figura di Gaio con quella dei predecessori e l'immagine di Tiberio è pertanto molto positiva: Tiberio seguirebbe la linea di Augusto nei confronti dei Giudei, mentre lo sconvolgimento dello *status quo* sarebbe dovuto a Seiano, prefetto del pretorio già nel 13-14 e vedrebbe la fine con la sua morte nel 31¹¹. Benché alcuni abbiano collegato l'episodio dell'espulsione giudaica con la politica antiebraica di Seiano, Filone sembra alludere in questo passo a un episodio diverso, che coinvolge-

va anche le province. Non mi pare dunque possibile motivare l'espulsione del 19 con le misure prese da Seiano contro i giudei a cui allude Filone. La datazione al 19, ormai ampiamente accettata¹², è attestata da Tacito, confermata da Cassio Dione (il cui testo può essere riferito agli eventi accaduti tra il 17 e il 20) e, forse, anche dalla *Lettera* 108 di Seneca a Lucilio. Seneca affronta il tema di come si debbano ascoltare i filosofi e ricorda il tempo in cui, da giovane, frequentava la scuola di Attalo. All'epoca avrebbe rinunciato alle ostriche e ai funghi, a profumarsi e a bere vino ed era anche stato attratto dal pitagorismo:

Spinto da tali insegnamenti, cominciai ad astenermi dal mangiare animali; e dopo un anno questa abitudine non soltanto mi riusciva facile, ma piacevole. Mi pareva di avere uno spirito più vivo; oggi però non saprei dirti se fosse realmente così. Vuoi sapere come sono venuto meno a tale proposito? Nei primi anni dell'impero di Tiberio Cesare cadde il tempo della mia giovinezza: allora si bandivano i culti stranieri e si riteneva che l'astenersi dalle carni di certi maiali fosse uno dei segni di superstizione. Pertanto, pregato da mio padre, che non temeva di essere falsamente accusato, ma nutriva avversione per la filosofia, ritornai all'antica abitudine: e senza difficoltà egli riuscì ad indurmi a mangiare cibi meno frugali¹³.

¹¹ Secondo la tradizione, Filone avrebbe scritto un trattato a parte sulle persecuzioni degli ebrei da parte di Seiano, come sembrano implicare l'*incipit* dell'*In Flaccum* e un passo del *Chronicon* di Eusebio. Sul problema, cfr. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, III/2, ed. it. a c. di C. GIANOTTO, Paideia, Brescia 1998, pp. 1122-1123. La SMALLWOOD (*Philoni Alexandrini Legatio ad Gaium*, Brill, Leiden 1970, pp. 243-244) distingue l'attacco descritto in questo passo da Filone, che avverrebbe alla fine della carriera di Seiano, dall'episodio del 19, che Filone ometterebbe per presentare positivamente Tiberio e attribuire la responsabilità a Seiano; sugli eventi di fine anni Venti, non ci sarebbe motivo di sospettare dell'autenticità della testimonianza di Filone, unica attestazione di una persecuzione di Seiano contro i giudei, dal momento che il racconto di Tacito per gli anni 30-31 non ci è pervenuto; infine, secondo la Smallwood il fatto che Flavio Giuseppe dati l'espulsione all'epoca di Pilato, quindi intorno al 30, farebbe sospettare la presenza di misure repressive contro i giudei in quella data. Anche secondo M. STERN,

GLAJJ II, cit., p. 71, Filone non allude in questo passo agli eventi del 19, benché non sia da escludere una politica antiggiudaica di Seiano; B. LEVICK, *Tiberius the Politician*, Thames and Hudson, London 1976, pp. 136-137; su Seiano, cfr. D. HENNIG, *L. Aelius Seianus. Untersuchungen zur Regierung des Tiberius*, Beck, München 1975, pp. 160-179.

¹² Una discussione in M. STERN, GLAJJ, cit., II, p. 70.

¹³ *His ego instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo sed dulcis. Agitationem mihi animum esse credebam nec tibi hodie adfirmaverim an fuerit. Quaeris quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigenatum sacra movebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii; nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit.* (*Lettere a Lucilio* di LUCIO ANNEO SENECA, a c. di U. BOELLA, Torino 1983).

L'allusione ai primi anni di Tiberio confermerebbe la datazione del provvedimento al 19 e, di conseguenza, l'errore di Flavio Giuseppe, che in questa sede non è interessato a questioni di carattere cronologico, ma vuole piuttosto sottolineare con una *cumulatio* il succedersi di una serie di eventi di effettiva gravità per la nazione giudaica. A favore, tuttavia, di una qualche autenticità del racconto dello storico giudaico depongono il contesto delle testimonianze di Tacito e Svetonio, che riferiscono di decreti senatori volti al ripristino della moralità; inoltre l'episodio, così come è narrato da Giuseppe, risponde alla prassi giuridica romana, secondo cui un'inchiesta poteva essere iniziata soltanto in seguito a una denuncia. Un caso quasi contemporaneo al nostro è costituito dal processo di Libone Druso, del 16 d.C.: l'imputato fu accusato dal senatore Fulcinio Trione di pratiche rivoluzionarie (*moliri res novas*; cfr. Cassio Dione 57,15,4 (νεωτερίζειν) dopo essersi lasciato attrarre – secondo Tacito – dalla pratica dell'astrologia caldea, dei riti dei magi e delle interpretazioni dei sogni. Secondo Tacito l'accusatore «presentò regolare accusa contro di lui, si rivolse ai consoli, chiedendo al senato l'istruzione di un processo (*cognitio*)» e i senatori furono avvertiti che si trattava di deliberare intorno a un fatto di terribile gravità (*Ann.* 2,27-32).

Le testimonianze romane: Tacito, Svetonio e Cassio Dione

Tacito, *Ann.* 2,85,4 (=GLAJJ II, 284)

actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis factumque patrum consultum ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta quis idonea aetas in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrocinii et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.

«Ci si occupò (*actum*) anche di bandire i culti egiziano e giudaico e fu emanato un *senatus consultum* secondo cui 4.000 liberti contagiati (*infecta*) da tale superstizione (*ea superstitione*), in età idonea, fossero trasportati nell'isola di Sardegna, per reprimere là il brigantaggio: se poi per il clima malsano fossero morti, poco male; tutti gli altri dovevano lasciare l'Italia, se entro un giorno stabilito non avessero rinunciato a quei riti profani».

Svetonio, *Tiberius* 36 (= GLAJJ II, 306)

Externas caerimonias, Aegyptios Iudaeos que ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas uestes cum instrumento omni comburere. Iudaeorum iuuentutem per speciem sacramenti in prouincias grauioris caeli distribuit, reliquos gentis eiusdem uel similia sectantes urbe summouit, sub poena perpetuae seruitutis nisi obtemperassent. Expulit et mathematicos, sed deprecantibus ac se artem desituros promittentibus ueniam dedit.

«[Tiberio] repressé i culti stranieri, i riti egizi ed ebraici, costringendo gli adepti di tale superstizione a bruciare i paramenti e gli strumenti rituali. Con la scusa del servizio militare (*sacramentum*), disperse la gioventù dei giudei nelle province più malsane, tutti gli altri di quella nazione o che seguivano con zelo cose simili furono scacciati da Roma, sotto pena di schiavitù perpetua in caso di disobbedienza. Espulse anche gli astrologi, ma perdonò quelli che lo scongiuravano e promettevano di abbandonare quell'arte».

Cassio Dione, *Storia romana* 57,18 (=GLAJJ II,419)

«Poiché molti Giudei si riunivano a Roma e facevano passare numerosi abitanti del luogo ai loro costumi, [Tiberio] ne bandì la maggior parte».

In Tacito e Svetonio il provvedimento è immediatamente preceduto e seguito da misure volte ad assicurare la moralità: in particolare, Tacito (*Ann.* 2,85,1-3) parla di repressione da parte del senato (*gravibus senatus decretis*) della dissolutezza delle donne (*libido feminarum*), con un divieto di prostituirsi (*quaestum corpore facere*) a qualunque matrona avesse un avo, un padre o un marito cavaliere. In altre parole, il divieto era rivolto alle donne di rango, ἐν ἀξιώματι, come afferma Flavio Giuseppe¹⁴. Il passo di Cassio Dione è problematico, perché corrisponde al frammento 79 di Giovanni di Antiochia, autore del VII sec.: il libro 57 della *Storia Romana*, pervenuto mutilo nella tradi-

¹⁴ La tesi propugnata da HEIDEL, secondo cui anche Fulvia sarebbe stata iniziata alla prostituzione sacra (W.A. HEIDEL, *Why were the Jews banished*

zione manoscritta, è integrato nelle parti mancanti dalle epitomi di Xifilino e Zonara, nonché, per questo passo in particolare, da Giovanni di Antiochia. A mio parere, come sottolinea la Williams, è rischioso far dipendere le nostre interpretazioni dal frammento di Dione¹⁵. I tre storici presentano alcune discrepanze, ma pare fuori dubbio che si sia verificata un'espulsione di giudei, probabilmente attuata mediante un *senatus-consultum*¹⁶: durante il suo principato Tiberio fece frequente ricorso al senato, cui venivano demandate sia questioni legislative sia questioni giudiziarie¹⁷. L'attuazione del *senatusconsultum* era poi lasciata ai consoli, come sostiene Giuseppe. L'espulsione fu accompa-

gnata da una coscrizione e dall'invio di 4.000 uomini atti alle armi, come attestano Giuseppe e Tacito, verso la Sardegna. Secondo Tacito si trattava di liberti (o loro discendenti), cioè di *cives romani* o *latini iuniani*, soggetti all'arruolamento. Questi i dati certi. Si noti, peraltro, che nessuna delle fonti latine considerate utilizzi il termine *deportatio*, *deportare*, che i giuristi sottolineano abbia assunto un significato tecnico e una precisa connotazione giuridica soltanto nell'età di Adriano e Antonino Pio¹⁸. A questo punto si pongono diversi interrogativi. Chi fu espulso? L'espulsione avvenne dalla sola Roma o dall'Italia intera? E i 4.000 *libertini generis*, in quale località della provincia di

from Italy in 19 A.D.?, «American Journal of Philology» 41 (1920), pp. 38-47, è stata invece confutata; cfr. SMALLWOOD, *Some notes*, cit., pp. 317-319; M. STERN, *GLAJJ*, II, p. 70.

¹⁵ M. WILLIAMS, *The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19*, «Latomus» 48 (1989), pp. 765-784 (767-768), invita tuttavia a cautela nell'identificare la testimonianza di Cassio Dione con quella degli eventi narrati da Tacito; il commento di Boissevain (*Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*, a c. di U.P. BOISSEVAIN, Berolini 1931) indica che il frammento, privo di contesto, potrebbe essere inserito dovunque nell'ambito degli avvenimenti relativi agli anni 17-20, cioè tra i cap. 17,8 e 19,1; la collocazione in questo contesto è eseguita sulla base di Tacito, *Ann.* 2,85. L'edizione di F. G. STURZIUS, Lipsia 1824, *ad loc.*, non inserisce il frammento di Giovanni di Antiochia nel contesto in cui lo troviamo nelle edizioni moderne.

¹⁶ «L'emanazione del *senatusconsultum* costituisce un'attività del senato che può essere provocata dal magistrato che ha il *ius agendi cum patribus*, cioè il diritto di convocare il senato (*vocare, cogere*), di presiederlo (*habere*), di riferire (*referre, relationem facere*), di chiedere il parere (*consulere*), di ottenere il voto su una determinata proposta e di redigere il contenuto della delibera (*senatusconsultum facere, praescribere*) [...] La seduta si apre con la *relatio* del magistrato[...] Nel periodo imperiale i consoli usano interrogare l'imperatore prima della discussione e non dar corso alla *relatio* se non quando l'imperatore rinvia ad essi la questione... il magistrato nella *relatio* deve indicare la questione sottoposta al senato... può avvenire che il magistrato presidente incarichi altra persona di fornire informazioni al senato: ciò è regola costante in materia

religiosa, la cui esposizione è sempre fatta dai sacerdoti [...] A partire dall'epoca di Augusto, il *senatusconsultum* viene fatto sotto l'ispirazione dell'imperatore, anche quando formalmente la proposta viene avanzata dai consoli o da altri magistrati... l'*oratio* diventa parte essenziale della disposizione normativa, mentre il *senatusconsultum* è un'aggiunta formale alla medesima. Queste *orationes* diventano frequenti sotto Adriano» (E. VOLTERRA, *Senatusconsulta*, in *Novissimo Digesto Italiano*, Torino 1969, p. 20 ss.).

¹⁷ Tacito, *Ann.* 4,6,2, *iam primum publica negotia et privatorum maxima apud patres tractabantur, dabaturque primoribus disserere* «prima di allora [il 23 d.C.] gli affari pubblici e i più importanti fra gli affari privati si trattavano dinanzi ai senatori e si permetteva ai più autorevoli di discutere»; Svetonio, *Tib.* 30 *neque tam parvum quicquam neque tam magnum publici privatique negotii fuit, de quo non ad patres conscriptos referretur* «né ci fu alcun affare, pubblico o privato, di molta o di poca importanza, di cui non si riferisse al senato»; Cassio Dione 57,7,2. Cfr. A. GARZETTI, *L'impero da Tiberio agli Antonini*, Cappelli, Bologna 1960, pp. 22-23 (per i processi 43-51); B. LEVICK, *Tiberius the Politician*, Thames and Hudson, London 1976, pp. 92-115. GARNSEY, *Social Status*, cit., p. 22, n. 3, sostiene che, nonostante Flavio Giuseppe attribuisca il provvedimento a Tiberio, è più probabile che l'imperatore demandasse il caso al senato e che tuttavia rivestisse un ruolo decisivo nell'inchiesta. Sui processi del senato sotto i Giulio-Claudi, cfr. GARNSEY, *ibid.*, pp. 19-42; sulla storia del *senatusconsultum*, cfr. E. VOLTERRA, *Senatus consulta*, in *Novissimo Digesto Italiano*, Torino 1969, pp. 3-100.

¹⁸ Tacito sarebbe quindi precedente all'utilizzo tecnico del termine. In questo passo utilizza il verbo

Sardegna furono inviati? Si trattava soltanto di liberti giudei (o loro discendenti) o anche di seguaci del culto isiaco¹⁹?

Considerando quest'ultimo punto, l'espressione brachilogica di Tacito (*ea superstitione infecta*) non permette di stabilire con certezza se il provvedimento di coscrizione fosse rivolto solo ai giudei o anche ai seguaci del culto isiaco, presumibilmente per lo più egiziani²⁰. D'altro canto, le testimonianze di Svetonio e Flavio Giuseppe indicano inequivocabilmente la sola coscrizione ebraica: Svetonio parla della "gioventù dei giu-

dei" (*Iudaeorum iuventutem*) e secondo Giuseppe gli egiziani avrebbero soltanto subito la distruzione del tempio e la statua della dea gettata nel Tevere. Autorevoli pareri, tra cui Ronald Syme e Menahem Stern, propendono per la sola coscrizione ebraica, mentre i più, da Jean Juster fino a Yann Le Bohec, sostengono che l'arruolamento fosse esteso anche ai seguaci del culto isiaco²¹. La presenza di culti orientali in Sardegna già per la prima età imperiale, documentata, ad esempio, per Porto Torres, non esclude che tali culti siano stati propagati anche dai liberti provenienti da

veho «portare» in senso lato; in altri casi, fa uso di *deportare*, ma probabilmente non come termine tecnico; cfr. GARNSEY, *Social Status*, cit., p. 114, n. 4.

¹⁹ Secondo E.T. MERRILL, *The Expulsion of Jews from Rome under Tiberius*, «Classical Philology» 14 (1919), pp. 365-372, *libertini generis* indicherebbe i discendenti dei liberti: così traduce anche M. STERN, *GLAJJ*, II, p. 69; a p. 72, pur sottolineando la difficoltà terminologica, afferma che probabilmente Tacito aveva in mente anche i discendenti e non solo i liberti veri e propri. Si è osservato (A.M. DUFF, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Heffer, Cambridge 1958, pp. 50-51) che la terminologia giuridica della prima età imperiale (Gaio 1,2 *ingenui sunt qui liberi nati sunt, libertini qui ex iusta servitute manumissi sunt*; Seneca, *De vita beata* 24; *De benef.* 3,28; Tacito, *Ann.* 12,53; Svetonio, *Aug.* 25) poteva intendere con questa perifrasi solo i liberti e non i loro discendenti: le attestazioni provengono sia dalle fonti giuridiche del II sec. La traduzione qui proposta accoglie il significato letterale «liberti», pur ammettendo un senso più lato, che include i discendenti. Non tutte le manomissioni portavano automaticamente alla cittadinanza romana: una manomissione non formale portava allo status di *Latini Iuniani*; sulla *Lex Junia*, *Fufia Caninia* e *Aelia Sentia*, che regolano la *manumissio* in età augustea, cfr. A. WATSON, *Roman Slave Law*, Baltimore 1987, pp. 28-30.

²⁰ *Ea superstitione* potrebbe alludere anche al culto di Iside, tanto più che la stessa terminologia (*superstitione ea*) è utilizzata da Svetonio per indicare gli adepti dei culti costretti a bruciare i paramenti e gli strumenti rituali, tra cui la critica ha individuato i seguaci del culto isiaco.

²¹ Secondo R. SYME, *Tacitus*, II, Clarendon Press, Oxford 1958, p. 468, n. 3, *ea superstitione* si riferisce al giudaismo e la coscrizione giudaica ai giudei, per via dell'attività di «una nuova setta religiosa» proveniente dalla Giudea, espressione che

pare indicare il cristianesimo; a favore dei soli giudei anche M. STERN, *GLAJJ*, II, p. 72 e 113. F.R.D. GOODYEAR, *The Annals of Tacitus*, II, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 441-442, accoglie la soluzione della sola coscrizione giudaica, benché non manchi di porre il problema di *ea superstitione* (p. 441, n. 2): anche secondo STERN, *GLAJJ* II, p. 113, *ea superstitione* indica in Tacito soltanto i riti giudaici, mentre in Svetonio la medesima espressione *superstitione ea* allude ai riti egiziani. D'altro canto, J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, II, Paris 1914, p. 170; A.M. DUFF, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Heffer, Cambridge 1958, p. 10, 65; L.H. FELDMAN, *Josephus with an English Translation*, IX, Harvard University Press, Cambridge (Ma) - London 1965, *ad loc.*; GARNSEY, *Social Status*, cit., p. 162; R. PENNA, *Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul*, «New Testament Studies» 28 (1982), p. 341, n. 53; Y. LE BOHEC, *La Sardaigne romaine et l'armée romaine sous le Haut-Empire*, Delfino, Sassari 1990, p. 22, sostengono che la coscrizione fosse estesa anche ai seguaci del culto isiaco. GARNSEY, *loc. cit.*, sottolinea che i cittadini nati liberi furono esiliati se non abbandonavano i loro culti, mentre i liberti furono espulsi immediatamente, in quanto puniti *extra ordinem*. Secondo G. MARASCO, *Tiberio e l'esilio degli ebrei in Sardegna nel 19 d.C.*, in A. MASTINO (cur.), *L'Africa romana*, VIII, Sassari 1991, pp. 649-660 e S. CAPPELLETTI, *The Jewish Community of Rome*, Brill, Leiden - Boston 2006, pp. 57-58, il bando in Sardegna sarebbe rivolto soltanto ai pagani convertiti ed escluderebbe i giudei di nascita; tuttavia, il numero di 4.000 per i soli proseliti è decisamente troppo alto; cfr. L.V. RUTGERS, *Roman Policy towards the Jews: Expulsion from the City of Rome during the First Century C.E.*, in K.P. DONDFRIED - P. RICHARDSON (curr.), *Judaism and Christianity in First-century Rome*, Grand Rapids 1999, pp. 93-116 (100, n. 27).

Roma²². Sembra dunque possibile ipotizzare l'invio di un contingente misto. Erano davvero 4.000 unità? L'affidabilità numerica delle fonti antiche è spesso dubbia. I corpi di truppe ausiliarie contavano da 500 a 1.000 uomini ciascuno²³; pertanto, da un punto di vista strettamente militare, il numero fornito da Tacito e Flavio Giuseppe è verosimile. Le recenti ipotesi sull'entità numerica della comunità giudaica di Roma alla luce dei dati archeologici, che riducono drasticamente le cifre tradizionali, rendono tuttavia impossibile pensare a 4.000 giudei soltanto e sembrano pertanto confermare le ipotesi di un contingente misto²⁴.

Giuseppe presenta il provvedimento di espulsione e coscrizione in aperto contrasto con la consuetudine precedente e i privilegi assicurati dai romani alle comunità giudaiche²⁵. Su questa linea, Le Bohec²⁶ sottolinea il carattere di eccezionalità della coscrizione giudaica del 19 e l'assenza di certezza di una presenza ebraica nell'esercito romano. Secondo la *communis opinio*, l'arruolamento in età imperiale avveniva per lo più su base volontaria e un arruolamento forzato era di per sé una misura eccezionale, benché legale: Svetonio, a proposito del giovane

Tiberio (*Tib.* 8) afferma che fece catturare i renitenti al servizio militare che si erano nascosti per timore²⁷. Il problema era piuttosto costituito dai giudei, i quali, secondo i decreti citati da Flavio Giuseppe per l'età di Cesare e confermati successivamente, avrebbero goduto anche dell'esenzione dal servizio militare²⁸. Flavio Giuseppe presenta l'arruolamento dei 4.000 come un evento assolutamente eccezionale e il fatto che Tacito e Svetonio ne parlino depone per la rarità del provvedimento. Ciò non significa, a mio avviso, che nessun giudeo *a priori* militasse nell'esercito. Si pensi a una figura come Tiberio Giulio Alessandro, nipote di Filone Alessandrino, che divenne epistratego della Tebaide nel 41, procuratore della Giudea sotto Claudio (46-48) e nel 66 prefetto d'Egitto: se Flavio Giuseppe (*Ant.* 20,100) sottolinea che il figlio dell'alabarca, a differenza del padre, non fu fedele ai costumi patri, è discusso se veramente Tiberio Alessandro apostatò dal giudaismo e se quindi non possa essere considerato come un giudeo che fece carriera nell'esercito romano. Inoltre, è stato sottolineato che, come vi erano giudei con nomi romani che militavano nelle unità mi-

²² In particolare, nella *colonia Iulia di Turris Libisonis* è stata rinvenuta un'ara dedicata a Bubasti datata al 35 d.C.; cfr. A. MASTINO, *Popolazione e classi sociali a Turris Libisonis: i legami con Ostia*, in A. BONINU, M. LE GLAY, A. MASTINO (curr.), *Turris Libisonis colonia Iulia*, Gallizzi, Sassari 1984, pp. 37-104.

²³ Y. LE BOHEC, *L'armée romaine sous le Haut-Empire*, CNRS, Paris 1989, p. 26.

²⁴ L.V. RUTGERS, *Nuovi dati sulla demografia della comunità giudaica di Roma*, in G. LACERENZA (cur.), *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Napoli 2005, pp. 237-254; cfr. anche L. V. RUTGERS, *Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome*, «Radiocarbon» 44/2 (2002), pp. 541-547; ID., *Final Report on the Villa Torlonia Catacomb Project*, in stampa; ID., *Sul problema di come datare le catacombe ebraiche di Roma*, «Babesch» 81 (2006), pp. 169-184.

²⁵ Sul tema, H.R. MOEHRING, *The Acta pro Iudaeis in the Antiquities of Flavius Josephus*, in J. NEUSNER (cur.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Brill, Leiden 1975, pp. 124-158; C. SAULNIER, *Lois romaines sur les juifs selon Flavius Josèphe*,

«Revue Biblique» 87 (1981), pp. 161-198; T. RAJAK, *Was There a Roman Charter for the Jews?*, «Journal of Roman Studies» 74 (1984), pp. 107-123; M. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Flavius Josephus*, TSAJ 74, Mohr, Tübingen 1998.

²⁶ Y. LE BOHEC, *La Sardaigne romaine et l'armée romaine sous le Haut-Empire*, Delfino, Sassari 1990, p. 22.

²⁷ P.A. BRUNT, *Conscription and volunteering in the Roman Imperial Army*, «Scripta Classica Israelica» 1 (1974), pp. 90-115, rist. in ID., *Roman Imperial Themes*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 188-214, mette tuttavia in discussione il concetto di eccezionalità del *dilectus* in età imperiale.

²⁸ È discusso se questi privilegi fossero comuni a tutto il giudaismo: Giuseppe ne parla per i giudei della provincia d'Asia, in particolare per Efeso. Accordati da Lentulo nel 49 a.C., tali privilegi furono confermati da Dolabella nel 44/43 a.C.; cfr. *Ant.* 14,223-230. A. GALIMBERTI, *I Giulio-Claudii in Flavio Giuseppe*, Dell'Orso, Alessandria 2001, ipotizza un legame tra il presunto annullamento dei privilegi nella provincia d'Asia e il *senatusconsultum* del 19, sulla base della testimonianza di Tacito, *Ann.* 3,60-61.

litari giudaiche, la mancanza di nomi giudaici tra i soldati romani non indica necessariamente l'assenza di giudei nell'esercito. Anzi, ricerche recenti sembrano individuare soldati romani di origine giudaica ²⁹.

Infine, per l'età ellenistica come già in precedenza per l'età persiana (come dimostra il caso di Elefantina), è attestata la presenza di giudei o addirittura l'invio di un contingente giudaico in territori di difficile gestione: per citarne alcuni, secondo la *Lettera di Aristeo* (12) Tolomeo I avrebbe trasportato in Egitto 100.000 giudei di Palestina e ne avrebbe lasciati 30.000 a guardia delle piazzeforti ³⁰; nella lettera di Antioco III il Grande a Zeuxi, governatore di Frigia e Lidia, riportata da Flavio Giuseppe, Antioco trasferisce nelle fortezze e nei luoghi più strategici, dalla Mesopotamia e da Babilonia, 2.000 famiglie di giudei, data la loro fedeltà e l'obbedienza agli ordini ricevuti (*Ant.* 12,148-153). Numerosi sono inoltre gli episodi di fedeltà dimostrata a Roma dai soldati giudei, pur non facendo parte direttamente dell'esercito romano: i giudei di guardia a Pelusium, città del Delta, aiutano il governo romano, insieme a Ircano e Antipatro, a riportare sul trono il sovrano fantoccio Tolomeo XII Aulete (*Ant.* 14,98-99 e *Bell.* 1,175); Antipatro viene in aiuto a Cesare che combatteva in Egitto con «tremila giudei armati di tutto punto» (*Bell.* 1,187-192 e *Ant.* 14,127-132) ³¹. L'invio di contingenti giudaici a presidio di territori strategici era dunque presente nella tradizione ellenistica, una tradizione riportata proprio da Flavio Giuseppe. Ora, secondo le fonti il *dilectus*

dei 4.000 costituisce una coscrizione obbligatoria e pertanto una misura inusuale nella Roma imperiale, soprattutto per i giudei. Tuttavia nel contesto del libro XVIII delle *Antichità*, che, come si diceva, presenta un susseguirsi di «eventi terribili», Giuseppe vuole attribuire una luce ancora più negativa a un provvedimento preso dal senato in circostanze eccezionali. Non abbiamo iscrizioni o testimonianze archeologiche che ci permettano di localizzare con esattezza il contingente inviato in Sardegna. Strabone attesta il fenomeno del brigantaggio nella provincia in età augustea (5,2,7), ad opera delle popolazioni montane.

La Sardegna è in massima parte selvaggia (τροχός) e ancora non pacificata; eppure ha una gran parte del territorio adatto a ogni tipo di coltura e specialmente di grano. Le città sono parecchie, ma solo Cagliari e Sulcis degne di nota. Però alla virtù dei luoghi si oppone uno svantaggio: d'estate l'isola è malsana (νοσέρα), principalmente nelle zone più fertili, e queste inoltre sono continuamente soggette alle scorrerie dei montanari, che ora sono chiamati Diagesbei e che un tempo portavano il nome di Iolei [...] Quattro sono le tribù dei montanari: i Parati, i Sossinati, i Balari e gli Aconiti; abitano in caverne e, anche se possiedono terreni seminativi, non si preoccupano di seminarli, ma preferiscono razziare i campi degli agricoltori, non solo nell'isola, ma anche nel continente, con incursioni dal mare, soprattutto nel territorio di Pisa» ³².

Possiamo pertanto supporre che i 4.000 siano stati localizzati nelle regioni montane (l'attuale Barbagia) e a protezione delle zone ferti-

²⁹ Già S. APPLEBAUM, *Three Roman Soldiers of Probably Jewish Origin*, in M. ROZELAAR - B. SHIMRON (curr.), *Commentationes ad antiquitatem classicam pertinentes in memoriam B. Katz*, Tel Aviv 1970 (non vidi); R. GONZÁLEZ SALINERO, *El servicio militar de los judíos en el ejército romano*, «*Aquila legionis*» 4 (2003), pp. 45-92 e J.P. ROTH, *Jews and the Roman Arm: Perceptions and Realities*, in L. DE BLOIS - E. LO CASCIO (curr.), *The Impact of the Roman Army (200 BC-AD 476)*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 409-420.

³⁰ Un'intera sezione del *Corpus Papyrorum Judaicarum* [V.A. TCHERIKOVER - A. FUKS (curr.), Harvard University Press, Cambridge (MA) 1957, I, pp. 147-178] è dedicata a soldati e coloni militari giudei del III-II sec. a.C.

³¹ Si è osservato che al tempo di Cleopatra VII (51-30 a.C.), il rifiuto delle distribuzioni di grano ai giudei di Alessandria (*Ap.* 2.60) doveva essere connotato politicamente, in quanto all'epoca i giudei erano già indicati come fedeli a Roma. *Ant.* 13.349 e Strabone (citato da Giuseppe in *Ant.* 13.287) suggeriscono che una componente del potere militare di Cleopatra III (inizio I sec. a.C.) era la forza militare comandata da Chelkia e Anania figli di Onia, che erano a capo della colonia militare del distretto di Onia (cfr. *Ap.* 2.64).

³² Traduzione di N. BIFFI, *L'Italia di Strabone. Testo, traduzione e commento dei libri V e VI della Geografia*, Università di Genova, Genova 1988.

li (verosimilmente il Campidano) per garantire l'approvvigionamento di grano, poiché in queste zone sono più diffuse le iscrizioni militari di epoca romana ³³.

Alla coscrizione dei 4.000 si aggiunse un'espulsione: secondo Tacito, dall'Italia intera, secondo Flavio Giuseppe, Svetonio e Cassio Dione, più verosimilmente, dalla sola città di Roma ³⁴. Tacito sembra riferire tale espulsione anche ai seguaci del culto isiacico. Svetonio, d'altro canto, intende l'espulsione per i soli giudei e afferma che furono allontanati tutti gli altri giudei, cioè i giudei residenti non in età militare, e i *similia sectantes*, una perifrasi che probabilmente intende i proseliti ³⁵. All'espulsione dei giudei, secondo Svetonio, si aggiungerebbe quella degli astrologi. Infine, Tacito sostiene che furono costretti ad andarsene soltanto coloro che non abiurarono ai loro riti, mentre Svetonio prevede l'abiura solo per gli astrologi, implicando che ai giudei non fu concessa questa possibilità. Il provvedimento di espulsione, attestato per i giudei in precedenza soltanto per il caso del 139 a.e.v., rientrava nella politica augustea e in quella dei primi anni di Tiberio: Cassio Dione (53,2,4) attesta che nel 28 Augusto vietò i riti egiziani entro il pomerio e che nel 21 (54,6,6)

Agrippa rimosse i riti egiziani, che stavano dilagando di nuovo nella città, proibendo di compierli entro una distanza di circa 1 miglio ³⁶. Anche l'espulsione degli astrologi ebbe luogo più volte nel corso del I sec., una proprio nel 16 ³⁷. Per quanto concerne il bando, la politica tiberiana continuava dunque quella augustea, come per altri aspetti ³⁸. Inoltre, uno scolio a Giovenale (4,117) generalmente datato intorno al 400 e.v. ³⁹ parla di giudei mendicanti ad Aricia, una città situata a una ventina di chilometri da Roma, in seguito all'espulsione: sia che lo scolio si riferisca all'espulsione di Tiberio, sia, come ritengono altri, che alluda all'espulsione avvenuta all'epoca di Claudio, è verosimile ipotizzare che dopo il bando buona parte dei giudei non si siano allontanati molto da Roma (a parte quelli inviati in Sardegna). Infine, benché secondo le *Istituzioni* di Gaio (4,110) il *senatusconsultum* aveva teoricamente una durata perpetua, a differenza dell'atto promosso dal pretore di durata annuale, probabilmente i giudei erano a Roma già alla fine degli anni venti, se è vera la testimonianza di Filone alessandrino (*Legatio* 160-161) di attacchi nei loro confronti da parte di Seiano, e certamente vi erano di nuovo stanziati sotto Claudio, dal momento che è registrata un'ulte-

³³ Y. LE BOHEC, *La Sardaigne romaine et l'armée romaine sous le Haut-Empire*, Delfino, Sassari 1990, p. 99.

³⁴ Si noti che anche per l'espulsione degli astrologi e degli attori da Roma, Tacito allarga il bando a tutta l'Italia (*Ann.* 2,32; 4,14; 15,52; 13,25; *Hist.* 2,62).

³⁵ M. STERN, *GLAJJ II*, cit., p. 71; WILLIAMS, *The Expulsion*, cit., p. 773. La forma intensiva di *sequor* (*sector*), che denota una frequentazione assidua, sembra indicare i proseliti piuttosto che i simpatizzanti.

³⁶ J.W. RICH, *Cassius Dio. The Augustan Settlement (Roman History 53-55.9)*, Aris & Phillips, Warminster 1990, *ad loc.*: i culti egiziani avevano preso piede a Roma nella tarda repubblica: se nel 59-58, nel 53, 50 e 48 fu ordinata la distruzione dei templi (Dione 40,47,3-4 e 42,26,2; Tertull., *Ad nat.* 1,10,17-18; *Apol.* 6,8; Val. Max. 1,3,4), un tempio fu decretato, per quanto mai costruito nel 43 (Dione 47,15,5). Cfr. anche E. NOÈ, *Commento storico a Cassio Dione LIII*, New Press, Como 1994, pp. 72-73. Sulla diffusione dei culti egiziani, M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des*

cultes égyptiens en Italie, EPRO 22, Brill, Leiden 1972. Un'allusione alla politica augustea nei confronti dei culti stranieri è anche in Svetonio, *Aug.* 93. Nel 16 furono espulsi gli astrologi e nel 24 gli attori (Tacito, *Ann.* 4,14,4; Svetonio, *Tib.* 37,2 e Cassio Dione 57,21,3).

³⁷ GARNSEY, *Social Status*, cit., p. 261, ricorda che in quell'occasione, tra gli accusati di astrologia, i cittadini furono esiliati, gli stranieri, invece, condannati a morte.

³⁸ La politica di Tiberio continuò quella di Augusto, sia per l'attività legislativa sia per l'attività giudiziaria: cfr. A. GARZETTI, *L'impero da Tiberio agli Antonini*, Cappelli, Bologna 1960, pp. 22-23 «anche per l'attività legislativa già sotto Augusto il senato aveva collaborato col principe attraverso i suoi *senatusconsulta*... Tiberio proseguì sulla medesima strada ...promuovendo un grande numero di *senatusconsulta*; Augusto aveva tolto ai comizi le funzioni giudiziarie... il senato pure diventa una corte di giustizia [...] l'assetto di questa corte diventa definitivo con Tiberio».

³⁹ STERN, *GLAJJ II*, cit., p. 655.

riore espulsione.

Le motivazioni

Il problema principale è senza dubbio quello delle motivazioni del provvedimento di arruolamento ed espulsione. Cosa accadde nel 19 da motivare una reazione romana contro i giudei? Un provvedimento di espulsione si era già registrato nel 139 a.e.v.⁴⁰, ma in quel caso non si era verificato un arruolamento, che, a mio avviso, costituisce la vera eccezione degli eventi del 19.

Filone, abbiamo visto, attribuisce a Seiano la responsabilità di un attacco contro i giudei, avvenuto negli ultimi anni di carriera del prefetto del pretorio, cioè tra il 27 e il 31. Non ci sono prove per una politica antiebraica di Seiano già nei primi anni del principato di Tiberio, benché non sia da escludere che un attacco nei loro confronti si verificò successivamente. Tacito e Svetonio tacciono sulle cause del provvedimento, mentre Cassio Dione, che si riferisce soltanto ai giudei e non ai seguaci del culto isiaico, viene spesso evocato come attestazione del motivo delle misure prese dal senato⁴¹. I termini utilizzati da Cassio Dione sono quelli dell'espulsione e del passare ai costumi giudaici. La storia di Fulvia narrata da Flavio Giuseppe parla sì di una proselita, ma il reato è piuttosto costituito dall'appropriazione di denaro: il fatto che una proselita fosse coinvolta non indica di per sé un'intensa attività di proselitismo. È necessario soprattutto fare alcune precisazioni sulla testimonianza di Cassio Dione. I termini *συνελεύον*-

των ἐς Ῥώμην («venivano a radunarsi a Roma») indicano un moto a luogo, un arrivo a Roma di giudei dall'esterno e pertanto non possono indicare un proselitismo da parte della comunità giudaica locale. Pensare che per l'opera di proselitismo promossa da numerosi giudei non residenti il senato abbia deliberato un provvedimento di arruolamento obbligatorio per 4.000 liberti (o loro discendenti), nonché l'espulsione dei giudei residenti a Roma non in età militare e dei Romani convertiti ai costumi giudaici, sembra contrario alla prassi normativa romana del tempo, che non prevede l'espulsione come pena per pratiche religiose non romane: in questo periodo né l'*impietas* né la *superstitio* sono considerate un reato. Anche l'espulsione dalla città di altri gruppi, come gli astrologi, era piuttosto volta a limitare le attività del gruppo stesso in un momento preciso, generalmente di tensione politica a Roma o in Italia⁴². Dopo lo studio di Martin Goodman del 1994⁴³, è inoltre oggetto di discussione se si possa parlare di proselitismo giudaico prima del 70: a mio avviso l'episodio del 19 non depone a favore del proselitismo, tanto più che Cassio Dione è conservato soltanto in un frammento tardo⁴⁴. Per avere maggiore chiarezza sui motivi reali che portarono il senato a deliberare contro i giudei e a inviarne una parte in Sardegna, mi sembra più decisivo considerare la situazione a Roma e in Sardegna intorno al 19 e.v.

La situazione economica, sociale e politica di Roma nei primi anni del regno di Tiberio evidenzia una serie di difficoltà. Nel 15 si verificò

⁴⁰ Contro S. ALESSANDRÌ, *La presunta cacciata dei giudei da Roma nel 139 a. C.*, «Studi Classici e Orientali» 17 (1968), pp. 187-198, la *communis opinio* accetta come storica la testimonianza di Valerio Massimo sull'espulsione del 139 a.e.v.; cfr. CAPPELLETTI 2006, cit., pp. 33-44.

⁴¹ Cfr. F.R.D. GOODYEAR, *The Annals of Tacitus*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, commento a 2,85.

⁴² L.V. RUTGERS, *Roman Policy towards the Jews: Expulsion from the City of Rome during the First Century C.E.*, in K.P. DONFRIED - P. RICHARDSON (curr.), *Judaism and Christianity in First-century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1999, pp. 93-116 (108, n. 60): prima del IV sec. non sembra che siano esistiti termini giuridici per reati di tipo

religioso. Per gli astrologi, cfr. CRAMER, *Expulsion of astrologers*, cit., pp. 11, 49.

⁴³ M. GOODMAN, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 60-90. La posizione di Goodman è accettata anche da P. SCHÄFER, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Carocci, Roma 1999, pp. 156-158.

⁴⁴ Contrari all'ipotesi del proselitismo come motivazione dell'espulsione, WILLIAMS 1989, cit.; RUTGERS 1999, cit.; SCHÄFER 1999, cit., pp. 157-158; CAPPELLETTI 2006, cit., p. 66, d'altro canto, sostiene che probabilmente i conflitti tra il giudaismo e lo stato romano sotto Tiberio e Claudio sono causati dal proselitismo, benché non promosso dalla comunità giudaica locale.

un'inondazione del Tevere, che colpì soprattutto le zone basse della città, con disastrose conseguenze per gli edifici e la popolazione (Tac., *Ann.* 1,76 *continuis imbribus auctus Tiberis plana urbis stagnaverat... aedificiorum et hominum strages*; Dione 57,14,7) e l'istituzione di una commissione di cinque senatori preposti a controllare il flusso del fiume. Nel 16 fu la volta di numerosi incendi (Cassio Dione 57,16,2), nonché del bando, già ricordato, degli astrologi; infine, intorno al 19 le fonti attestano gravi problemi nell'approvvigionamento di grano. Poco dopo aver narrato dell'espulsione dei seguaci del culto isiaco e giudaico – siamo intorno alla fine del 19- Tacito (*Ann.* 2,87,1) sottolinea che, poiché la plebe lamentava l'eccessivo rigore del prezzo del grano (*saevitiam annonae*), Tiberio fissò un calmiere e promise ai venditori un risarcimento di due sesterzi al moggio. Il problema dell'approvvigionamento del grano e il conseguente aumento dei prezzi era dovuto anche alla situazione dell'Egitto, che, come attesta Svetonio (*Tib.* 52,2), versava in una gravissima e improvvisa carestia (*immensam et repentnam famem*)⁴⁵.

Ci sono altri elementi che contribuiscono a delineare un clima di tensione a Roma nel 19. Rifacendosi a una testimonianza di Filone alessandrino (*Leg.* 158), secondo cui, nel caso le distribuzioni fossero avvenute di sabato, i giudei potevano ottenere la loro parte il giorno successivo, Margaret Williams ha ipotizzato⁴⁶ che dovevano essere numerosi i giudei che si avvalevano della distribuzione annonaria e, di

conseguenza, in un anno di carestia avrebbero avuto verosimilmente di che creare disordini, andando a rimpinguare la *plebs* che lamentava la *saevitiam annonae* di cui parla Tacito. Secondo questa ipotesi, oltre al problema del grano, i giudei sarebbero stati messi in difficoltà dalle inondazioni del Tevere, che colpirono in particolare la zona di Trastevere, dove i giudei erano per lo più localizzati (*Legatio* 155). Proprio nel 19 Tiberio denuncia come spurio l'oracolo secondo cui Roma avrebbe subito una distruzione in seguito a una guerra civile⁴⁷. Infine, il 10 ottobre del medesimo anno muore Germanico, dopo una malattia iniziata in estate, al suo ritorno dalle province orientali. Sin dal 18 Tiberio aveva incaricato Germanico di riorganizzare le province orientali dell'impero, con l'aiuto di Pisone, che era allora governatore di Siria. Quando Germanico si ammalò, accusò Pisone di averlo avvelenato; quest'ultimo fu poi condannato nel dicembre del 20⁴⁸. Eventuali tumulti giudaici per il grano, aggravati da una situazione già problematica in seguito alle inondazioni, non sono direttamente attestati dalle fonti, come pure l'episodio dell'oracolo e la malattia di Germanico non sono esplicitamente collegati ai giudei. Tuttavia, tali elementi contribuiscono a delineare un clima di notevole tensione sociale e politica nella città nel 19. Proprio in un caso di analoga tensione politica, nel 16, erano stati espulsi gli astrologi.

Resta ovviamente da spiegare il perché dell'arruolamento. Mi pare utile, a questo proposito, spostare l'attenzione da Roma alla

⁴⁵ Proprio nel 19 Germanico si recò in Egitto e aprì i granai (Tacito, *Ann.* 2,59,1), facendo diminuire il prezzo del grano. Alcuni storici hanno ipotizzato che Germanico avesse aperto anche i granai alessandrini destinati all'esportazione, contribuendo alla scarsità di grano attestata a Roma alla fine dell'anno di cui parla Tacito (*Ann.* 2,87,1; cfr. MARASCO, *Tiberio e l'esilio degli ebrei in Sardegna*, cit., p. 657 e bibliografia di riferimento). Si ricordi inoltre che, di ritorno dall'Egitto, Germanico si ammalò e morì nell'ottobre del 19.

⁴⁶ WILLIAMS, *The Expulsion...*, cit., pp. 781-783.

⁴⁷ Il passo, citato da Cassio Dione (57,19,5), è stato indicato come ulteriore indice di instabilità a

Roma da R.F. NEWBOLD, *Social Tensions at Rome in the Early Years of Tiberius' Reign*, «Athenaeum» 52 (1974), pp. 110-143.

⁴⁸ La versione originale del *senatusconsultum* di condanna è stata ritrovata su tavole bronzee nel sud della Spagna, corrispondente all'antica provincia della Betica. Cfr. W. ECK, A. CABALLOS, F. FERNÁNDEZ, *Das senatus consultum de Cn. Pisone patre*, Beck, München 1996; W. ECK, *Cheating the Public, or: Tacitus Vindicated*, «Scripta Classica Israelica» 21 (2002), pp. 149-164. Sulla malattia di Germanico e l'espulsione come purificazione simbolica della città insiste M. GOODMAN, *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, Random House, New York 2008, 369.

Sardegna. Per Roma la Sardegna era fondamentale per la produzione di grano e la possibilità di approvvigionamento in tempi brevi: già in epoca repubblicana Cicerone (*De imperio Cn. Pompei* 12,34), siamo nel 57 a.e.v., afferma che la Sardegna, insieme all'Africa e alla Sicilia, costituiva una delle tre riserve di grano dello stato (*tria frumentaria subsidia rei publicae*)⁴⁹. Nonostante la fertilità del terreno che lo rendeva adatto alla coltivazione del grano⁵⁰, sin dall'epoca augustea le fonti attestano una particolare insalubrità del clima: Livio parla di *gravitas coeli* (23,34,11), con una terminologia che si avvicina a quella di Svetonio nel nostro passo relativo di 4.000 e Strabone di un clima estivo assai malsano (5,2,7)⁵¹. Altrettanto attestato è il fenomeno del brigantaggio: Varrone (*De re rust.* 1,16,2) ricorda che molti terreni non potevano essere coltivati a causa del brigantaggio esercitato nella zona (*latrocinia vicinorum*)⁵² e Strabone (5,2,7), nel medesimo passo in cui parla del clima malsano, afferma che ai suoi tempi la Sardegna non era ancora pacificata e che le zone più fertili erano continuamente soggette

agli attacchi delle popolazioni montane, che saccheggiavano le campagne dell'isola. Secondo Strabone non era conveniente mantenere un esercito in luoghi malsani e pertanto i Romani spesso si limitavano a stratagemmi volti a catturare i Sardi in festa dopo le loro scorrerie⁵³. Il provvedimento decretato dal senato nel 19 e le condizioni economiche di quell'anno ricordano in parte le misure prese da Augusto nel 6 e.v. attestate da Cassio Dione (55, 28,1), durate fino al 9 e.v. Per via del brigantaggio, Augusto avrebbe sottratto la Sardegna al senato e l'avrebbe fatta passare sotto il controllo di un magistrato di sua nomina; in quell'occasione sarebbero state inviate anche truppe legionarie. Ora, secondo le fonti (Dione Cassio 55,26,1; Svetonio, *Aug.* 42,3) anche il 6 e.v. fu un anno segnato da una grave carestia (λιμός ἰσχυρός, *magna sterilitate*). È quindi possibile che l'invio dei 4.000 si collochi in questo contesto. Per l'età di Tiberio e Claudio la Sardegna era difesa da almeno quattro unità ausiliarie (la terza coorte di Aquitani, la prima coorte dei Corsi, la coorte dei Liguri e la coorte *Lusitana*)⁵⁴ ed entro la metà del I sec. e.v. la

⁴⁹ P. MELONI, *La Sardegna romana*, Chiarella, Sassari 1980, pp. 150-156. A. MASTINO, *Le relazioni tra Africa e Sardegna*, in ID. (cur.), *L'Africa romana* 2. *Atti del II convegno di studi, Sassari 14-16 dicembre 1984*, Gallizzi, Sassari 1985, pp. 51-55; Varrone nel 37 a.e.v. (*De re rustica* 2,3) associa la Sardegna all'Africa per le importazioni di grano nella capitale.

⁵⁰ Sull'organizzazione dello spazio rurale, si vedano i riferimenti bibliografici in E. UGHI, *L'organizzazione dello spazio rurale in Sardegna*, in M. KHANOUSSI, P. RUGGERI, C. VISMARA (curr.), *L'Africa romana. Atti del XII convegno di studio, Olbia 12-15 dicembre 1996*, Editrice Democratica Sarda, Sassari 1998, 85-112. MASTINO, *Le relazioni tra Africa e Sardegna*, cit., p. 55, sottolinea tuttavia che la leggendaria fertilità della Sardegna è da ridimensionare.

⁵¹ Meno esplicito Cicerone (*ad Quintum Fratrem* 2,3,7), che si rivolge al fratello Quinto, in Sardegna: *A te post illam Olbiensem epistulam nullas litteras accepi... cura, mi frater, ut valeas et, quamquam est hiems, tamen Sardiniam istam esse cogites* (*Epistole al fratello Quinto*, a c. di C. DI SPIGNO, UTET, Torino 2002). Sulla malaria, P.J. BROWN, *Malaria in Nuragic, Punic and Roman Sardinia: Some Hypotheses*, in M.S. BALMUTH

- R.J. ROWLAND (curr.), *Studies in Sardinian Archaeology*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1984, pp. 209-235.

⁵² Varrone localizza il problema sardo presso Oelie (*prope Oeliem*), ma il testo è incerto. Cfr. P. MELONI, *La Sardegna romana*, Chiarella, Sassari 1980, p. 124.

⁵³ «I comandanti che vengono inviati contro di loro [i montanari] si limitano a respingerli, ma non si spingono oltre, poiché non vi è alcun vantaggio a mantenere a lungo un esercito in luoghi malsani. Non resta che combatterli con stratagemmi: avendo notato che i barbari hanno il costume di riunirsi tutti insieme dopo le scorrerie, per festeggiamenti di diversi giorni, approfittano dell'occasione per assalirli e catturarne un gran numero» (traduzione di N. BIFFI, *L'Italia di Strabone. Testo, traduzione e commento dei libri V e VI della Geografia*, Università di Genova, Genova 1988). Secondo Pausania 10,17,11, l'aria sarebbe impura e per lo più insalubre e Silio Italico 12,371 ricorda che «[la terra] è infelice per il clima, resa insana dalle numerose paludi» (*sed tristis caelo et multa vitiata palude*).

⁵⁴ LE BOHEC, *La Sardaigne et l'armée romaine*, cit., p. 98.

situazione era già modificata, con la partenza della coorte *Lusitana* per l'Africa-Numidia e della terza coorte di Aquitani per la Germania (attestata già nel 74). Inoltre, nel 67 Nerone rese la Sardegna al Senato (Pausania 7,17,3), evento che farebbe pensare a una maggiore pacificazione. Mi pare, nello specifico, che la coscrizione dei 4.000 rispondesse a un'esigenza militare ed economica e avvenisse nel momento di maggiore necessità di truppe in Sardegna. Inoltre, l'arruolamento dei giudei si verificò in un periodo di notevoli difficoltà di arruolamento a Roma e in Italia, che si protraveva sin dalla tarda repubblica e in particolare dalla fine delle guerre civili. Velleio Patercolo (2,130,2) loda Tiberio perché provvede al reclutamento dei rinforzi dell'esercito, cosa che normalmente era fonte di timore (*rem perpetui praecipuique timoris*), senza suscitare scompiglio (*supplementum sine trepidatione dilectus providet*). Nei momenti di crisi del 6 e del 9 Augusto aveva fatto reclutare addirittura coorti di liberti⁵⁵. Non è da escludere che, una volta terminata l'emergenza in Sardegna, il contingente giudaico sia tornato a Roma.

Probabilmente l'istruzione del processo fu dovuta a una denuncia privata, ma sul movente possiamo avanzare solo congetture. Come è stato sottolineato a proposito del *senatusconsultum de Bacchanalibus*, nella narrazione di Livio è fondamentale il ruolo dei delatori, senza i quali è giuridicamente illegittimo un intervento dello stato, almeno nella riflessione storica liviana.

⁵⁵ Sui problemi dell'esercito nella tarda età repubblicana, cfr. E. GABBA, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, La Nuova Italia, Firenze 1973; in particolare sulla coscrizione, P.A. BRUNT, *Conscription and volunteering in the Roman Imperial Army*, «Scripta Classica Israelica» 1 (1974), pp. 90-115, rist. in Id., *Roman Imperial Themes*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 188-214; L. KEEPIE, *The Making of the Roman Army from Republic to Empire*, Batsford, London 1984, pp. 180-181.

⁵⁶ «Il romanzo di Ispala serve a introdurre l'indictum [la delazione], che è il momento necessario al processo, e a motivare nel *flagitium* la legittimità della repressione». Così P.V. COVA, *Livio e la repressione dei Bacchanali*, «Athenaeum» 52 (1972), pp. 82-109 (109).

na⁵⁶. Anche per il *senatusconsultum* del 16⁵⁷, che bandiva gli astrologi, la motivazione contingente riportata da Tacito fu l'accusa mossa nei confronti di Libone Druso, accusato di attentare alla stabilità politica (*moliri res novas*) dopo essere stato implicato in pratiche astrologiche e affini (Tacito, *Ann.* 2,27). Secondo le fonti, il *senatusconsultum* del 19 mirava a bandire i culti stranieri (come ricordano Seneca e Tacito nei passi sopra citati). È possibile che l'inchiesta portasse all'accusa di *vis publica* o di *moliri res novas*, cioè di disordine pubblico e destabilizzazione politica, che poteva effettivamente prevedere l'espulsione, come era avvenuto più volte per altri gruppi, già in età repubblicana e in età augustea⁵⁸. Svetonio, ad esempio, spiega l'espulsione dei giudei sotto Claudio (*Claud.* 25.4) con i continui tumulti: «espulse da Roma i giudei che erano continuamente in subbuglio (*assidue tumultuantis*) su istigazione di Cresto». In quanto liberti, i 4.000 furono probabilmente coscritti in truppe ausiliarie⁵⁹ e il loro arruolamento rispondeva a mio parere ad una logica economica e militare: permetteva il controllo del brigantaggio e di conseguenza alimentava l'approvvigionamento di grano; consentiva inoltre di arruolare un contingente cospicuo nella città di Roma, senza ricorrere alle province. In quanto coscrizione obbligatoria e per di più allargata ai giudei, è ricordato dalla storiografia come una misura eccezionale. È stato notato, inoltre, l'interesse giuridico del *dilectus*, che permetteva l'espulsione di un numero significativo di *cives romani*⁶⁰.

⁵⁷ O i *senatus consulta*, come ritiene CRAMER, *Expulsion of Astrologers*, cit., pp. 21-29.

⁵⁸ Cfr. GARNSEY, *Social Status*, 113: e.g., Tacito, *Ann.* 4,13,2; 4,28,1.

⁵⁹ Sulle restrizioni applicate ai liberti, che non potevano far parte delle legioni, cfr. Y. LE BOHEC, *L'armée romaine sous le Haut-Empire*, CNRS, Paris 1989, p. 91; in circostanze eccezionali si potevano arruolare liberti e *peregrini* nelle legioni, ma in quel caso il responsabile del *dilectus* doveva prima dotarli di cittadinanza. I corpi di truppe ausiliarie contavano da 500 a 1.000 uomini ciascuno; cfr. *ibid.*, p. 26.

⁶⁰ L'aspetto economico è rimarcato da MARASCO, *Tiberio e l'esilio degli ebrei*, cit., pp. 658-659. L'ipotesi giuridica è invece di RUTGERS, 1999, cit., p. 104;

Se decisamente anti giudaica nei toni, dunque, è la testimonianza di Tacito, secondo cui sarebbe stato un *vile damnum* se i 4.000 fossero morti tutti per il clima malsano, il provvedimento senatorio del 19 che traspare dalle fonti mi pare un documento delle tensioni socio-economiche, politiche e militari dei primi anni dell'età tiberiana – e quindi una reazione *ad hoc* del senato

per quella situazione – piuttosto che la prova di una cesura nei rapporti tra Roma e il giudaismo.

Silvia Castelli
Università degli Studi di Pavia
Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Strada Nuova, 65 – I-27100 Pavia
e-mail: silvia.castelli@lett.unipv.it

SUMMARY

The first evidence of a Jewish presence in Sardinia concerns the 4,000 freedmen who were banished from Rome and sent to the island in 19 e.v., during Tiberius' principate.

By re-examining the sources of the Roman age (Flavius Josephus, Tacitus, Svetonius and Cassius Dio, as well as the allusions given by Philo of Alexandria and Seneca) the author claims that the *senatus consultum* of 19 e.v. was not motivated by Jewish proselitism and should not be considered as a *caesura* in the relationship of Rome with the Jewish community of the city, but rather as an *ad hoc* measure, responding to a difficult socio-political, economic and military situation in Rome.

KEYWORDS: Jews; Sardinia; Tiberius.

P. GARNSEY, *Social Status*, cit., pp. 116,119 e J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, II, Paris 1914, pp. 164-165, n. 5. Resta, tuttavia, il problema dei

giudei cittadini romani in età non idonea alle armi, che dovevano comunque essere espulsi.

UNA RILETTURA DELLE EPIGRAFI EBRAICHE DELLA SARDEGNA

Secondo diversi studiosi, la Sardegna faceva parte di quell'area lontana, ricca e industriale, che i testi biblici chiamavano "Taršiš", da cui giungevano al regno di Salomone navi cariche di lastre d'argento, ferro, manufatti e merci raffinate¹. I più numerosi e assidui frequentatori di Taršiš erano i fenici, ma insieme con loro avranno fatto scalo nei suoi empori anche ebrei. Di quei tempi lontani, però, non è giunta di questi traccia sicura. Lo stesso dicasi della consuetudine commerciale e culturale degli ebrei con i Puni dell'Africa Proconsolare. Quanto agli ebrei romani inviati da Tiberio nel 19 d. C. per combattere il brigantaggio, non conosciamo le località dove furono dislocati e operarono². Invero, colonie ebraiche sono attestate a partire dal IV secolo d.C., ma tra esse e gli ebrei deportati tre secoli prima c'è un vuoto documentario, a colmare il quale ci sono per ora solo suggestioni. Le località per le quali ci sono attestazioni sicure di presenze ebraiche – comunitarie o sporadiche – fra tarda romanità e alto medioevo sono Sant'Antioco, Porto Torres, Isili, Capoterra, Macomer, Tharros, Cagliari (due epistole di Gregorio Magno)³. Allo stesso arco temporale appartengono lucerne dal disco decorato con il simbolo della *menorah*, il candelabro ebraico a sette bracci, trovate in diversi siti della Sardegna.

L'esistenza nei secoli IV-V di sepolcreti, iscrizioni, sinagoghe e di ebrei proprietari di schiavi, fa supporre, comunque, che le rispet-

tive comunità risalissero abbastanza indietro nel tempo. Il prevalere del latino negli epitaffi le fa ritenere appartenenti all'area occidentale del Mediterraneo, con collegamenti più stretti, sembra, con gli ebrei dell'Africa settentrionale e del Lazio. Da queste contrade avranno avuto origine gli insediamenti a sostegno sia del mercato inerente ai fabbisogni locali sia di quello interessato alle produzioni agro-pastorali e minerarie dell'isola.

Il ricordo delle rotte di navigazione che collegavano gli insediamenti nel triangolo Nord Africa – Sardegna – Lazio fra tarda antichità e periodo delle invasioni barbariche pare affiorare da una pagina del *Sefer Yosefon*, un'opera ebraica composta nel X secolo in Italia meridionale, in cui vengono intrecciate e riproposte in forma romanzesca le vicende di Roma e di Israele. In questa pagina, oltremodo fantasiosa, si narra che a Focemagna (= Ostia) viveva una principessa bellissima di nome Yania (= Lavinia). Enea, che era re di Cartagine e dell'Africa, la chiese in moglie, ma la stessa cosa fece Turno re di Benevento. Enea radunò allora il suo esercito e fece vela per la Sardegna (סַרְדִּינְיָא), dove era re suo fratello Luco. Lo accolse il nipote Pallante, che gli disse: «Quando chiederai a mio padre l'aiuto di alcune truppe, chiedigli anche che mi metta a capo di quella schiera». Enea acconsentì. Poi si imbarcò e giunse al porto di Astura⁴. Turno lo attaccò e nella battaglia cadde Pallante, ma Enea catturò Turno e lo uccise. Poi avvolse il

¹Qualcuno identifica Taršiš con la stessa Sardegna, cfr. F.L. MORIARTY, *Reges Tharsis et insularum...*, «Verbum Domini» 26 (1948), pp. 172-176. L'ipotesi oggi prevalente è che la "regione" di Taršiš avesse il suo epicentro nella Spagna meridionale, cfr. A.M. BISI, *Il problema di Tartessos alla luce delle più recenti indagini*, «Bibbia e Oriente» 12 (1970), pp. 35-38.

²Una tradizione popolare raccolta a Lula, in Barbagia, vuole detto paese originato da "una colo-

nia ebraica venuta in Sardegna, durante l'impero di Tiberio". Cfr. G. FALANGA, *Albori del cristianesimo in Sardegna*, «Campania sacra» 13-14 (1982-1983), p. 50, nota 66. Altri studiosi ipotizzano che il dislocamento più importante fosse stato a Fordongianus.

³Cfr. S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, Toronto 1991, p. 9, doc. 11 (settembre 593); p. 19, doc. 23 (luglio 599).

⁴Castello medievale sito su una punta del litorale tirrenico, a circa 60 km da Roma. Appartenne ai

primo in un involucro d'oro e il secondo in un involucro di bronzo e li depose in due torri poste sulla via tra Albano e Roma⁵. La sequenza dei nomi di luogo parte dunque da Ostia, va a Cartagine, di qui giunge in Sardegna, ritorna nel Lazio ad Astura, sale ad Albano e lungo la via Appia va a Benevento, evocata dal suo re Turno. In una variante della storia riportata dal *Sefer ha-Yashar*, un altro romanzo edificante, Enea giunse sino a Benevento e la sottomise⁶. Benevento, a sua volta, era un importante snodo viario verso Venosa e le ricche comunità delle terre prospicienti il Mediterraneo orientale. Da notare che né l'Eneide, che è la fonte precipua di cui si serve lo *Yosefon* per la contesa tra Enea e Turno, né altre fonti latine menzionano la Sardegna. Il suo inserimento nella ritessitura di quella storia leggendaria tramanda la memoria dell'importanza logistica dell'Isola e delle sue comunità nei traffici tra l'Africa e Roma.

Il presente studio ripropone la documentazione epigrafica sugli ebrei in Sardegna, con

alcune riletture e annotazioni. Il materiale è riportato secondo la cronologia delle scoperte moderne, in modo da apparire anche come una piccola storia dell'archeologia ebraica nell'isola. La passeggiata tra le epigrafi si svolge su un percorso tracciato da eminenti studiosi, le cui pubblicazioni sono talora diventate fonti a motivo della scomparsa, o deterioramento, dei pezzi originali. Capofila di tali studiosi è il canonico Giovanni Spano⁷; imprescindibili gli apporti di Ignazio Sanfilippo⁸, Antonio Taramelli⁹, Giovanna Sotgiu¹⁰, Guglielmo Maetzke¹¹, Attilio Mastino¹², Mauro Perani¹³, David Noy¹⁴ e Antonio M. Corda¹⁵. Una *recensio* di tutti i reperti sardi riferibili al Giudaismo è stata curata da Paolo Benito Serra¹⁶.

1. Macomer

Anello d'oro con incisa all'interno un'iscrizione in lettere ebraiche. Sarebbe stato trovato nel 1856 nel territorio di Macomer (Nuoro). Fu

Frangipane, poi ai Colonna. Vi fu tenuto prigioniero Corradino di Svevia dopo la battaglia di Tagliacozzo (1268).

⁵ Cfr. D. FLUSSER, *The Josippon [Josephus Gorioides]. Edited with an Introduction, Commentary and Notes*, Jerusalem 1978, I, pp. 11-12; A. TOAFF, *La storia di Zephò e la guerra tra Angias e Turno dello Josephon*, «Annuario di Studi Ebraici» (1963-64), Roma 1965, p. 41-42.

⁶ *Sefer ha-Yashar*, ed. by L. GOLDSCHMIDT, Jerusalem 1984 (rist.), pp. 225-226.

⁷ Giovanni Spano (Ploaghe 1803-Cagliari 1878) fu appassionato ricercatore e studioso della sua terra. Esemplare in lui l'apertura di mente e di cuore con cui delineò la storia degli ebrei nell'isola. Si veda il suo studio *Gli ebrei in Sardegna*, «Rivista Sarda» 1 (1875), pp. 23-52.

⁸ I. SANFILIPPO, *Memoria su di una grotta funeraria in S. Antioco*, Iglesias 1894.

⁹ A. TARAMELLI, *S. Antioco. Scavi e scoperte di antichità puniche e romane nell'area dell'antica Sulcis*, «Notizie di Scavi» (1908), pp. 145-162; Id., *Ipogeo con sepoltura giudaica della Necropoli Sulcitana*, *Ibid.*, (1922), pp. 335-338.

¹⁰ G. SOTGIU, *Iscrizioni latine della Sardegna* (Supplemento al Corpus Inscriptionum Latinarum, X, e all'Ephemeris Epigraphica, VIII), I, Padova 1961.

¹¹ G. MAETZKE, *Porto Torres (Sassari). Iscrizioni*

funerarie romane, «Notizie degli Scavi» (1964), pp. 323-330.

¹² A. MASTINO, *Popolazione e classi sociali a Turris Libisonis: i legami con Ostia*, in A. BONINU, M. LE GLAY, A. MASTINO, (curr.), *Turris Libisonis colonia Iulia*, Sassari 1984, pp. 37-104 e tavv. I-XVI.

¹³ M. PERANI, *Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: testimonianze storiche e archeologiche*, «Rassegna Mensile d'Israel» 57 (1991), pp. 305-344; Id., *Le testimonianze archeologiche di Sardegna*, in M. PERANI (cur.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Ravenna 2003, pp. 147-163.

¹⁴ D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 1: *Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaule*, Cambridge 1993 (= JIWE).

¹⁵ A.M. CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche latine della Sardegna romana*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», n. s. 18 (1994), pp. 281-301; Id., *Note di epigrafia dal territorio di Isili* (Quaderni di Epigrafia, Cattedra di Epigrafia Latina dell'Università degli studi di Cagliari, 2), Cagliari 1995, pp. 1-12.

¹⁶ Cfr. P.B. SERRA, *Elementi di cultura materiale di ambito ebraico dall'alto impero all'alto medioevo*, in P.G. SPANU (cur.), con la collaborazione di M.C. OPPO e A. BONINU, *Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, Oristano 2002, pp. 67-110.

acquistato dallo Spano per la sua collezione e con essa donato al Museo di Cagliari (n. inventario 9449) ¹⁷. Lo studioso diede notizia del reperto, insieme con una sua traduzione in italiano dell'iscrizione, nel 1859, ipotizzando che l'anello provenisse da Tharros e non da Macomer, come gli aveva detto il venditore. L'ipotesi non ricompare nel 1861, quando egli pubblicò il testo ebraico e indicò senza esitazione Macomer come luogo del ritrovamento ¹⁸. Il testo ebraico letto dallo Spano sarà ripreso e inserito dal Frey nel suo *Corpus* delle iscrizioni giudaiche e dal Noy nella sua raccolta ¹⁹.

Il testo è il seguente:

חיים שמח סט

Ossia:

Vita! Gioisci! Segno buono!

Questa traduzione segue la lettura di David Noy ("Life! Rejoice!"), per il quale la seconda parola non è da concordarsi grammaticalmente con la prima ²⁰, essendo la seconda

persona dell'imperativo (forma *qal*) del verbo שמח, "gioire". La parola חיים, "Vita!" può stare da sola, come benedizione ed espressione benaugurale, anche in senso apotropico ²¹.

Le ultime due lettere furono interpretate già dallo Spano come iniziali ט"ס dell'espressione טוב סימן ²², alla lettera "Segno buono", equivalente di fatto a "Buona fortuna". A motivo dell'abbreviazione, Frey propende per una datazione abbastanza tarda; anche Noy ha inserito il reperto tra le iscrizioni considerate medievali ²³.

2. Capoterra

Anello in bronzo (Fig. 1) trovato intorno al 1860 da Leon Gouin, in Sant'Antioco (Sulcis) secondo G. Spano (1861) ²⁴, tra "tombe giudaiche di Capoterra, presso Cagliari", secondo Taramelli ²⁵. Frey, Corda, Perani, Serra seguono Spano ²⁶; Noy segue Taramelli ²⁷. Lo Spano, invero, accenna in seguito (1875) a un anello in bronzo con inciso il candelabro ebraico trovato in Pula (Nora) ²⁸, che potrebbe essere lo stesso anello che aveva detto rinvenuto a Sant'Antioco. Rimangono perciò perplessità sul luogo del rinvenimento. L'anello, che apparteneva alla collezione Gouin, è attualmente conservato nel

¹⁷ G. SPANO, *Catalogo della raccolta archeologica sarda del canonico Giovanni Spano da lui donata al Museo d'Antichità di Cagliari*, Cagliari 1860, p. 7, n. 40.

¹⁸ Cfr. G. SPANO, *Antichi anelli sardi*, «Bullettino Archeologico Sardo» 5 (1859), p. 56 e nota 1; ID., *Anello ebreo di bronzo*, «Bullettino Archeologico Sardo» 7 (1861), p. 162, nota 2. Cfr. anche *Gli ebrei in Sardegna*, «Rivista Sarda» 1 (1875), p. 52. Propende ancora per Tharros SERRA, *Elementi di cultura*, cit., p. 99, n. 11.

¹⁹ J.B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle avant Jésus-Christ au VII^e siècle de notre ère*, I-II, Città del Vaticano 1936-1952 (= CIIud), 656; JIWE 196. Cfr. anche PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 321; ID., *Le testimonianze archeologiche di Sardegna*, cit., p. 154.

²⁰ Si vedano invece la traduzione dello Spano: "Vita allegra" e del Frey: "Vie joyeuse"; il secondo aggiunge: "Le deuxième mot est, en tout cas, abrégé, puisqu'il devrait être au pluriel".

²¹ Si veda *Pirqê de Rabbi Eliezer* (cap. 52) e la sua traduzione in inglese con note a cura di G. FRIEDLANDER, London 1916, p. 423.

²² Per la sigla, cfr. S. ASHKENAZI, D. JARDEN, *Ozar rashe tevat. Thesaurus of Hebrew Abbreviations*, Jerusalem 1976, p. 421, n. 69.

²³ Cfr. anche PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 321; ID., *Le testimonianze archeologiche di Sardegna*, cit., p. 154.

²⁴ SPANO, *Anello ebreo di bronzo*, cit., pp. 161-163 (facsimile).

²⁵ TARAMELLI, *Ipogeo con sepoltura giudaica*, cit., p. 337. Noy (JIWE 169) segue Taramelli. Questi, purtroppo, non informa da quali segni aveva dedotto che le tombe erano giudaiche. Forse si trattava di qualche lucerna decorata del candelabro a sette bracci, cfr. SERRA, *Elementi di cultura materiale*, cit., pp. 86, 102, n. 14.

²⁶ Cfr. CIIud 657; CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche*, cit., p. 295, n. 8; PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 329, fig. 1 (foto); ID., *Le testimonianze archeologiche*, cit., p. 163, fig. 14 (foto); SERRA, *Elementi di cultura*, cit., pp. 97-98.

²⁷ JIWE 169.

²⁸ Cfr. SPANO, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 52, nota 2.

Museo Archeologico Nazionale di Cagliari (n. inventario 34925) ²⁹.

L'anello reca incisi sul castone il candelabro a sette bracci (*menorah*), il corno d'ariete (*šofar*) e il ramo di palma (*lulav*); in un registro inferiore in lettere latine il presumibile nome del proprietario dell'anello:

IUDA

Il nome Giuda, come è noto, è quello del capostipite della tribù omonima, a cui il padre Giacobbe in punto di morte vaticinò lo scettro regale sui fratelli (Genesi 49, 8-12). Alla sua stirpe, tramite Davide, appartiene il Messia ³⁰. Era tra i giudei uno dei nomi più venerati e amati, con il corrispondente nome Leone, derivante dal citato vaticinio di Giacobbe (v. 9): "Giovane leone è Giuda" ³¹.

3. Sant'Antioco

La prima vera documentazione monumentale sulla presenza ebraica in Sardegna venne a conoscenza degli studiosi da due sepolcreti ipogei scoperti in Sant'Antioco, il centro principale dell'isola omonima – già *Sulky* e poi *Sulci* – situata nella parte sud-occidentale della Sardegna. Assai noto era un ipogeo funerario cristiano, collegato a una chiesa paleocristiana su cui nel 1102 era stata edificata una basilica dedicata a Sant'Antioco

martire, le cui reliquie furono rinvenute in un settore dell'ipogeo stesso. Un altro nucleo sepolcrale, denominato di "Santa Rosa", che sarebbe stata la madre del martire, è anch'esso accessibile dalla basilica. Non molto distante dal complesso ipogeo paleocristiano, venne alla luce sul finire del XIX secolo una piccola catacomba, descritta per primo, nel 1894, dall'ispettore dei monumenti del circondario di Iglesias Ignazio Sanfilippo, il quale fece anche gli apografi delle iscrizioni ³². Il Sanfilippo, però, non ne comprese il carattere ebraico, che fu invece riconosciuto più tardi da Antonio Taramelli ³³.

3.1

L'ipogeo ha forma irregolare nella sua pianta; consta di una camera maggiore, con ingresso da oriente, e con tombe scavate sia nel pavimento che nelle pareti ³⁴. Al fondo la camera maggiore ha due cubicoli: quello di destra con una tomba ad arcosolio; il cubicolo di sinistra, più ampio, con nelle pareti tre arcosoli, quello di sinistra bisomo e gli altri due monosomi. Sul fondo dell'arcosolio bisomo era dipinta in grandi lettere rosse, preceduta dal disegno della menorah, l'iscrizione BERONICE / IN PACE (Tavv. 3a e 3b). Veniva poi un'altra iscrizione, su un terzo rigo e di mano posteriore, seguita dalla formula: IN PACE. Le prime parole di questa seconda iscrizione erano assai evanide.

²⁹ Leone Gouin nacque a Tours, in Francia, nel 1829. Giunse in Sardegna nel 1858 con la qualifica di ingegnere per studiare i problemi legati al mondo minerario. Fu anche appassionato esperto di archeologia e collezionista di oggetti antichi. La sua collezione fu acquisita nel 1911 dal Museo di Cagliari.

³⁰ Cfr. M.M. BROD, *I Giorni del Messia. Redenzione e avvento messianico nelle fonti della tradizione ebraica*, Milano 1997; L. MIRALLES MACIÀ, *Un Mesías en los escritos rabínicos*, «Collectanea Christiana Orientalia» 1 (2003), pp. 95-118.

³¹ Serra ritiene ebraico, o almeno giudeo-cristiano, un anello-sigillo d'oro trovato a Ittiri (*art. cit.*, pp. 92-93, 104 n. 21). La presunzione di giudaicità si fonda sul nome *Aster* monogrammato inciso sul castone tra una croce e una stella radiata; inoltre, l'anello sarebbe appartenuto a "un personaggio femminile di rango elevato". La presenza della croce indica chiaramente che l'anello è cristiano; la stel-

la esprime visivamente il significato del nome, ossia "astro"; il quale nome, proprio con tale significato, e non in quanto derivato dalla biblica Ester, era portato anche da uomini e, naturalmente, anche da pagani, cfr. CIL IX, 220, 1191.

³² Cfr. SANFILIPPO, *Memoria su di una grotta funeraria*, cit.; il Sanfilippo scoprì nel 1897 il grande complesso nuragico di Seruci, nel territorio di Gonnena.

³³ Cfr. TARAMELLI, *S. Antioco. Scavi e scoperte di antichità*, cit., pp. 150-151. L'archeologo Antonio Taramelli (Udine 1868-Roma 1939), fu anche direttore del Museo di Cagliari e docente di Archeologia all'Università della stessa città.

³⁴ Planimetria dell'ipogeo in SANFILIPPO, *Memoria su di una grotta funeraria*, cit., da cui PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 130, fig. 2; ID., *Le testimonianze archeologiche*, cit., p. 157, 1a; SERRA, *Elementi di cultura materiale*, cit., p. 78, fig. 3.

Sanfilippo interpretò nelle reliquie dei segni la frase *Juvinis moritur* (Fig.2); l'interpretazione fu accolta dal Taramelli, il quale scrisse appunto che "potrebbero leggersi": *iuvenis moritur* ³⁵.

Questa lettura è stata ripresa da tutti gli studiosi venuti dopo, anche se talvolta è seguita da un punto interrogativo in parentesi ³⁶. Con la frase s'intese certamente annotare che Beronice era deceduta in giovane età, come d'altronde attestava la sua deposizione nella tomba più interna dell'arcosolio bisomo. L'espressione, inusuale in epigrafia, sembra improntata sul detto latino: *Quem dii diligunt, iuvenis moritur* ("Muore giovane chi è caro agli dei") ³⁷. Naturalmente, trattandosi qui di religione ebraica, è da sottintendere il singolare *Deus* a *dii*. Il testo va tuttavia ancora pazientemente esaminato, anche se non pare che si presti agevolmente a tale esame dopo le vicissitudini a cui è stato sottoposto. Tra l'altro, le parti dell'arcosolio con le iscrizioni furono staccate, tolte dall'ambiente ipogeo e montate nell'Antiquarium comunale di Sant'Antioco per fini espositivi museali ³⁸. Sembra anche che siano state ridipinte, o ritoccate, sulla scorta della lettura del Sanfilippo (Figg. 3 e 4; Tav. ?).

Si riferisce qui la lettura *recepta*:

BERONICE
IN PACE. *Iuvenis moritur*
IN PACE

Ossia:

Beronice
in pace. Muore giovane.
In pace ³⁹.

³⁵ SANFILIPPO, *Memoria su di una grotta funeraria*, cit., pp. 5-7; TARAMELLI, *S. Antioco. Scavi e scoperte di antichità*, cit., p. 151.

³⁶ Cfr. CIHud 658: JIWE, n. 170; PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 323; Id., *Le testimonianze archeologiche*, cit., p. 149. Non hanno il punto interrogativo CORDA, che fece nel 1992 una ricognizione dell'epigrafe dopo la sua traslazione nell'Antiquarium sulcitano (*Considerazioni sulle epigrafi giudaiche*, pp. 286-288) e SERRA (*Elementi di cultura*, p. 100, n. 12).

³⁷ Una teodicea analoga è attestata nel libro della Sapienza (4, 7-15) composto in ambiente giudaico alessandrino.

3.2

Attorno all'arcosolio correva un'altra iscrizione, pure dipinta in rosso sull'intonaco che copriva la roccia. Sui pennacchi dell'arco erano dipinti due candelabri eptalicieni, ciascuno con i bracci di forma diversa. La giudaicità della fede appariva espressa con nitore e decoro, degni della ragguardevolezza della famiglia a cui apparteneva la tomba, e probabilmente l'intero sepolcreto (Fig. 5 e Tav.). L'iscrizione, in latino, si apriva e chiudeva con l'eulogia ebraica "Šalom" (Tavv. 4a e 4b). Essa diceva:

שלום VIVUS BONUS. IN PACE BONUS שלום

Ossia:

Pace. Da vivo Buono. In pace Buono. Pace.

Bonus mentre era in vita fece preparare l'arcosolio con due tombe, una per sé e l'altra per Beronice, che era certamente sua moglie o la sua compagna. Egli fece apporre anche i nomi, da completare al momento della sepoltura con l'aggiunta della formula IN PACE. Da notare che né il Sanfilippo né il Taramelli riconobbero in *Bonus* un nome proprio, ma il primo parlò di "un uomo che vivo fu ritenuto buono" e il secondo, aggiungendovi l'errore di leggere "virus" invece di *vivus*, che è chiarissimo nell'apografo e nella lettura del Sanfilippo (Fig. 6), espresse il concetto analogo di «due congiunti, deposti l'uno accanto all'altro, uno dei quali una donna di nome Beronice, l'altro, un ignoto, *vir bonus*». La lettura *virus bonus* del Taramelli fu ripresa dalla Sotgiu, dal Frey, da G. Lilliu. Anche Corda ha *Virus*, ma è nel dubbio se debba intenderlo come

³⁸ CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche*, cit., p. 286. La ricostruzione dell'arcosolio, in realtà, fu velleitaria, perché il fondo dell'arcosolio su cui era dipinta l'iscrizione di Beronice fu assemblato con l'arco iscritto di un'altra tomba dello stesso ipogeo, cfr. la foto riportata da Corda nella pagina citata e Serra, *Elementi di cultura*, cit., p. 79: nel presente lavoro Fig. 3 foto dell'intero arcosolio di Beronice *in situ* e Fig. 5 l'epitaffio di Beronice staccato e allogato in altro arcosolio.

³⁹ La punteggiatura può essere apposta anche in altri modi, che darebbero sfumature diverse al testo. Ad es., "Beronice. In pace. Iuvenis moritur in pace".

nome del defunto e, quindi, variante del nome *Virius*⁴⁰. Vittore Colorni, che visitò l'ipogeo nel luglio 1964, lesse giustamente “vīvus”, e la sua lettura fu accolta da Perani⁴¹; Noy (JIWE, 170) ritiene incerta la lettura e pensa a *virus* come ad un errore per *vir*, ma poi accetta come preferibile la lettura *vīvus* fatta da Colorni, sottoponendo però alla lettera *v* un punto (*viṽus*), indizio, nonostante tutto, di perdurante incertezza.

Il Sanfilippo annota che anche sulla parete esterna della prima tomba dell'arcosolio era dipinta un'iscrizione, che non riuscì però a decifrare perché troppo deteriorata. Egli scrive: “Sulla parete inferiore formante anche la parete della tomba esterna, si osservano delle lettere scritte in rosso su tutta la lunghezza ed allineate nel senso orizzontale, di cui è difficilissimo determinare il significato, perché in parte cancellate ed in parte portate via insieme all'intonaco”⁴².

3.3

L'arcosolio dirimpettaio di quello della coppia *Bonus* e *Beronice* era anch'esso dotato di più testi epigrafici, in latino e in ebraico. Taramelli, infatti, scrive: “L'arcosolio di destra, non ha che un solo deposito; sul fondo ha esso pure una lunga iscrizione ebraica della quale tentai indarno una riproduzione; sull'arco preceduta da alcune lettere ebraiche si hanno i resti di un'iscrizione corsiva latina, di cui si leggono a stento solo queste parole: *bonus... in pace...*, invocazione questa frequente nelle tombe ebraiche”. La lettura del Taramelli fu ripresa dal Frey (CIHud 600); Sotgiu, Perani, Noy, Corda hanno: *Bonus in pace* [- -] *bonus*⁴³; Serra: *bonus in pace bonus* (?).

Anche l'arco di questa tomba fu staccato e sistemato nel Museo di Sant'Antioco. Nel corso dell'operazione si ruppe in più pezzi, che furono riuniti maldestramente (cf. fig. 4). Ogni tentativo di lettura deve, quindi, affidarsi per ora all'apografo edito dal Sanfilippo nel 1894 (fig. 7). Esaminando, dunque, la parte latina dell'iscrizione, verrebbe di leggere:

Bonus fe(cit). In pace Bonus.
Buono fece. In pace Buono.

Anche qui, dunque, Buono provvide da vivo a prepararsi la tomba e a decorarla con iscrizioni; quando morì e fu deposto nella tomba qualcuno vi aggiunse la formula “in pace”.

Quanto al testo ebraico, sembra esserci qualche problema. Sul lato destro dell'arco, Colorni lesse:⁴⁴

שלום על אמן

Ossia:

Pace su....Amen.

Colorni ravvisa nella parole che aveva letto l'inizio e la fine di una invocazione che, di solito, si completa nell'epigrafia ebraica con “Israele”: *Šalom ‘al Israel*: “Pace su Israele”, seguita talvolta da uno o due *Amen*. Il testo copiato dal Sanfilippo suppone invece che il testo fosse semplicemente:

שלום אמן
Pace. Amen.

Potrebbe essere la lettura giusta. Perché sul lato sinistro dell'arco, prima del testo latino,

⁴⁰ SOTGIU, *Iscrizioni latine*, cit., p. 29, n. 31; CIHud 658; G. LILLIU, *Antichità paleocristiane del Sulcis*, «Nuovo Bullettino Archeologico Sardo» 1 (1984), p. 288; CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche*, cit., p. 288, n. 3; stesse incertezze in SERRA, *Elementi di cultura*, cit., pp. 100-101, n. 12.

⁴¹ V. COLORNI, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano*, «Annali di Storia del Diritto» 8 (1964), p. 18, nota 85, ora in *Judaica minora*, Milano 1983, p. 18; PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 323; ID., *Le testimonianze archeologiche*, cit., pp. 149-150.

⁴² SANFILIPPO, *Memoria su di una grotta funeraria*, cit., p. 6.

⁴³ SOTGIU, *Iscrizioni latine*, cit., p. 29, n. 32; PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 323; ID., *Le testimonianze archeologiche*, cit., p. 150: “Bonus.[?]. in pace bonus”; CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche*, cit., pp. 288-289.

⁴⁴ COLORNI, *L'uso del greco*, p. 18, nota 85. A p. 19, Colorni parlando della stessa iscrizione, scrive che le prime due parole sono ...שלום עם; ma עם è qui chiaramente un errore di stampa per על, non un segno di incertezza di lettura come ritiene Noy (JIWE, p.232). Noy ritiene anche che la lettura del Colorni si riferisca all'ebraico visto dal Taramelli sul fondo dell'arcosolio. Ma di questa iscrizione, Colorni non parla.

compaiono degli scarabocchi, che vorrebbero essere lettere ebraiche, come attestano le prime tre lettere (in fondo a sinistra) che sono inequivocabilmente **אמן**, “Amen”. Gli altri segni potrebbero essere interpretati **על ישראל**, “su Israele”, con la due ultime lettere (**אל**) in nesso. L'esecutore dell'epigrafe, cioè, o un altro, completò con segni approssimativi, come avverrà con gli arabeschi, la formula benaugurale apposta sul lato destro.

L'intera iscrizione potrebbe essere stata:

אמן ישראל על Bonus fe(cit). In pace Bonus. **אמן שלום**

Un lettura più sicura si potrebbe ottenere fotografando con luce radente e pellicola appropriata quel che rimane dell'iscrizione, perché prima di essere dipinta essa fu graffita. Scrive, infatti, il Sanfilippo: “Una sola particolarità ho potuto notare: che la seguente iscrizione, che a mala pena si legge e che io fedelmente trascrivo, non fu solamente scritta attorno alla superficie esterna dell'arco, ma graffita con un corpo poco acuminato prima che la malta avesse fatto presa”⁴⁵.

3.4

Altra luce per la soluzione del problema potrebbe venire da una seconda iscrizione in lingua ebraica che decorava la tomba. Taramelli, come si è visto, parla di una lunga iscrizione ebraica nel fondo dell'arcosolio, di cui tentò invano la riproduzione. Di questa iscrizione Sanfilippo non fa menzione. Essa fu staccata insieme con la fronte dell'arcosolio a trasferita nel Museo di San'Antioco, dove però, fu erroneamente assemblata con la tomba di Bonus, il compagno di Beronice (Fig. 5)⁴⁶. Una fotografia presa nel Museo permette di cogliere qualche lettera di questa iscrizione⁴⁷. Essa, come si è detto, è in ebraico ed è preceduta sulla destra da un candelabro a sette bracci, e forse

anche da uno *šofar*. Sembra di leggere, partendo da destra, la parola **שלום**, “Šalom...” inizio di una eulogia, o invocazione di pace. Il resto potrebbe ancora essere rilevato, anche se evanido, con le apparecchiature di cui oggi si dispone. E a mio sommo parere, ne varrebbe la pena.

Quanto ai nomi presenti nelle tre epigrafi, quello di Beronice si ritrova in greco a Venosa⁴⁸. Il nome potrebbe derivare da qualcuna delle numerose città fondate o restaurate dai Tolomei d'Egitto e chiamate Berenice in onore di alcune loro regine. Una delle città più importanti era Berenice di Cirenaica (la Bengasi degli arabi), dove gli ebrei erano presenti sin dagli inizi dell'era volgare ed erano descritti come una comunità municipale guidata da propri arconti.

Il nome *Berenice* era entrato nella dinastia dei Tolomei con Berenice, figlia di Magas di Cirene, che nel 247 a.C. aveva sposato Tolomeo III. È nota l'offerta che ella fece della sua chioma alla dea Afrodite Zefirite per impetrare il ritorno vittorioso del marito partito per una spedizione in Siria. Il gesto fu poi celebrato dal poeta Callimaco. Berenice era il nome anche della figlia di Salomè, sorella di Erode il Grande, re di Giudea, e della nipote, donna di tre mariti, di cui si diceva che avesse rapporti incestuosi con il fratello Agrippa II (durante la sua permanenza presso di lui a Cesarea nel 60 d.C. conobbe Paolo di Tarso)⁴⁹ e che finì come amante di Tito, il figlio dell'imperatore Vespasiano⁵⁰. Tito, che era di lei innamoratissimo, la volle a Roma; fu per l'opposizione dei circoli politici della capitale che non divenne imperatrice e Tito dovette staccarla da sé, *invitus invitam*⁵¹. Di lei era noto che, trovandosi nel 66 d.C. a Gerusalemme per motivi religiosi, aveva rischiato la vita nel tentativo di fermare la soldataglia romana che si era scatenata, su ordine del procuratore Gessio Floro, a saccheggiare, torturare e uccidere⁵². È

⁴⁵ SANFILIPPO, *Memorie su di una grotta funeraria*, cit., p. 6.

⁴⁶ Cfr. SERRA, *Elementi di cultura materiale*, cit., p. 79: nella fig. 6 l'intero arcosolio *in situ*; nella figura 7 la sistemazione museale.

⁴⁷ P. BARTOLONI, *Sulcis*, Roma, 1989, p. 129, fig. 44. Ringrazio la gentile dott.ssa Roberta Sonedda per la scansione della suggestiva foto e per la possibilità offertami di consultare alcune pubblicazioni difficilmente per me accessibili sul continente.

⁴⁸ CIIud 580, 581; JIWE 42, 59.

⁴⁹ *Atti degli Apostoli* 25,13-26,30.

⁵⁰ Cfr. E. SCHÜRER, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*. Revised and edited by G. Vermes and F. Millar, Edinburgh 1973, I, pp. 474-480.

⁵¹ SUET., *Div. Tit.* 7.

⁵² G. FLAVIO, *La guerra giudaica*, II, 15, 1. L'episodio è tramandato anche dal *Sefer Yosefon*, la cronaca storica già citata. Cfr. *The Josippon [Iosephus Gorionides]*, ed. cit., I, pp. 276-277 (ebr.).

probabile che da questa “eroina” – che univa in sé devozione e attaccamento al Tempio, al suo popolo e a Roma – venissero denominate le donne ebreiche che in età imperiale portavano il suo nome. Lo proverebbe la presenza nella catacomba ebraica di Venosa, insieme con il suo nome ⁵³, quello di *Berenicianus*, che era il nome di uno dei due figli che ella ebbe dal matrimonio con Erode, re della Calcide, suo zio paterno ⁵⁴.

Quanto al nome *Bonus*, “Il Signore è buono”, “Dio è buono”, esso è frequente a Venosa nelle iscrizioni tardo-antiche e, sia al maschile sia al femminile, in quelle altomedievali ⁵⁵.

3.5

Poco lontano dalla catacomba di *Beronice* e dei due *Bonus*, nel corso di lavori in una cava di tufo, venne alla luce nel 1920 un secondo ipogeo ebraico. Nonostante l'immediato intervento dell'ispettore locale Giuseppe Biggio-Cao, l'ipogeo si presentò agli occhi del Taramelli, anch'egli accorso, del tutto spoglio del suo contenuto funebre; solo rimaneva intatto un loculo, sulla cui fronte si notavano i resti di una iscrizione. La tomba apparteneva a un arcosolio bisomo scavato nella parete di destra; la tomba interna era vuota, mentre quella verso l'esterno, ancora chiusa all'atto del rinvenimento, era coperta da uno strato d'intonaco, tanto nella faccia superiore che nella fronte esteriore. Sulla fronte era dipinta in rosso, in una specie di *tabula ansata*, un'iscrizione in latino corsivo su tre linee; su entrambi i lati della tabula c'erano due epigrafi in caratteri ebraici e sulla sinistra alcune raffigurazioni, in cui, dalla descrizione fattane, sono da ravvisarsi un ramo di palma, ossia il *lulav*,

e una *menorah* stilizzata. Gli esploratori non provvidero subito a copiare e fotografare l'epigrafe, ma si affrettarono a scoperciare la tomba per scoprirne il contenuto, che si rivelò essere solo il resto dello scheletro. In questa operazione l'intonaco si disfece e una parte significativa dell'epigrafe andò distrutta. Della mutilata epigrafe furono fatti dei lucidi e scattate fotografie; una foto e un apografo, furono pubblicati dal Taramelli con la relazione della scoperta su “Notizie di Scavi” del 1922 (Fig. 8) ⁵⁶.

Taramelli si adoperò per l'interpretazione dell'epigrafe, con risultati lusinghieri, di cui tennero conto gli studiosi che vennero dopo ⁵⁷:

Iud(a).....onti
tu (oppure ta) anoro plus m
enus anoro LX

Le ultime quattro lettere della prima linea sono rimaste sempre sospese, e qui mi permetterei di suggerire l'integrazione *arco]onti*. Il defunto sarebbe stato un arconte, ossia uno dei membri del consiglio, o *gerusia*, che reggeva la comunità ⁵⁸. Egli era un notevole e l'ipogeo apparteneva probabilmente alla sua famiglia, come usavasi anche tra i pagani e i cristiani per le famiglie più autorevoli e abbienti e per le corporazioni. Di qui la singolare cura e ricchezza dell'epitaffio.

Sulla scorta anche del Corda per quanto concerne la forma del nome ⁵⁹, prospetterei quindi la seguente integrazione dell'epigrafe latina:

Iud[anti arc]onti [mor]
tu(us) anoro plus m
enos anoro LX

⁵³ CIHud 580, 581; JIWE 42, 59.

⁵⁴ CIHud 609; JIWE 80. Il nome è portato dal nonno e dal nipote.

⁵⁵ JIWE 85, 88, 107; U. CASSUTO, *Ha-kethovoth ha-ivrioth shel ha-meah IX be-Venosa*, «Qèdem» 2 (1945), p. 164, n. 2 (טורבה); p. 111, n. 10 (בונו); C. COLAFEMMINA, *Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy*, in N. GARVIN, B. COOPERMAN (eds.), *The Jews of Italy. Memory and Identity*, ed. by Bethesda 2000, p. 69 (בונו); p. 73 (בונו).

⁵⁶ TARAMELLI, *Ipogeo con sepoltura giudaica*, cit., pp. 335-38; pianta dell'ipogeo a p. 335, fig. 1.

⁵⁷ Cfr. SOTGIU, *Iscrizioni latine*, cit., p. 30, n. 33;

PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., pp. 324-325; Id., *Le testimonianze archeologiche*, cit., pp. 150-151; JIWE, 173; SERRA, *Elementi di cultura*, cit., pp. 101-102, n. 13.

⁵⁸ Cfr. CIHud, Introduction, pp. LXXXVII-IX; I. MUÑOZ VALLE, *El testimonio de las inscripciones sobre el regimen de las comunidades judias en la Roma imperial*, «Quadernos de filologia clasica» 4 (1972), pp. 151-163; S. CAPPELLETTI, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Leiden 2006, pp. 3-28.

⁵⁹ CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche latine*, cit., pp. 289-290.

ossia:

A Giuda, arconte, deceduto di anni più o meno di anni sessanta.

Ai lati della tabula, come si è detto, ci sono due testi in ebraico, con la particolarità delle parole scritte al contrario, cioè da sinistra verso destra, non già da destra verso sinistra, secondo quella che è la direzione della scrittura ebraica. Le lettere sono, però, scritte in maniera corretta, a eccezione della *ayn* di 'al (לע) che risulta scritta in modo speculare col tratto principale che scende dall'alto da sinistra in basso verso destra nel secondo rigo del gruppo di destra (cf. fig. 8).

A destra della tabula si legge:

סולש
לע
לארשי

A sinistra:

ומא
ומא

Ossia:

Pace su Israele.

Amen! Amen!

L'invocazione della pace seguita dal duplice *Amen* proviene dal libro dei Salmi (125, 5; 128,6). Nello stesso libro (vedi 41,14; 72,19; 89,53) è presente anche la formula *Amen e Amen*, וַאֲמֵן וַאֲמֵן, formula che ritroverei anche qui identificando la congiunzione, ossia la *waw* (ו), nel segno orizzontale arcuato che segue sulla destra il primo *Amen* ⁶⁰.

L'*Amen* esprime la partecipazione e il consenso dei presenti a un rito o a una liturgia. Si

veda già Neemia 8,6: «Ezra benedì il Signore, il grande Dio, e tutto il popolo con mani levate rispose: “Amen! Amen!”, poi s'inclinaronο e si prosternaronο davanti al Signore, con la faccia a terra» ⁶¹. E Agostino d'Ipbona: «Amen dicere, subscribere est» ⁶².

Non si comprende perché chi l'ha tracciata abbia scritto il testo ebraico procedendo da sinistra verso destra. Gli altri testi ebraici finora rinvenuti negli ipogei di S. Antioco, infatti, sono sinistrorsi. Forse qui emerge l'imperizia dell'estensore, oppure l'esecutore, dell'epigrafe ha voluto fare qualcosa di singolare. Un esempio di Šalom destrorso si ha, come è noto, in un osuario di Gerusalemme (Fig. 9) ⁶³.

3.6

La nostra ricognizione a Sant'Antioco parrebbe finita, ma c'è ancora un'epigrafe di cui si deve parlare. Il Frey pubblicò nel suo *Corpus* (n. 526) tra le iscrizioni di Roma di provenienza incerta un epitaffio dedicato a un *Peon Geta senex*. Nel suo *Addenda et corrigenda* al *Corpus* del Frey, Ferrua fece notare che l'epigrafe non era romana, ma sarda. Nel settecento essa si trovava a Cagliari e proveniva da Sant'Antioco, come precisava il Muratori, suo primo editore, che ricordava anche di avere ricevuto il testo da Giuseppe Dani ⁶⁴. Ferrua tuttavia, forse sulla scorta del Mommsen che l'aveva posta tra le iscrizioni sarde “*incertae et alienae*”, giudicò l'epigrafe “probabilmente spuria” ⁶⁵. Osservando l'esattezza delle eulogie – che proprio non dovevano essere molto familiari a un falsario del sec. XVIII – l'iscrizione pare genuina, e come tale è stata accolta anche dal Noy nel suo *Corpus* ⁶⁶.

⁶⁰ Si noti che la enne finale (י) del primo *Amen* è scritta coricata e non verticale.

⁶¹ Altri esempi biblici: Salmo 41,14; 72, 19; 106, 48.

⁶² AUG., *Sermo* 229, 3.

⁶³ CIJud 1258. Nella catacomba ebraica di Venosa sembra che Šalom sia stato scritto una volta addirittura principiando da destra e da sinistra, unendosi in una *mem* finale al centro (שלסלש). Quasi che il lettore e il defunto si scambiassero il saluto. Cfr. fig. 10. Sulle diverse interpretazioni del graffito venosino, si veda JIWE 49.

⁶⁴ Giuseppe Dani, giuriconsulto torinese, fu attivo a Cagliari nei primi anni del regno di Vittorio Ame-

deo II, dopo il passaggio della Sardegna dalla dominazione spagnola alla sovranità dei Savoia (1720). Il Dani inviò al Muratori copie di altre epigrafi antiche. Cfr. CIL X/2 n. 7603; L. BAILLE, *Lezione intorno ad un diploma di demissione militare dall'Imperatore Nerva, ritrovato in Sardegna*, «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali ecc.» XXXV (1831), p. 210.

⁶⁵ Cfr. CIL X, 1449*; A. FERRUA, *Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, «Epigraphica» 19 (1941), p. 526.

⁶⁶ Cfr. C. COLAFEMMINA, *Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale*, in *Italia Judaica. At-*

Lo studioso inglese, dopo aver ricordato il giudizio del Mommsen sulla non assoluta affidabilità degli apografi di Giuseppe Dani, e manifestato quindi qualche dubbio sull'esattezza del nome *Peon* e sulla divisione delle linee, esprime la convinzione che il testo possa provenire da una iscrizione genuina in cui un numero di frasi ebraiche fu tradotto in latino "per uso sardo"⁶⁷. A questo punto si pone la domanda: chi eseguì la traduzione in latino? Giuseppe Dani, un anonimo erudito del settecento, un giudeo del IV secolo, epoca a cui è ascrivibile l'epitaffio? E siamo sicuri, comunque, che le frasi fossero "ebraiche"? Perché il lemma che precede l'edizione del Muratori dice esplicitamente che il testo era la traduzione latina di una iscrizione greca: *Carali in S. Antiochi. Ab Illustriss. Praeside Raiberti accepit Joseph Dani J. C. Tauri. Graecae inscriptionis versio*. Se la traduzione è di un erudito del '700, inutile ricercarne i riscontri nell'epigrafia giudaica latina, se non per evidenziare le competenze che l'erudito avrebbe avuto di tale epigrafia. Poiché ciò non sembra verosimile, è da supporre che l'epigrafe originale fosse bilingue, greca cioè e latina; il Dani, che era a conoscenza dell'esistenza di una parte greca dell'epitaffio, trasmise al Muratori la parte latina, che il confronto con quella greca – integrale o frammentaria – fatto da lui o da altri, gli appalesava appunto essere la versione latina, antica e originale, di un'iscrizione greca. Questo plurilinguismo si ritrova in iscrizioni ebraiche di Spagna e nella stessa Sardegna in iscrizioni non ebraiche⁶⁸.

Se si accoglie questa ipotesi, l'analisi del testo che ci è giunto ha più senso. Proponiamo qui l'epigrafe secondo l'edizione muratoriana, alla quale il Noy si attiene (JIWE 174), accompagnata da una traduzione in italiano e da una sua illustrazione:

PEON GETA SENEX
HEIC OBDORMIVIT IN PACE
DORMITIO EIUS CUM IUSTIS

DORMITIO EIUS EST MEMORIA EIUS
ET SI QUIS IPSUM VEXAVERIT
ULTOR ERIT DEUS ISRAEL IN SAECULUM

Peon Geta, anziano,
qui si addormentò in pace.
Il suo riposo è con i giusti.
Il suo riposo è il suo memoriale.
E se qualcuno lo disturba,
vindice sarà Iddio d'Israele in eterno.

I. 1- Il nome del defunto, in greco Παίων, era il nome del medico dell'Olimpo, il quale curò, secondo Omero, le ferite di Ares e di Hades. Divenne epiteto di Asclepio, di Apollo e di Thanatos. Esso era anche un nome comune, con il significato, appunto, di "guaritore, curatore, medico"⁶⁹. Il nostro *Peon* è cognominato *Geta*, un cognome usato nel mondo romano e presente anche nell'epigrafia cristiana⁷⁰. Il nome derivava da quello dei Geti, una popolazione stanziata sul Danubio.

II. 2-3 – Il defunto nella tomba dorme in pace. La formula corrisponde a "requiebit in pace" dell'iscrizione di Infantula trovata a Porto Torres (JIWE 175), ma ancor più alla formula: ἐν εἰρήνῃ ἢ κοίμησις αὐτοῦ, "in pace il suo riposo", assai diffusa nelle iscrizioni giudaiche di quel tempo e la cui fonte è il Salmo 4,9: «In pace mi coricherò e subito mi addormenterò».

Peon condivide il suo sonno con i giusti – come si ricorda talvolta negli epitaffi con formule scaturite anch'esse dalla Bibbia (cf. Salmo 25, 13): μετὰ τῶν δικαίων ἢ κοίμησις αὐτοῦ (CIHud 118), *dormitio tua inter dicais* (= δικαίοις) (CIHud 210); *dormitio tua in bonis* (CIHud 212, 228, 250).

II. 4-6 – Il luogo dove il corpo di Peon riposa in attesa del suo risveglio alla fine dei giorni è quello della sua sepoltura, comprensivo del monumento funebre che lo sovrasta: il tutto è chiamato *memoria*, come in una iscrizione di Porto Torres (JIWE 176), in una di Catania del 383 (JIWE 145) e in altre iscrizioni coeve di Spagna (JIWE 183, 187) e di Pannonia (CIHud 675-

ti del I Convegno internazionale (Bari 18-22 maggio 1981), Roma 1983, p. 210; JIWE 174. L'iscrizione è genuina anche per SERRA, *Elementi di cultura*, cit., p. 76.

⁶⁷ JIWE 174, p. 234: «[...] it seems likely that the text is from a genuine inscription in which a number of Jewish phrases were translated into Lat-

in for Sardinian use».

⁶⁸ Cfr. JIWE 183, 185, 186; CIL X/2, 7856.

⁶⁹ *Iliade*, V, 401, 899; come nome comune, cfr. ESCHILO, *Agamennone*, v. 99; Sofocle, *Filottete*, v. 168; Pindaro, *Pitica* IV, 270.

⁷⁰ Cfr. ICUR X, 26378: «[Th]alassa patri Getae».

676)⁷¹. L'esatto equivalente, in greco, della linea 4 potrebbe ritrovarsi nelle linee 5b-6 di una epigrafe del cimitero romano di Monteverde: ἡ κοίμησις αὐτοῦ μνία αὐτοῦ (CIHud 343).

A garanzia del suo riposo, il defunto comina agli eventuali profanatori o estranei che riutilizzino la tomba la rigorosa vendetta del Dio d'Israele⁷². Queste minacciose ammonizioni sono assai diffuse nell'epigrafia cristiana⁷³, e talora compaiono anche in quella giudaica⁷⁴, ma nella nostra c'è una particolare veemenza per l'illimitatezza nel tempo della vendetta divina evocata. Da notare che le ammonizioni con il richiamo al Dio d'Israele, alla Legge di Mosé e affini, erano rivolte innanzitutto ai propri correligionari, tra le cui tombe o nella cui area sepolcrale il defunto veniva seppellito; solo in secondo luogo esse riguardavano i pagani e i cristiani, i quali potevano essere a conoscenza della "terribilità" attribuita al Dio d'Israele e ai segni della sua religione⁷⁵.

4. Porto Torres (*Turris Libisonis*)

Turris Libisonis sorgeva sul luogo dell'attuale Porto Torres, al centro del golfo dell'Asinara, nella Sardegna settentrionale. Nella

prima metà del I secolo a.C. vi fu fondata una colonia romana⁷⁶. Due epigrafi funerarie e alcune lucerne decorate con la *menorah*, fra cui due nuove scoperte nel 2009 e pubblicate da Mauro Perani in questo volume, assieme ad un frammento di iscrizione ebraica con *menorah* pentalicne di età romana (Tavv. 14b e 15) attestano la presenza di ebrei nella città tra i secoli IV-VI.

Le due lapidi furono rinvenute erratili nel 1963 tra i ruderi del grande complesso termale detto "Palazzo del Re Barbaro". Esse erano state utilizzate come materiale di riempimento degli ambienti termali quando questi, tra i secoli V-VI, persero la loro funzione originale e furono adibiti ad altri usi⁷⁷.

4.1 La prima lapide, di marmo lunense, misura cm 17x18x4 e reca incisa un'iscrizione latina (altezza lettere cm 1,3); chiude l'iscrizione, al sesto rigo, l'augurio *Salom* in caratteri ebraici (Fig. 11)⁷⁸. Nella parte inferiore della lapide, che è qui frammentata, è incisa al centro una *menorah*, alla cui sinistra paiono ravvisarsi i resti di una palmetta, o *lulav*. La lastra si conserva attualmente a Sassari nel Museo Nazionale "G.A. Sanna". Fu edita da G. Maetzke,

⁷¹ Nell'epigrafe trilingue di Tortosa, in Spagna, il latino *memoria* e il greco μεμνῶν traducono l'ebraico קבר, che è propriamente la fossa in cui è sepolto il cadavere. Da notare che il Frey, pur citando il Muratori come primo editore dell'epigrafe, evidentemente non lo lesse. Infatti la sua edizione della linea 4: *Dormitio eius memoriae eius*, è quella erronea di J.A. MARTIGNY, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, Paris 1889, p. 357. La lettura di Martigny fu ripresa anche da H. Leclercq, Mommsen e altri. Cfr. JIWE, p. 234.

⁷² Dio non lascia impunito il male e vendica le ingiustizie. Cfr. Naum 1,2 (*Vulgata*): «*Deus aemulator et ulciscens Dominus et habens furorem; ulciscens Dominus in hostes suos*»; Deuteronomio 32,35: *Mea est ultio, et ego retribuam in tempore*. Si veda anche Salmo 93,1 e Geremia 51,36.

⁷³ J.P. MÜNZ, *Anatheme und Verwünschungen auf altchristlichen Monumenten*, «Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung», Bn. 14 (1877), pp. 169-181.

⁷⁴ Cfr. CIHud 650, 719; M. GUARDUCCI, *Iscrizione imprecatória da Sperlonga*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti», serie VIII, 15 (1960), pp. 3-7.

⁷⁵ Cfr. J.H.M. STRUBBE, *Curses against violation of the grave*, in J.W. VAN HENTEN, W. VAN DER HORST

(ed.), *Studies in early Jewish epigraphy*, Leiden 1994, pp. 100-105. Sulle aree sepolcrali ebraiche sparse tra quelle cristiane o adiacenti ad esse, cfr. L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden 1995, pp. 65-66.

⁷⁶ C. CAZZONA, *Nota sulla fondazione della colonia di Turris Libisonis: Iulii, Flavii, Aelii, Aurelii, e Lurii nelle iscrizioni*, «Studi Sardi», XXXI, 1994-98, pp. 253-277; A. MASTINO, C. VISMARA, *Turris Libisonis*, Sassari 1994 (Sardegna Archeologica. Studi e Itinerari 23).

⁷⁷ G. MAETZKE, *Porto Torres (Sassari). Iscrizioni funerarie romane*, «Notizie degli Scavi» 89 (1964), pp. 323-330.

⁷⁸ Non convincente l'opinione di p. A. Ferrua, riferita da Maetzke, secondo cui il segno «potrebbe configurarsi una trasfigurazione della lettera 'ain come abbreviazione di בן».

⁷⁹ Altre edizioni: G. MAETZKE, *Scavi e scoperte nel campo dell'Archeologia Cristiana negli ultimi dieci anni in Toscana e in Sardegna*, in *Atti del II Congresso nazionale di Archeologia Cristiana* (Matera 25-31 maggio 1969), Roma 1971, p. 323; PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 325; Id., *Le testimonianze archeologiche*, cit., pp. 151-152; CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi*, cit., p. 293; SERRA, *Elementi di cultura*, cit., p. 102.

Porto Torres (Sassari), p. 328, n. 5 (Fig. 11) ⁷⁹.
Il testo dice:

IC IACET GAUDI-
OSA INFANTULA,
QUI BISSIT ANNORU-
M PLUS MINU(S) TRE-
S, REQUIEBIT IN
PACEM. שלום

*Qui giace Gaudio-
sa, fanciullina,
la quale visse anni
più o meno tre. Riposò in
pace. Pace.*

L'avverbio di luogo che apre l'epigrafe scritto IC invece di HIC è indice di latino tardo, come altri tratti del testo, per esempio alla linea 3: BISSIT invece di VIXIT. Il nome della bimba ha riscontro nel nome di un ebreo di Mauritania deceduto a Napoli nel V secolo. Il Noy osserva che i nomi con la terminazione in *-osus* erano particolarmente comuni nel Nord Africa (JIWE 31). *Gaudiosus* è l'equivalente, con Gaudio, Gaio, Ilario, Gelasio del nome biblico Isacco.

Forse è solo fortuita, ma comunque degna di nota, l'equivalenza all'ultimo rigo delle due parole, una latina e l'altra ebraica, che lo costituiscono: PACEM-ŠALOM.

4.2

La seconda lapide rinvenuta tra i resti delle terme è pur essa di marmo lunense, misura cm 21x36x3 e l'altezza delle sue lettere è di cm 3,3-1,9. L'angolo superiore destro è frammentato (Fig.12). È attualmente conservata a Sassari nel

Museo Nazionale "G.A. Sanna" (n. inv. 17023). Fu edita da G. Maetzke, *Porto Torres (Sassari)*, p. 328, n. 5/2 (fig. 8) ⁸⁰.

MEMORIA ANIANI FI[LII]
IACOTULI NEPUS PATE-
RIS ANIANI, MORTUS
DEI N(ONARUM) GEN(UARIORUM). VI-
XIT ANNI-
S XVII, MENSE UNU, DIES XV.
(*menorah*) IACET IN PACE.

Il. 1-3a *Anianus*, il nome del defunto e del nonno, è probabilmente il nome latino *An-nianus*. Frey (CIHud 88, p. 62) ritiene però che presso i giudei esso sia riconducibile a nomi derivati dalla radice ebraica *ḥanan*, "avere pietà". In una iscrizione bilingue greco-ebraica rinvenuta nel grande complesso sepolcrale di Beth She'arim, in Galilea, Ἀντιανὸς compare come traslitterazione di אַנְיָאנָא, '*any'ana*', che è appunto una delle forme del nome *ḥaninah* o *ḥananyah*, "Dio è pietoso" ⁸¹. Il nonno del defunto era decorato del titolo di *pater*, "padre", che era dato a personaggi eminenti e benemeriti della comunità ⁸².

Il padre di *Anianus* si chiamava *Iacotulus*, un diminutivo di *Iacob*, secondo Colorni, Mastino, Noy e altri ⁸³; G. Maetzke aveva pensato invece ad *Acotulus*, ritenendo che la prima lettera della seconda linea fosse la I finale del genitivo FI[L]I ⁸⁴. In realtà sul margine destro c'era sufficiente spazio per scrivere per intero la parola FILI, o FILII, anzi, in frattura sono visibili resti delle lettere mancanti.

Il. 3b-4 - Questa parte dell'epitaffio ha sfidato la bravura e l'immaginazione degli epigrafisti. L'arduo testo era MORTUS / DEINGEN.

⁸⁰ Altre edizioni: G. MAETZKE, *Scavi e scoperte nel campo dell'Archeologia Cristiana negli ultimi dieci anni in Toscana e in Sardegna*, in *Atti del II Congresso nazionale di Archeologia Cristiana* (Matera 25-31 maggio 1969), Roma 1971, p. 323; CIHud I², (1975), p. 55, n. 660a; MASTINO, *Popolazione e classi sociali*, cit., p. 67, p. 96, n. 10; JIWE 176; PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., pp. 325-326; ID., *Le testimonianze archeologiche*, cit., p. 152; CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi*, cit., p. 290-292; SERRA, *Elementi di cultura*, cit., p. 102.

⁸¹ Cfr. M. SCHWABE, B. LIFSHITZ, *Beth She'arim*.

Vol. II: *The Greek Inscriptions*, Jerusalem 1974, pp. 147-148;

⁸² Cfr. FREY, CIHud, I, pp. XCV-XCVI.

⁸³ Cfr. MAETZKE, *Porto Torres*, cit., p. 329 (è citata l'opinione di Colorni); A. MASTINO, *Popolazione e classi sociali a Turrus Libisonis: i legami con Ostia*, in A. BONINU, M. LE GLAY, A. MASTINO, *Turrus Libisonis colonia Iulia*, Sassari 1984, p. 67, p. 96, n. 10, tav. XI; CIHud, I², p. 55, n. 660b; JIWE, pp. 236-237, n. 176.

⁸⁴ MAETZKE, *Porto Torres*, cit., p. 329. Dello stesso parere di Maetzke è CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche latine*, cit., pp. 291-92.

Guglielmo Maetzke, primo editore dell'epigrafe, ipotizzò che esso esprimesse l'idea della morte come rinascita o resurrezione: *Mortus dein gen(itus)*, morto e quindi generato (alla vita vera)⁸⁵. Ma questa concezione non ha riscontri nell'epigrafia ebraica del tempo⁸⁶. H. Solin propose di vedere nel testo l'indicazione della causa della morte e propose di integrarlo e riordinarlo in questo modo: *mortus de ing(e)(ui)n(e)*, deceduto per un morbo o una ferita all'inguine⁸⁷. Un'altra lettura ancora è stata fornita da Corda: *(et in) Dei n(omine) gen(itus)*, "e nel nome di Dio generato", che riprenderebbe concettualmente la prima lettura proposta⁸⁸.

La lettura più convincente e risolutiva appare indubbiamente quella di David Noy. Partendo dalla constatazione che negli epitaffi giudaici e cristiani *mortu(u)s* è abitualmente seguito o dall'età del defunto o dalla data della sua morte, poiché qui l'età viene espressa nelle linee 4b-5 dopo *vixit*, le lettere DEINGEN devono essere interpretate come la data del decesso e quindi vanno separate in questo modo DEI N GEN, dove DEI è *die*, che talvolta è abbreviato in *de* e occasionalmente è scritto *dei* (vedi in ILCV 1220 *pridei* invece di *pridie*); N è l'abbreviazione di *Nonarum*; GEN l'abbreviazione di *Gen(uariarum)*, dal latino tardo *Genuarius*, *Genarus*, *Genarius*. L'intero epitaffio va quindi tradotto:

*Memoriale di Aniano, figlio
di Iacotulo, nipote del pater Aniano, morto
nel giorno delle None di gennaio (= 5 gennaio). Visse anni
17, un mese e 15 giorni.*

⁸⁵ MAETZKE, *Porto Torres*. cit., p. 329.

⁸⁶ La nota epigrafe romana di Regina, a cui si rimanda per questa interpretazione dice altro: la defunta può sperare di rivivere nella resurrezione al tempo promesso, a motivo della sua vera fede e delle sue pie opere. Cfr. JIWE 103, ll. 1,5-7: «Hic Regina sita est tali contenta sepulcro...rursum victura, reditura ad lumina rursum, nam sperare potest ideo quod surgat in aevom promissum quae vera fides dignisque piisque quae meruit sedem venerandi ruris habere».

⁸⁷ «Année épigraphique» 1966, p. 46, n. 175; Id., *Juden und Syrer in der Römischen Welt*, ANRW II, 29, 2 (1983), p. 747, n. 16.

Giace in pace.

Isili

Un frammento di cippo funerario di calcare dedicato a un defunto giudeo fu rinvenuto in data sconosciuta in località Sa Idda Beccia (Il paese vecchio), a 5 km circa da Isili (Cagliari), sull'altipiano del Sarcidano⁸⁹. La quantità e varietà di resti archeologici rinvenuti nella località ne attestano l'importanza in epoca romana. Sembra che vi passasse la via interna romana che collegava Cagliari e Olbia. Il frammento misura cm 20x50x62 ed è attualmente conservato nella Biblioteca Comunale di Isili. L'altezza delle lettere è di cm 2-4,5. Nella linea 1 le lettere del dittongo AE sono in legatura (Fig. 13). La scrittura sembra databile ai secoli IV-V. Fu edita da A.M. Corda nel 1994-95.

[- -]O IUDAEUS
VIX(IT) anis VIII.

[- -]O giudeo
Visse anni otto.

La lettera O residua al primo rigo dovrebbe appartenere al nome del defunto, un nome maschile dal tema in nasale (-o, -onis), ad esempio *Leo*, *Opilio*.

Da Sa Idda Beccia proviene anche una lucerna con il disco decorato dal candelabro a sette bracci⁹⁰. Un altro documento, individuato non molto tempo fa, è costituito da un concio di arco con la *menorah* in rilievo, che si ritiene appartenesse a un edificio cultuale⁹¹. I reperti

⁸⁸ Si veda anche SERRA, *Elementi di cultura*, cit., pp. 81-82.

⁸⁹ CORDA, *Note di epigrafia dal territorio di Isili*, cit., pp. 2-4; Id., *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche latine*, cit., pp. 283-288.

⁹⁰ CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche*, cit., pp. 296-297, n. 10.

⁹¹ R. ZUCCA, *Forum Traiani prima del Cristianesimo*, in AA.VV., *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari* (Guida alla mostra 1 aprile 31 dicembre 2000) Oristano-Ghilarza 2000, p. 55; SERRA, *Elementi di cultura*, cit., pp. 86, 102, n. 14.

attestano per i secoli V-VI una presenza ebraica certa nella località, presumibilmente una piccola comunità ⁹².

5. Tharros

Fu uno scalo antichissimo, su cui si insediaron cartaginesi e punici, che ne fecero una città attiva e ricca. Sotto i romani, che la conquistarono nel 238 a.C., continuò a prosperare, raggiungendo il massimo splendore nel III sec. d.C., periodo al quale risalgono le più monumentali costruzioni pubbliche. Tra essi, due edifici termali, entrambi situati a ridosso del mare. Coinvolta nel declino dell'Occidente romano, Tharros fu abbandonata attorno all'anno mille perché troppo esposta agli attacchi pirateschi. Nel 1070 la corte, il clero e la popolazione si trasferirono definitivamente nella vicina Oristano.

Tra le rovine della Tharros romana fu rinvenuto all'avvio del Novecento un frammento di stele in basalto con incisa e rubricata una legenda in ebraico. Il frammento misura cm 32,7x26,0x6,8 ed è attualmente conservato nell'Antiquarium Arborense di Oristano (Fig. 14) ⁹³. Apparteneva alla vastissima collezione di antichità dell'Avvocato Efisio Pischedda (1850-1930) ⁹⁴. Secondo l'archeologo Raimondo Zucca, l'epigrafe fu incisa su un basolo proveniente dalla pavimentazione viaria della città antica ⁹⁵. Sembra che l'epigrafe constasse di un solo rigo, con il *ductus* tendente al basso, verso destra. La particolarità delle righe oblique compare nell'epigrafia ebraica medievale, per es. a Venosa, e ciò accade quando il lapicida non si serve di linee guida (incise o dipinte), ma in tal caso la scrittura tende al basso in direzione sinistrorsa, perché l'ebraico si scrive da destra verso sinistra. Se qui la scrittura tende al basso verso de-

stra, può significare che il lapicida ha principiato a scrivere partendo da sinistra; si noti anche il corpo minore della prima lettera sulla destra, quasi che il lapicida si trovasse in difficoltà a concludere lo scritto. Il reperto fu portato dallo Zucca all'attenzione del prof. R.D. Barnett, che diede dell'epigrafe la seguente lettura e traduzione ⁹⁶:

... לראובן בן (‘belonging to Reuben, son of ...’)

Il testo superstite, nella sua interezza, recita:

... לראובן בן ל
ossia:

A Ruven, figlio di L...

La *lamed* iniziale (ל), qui prefissa al nome *Ruven*, nell'epigrafia funeraria punica ed ebraica esprime la dedicazione, o appartenenza, del monumento funebre al defunto. Il nome inciso è quello del primogenito di Giacobbe (Genesi 29, 31), ma la sua grafia appare leggermente diversa dall'abituale. La quinta lettera manca della base ed è simile a una *waw* (ו) più che a una *bet* (ב). Forse la *bet* fu scritta in modo approssimativo, accorgendosi il lapicida che lo spazio gli stava mancando, forse confuse le due lettere per la somiglianza dei loro suoni. Da notare ancora, tra la quinta e la sesta lettera, un segno riconducibile a una *yod* (י); nel qual caso sarebbe una lettera *mater lectionis*, qui usata per indicare il suono vocalico *e*. Nella trascrizione edita dal Barnett manca la lettera in frattura sul margine sinistro, assai verosimilmente una *lamed* (ל), e quindi l'iniziale di un nome, per restare nell'onomastica biblica, tipo *Lavan* (לָוָן), *Levi*

⁹² Gli ebrei si sarebbero trovati a loro agio nel piccolo centro romano per la presenza di bagni pubblici, costruiti lungo il corso del fiume Mannu e di cui potevano servirsi, tra l'altro, per le loro abluzioni rituali.

⁹³ Ringrazio il prof. Raimondo Zucca, Direttore dell'Antiquarium Arborense, della bella foto inviata per lo studio della lapide e per il permesso di riprodurla nel presente contributo. Colgo l'occasione per esprimere la mia gratitudine anche al dott. Francesco Licheri per la nobile e generosa disponi-

bilità con cui mi ha assistito nella ricerca.

⁹⁴ Su Efisio Pischedda e la sua raccolta, cfr. R. ZUCCA, *Antiquarium Arborense*, Sassari 1998 (Sardegna archeologica. Guide e itinerari, 25), pp. 17-77.

⁹⁵ ZUCCA, *Antiquarium Arborense*, cit., pp. 76-77; SERRA, *Elementi di cultura*, cit., pp. 93, 99.

⁹⁶ Cfr. R.D. BARNETT, *The Burials: a Survey and Analysis*, in AA.VV., *Tharros, Catalogue of Material in the British Museum from Phoenician and other Tombs at Tharros*, London 1987, p. 48, n. 111.

(וִלֵּי) ecc. È suggestivo pensare che qui si tratti proprio del nome Levi, che nella Bibbia era il terzo fratello di *Ruven*, figlio della stessa madre *Lea* (Genesi 29,34). Ambedue i nomi erano assai diffusi nell'onomastica ebraica dei primi secoli dell'era volgare.

Il rinvenimento a Tharros di lucerne ebraiche databili ai secoli III-IV⁹⁷ porterebbe a datare l'epigrafe allo stesso periodo. A parere della studiosa israeliana Edna Engel, considerata una delle massime esperte di paleografia ebraica, invece, la scrittura non sembra anteriore al X secolo. Permane quindi incertezza sulla datazione.

Termina qui la nostra passeggiata tra le epigrafi ebraiche di Sardegna finora note. A que-

sta documentazione va aggiunta, per i secoli IV-VI, quella delle lucerne insignite del candelabro a sette bracci, qualche volta a cinque, simbolo il secondo della luce vivificante dei cinque libri della Torah; dell'albero della vita – che per l'ebreo è sempre la Torah – e dello sguardo onniveggente di Dio il primo⁹⁸. Oltre alle lucerne menzionate nel corso di questo lavoro, altre sono state rinvenute a Cagliari, Tertenia, Mogoro, Fordogianus, Mores, Samugheo (ipogeo e lucerna), Perfugas (lucerne e, si dice, una stele con iscrizione ebraica). Di altre si ignora il luogo di rinvenimento, perché acquisite e conservate da collezionisti, più interessati al pezzo archeologico che alla sua valenza documentaria per la storia di un sito⁹⁹. Anch'esse, comunque, proiettano luce sulla Sardegna ebraica di quei secoli lontani, confermandone la vitalità isolana e il suo rapporto col circuito dell'ebraismo mediterraneo.

Cesare Colafemmina
Università degli Studi di Bari
Dipartimento di Studi Classici e Cristiani
e-mail: colafem@libero.it

SUMMARY

Collection of the Jewish inscriptions of Sardinia, with new proposals for reading some of them. The funerary inscriptions were found in S. Antioco, Porto Torres, Isili, and Tharros. Two are engraved on rings. Note that the inscriptions red painted on the plaster of two arcosolia in a small catacomb of S. Antioco were removed from the original site and reassembled incorrectly in the town museum. They were also repainted, so some readings are uncertain.

⁹⁷ Cfr. SERRA, *Elementi di cultura*, cit., p. 83.

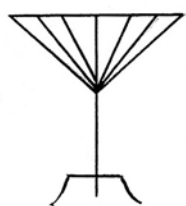
⁹⁸ Per il ricco e svariato simbolismo del candelabro a sette bracci, cfr. C.L. MEYERS, *The Tabernacle Menorah: a synthetic study of a symbol from the biblical cult*, Missoula, Montana 1976; D. SPERBER, *The History of the Menorah*, «The Journal of the Jewish Studies» 16 (1965), pp. 135-159; R. HACHILLI, *The Menorah, the ancient seven-armed candelabrum: origin, form, and significance*, Leiden 2001.

⁹⁹ Cfr. SERRA, *Elementi di cultura*, cit., pp. 82-103; L. PANI ERMINI - M. MARINONE, *Museo Archeologico Nazionale di Cagliari. Catalogo dei materiali paleocristiani e altomedievali*, Roma 1981, pp. 152-153, nn. 268-270; PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., pp. 326-327, figg. 10-16. Perani riferisce an-

che delle notizie date da E. Benetti nel 1933 intorno a lucerne rinvenute a Perfugas e a Chiaramonti e dell'esistenza a Macomer di una lapide marmorea con iscrizione ebraica, riutilizzata come architrave. Cfr. *Le testimonianze archeologiche*, cit., pp. 148-149. Assai interessante appare un'epigrafe latina trovata ad Ardara (Sassari) e databile alla fine del I secolo-inizi II e.v. L'iscrizione ricorda un *Sedecami* [.] *ronis f(ilius)*. Poiché l'integrazione di [.] *ronis* con [A] *ronis*, "Aronne", sembra certa, l'epigrafe dovrebbe essere giudaica. *Sedecami* è un nome semitico composto da *Sedeq* ("Giustizia") e *Ammi*, "Parente" (= protettore), o "mio popolo". La lapide è allo studio di Giuseppe Piras (vedi nei presenti *Atti* una sua *Notula* introduttiva al documento).



Fig. 1 - Cagliari, Museo Archeologico Nazionale (inventario n. 34925): anello in bronzo con simboli ebraici, probabilmente da Capoterra, da M. PERANI, 1991.



BERONICE

IN PACE JUVINU moni

IN PACE.

Beronice in pace juvenis moritur in pace.

Fig. 2 - S. Antioco: apografo dell'epitaffio di Beronice con menorah stilizzata. Da I. SANFILIPPO, 1894.



Fig. 3 - S. Antioco: fotografia dell'iscrizione di Beronice ancora in situ pubblicata da A. TARAMELLI nel 1908.



Fig. 4 - S. Antioco: iscrizione di Beronice dopo la sua traslazione ed erronea ricomposizione nell'Antiquarium Comunale di S. Antioco; essa andava ricomposta dentro l'arco della sepoltura di *Bonus*, quello dell'immagine qui sotto riportata nella Fig 5; da A.M. CORDA, 1995.



Fig. 5 - S. Antioco: fronte dell'arcosolio dedicato a *Bonus* e a *Beronice* traslato nell'Antiquarium Comunale. L'arcosolio è stato ricomposto in maniera errata poiché, come appare dalla foto eseguita quando era ancora *in situ*, l'iscrizione qui collocata al suo interno era posta all'interno dell'arco su cui si legge *Amen* in ebraico, ossia quello della Fig. 4, qui sopra; da P. BARTOLONI, 1989.

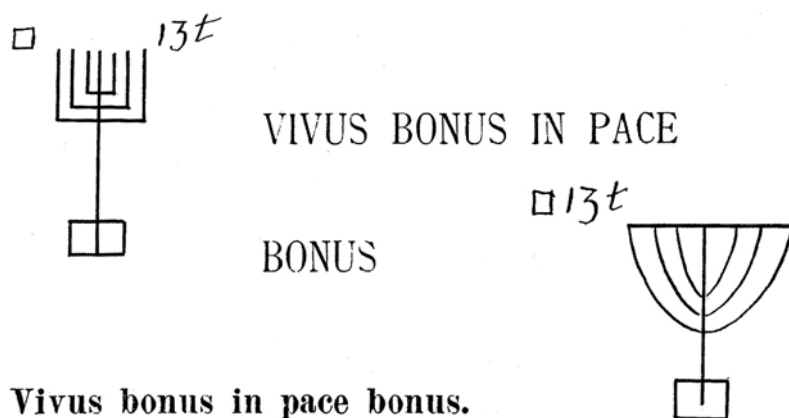


Fig. 6 - S. Antioco: apografo dell'iscrizione di *Bonus* eseguito da I. SANFILIPPO, 1894.

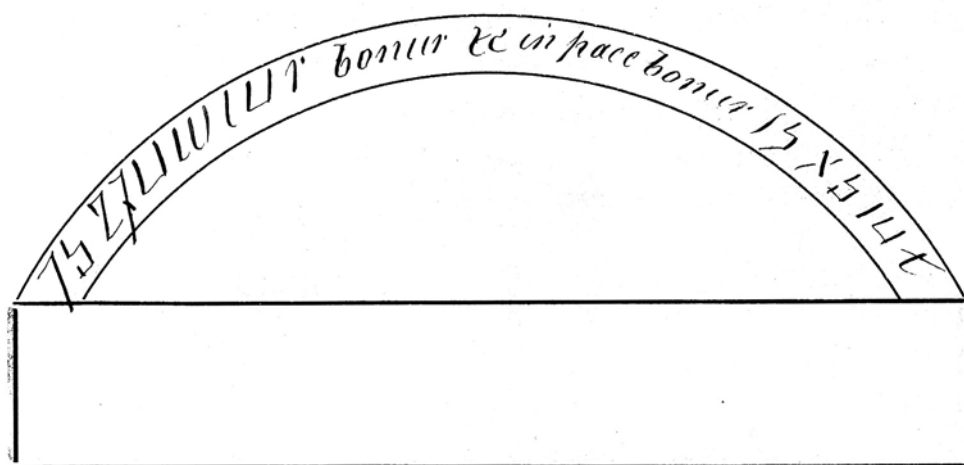


Fig. 7 - S. Antioco: apografo dell'arcosolio dedicato a un secondo *Bonus* eseguito da I. SANFILIPPO, 1894.

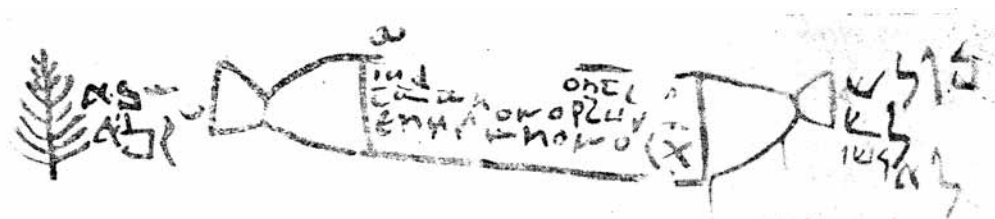


Fig. 8 - S. Antioco: apografo di un'iscrizione sepolcrale rinvenuta in un secondo ipogeo giudaico; le lettere in lingua ebraica sono scritte in senso destrorso. Da A. TARAMELLI, 1922.

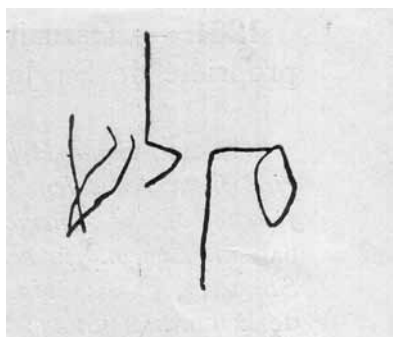


Fig. 9 - Gerusalemme: graffito con l'invocazione Šalom scritto in senso destrorso. Da Cllud 1258.

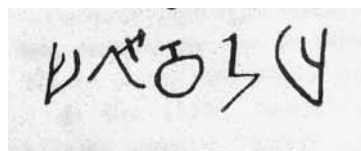


Fig. 10 - Venosa: l'invocazione Šalom scritta partendo da destra e da sinistra; fu rinvenuta nelle catacombe ebraiche scoperte nel 1854. Apografo da G. LACERENZA, *Le antichità giudaiche di Venosa. Storia e documenti*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane» (1998), p. 393.



Fig. 11 - Sassari, Museo Archeologico: epigrafe funeraria di Gaudiosa con menorah e l'invocazione Šalom nell'ultima riga a destra. Fu rinvenuta a Porto Torres.

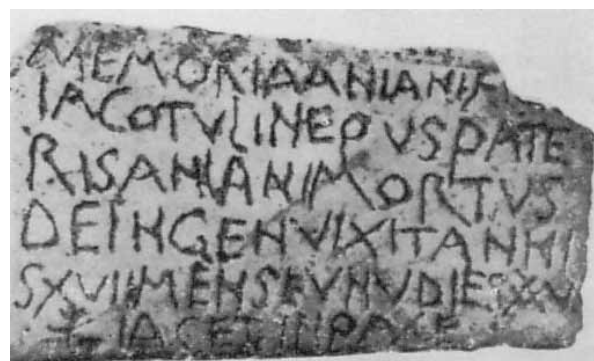


Fig. 12 - Sassari, Museo Archeologico (n. inv. 17023): epigrafe funeraria di Anianus, con menorah stilizzata in basso a sinistra. Fu rinvenuta a Porto Torres.

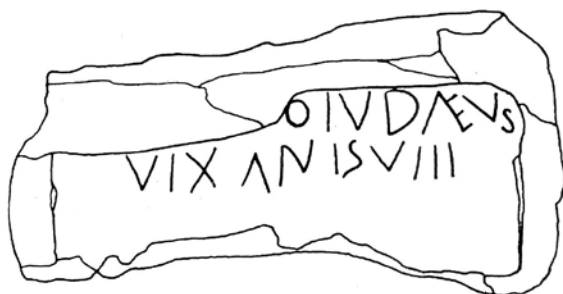


Fig. 13 - Isili: frammento di cippo funerario ebraico trovato in località Sa Idda Beccia. Rappresentazione grafica da A. CORDA, 1995.



Fig. 14 - Oristano, Antiquarium Arborense: frammento in basalto con resti di epitaffio in lingua ebraica dedicato a un Reuven.

SEDECAMI [A?]RONIS F(ILIUS): UNA POSSIBILE NUOVA TESTIMONIANZA
EPIGRAFICA D'ETÀ ROMANA DELLA PRESENZA EBRAICA IN SARDEGNA?
NOTULA INTRODUTTIVA

Lo studio preliminare dell'iscrizione funeraria che qui si presenta rientra nel progetto, avviato dalla Soprintendenza Archeologica per le province di Sassari e Nuoro, di analisi e schedatura dell'intero corpus di titoli d'età classica e medievale che, a breve, andrà a formare la Sezione epigrafica del costituendo Museo Comunale "Adelasia di Torres" di Ardara (Sassari)¹. Chi scrive ha ricevuto incarico di catalogare il materiale che comporrà questa raccolta, annoverante sinora una ventina di pezzi circa, tutti

provenienti da Ardara o dal territorio finitimo. Per quanto concerne quello d'epoca romana e tardoantica, più in particolare con riferimento alle iscrizioni incise su supporti lapidei, la documentazione epigrafica assomma a quattro esemplari dei quali tre sono già noti in letteratura. Nello specifico si tratta di una stele in arenaria che reca un'iscrizione sepolcrale, risalente quasi certamente al I sec. d.C., relativa ad un tal *Orcoeta* (oppure *Orgoeta*) soldato della *cohors III Aquitanorum*², di un frammento di lastra

¹Colgo l'occasione per ringraziare sentitamente la dott. Paola Basoli, coordinatrice del progetto, per aver acconsentito all'esame autoptico, al rilievo grafico ed all'edizione dell'epigrafe in questa sede. Un sincero ringraziamento va inoltre al prof. Attilio Mastino ed al prof. Raimondo Zucca per i preziosi suggerimenti forniti in relazione alla decriptazione del *titulus* ed infine al prof. Mauro Perani per le indicazioni in merito alla bibliografia d'ambito giudaico.

²Riguardo all'iscrizione funeraria di *Orcoeta* (od *Orgoeta*), così interpretabile: [O]rcoeta vel [O]rgoeta / [B?]ihonis f(ilius) / Con(venus) mil(es) ex / [coh]or(te) Aq[ui]t(anorum) anno(rum) / [.]XXI h(?) + / -----, si rimanda a G. PIRAS, *Un miles della cohors III Aquitanorum in un'iscrizione funeraria proveniente da Ardara (Sassari): nota preliminare*, in *L'Africa romana XV*, Roma 2004, pp. 1543-1555 e Id., *Una nuova iscrizione trecentesca dalla chiesa di Santa Maria de Orria Pithinna (Chiaramonti)*, «Quaderni Bolotanesi», 36 (2010), pp. 239-241. Per l'analisi onomastica cfr. inoltre A.M. DE FARIA, *Crónica de onomástica paleo-hispânica (10)*, «Revista Portuguesa de Arqueologia», 8 (2005), n. 2, p. 285; J. GORROCHATEGUI, *Onomástica de origen vasco-aquitano en Hispania y el Imperio Romano*, in M. MAYER I OLIVÉ, G. BARATTA, A. GUZMÁN ALMAGRO (a cura di), *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae (Barcelona, 3-8 septembris 2002)*, Barcelona 2007, p. 631 e A.M. DE FARIA, *Crónica de onomástica paleo-hispânica (12)*, «Revista Portuguesa de Arqueologia», 10 (2007), n. 1, pp. 224-225. Quella di Ardara è la quarta o più probabilmente quinta attestazione in Sardegna relativa a questo reparto ausiliario giunto dall'Aqui-

tania i cui distaccamenti erano acuartierati nella stazione militare di *Luguido* (localizzata a Nostra Signora di Castro, nei dintorni di Oschiri). Gli altri titoli sepolcrali che ricordano *milites* della *cohors III Aquitanorum* in Sardegna sono: *CIL X*, 7596 (loc. sconosciuta, forse N. Signora di Castro); *AE* 1980, 532 = 1982, 438 = *ELSard.* p. 626, E 38 (N. Signora di Castro); *AE* 1920, 96 = *ILSard.* 222 = *ELSard.* p. 570, A 222 (Bitti). Secondo Y. LE BOHEC, *La Sardaigne et l'armée romaine sous le Haut-Empire*, Sassari 1990, pp. 116-117, n. 27 di probabile attribuzione è anche *AE* 1980, 533 = 1982, 439 = *ELSard.* pp. 625-626, E 37 (N. Signora di Castro), mentre Attilio Mastino riconosce nel (Ti.?) *Claudius Capito* menzionato in un'iscrizione funeraria ritrovata in località *Iscia Cunzada*, a sud di N. Signora di Castro, un personaggio che probabilmente prestò servizio nella coorte degli Aquitani. Cfr. A. MASTINO, *Ancora un titolo sepolcrale dal castrum di Luguido (Oschiri)*, «Nuovo Bullettino Archeologico Sardo», 1 (1984), [1986], pp. 189-199 e *ELSard.* pp. 645-646, B 160 (N. Signora di Castro). Più in generale sulla *cohors III Aquitanorum* cfr. Y. LE BOHEC, *La Sardaigne* cit., pp. 23 ss., con ampia bibliografia citata. L'ipotesi, formulata in G. PIRAS, *Un miles* cit., p. 1555, relativa all'esistenza nei pressi dell'abitato di Ardara di "un insediamento militare facente parte di quel complesso sistema di *castra* attraverso il quale i contingenti della *cohors III Aquitanorum* presidiavano il territorio che era stato loro assegnato" sembra ora trovare conferma nella scoperta di strutture, provviste di cinta muraria di fortificazione e riferibili preliminarmente ad un arco cronologico compreso tra il I sec. a. C. ed il I sec. d. C., venute alla luce in

marmorea menzionante un *Lucius Iulius, eques romanus*³ ed infine di un epitafio, assegnabile al V-VI secolo, mutilo della parte iniziale in cui veniva ricordato il nome del defunto⁴. La quarta epigrafe (TAV. 12a), fino ad oggi inedita, è quella sulla quale proprio nell'imminenza della pubblicazione di questi Atti si è focalizzata la nostra attenzione⁵ giacché la sua decrittazione ha fornito diversi elementi interessanti ponendo tuttavia nel contempo delle problematiche che, allo stato attuale delle ricerche (di cui si ribadisce il

carattere di preliminarità), restano ancora per molti aspetti insolute e consigliano il rinvio ad ulteriori e più esaurienti studi che ne permettano un inquadramento definitivo.

L'epigrafe in questione è incisa sulla faccia inferiore di una base di colonnina con modanatura a *cyma reversa*⁶ (TAV. 12b) rinvenuta nel dicembre 2002 in un fondo privato ubicato nel territorio di Ardara, in località *Nanni Mele-Adde 'e Mercùriu*⁷. La base, reimpiegata come supporto scrittorio dal lapicida che ha eseguito il *titulus*

seguito a due campagne di scavo condotte nel 2007 e nel 2008 in località *Pianu San Pietro*, 500 metri a sud del paese. Per lo scavo del sito cfr. G. LOPEZ, *L'insediamento romano di San Pietro (Ardara, SS): un possibile insediamento fortificato. Scavi 2008. Nota preliminare*, «Sardinia, Corsica et Baleares antiquae. An International Journal of Archaeology», VI (2008), [2009], pp. 97-107.

³ *ELSard.* p. 644, B 157: *L. Iul[---] / equiti [---]*. Il personaggio viene identificato in Y. LE BOHEC, *L'inscription d'Ardara et les chevaliers sardes*, in *L'Africa romana VIII*, Sassari 1991, pp. 695-702 con quel *L. Iulius Castricius* del quale si fa menzione in un epitafio (*CIL X*, 7808 = *ILS* 6765) inciso su un sarcofago ritrovato a Cagliari (ma attualmente a Genova) databile alla prima metà del III sec. d.C. Sul sarcofago cfr. G. MENNELLA, *Il sarcofago caralitano del princeps civitatis L. Iulius Castricius (CIL X, 7808)*, in *L'Africa romana VI*, Sassari 1989, pp. 755-760. Il frammento ardarese, la cui fotografia è stata pubblicata in F. TEDDE, *Ardara capitale del giudicato di Torres*, Cagliari 1985, p. 53 risultava inserito nella muratura di un palazzo del centro storico del paese. Condividendo l'opinione del Le Bohec, riteniamo che proprio a questa medesima epigrafe faccia riferimento *ILSard.* 236 = *ELSard.* p. 571, A 236 (Ardara, località *Scala 'e Rena*): *L. Iul[---] eques*, essendone dunque un'erronea duplicazione. Cfr. Y. LE BOHEC, *L'inscription d'Ardara cit.*, p. 695, nota 2.

⁴ L'epitafio è stato inciso in una lastra di calcare riutilizzata come copertura di un'urnetta litica posta al centro dell'ara "a blocco" che in antico fungeva da altare maggiore della chiesa palatina di Santa Maria del Regno (XI sec.). Il testo recita: ----- / [--- an]/nos p(lus) m(inus) XLV / requiebit in / [p]ace V kalen/das Iunias / per ind(ictionem) oc/tabam(m) (croce). Per la sua decrittazione cfr. *ELSard.* p. 644, B 158; R. SERRA, *La Sardegna*, in *Italia Romanica*, 10, Milano 1989, pp. 218-219; A.M. CORDA, *Le iscrizioni cristia-*

ne della Sardegna anteriori al VII secolo, Città del Vaticano 1999, p. 39, ARD 001 ove ne viene offerta una trascrizione migliorata ed ampliata, riproposta in G. PIRAS, *Un miles cit.*, pp. 1544-1545 e *Id.*, *Una nuova iscrizione cit.*, p. 240, nota 3.

⁵ L'impulso è venuto dall'allestimento, presso i locali che ospiteranno il Museo "Adelasia di Torres", della mostra intitolata "*In Regno qui dicitur Ardar*", svoltasi dal 16 al 25 aprile 2010 nell'ambito della XII Settimana della Cultura ed organizzata dalla Soprintendenza Archeologica per le province di Sassari e Nuoro, dall'Archivio di Stato di Sassari e dal Comune di Ardara. Per la mostra è stata schedata ed esposta al pubblico una selezione dei materiali che costituiranno la raccolta museale ed all'interno di essa figurava anche l'iscrizione funeraria qui esaminata.

⁶ La base presenta un plinto quadrangolare (h cm 3,4) al di sopra del quale s'imposta la modanatura a *cyma reversa* (h cm 2). La superficie su cui poggiava la colonnina (diametro cm 25 ca.) conserva, in posizione lievemente decentrata, un profondo foro circolare (presumibilmente la canaletta per lo scolo del piombo fuso, funzionale all'alloggiamento del fusto della colonnina soprastante).

⁷ La località è nota anche col microtoponimo *Regos-S'adde 'e Regos*. Secondo la testimonianza del proprietario del fondo che ha effettuato il ritrovamento, il sig. Mario Bazzoni, il reperto sarebbe pervenuto nel suo terreno insieme ai detriti alluvionali provenienti dalla vicina cava di *Orolia-San Pietro*, situata a monte della sua proprietà. Il manufatto sarebbe stato infatti trasportato, unitamente a ciottoli e sabbia, da un piccolo torrente (chiamato *De s'adde*) che lì scorre, in seguito ad un prolungato periodo di piogge. La consegna ai funzionari della Soprintendenza Archeologica per le province di Sassari e Nuoro è avvenuta nel giugno 2003. Il numero di inventario non è stato ancora assegnato, quello della scheda RA è il 432.

sfruttandone la superficie liscia e la forma perfettamente quadrangolare, è in un marmo dalla colorazione bianco perlacea, a grana media, con venature orizzontali di colore grigio⁸. La tipologia del manufatto, invero molto comune, non consente purtroppo di assegnare alla base una datazione precisa né tantomeno un ristretto contesto cronologico che sarebbero stati fondamentali per fissare un *terminus post quem* per la realizzazione dell'iscrizione funeraria.

Lo specchio epigrafico⁹ (cm 29,5x28,9x5,4) mostra una superficie lapidea ancora in buono stato di conservazione, eccezion fatta per alcune piccole alveolature e fessurazioni che insistono perlopiù nella parte centrale e che sono il frutto dell'alterazione chimico-fisica del materiale prodottasi nel corso dei secoli a causa dell'opera erosiva degli agenti atmosferici. Più significative sono al contrario le fratture dell'angolo superiore ed inferiore di destra¹⁰ nonché di quello superiore di sinistra¹¹: in quest'ultimo caso alla frattura angolare si è aggiunta una profonda ed ampia scheggiatura (circa cm 4,7 di larghezza massima) che ha determinato la sfaldatura e la progressiva consunzione del margine dello specchio con la conseguente perdita di parte del testo epigrafico, comunque circoscrivibile in sole due lettere (vedi *infra*).

Il *titulus* (Fig. 1) è articolato su tre righe e può essere riprodotto nel modo seguente:

SEDECAMI
.RONIS F VIXIT AN
.XXIIX H

⁸Le caratteristiche del litotipo, dalla tessitura pavimentosa e nel quale compaiono cristalli di calcite non molto compatti assieme a lenticole di pirite, farebbero propendere per l'identificazione con un marmo bianco venato.

⁹Per la definizione di 'specchio epigrafico' e per la terminologia usata qui di seguito nella descrizione di una serie di elementi rilevabili in un'iscrizione e delle fasi di redazione di un *titulus* si rinvia, d'ora in avanti, a I. DI STEFANO MANZELLA, *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico*, Roma 1987.

¹⁰Le dimensioni dei frammenti mancanti sono, per l'angolo superiore destro: largh. cm 7,4; h cm

A dispetto dell'utilizzo di materiale di spoglio quale supporto scrittorio, l'epigrafe denota una particolare accuratezza nell'impaginazione e nell'esecuzione dei caratteri. Spicca innanzitutto la scelta dello *sculptor* di disporre il testo nella parte superiore dello specchio¹² e di adottare nella prima riga delle lettere dal modulo maggiore rispetto a quello delle altre due per porre in risalto, agli occhi del lettore, l'antropomimo del defunto. L'altezza delle lettere è pertanto nella prima riga di cm 4,5 per poi ridursi a cm 2 nella seconda e nella terza. Complessivamente le proporzioni dei caratteri risultano in ogni riga costanti e all'omogeneità del modulo corrisponde anche un corretto allineamento orizzontale ed una spaziatura regolare. Lo sviluppo rettilineo della scrittura è stato assicurato da delle linee di guida tracciate nella fase preparatoria dal lapicida (permane ancora visibile ciò che residua dei solchi dei binari, graffiti con un punteruolo in corrispondenza delle lettere ED e CAM in *Sedecami*) che confermano il ricorso all'*ordinatio* del testo. Lo scalpellino ha altresì manifestato altrettanta perizia nel mantenere pressoché la medesima ampiezza nei margini superiore e laterale destro dell'area iscritta¹³ così come nel lasciare lo stesso spazio d'interlineatura fra le righe¹⁴ e nel dar loro un preciso allineamento verticale. Proprio il rigore e l'equilibrio dimostrati nell'impaginazione del *titulus* congiuntamente alle dimensioni della lacuna inducono a ritenere, oltre ogni ragionevole dubbio, che la scheggiatura del margine sinistro abbia causato la perdita solamente di due lettere, una all'inizio della seconda riga ed una in principio

5,8 mentre per quello inferiore destro: largh. cm 4,2; h cm 5,1.

¹¹Dimensioni: largh. max cm 5,7; h cm 16,6.

¹²Sebbene questo tipo di collocazione del testo sia molto frequente nelle epigrafi (cfr. I. DI STEFANO MANZELLA, *Mestiere di epigrafista* cit., p. 134), la decisione è stata forse dettata anche dalla sopraccennata presenza, nella zona centrale del supporto scrittorio, di alveolature e fessurazioni (esistenti sulla superficie lapidea quindi già *ab antiquo*) oppure da motivi di ordine estetico o di natura funzionale non meglio esplicabili.

¹³L'ampiezza del margine superiore è di cm 2,7; quella del margine destro è di cm 2,6.

¹⁴L'interlinea è di cm 0,8.

della l. 3. Orbene, uniformandosi a questi criteri (e sarebbe quantomeno cervellotico immaginare che lo *sculptor* abbia voluto, per qualsivoglia motivo, discostarsene) è lecito attendersi di fatto che le due lettere mancanti risultassero allineate verticalmente alla S di *Sedecami* alla l. 1 e, in virtù della larghezza originaria di quest'ultimo carattere (ricostruibile sulla base del raffronto col *ductus* della S che compare in RONIS alla l. 2), che la distanza dell'area iscritta dall'estremità sinistra del supporto fosse identica a quella misurata per il margine destro (ovvero cm 2,6).

Di più, esaminando attentamente la conformazione del bordo della scheggiatura, è facile notare come questo, in corrispondenza della R di RONIS, abbia un andamento obliquo con un'accentuata inclinazione a sinistra¹⁵. Le dimensioni e la sagoma della lacuna sembrano dunque suggerire come decisamente verosimile alla l. 2 l'ipotesi di integrazione della lettera mancante con una A, ipotesi corroborata anche da minuscoli e reiterati controlli operati sulla superficie marmorea che hanno escluso l'esistenza di altri segni, seppur labili, compatibili col *ductus* di lettere differenti dalla A.

Sotto il profilo paleografico lettere e cifre, eseguite con solco leggero, esibiscono un tratteggio di buona fattura. Nella prima riga i caratteri mostrano una certa compressione laterale che conferisce loro una forma lievemente più slanciata rispetto a quella dei caratteri, di modulo inferiore, inseriti nelle due righe successive. Aspetto questo che appare particolarmente evidente nella E, dove emerge inoltre la presenza di un becco pronunciato innestato nel tratto terminale dei due bracci e della cravatta. Medesima soluzione si rileva anche nella F, benché qui il becco sia collocato però solo nella cravatta (in questa circostanza più corta del braccio). Alquanto interessanti sono le caratteristiche della forma della M, con le aste montanti marcatamente divaricate, e della C, provvista di una propaggine forcata nell'estremità superiore. La A è dotata di traversa mediana orizzontale e alla l. 2 ha l'asta di destra fortemente inclinata

(foggia che ben si adatterebbe in effetti al profilo della lacuna summenzionata). La O è di forma ovoidale. In tutti i caratteri si osserva l'adozione di apicature poco accentuate. Sono assenti infine gli interpunti, per dividere le parole il lapicida ha preferito invece distanziarle in maniera netta lasciando tra loro adeguato spazio. Nel complesso, i caratteri paleografici e il *ductus* delle lettere sembrerebbero indicare una cronologia di massima ascrivibile, con molta prudenza trattandosi di un'epigrafe ancora in corso di studio, genericamente ad età altoimperiale.

Tenendo conto delle considerazioni fatte fin qui, questa è la trascrizione più plausibile che si possa proporre dell'iscrizione:

Sedecami

[A?]ronis f(ilius) vixit an(nis)

[X vel L]XXIIX H(eres vel eic, -ic situs est).

Ci troviamo quindi di fronte al titolo sepolcrale di un personaggio deceduto all'età di 38 o, seguendo l'altra possibile integrazione della lacuna alla l. 3, di 78 anni, il cui antroponimo viene segnalato, con lettere di modulo maggiore rispetto al contesto per dar loro rilievo, nella prima riga. Alla luce di quanto ribadito finora, pensare a combinazioni diverse nell'ipotesi di un patronimico diviso tra la l. 1 e la l. 2 (ad es. *Sede Cami*/[.]ronis f(ilius) oppure *Sedec Ami*/[.]ronis f(ilius) e così via), appare un viatico tortuoso e poco percorribile. *In primis* poiché presupporrebbe che lo scalpellino, a dispetto delle norme d'impaginazione seguite nel resto del testo epigrafico, abbia deciso volutamente o per dappocaggine di non distanziare il nome del defunto dal suo patronimico pur avendo tutto lo spazio disponibile per farlo e, per giunta, senza nemmeno avvalersi di una lettera ascendente all'inizio del patronimico che avrebbe permesso comunque di distinguerlo.

Se l'antroponimo inciso sulla lapide può in tal modo essere ritenuto acclarato almeno in parte, dal momento che permane il dubbio sul caso grammaticale utilizzato, molto più complicata si

¹⁵ In questa zona del supporto la scheggiatura è ampia alla base cm 5,4 (arrivando a toccare l'asta verticale della R di RONIS) e man mano tende a

restringersi verso l'alto, fino a cm 4,3 nel punto di allineamento con l'occhiello della R.

è rivelata viceversa l'identificazione dell'ambito onomastico al quale ricondurlo. Dalle ricerche compiute, sebbene queste siano ancora parziali a causa dell'esiguo tempo a disposizione e di conseguenza necessitino in futuro di un doveroso approfondimento, l'antroponimo *Sedecami* (oppure *Sedecam* qualora il nome compaia alla l. 1 in caso dativo) non sembra figurare in nessuno dei *repertoria* onomastici fin qui consultati. Tralasciando il gentilizio *Sedecianus*¹⁶ che le rievoca unicamente per mera omofonia, l'analisi delle due possibili forme antroponomastiche *Sedecam* o *Sedecami* fa propendere per una trasposizione adattata alla lingua latina di un nome teoforo semitico giacché queste paiono contemplare nella loro struttura la radice semitica *šdq-*. Sottolineando per l'ennesima volta la cautela con la quale viene proposto il nostro asserto, può essere pertanto avanzata l'ipotesi che ci si trovi in presenza di una formazione nominale composta dai lemmi *šedeq* (traducibile col termine "giustizia") e *am*

("popolo") oppure *ammi* ("il mio popolo") così ricostruibile: *Sedecam* < *šedeq* + *am* (interpretabile come "giustizia del popolo"); *Sedecami* < *šedeq* + *am(m)i* ("giustizia del mio popolo")¹⁷.

L'indagine svolta tra i pur ampi repertori di onomastica fenicia e punica¹⁸, quella che per evidenti ragioni storico-culturali è di certo la più pertinente alla Sardegna, per individuare un nome quantomeno accostabile alle nostre due varianti, ha dato esiti poco confortanti. Tra i nomi derivati dalla radice *šdq-*, gli unici che possano richiamare *Sedecam* o *Sedecami* risultano essere i femminili *Sadica*, *Sadeca* e *Sadecis*¹⁹.

Nel caso poi della variante *Sedecam*, immaginando quindi il nome del defunto posto nel *titulus* al dativo, un ulteriore confronto potrebbe essere rappresentato dall'antroponimo teoforo *ŠDQM* documentato, quantunque in maniera sporadica, nell'onomastica ugaritica²⁰.

La stessa forma antroponomastica è rilevabile altresì in testimonianze epigrafiche sabeo²¹,

¹⁶ *CIL* IX, 6406. Sul nome cfr. H. SOLIN, O. SALOMIES (a cura di), *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Hildesheim 1988, p. 166.

¹⁷ Devo la decifrazione dei due nomi composti al prof. Cesare Colafemmina che ringrazio sentitamente. Un affettuoso ringraziamento va inoltre all'amica e collega Claudia Meloni per la disponibilità accordatami a seguire le fasi del lavoro e per il prezioso e costante sostegno.

¹⁸ Cfr., tra gli altri, F.L. BENZ, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma 1972, pp. 398-399 per *šdq-* e i nomi con esso composti e, per l'ambito neo-punico, K. JONGELING, *Names in Neo-Punic Inscriptions*, Groningen 1984. Si vedano inoltre i repertori di onomastica fenicia e fenicio-punica compilati da Francesco Vattioni. Tra gli altri F. VATTIONI, *Antroponimi fenicio-punici nell'epigrafia greca e latina del Nordafrica*, «AION ArchStAnt», 1 (1979), pp. 153-191; Id., *Onomastica punica nelle fonti latine nordafricane*, «Studi Magrebini», 9 (1977), pp. 1-7; Id., *Per una ricerca dell'antroponimia fenicio-punica (I)*, «Studi Magrebini», 11 (1979), pp. 43-123; Id., *Per una ricerca dell'antroponimia fenicio-punica (II)*, «Studi Magrebini», 12 (1980), pp. 1-82 e Id., *Per una ricerca dell'antroponimia fenicio-punica (III)*, «Studi Magrebini», 14 (1982), pp. 1-65.

¹⁹ *ILAlg* II, 5041 e *ILAfr* 295. Cfr. F. VATTIONI, *Antroponimi fenicio-punici* cit., p. 184, n. 211; Id., *Onomastica punica* cit., p. 5 e Id., *Per una ricerca*

dell'antroponimia fenicio-punica (I) cit., p. 105.

²⁰ Sull'antroponimo ugaritico *ŠDQM* cfr., tra gli altri, C.H. GORDON, *Ugaritic handbook*, VIII, Roma 1947, pp. 40 e 264 (lo studioso lo ritiene un nome arcaico o un prestito); Id., *Ugaritic Textbook*, Roma 1965, p. 472; G. BUCCELLATI, *The Amorites of the Ur III period*, Napoli 1966, pp. 179-180; F. GRÖNDAHL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Roma 1967, pp. 53, 188 e 412; L. VIGANÒ, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma 1976, p. 155 e O. LORETZ, *Götter-Ahnen-Könige als gerechte Richter. Der "Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten*, Münster 2003, pp. 141-142. Su *ŠDQM* come nome teoforo si veda in particolare S. RIBICHINI-P. XELLA, *Problemi di onomastica ugaritica: il caso dei teofori*, «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico», 8 (1991), p. 167.

²¹ Cfr. J. RYCKMANS, *Une table à libations avec inscription sabéenne provenant du Gawf du Yémen*, in U. EHRENSVÄRD-C. TOLL (a cura di), *On both sides of Al-Mandab: Ethiopian, South-Arabian and Islamic studies presented to Oscar Löfgren on his ninetieth birthday, 13 May 1988, by colleagues and friends*, Stockholm 1989, p. 76; S.A. TAIRAN, *Die Personennamen in den Altsabäischen Inschriften: ein Beitrag zur Altsüdarabischen Namengebung*, Hildesheim 1992, pp. 148-149; M.P. STRECK, *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Band 1: Die Amurriter. Die onomastische Forschung. Or-*

qatabaniche²², hadramitiche²³ e minee²⁴, pur con tutti i distinguo determinati dai molteplici riferimenti cronologici (alcuni dei quali, ad esempio quelli relativi alla documentazione ugaritica, molto lontani dal reperto di Ardara altri, come per talune epigrafi qatabaniche databili tra il III ed il I sec. a.C., a questo più prossimi)²⁵ e dall'assenza della vocalizzazione²⁶.

Altrettanto difficoltosa si presenta la questione legata al patronimico ed alla possibi-

le attribuzione dell'iscrizione funeraria ad un contesto giudaico o perlomeno d'influsso giudaico ('giudaizzante' per usare un termine caro a Yann Le Bohec)²⁷. La ricostruzione [A?]ronis f(i)lius), benché avvalorata dall'analisi epigrafica descritta in questa sede, pone il problema dell'esiguità delle attestazioni in individui giudaici, o ritenuti probabilmente tali, del nome veterotestamentario Aaron²⁸ e, ancor di più, della forma Aron.

thographie und Phonologie. Nominalmorphologie, Münster 2000, pp. 229-230.

²² Le iscrizioni qatabaniche sono state raccolte in A. AVANZINI, *Corpus of South Arabian Inscriptions*, I-III, Pisa 2004 (d'ora in avanti abbreviato per comodità CSAI), quelle nelle quali viene menzionato l'antroponimo ŠDQM sono in totale otto e sono, secondo la catalogazione del CSAI, le seguenti: CSAI I, 254 (anche A.W.F. JAMME, *Miscellanées d'ancien arabe II*, Washington 1971, p. 131); CSAI I, 476 (anche A.W.F. JAMME, *Pièces épigraphiques de Heïd bin 'Aqil, la nécropole de Timna' (Hagr Kohlān)*, Louvain 1952, p. 94); CSAI I, 117 e 117 bis (anche A.W.F. JAMME, *A Qatabanic Dedicatory Inscription from Hajar bin Humayd*, «Journal of the American Oriental Society», 75 (1955), pp. 97-99), databili ad un periodo compreso tra il III ed il I sec. a.C.; CSAI I, 687 (anche A.W.F. JAMME, *Miscellanées d'ancien arabe III*, Washington 1972, p. 107); CSAI I, 826 (anche A. JAUSSEN, *Inscriptions himyarites*, «Revue Biblique» 35 (1926), p. 563); CSAI I, 838 = RES 3902 n. 91; CSAI I, 974 (anche G. RYCKMANS, *Notes Épigraphiques*, «Le Muséon» 71 (1958), p. 110).

²³ Rb VI/04; cfr. A.V. SEDOV-A. VINOGRADOV-S.A. FRANTSOUZOFF, *Novyj chram Rajbunskom oazise*, in A.V. SEDOV-A. VINOGRADOV-S.A. FRANTSOUZOFF (a cura di), *Arabia Vitalis. Festschrift Naumkin*, Mosca 2005, p. 396.

²⁴ M 151 = RES 2929 (IV-I sec. a.C.); cfr. G. GARBINI, *Iscrizioni sudarabiche. Vol. I Iscrizioni minee*, Napoli 1974, n. 151. Sul nome ŠDQM nell'onomastica minea cfr. anche S.F. AL-SAÏD, *Die Personennamen der minaischen Inschriften. Eine etymologische und lexikalische Studie im Bereich der semitischen Sprachen*, Wiesbaden 1995, pp. 9, 10, 36, 130, 131 e 233.

²⁵ Sulla datazione e sui criteri di suddivisione cronologica adottati per il corpus delle iscrizioni qatabaniche si rinvia a A. AVANZINI, *Corpus of South Arabian* cit., I, pp. 27-30.

²⁶ A titolo esemplificativo si potrebbe citare il caso di un altro antroponimo semitico ugaritico molto simile a ŠDQM, ovverossia ŠDQN (cfr. F. GRÖNDAHL,

Die Personennamen cit., p. 188) il quale, con la vocalizzazione, andrebbe letto *ši-id-qa-nu/a*. Sull'argomento è illuminante quanto afferma Alessandra Avanzini a proposito dello studio dei nomi composti presenti nell'onomastica dell'Arabia meridionale preislamica: «Negli antroponimi sono ampiamente attestati nomi composti, la mancanza di vocali rende tuttavia difficile non solo un'analisi funzionale, che è essenziale nell'interpretazione di un antroponimo, ma anche una semplice analisi morfologica; è, evidentemente, spesso impossibile decidere se possiamo analizzare un nome composto come «stato costruito» o «verbo e soggetto» o «soggetto e verbo» o «verbo e complemento oggetto», ecc.»; A. AVANZINI, *Alcune osservazioni sull'onomastica dell'Arabia meridionale preislamica*, «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico», 8 (1991), p. 53.

²⁷ Per spiegare il significato dei due termini viene qui ripreso il preciso e puntuale riferimento fornito in A.M. CORDA, *Note di epigrafia dal territorio di Isili*, «Studi Sardi» XXX (1992-1993), [1996], nota 5, pp. 481-482. 'Giudaico' è il termine impiegato per indicare un testo attribuibile con sicurezza ad un individuo appartenente ad una comunità giudaica mentre con 'giudaizzanti' in Y. LE BOHEC, *Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine*, «Antiquités Africaines», 17 (1981), pp. 165-207 s'intendono titoli che presentano semplicemente onomastica o apparato iconografico di influenza giudaica. Riguardo ai criteri di appartenenza alle testimonianze 'giudaizzanti' adottati dal Le Bohec per alcune epigrafi, si vedano gli opportuni rilievi mossi in H. SOLIN, *Gli Ebrei d'Africa: una nota*, in *L'Africa romana VIII*, Sassari 1991, nota 1, pp. 615-616; il Solin sottolinea il problema legato ad una più chiara definizione del concetto di 'giudaizzante' ed all'assegnazione all'onomastica ebraico-giudaica anche di nomi più congruamente classificabili come generiche forme onomastiche semitiche.

²⁸ אֲהֲרֹן Ex 4,14. Tra la vastissima ed articolata bibliografia relativa all'onomastica ebraica (per ovvie ragioni qui non proponibile per intero) si veda

L'antroponimo Ἀάρων compare in pratica solo in un papiro del Fayyum datato al 114 d.C.²⁹ e portato da un individuo sulla cui giudaicità si nutrono dei dubbi³⁰ e in un epitafio da Wadi al-Mukatteb, nel Sinai, dedicato alla memoria di Mosè, Samuele ed appunto Aronne, riferibile forse alle figure bibliche piuttosto che a personaggi reali³¹. Un'ulteriore testimonianza è nel Talmud Babilonese e riguarda un rabbino vissuto tra il IV ed il V sec. d.C.³².

Ancor più scarse sono le fonti che documentano, o meglio dovrebbero documenta-

re, l'impiego della variante *Aron* da parte di Ebrei. L'antroponimo è attestato, anche in questo caso, nella sua forma greca Ἀρων. Un Ἀρων viene menzionato in un papiro del III sec. a.C. nel quale vengono raccolte delle liste di censimento recanti i nomi degli abitanti di diversi villaggi della *meris* di Themistos, nel nomo Arsinoite. Il nostro Ἀρων è inserito in una di queste liste (nelle quali gli individui sono suddivisi per sesso, etnia di provenienza e mestiere esercitato), compreso tra gli abitanti del villaggio di Trikomia³³. È infine ancora in

G.B. GRAY, *Studies in Hebrew Proper Names*, London 1896; M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928 (rist. anast. Hildesheim 1966); H.J. LEON, *The Names of the Jews of Ancient Rome*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 59 (1928), pp. 205-224; J.D. FOWLER, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*, Sheffield 1988; R. ZADOK, *The Pre-hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography*, Leuven 1988; T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE-200 CE*, Tübingen 2002; EAD., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III: The Western Diaspora 330 BCE-650 CE*, Tübingen 2008; più in generale per l'onomastica dell'area medio-orientale si rinvia, tra i numerosi contributi di Felice Israel, a F. ISRAEL, *Note di onomastica semitica 7/1. Rassegna critico-bibliografica ed epigrafica su alcune onomastiche palestinesi: Israele e Giuda, la regione filistea*, «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico», 8 (1991), pp. 119-140; ID., *Note di onomastica semitica 7/2. Rassegna critico-bibliografica ed epigrafica su alcune onomastiche palestinesi: la Transgiordania*, «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico», 9 (1992), pp. 95-114.

²⁹ CPJ 429 (114 d.C.). Cfr. T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III* cit., pp. 74-75, n. 1.

³⁰ Secondo T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I* cit., pp. 5-6 e EAD., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III* cit., p. 75, nota 1 il nome non venne mai portato dagli Ebrei della Palestina post-biblica.

³¹ CIJ 1420.

³² *Baba Qamma* 109b. Cfr. Kosowsky, *Babylonico*, 118. Corre qui un doveroso e gradito ringraziamento alla prof. Tal Ilan per avermi gentilmente

messo a disposizione questi ultimi due riferimenti, facenti parte della documentazione che verrà inserita in un suo lavoro in corso di stampa. Un'altra attestazione interessante, ma dubbia sull'effettivo nome documentato, è quella di *Aha* (interpretato però anche come *Ada*), rabbino di Cartagine della fine del III sec. d.C. ricordato ancora nel Talmud Babilonese (*Baba Qamma* 114b). Cfr. Y. LE BOHEC, *Juifs et Judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques*, «Antiquités Africaines», 17 (1981), pp. 211 e 227. Interessante è anche il riferimento fatto dall'autore alla latinizzazione di certi nomi ebraici di carattere biblico, fra questi l'antroponimo *Museus* come adattamento di Mosè o *Annia* per Hannah; *ibidem*, p. 216.

³³ Cfr. W. CLARYSSE, *Jews in Trikomia*, in A. BÜLOW-JACOBSEN (a cura di), *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists, Copenhagen 1992*, Copenhagen 1994, p. 194, nota 1. Nello studio del Clarysse il personaggio viene espunto dal gruppo di 34 individui con nomi chiaramente semitici e appartenenti alla comunità giudaica di Trikomia a motivo del fatto che il suo antroponimo, trascritto dallo studioso nella forma Ἀρων[(il Clarysse individua dunque una lacuna nel papiro che lascerebbe pensare alla mancanza di altre lettere nella parte finale dell'antroponimo), dovrebbe in realtà essere un nome egiziano dalla radice in Ἀρ-. Viceversa in T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III* cit., p. 75, n. 2 l'antroponimo viene riportato nella forma Ἀρων (quindi con spirito dolce prima della vocale iniziale) e, sottolineando l'assenza di altre attestazioni della stessa, si ipotizza la caduta di una α. Ribadendo le considerazioni fatte per l'Ἀάρων del papiro del Fayyum, la Ilan inserisce comunque il personaggio tra quelli probabilmente ebrei.

³⁴ BGU XIV, 2389.16 (9 novembre-8 dicembre del 172 a.C.).

un papiro³⁴, stavolta di provenienza Heracleopolita e datato tra il 9 novembre e l'8 dicembre del 172 a.C., che viene ricordato un tal Διονύσιος Ἀρωνοῦ Πέλοπος τῆς ἐπιγ[ονῆς Πετενούπει]³⁵. In Sardegna la più antica testimonianza nota del nome *Aron* rimonta invece al Quattrocento³⁶.

Pochissime attestazioni dunque e da considerare per di più oltremodo dubbie accogliendo le osservazioni di insigni studiosi quali Heikki Solin e Tal Ilan circa la doverosa distinzione da fare tra nomi appartenenti all'onomastica semitica comune e quelli più propriamente giudaici³⁷ e riguardo alla constatazione che molti antroponomi biblici non sono giudaici ma semplicemente semitici e pertanto venivano portati anche da non giudei³⁸. Se l'equazione 'individuo con nome biblico' = 'individuo giudeo' è da considerarsi infondata, è allo stesso modo veritiero che nel caso dell'attribuzione del nome Ἀάρων e della sua variante Ἀρων esista ancora un margine di incertezza. E' anche per questo motivo che si è ritenuto lecito ed utile proporre in questa sede la testimonianza epigrafica di Ardara, così da consegnare l'analisi degli antroponomi citati nel *titulus* agli studiosi di onomastica ebraico-giudaica e semitica in generale.

Riportando, in conclusione di questa breve nota introduttiva all'iscrizione funeraria, l'attenzione sulla decifrazione del testo epigrafico, resta da chiarire anche lo scioglimento della H finale. La lettera potrebbe essere interpretata come abbreviazione di *Heres* o della formula *Heic* (oppure *Hic*) *situs est*, la prima meglio si adatterebbe al caso in cui l'antroponomo fosse in dativo, la seconda sarebbe più consona qualora questo comparisse nel *titulus* al nominativo.

³⁵ Cfr. C.A. LA'DA, *Foreign Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Leuven 2002, E 2120 (con data 172/171 a.C.), p. 248. In questo caso Διονύσιος viene citato come figlio di Ἀρων oppure di Αἰών in virtù della l. 1 del papiro dove il testo recita Διονύσιος Αἰώνος Πέλοπος τῆς ἐπιγ[ονῆς], con una formula identica dunque, ad eccezione del nome del padre, a quella presente nella l. 16.

³⁶ Il nome è portato da due personaggi citati in altrettanti atti redatti a Cagliari nel 1413 e nel 1462,

ABBREVIAZIONI

AION ArchStAnt = Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Archeologia e Storia Antica.

AE = L'Année épigraphique.

BGU = *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin herausgegeben von der Generalverwaltung, Griechische Urkunden*, herausgegeben von U. WILCKEN, F. KREBS, P. VIERECK *et al.*, Berlin 1895.

CIJ = J.B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, I-II, Roma 1936-1952.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin 1863 ss.

CPJ = V. TCHERIKOVER, A. FUKS, M. STERN, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I-III, Cambridge 1957-1964.

CPR = *Corpus Papyrorum Raineri archaicus Austriae*, Vindobonae 1895 ss.

ILS = *Inscriptiones latinae selectae*, herausgegeben von H. DESSAU, I-III, Berlin 1892-1916.

ILSard. = G. SOTGIU, *Le iscrizioni latine della Sardegna (Supplemento al CIL, X e all'EE, VIII)*, I, Padova 1961, II Padova 1969.

ELSard. = G. SOTGIU, *L'epigrafia latina in Sardegna dopo il C.I.L. X e l'E.E. VIII*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neueren Forschungen*, 11.1 (II), Berlin-New York 1988, pp. 552-739.

IL Afr = *Inscriptions latines d'Afrique (Tripolitaine, Tunisie, Maroc)*, Paris 1923.

IL Alg I, II = *Inscriptions latines d'Algérie*, I: *Inscriptions de la Proconsulaire*, Paris 1922; II: *Inscriptions de la Confédération Cirtéenne, de Cuicul et de la tribu des Suburbures*, II.1 Paris 1957, II.2 Alger 1976.

rispettivamente un tal Aron Aquim ebreo del Castello di Cagliari ed un tal Aron alias Bonaventura. C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Firenze 2008, doc. n. 27 (1413, ante 4 novembre), p. 24 e doc. n. 584 (1462, 26 ottobre), p. 225.

³⁷ H. SOLIN, *Gli Ebrei d'Africa* cit., p. 620.

³⁸ T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III* cit., pp. 50-51.

Kosowsky, *Babylonico* = B. KOSOWSKY,
Thesaurus Nominum quae in Talmude Babylonico Reperiuntur, I-V, Jerusalem 1976-1983.

RES = *Répertoire d'épigraphie sémitique*.

Giuseppe Piras
Università degli Studi di Sassari
e-mail: inonis.@tiscali.it

SUMMARY

This study proposes a critical deciphering of an unpublished Roman funerary epigraph found in the countryside of Ardara (Sassari - Sardinia) and dated back to the High Empire. The *titulus* is dedicated to the memory of Sedecami (or Sedecam), son of Aron, and it could possibly refer to a Sardinian Jew.

Keywords: Unpublished ancient funerary Sardinian inscription; Ardara (northern Sardinia); Jewish sepulchre?.

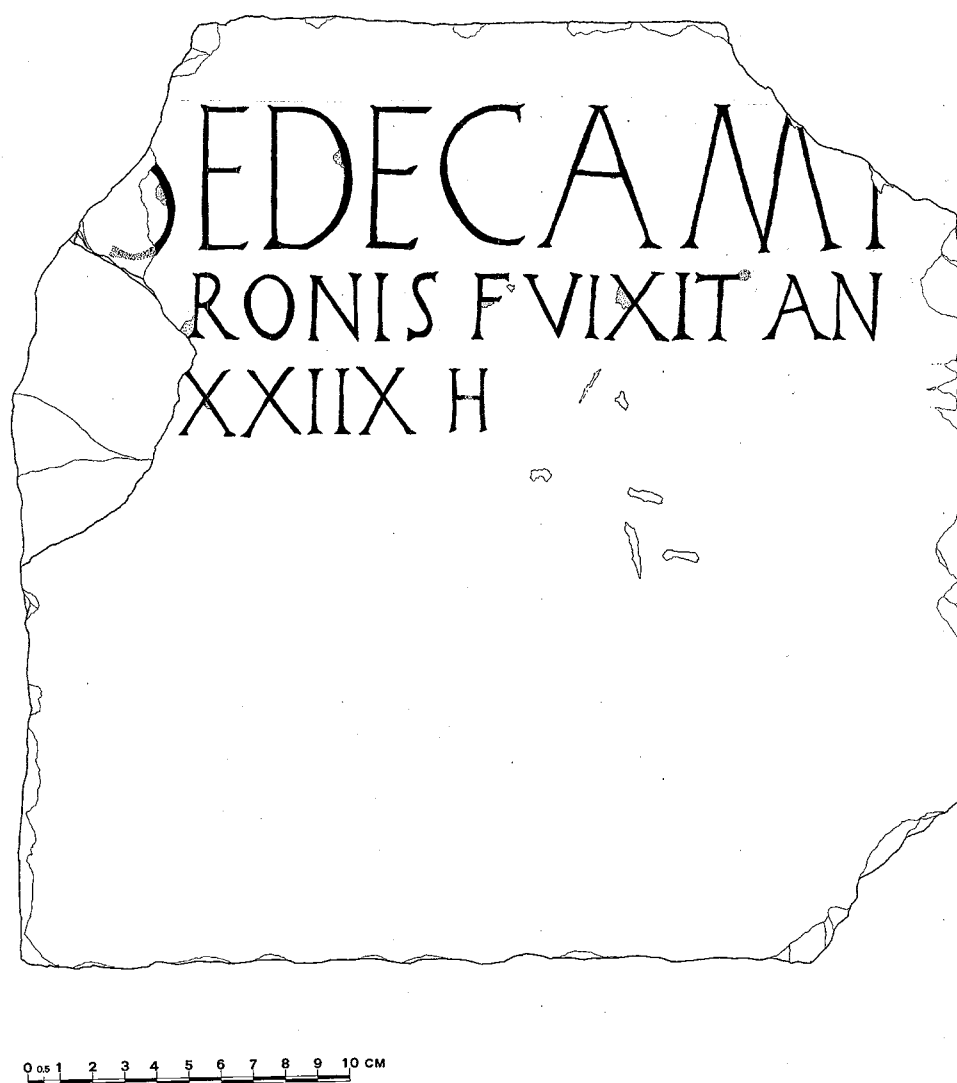


Figura 1: Fac-simile del *titulus* funerario rinvenuto nel territorio di Ardara (Sassari) (disegno G. Piras)

TRACCE DI PRESENZE EBRAICHE IN SARDEGNA FRA VI E XIII SECOLO

Premessa

Le fonti storiche, intese nel senso più ampio del termine e con riferimento alle loro molteplici tipologie (narrative, agiografiche, documentarie, epigrafiche, archeologiche e quant'altro) possono essere definite "frammenti del passato", tessere di un puzzle che lo storico deve cercare di ricostruire¹. A volte le tessere sono molte ed è apparentemente più semplice la ricomposizione (apparentemente, perché la realtà di una società è sempre molto complessa), a volte sono poche o pochissime, come spesso accade per la Sardegna, ed è molto più difficile, ma forse anche più emozionante, inserirle in un contesto coerente².

Negli ultimi cinquant'anni la ricerca storica in Sardegna e sulla Sardegna ha fatto veramente notevoli progressi, sia per quanto riguarda lo studio delle fonti conservate negli archivi, nelle biblioteche e più in generale sul territorio isolano, sia soprattutto per l'apertura significativa alle fonti documentarie conservate negli archivi al di fuori dell'isola, con una forte at-

tenzione all'area mediterranea. Molte di queste aperture scientifiche le dobbiamo all'attività di Alberto Boscolo e dei numerosi allievi della sua Scuola storica, che dagli anni Sessanta ad oggi, per almeno tre generazioni, hanno indefessamente ricercato, studiato ed editato fonti pisane, genovesi, catalane, spagnole, attraverso le quali è stato possibile ricostruire, e si sta ancora oggi scrivendo, una storia della Sardegna completamente diversa: una realtà al centro del Mediterraneo, aperta a flussi di persone e di idee³.

Ricordare in questo contesto il professor Boscolo mi sembra opportuno e direi quasi doveroso, in quanto dobbiamo a lui – senza dimenticare e sottovalutare le scoperte e i pionieristici studi dello Spano sugli ebrei in Sardegna⁴ – le prime ricerche e i primi, se pur parziali, risultati sulla presenza ebraica nella Sardegna dei secoli XIV-XV⁵.

Ben più difficile, e direi quasi una sfida, indagare sul tema della presenza ebraica nella Sardegna dei secoli VI-XIII, un arco cronologico immenso in una seria prospettiva storiografica, caratterizzato da una cronica carenza di fonti

¹ Per un primo orientamento sulla geografia e sulle diverse tipologie delle fonti storiche cfr. P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1991; A. PETRUCCI, *Medioevo da leggere. Guida allo studio delle testimonianze scritte del Medioevo italiano*, Einaudi, Torino 1992; S. TRAMONTANA, *Capire il Medioevo. Le fonti e i temi*, Carocci, Roma 2005, vedi anche L. GATTO, *Il Medioevo nelle sue fonti*, III ed. riveduta e ampliata, Monduzzi, Bologna 1996.

² Per la Sardegna cfr. O. SCHENA, *Archivi e documenti per la storia della Sardegna medievale*, in *Dall'archivio tradizionale all'archivio digitale*, ENFAP, Sassari 1996, pp. 27-41.

³ Per un'esauritiva rassegna degli studi sulla Sardegna mediterranea vedi il volume miscelaneo *La ricerca storica sulla Sardegna. Problemi, risultati, prospettive*, «Archivio Storico Sardo» XXXIII (1982); per un aggiornamento sulle ricerche e sugli

studi successivi al 1982 si rimanda al ciclo di lezioni seminariali sul tema "*La storiografia della Sardegna negli ultimi trenta anni*" (Cagliari, novembre 2006-maggio 2007), in corso di stampa.

⁴ G. SPANO, *Anello ebreo in bronzo*, «Bollettino Archeologico Sardo» VII (1861), pp. 161-163; Id., *Talismano cabalistico in oro*, «Bollettino Archeologico Sardo» X (1864), pp. 26-29; Id., *Scoperte archeologiche fatte in Sardegna in tutto l'anno 1871*, Cagliari 1871; Id., *Gli ebrei in Sardegna*, «Vessillo Israelitico» 27 (1879-1880), pp. 115-116, 135-139, 164-167, 196-198, 229-233, 300-303, 328-332, 363-365.

⁵ A. BOSCOLO, *Gli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese da Alfonso III a Ferdinando il Cattolico*, in Atti del «V Congreso de Historia de la Corona de Aragón», Zaragoza 1954, pp. 9-17; ried. con ampliamenti in *Medioevo Aragonese*, CEDAM, Padova 1958, pp. 1-13, col titolo *Gli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*.

materiali e soprattutto scritte. È andata certamente dispersa una enorme mole di documenti, ma i vuoti nella documentazione medievale non sono caratteristica solo sarda.

In una interessante analisi sul Medioevo nel Mezzogiorno d'Italia, Mario Del Treppo osservava come per quell'area lo stato delle fonti fosse un problema e affermava: «lo storico del Mezzogiorno medievale si muove su basi documentarie estremamente precarie, che gli consentono più che altro di raccogliere e addurre prove a favore o contro tesi già definite, ma quasi mai di formularne di nuove in maniera rigorosamente e originalmente documentata»⁶.

Per quanto riguarda il Mezzogiorno ciò che colpisce al primo sguardo, e lascia sgomenti, è lo stato precario della conservazione, la dispersione e le irrimediabili perdite della documentazione. Un esempio chiarificatore del problema ci è offerto ancora da Del Treppo: per la redazione del nono volume della collana *Italia Pontificia* – relativo alle diocesi del Sannio, dell'Apulia e

della Lucania –, Holtzmann più di una volta si vide costretto a concludere la sua ricognizione con uno sconsolato “de archivis nihil”⁷. Al confronto il volume della stessa Collana dedicato alla Sardegna, curato da Kehr⁸, è relativamente più completo o quantomeno non denuncia così tanti vuoti⁹, ma in nessuno di quei documenti, come diremo meglio più avanti, sono ricordati gli ebrei.

La carenza di fonti, documentarie e non, è drammatica se il periodo indagato è quello della “lunga Età bizantina”, cito il grande bizantinista francese Guillou al quale dobbiamo – dopo i saggi di Motzo¹⁰ e Boscolo¹¹ – una prima indagine sistematica sulla storia politica, economica e culturale della Sardegna bizantina¹². Gli strumenti della ricerca si decurtano ulteriormente se il tema è quello della presenza ebraica nell'isola. In realtà il problema della carenza di fonti è comune all'intera area mediterranea riconquistata dalle armate di Giustiniano, che avevano combattuto contro «Vandali, Alani e Mauritani, e

⁶ M. DEL TREPPO, *Medioevo e Mezzogiorno*, in *La libertà della memoria. Scritti di storiografia*, Viella, Roma 2006, pp. 121-122.

⁷ *Ivi*, p. 122.

⁸ D. GIERGENSOHN (cur.), *Repertorio dei privilegi e delle lettere pontificie prima del 1198*, «Italia Pontificia» X. *Calabria-Insulae, Regesta Pontificum Romanorum*, cong. P. F. Kehr, Zurich 1975.

⁹ Una delle cause principali di dispersione delle fonti sarde sono stati i conflitti, in particolare quelli del periodo giudicale, la cui storia, a partire dalla fine del XII secolo, è contraddistinta da periodi prolungati di guerra; mentre il XIV secolo è caratterizzato dallo scontro tra catalano-aragonesi e pisani prima e tra catalano-aragonesi e sardo-arborensi poi; si può, pertanto, parlare di una condizione di conflitto protrattasi per circa due secoli. Uno degli strumenti simbolicamente più forti per colpire il nemico era in epoca medievale, e non solo, la distruzione dei documenti e degli archivi: questo, verosimilmente, fu il destino dei depositi documentari della Sardegna “giudicale” e “post-giudicale”. Per un inquadramento storico di questo lungo periodo vedi G.G. ORTU, *La Sardegna dei giudici*, Il Maestrale, Nuoro 2005 (La Sardegna e la sua Storia, 03); J. DAY, *La Sardegna sotto la dominazione pisano-genovese. Dal secolo XI al secolo XIV*, UTET, Torino 1987 (Storia degli Stati italiani dal Medioevo all'Unità); B. ANATRA, *La Sar-*

degna dall'Unificazione aragonese ai Savoia, UTET, Torino 1987 (Storia degli Stati italiani dal Medioevo all'Unità); F.C. CASULA, *Profilo storico della Sardegna catalano-aragonese*, Carlo Delfino Ed., Sassari 1982; *Id.*, *La Sardegna Aragonese*, 2 voll., Chiarella, Sassari 1990 (Storia della Sardegna Antica e Moderna, 6).

¹⁰ R.B. MOTZO, *Studi sui Bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1987.

¹¹ A. BOSCOLO, *Storia della Sardegna bizantina e alto-giudicale*, Storia della Sardegna Antica e Moderna 4, Chiarella, Sassari 1978; *Id.*, *Studi sulla Sardegna bizantina e giudicale*, Della Torre, Cagliari 1985.

¹² A. GUILLOU, *La lunga Età bizantina: politica ed economia; La diffusione della cultura bizantina*, in M. GUIDETTI (cur.), *Storia dei Sardi e della Sardegna, I. Dalle origini all'Età Bizantina*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 329-423. Sulla Sardegna bizantina vedi anche P.G. SPANU, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, S'Alvure, Oristano 1998 (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e Ricerche, 12); R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 140-175; in P. CORRIAS-S. CASENTINO (curr.), *Ai confini dell'Impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, M&T Sardegna, Cagliari 2002.

avevano recuperato l'intera Africa (compresa la Sardegna, aggiungiamo noi) e inoltre la Sicilia», così proclamava con legittimo orgoglio «l'ultimo imperatore romano sul trono di Bisanzio»¹³ in una sua legge risalente all'aprile del 536¹⁴.

In realtà proprio da Giustiniano in poi le comunità ebraiche, sino ad allora tollerate sia pure con diritti ridotti rispetto ai sudditi ortodossi, subirono un lungo periodo di persecuzioni, inaspritesi sotto Eraclio in seguito ad un editto di conversione forzosa¹⁵. A Cassiodoro, il cattolico ministro di Teodorico, che accogliendo una richiesta degli ebrei di Genova aveva scritto «Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus»¹⁶, si opponeva idealmente Giustiniano, tanto convinto della propria funzione di *defensor fidei* da intervenire nel culto stesso della sinagoga: la *Novella CXLVI* obbligava gli ebrei a sostituire l'originale versione dell'Antico Testamento con la traduzione greca dei Settanta e proibiva la lettura in ebraico della *Deutérosis* – o esposizione tradizionale della Scrittura – al fine di eliminare il senso di inferiorità che colpiva i cristiani incapaci di leggere i testi biblici nella loro lingua originale¹⁷.

Mario Sanfilippo, in una pungente e ben documentata rassegna della XXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo di Spoleto, interamente dedicata agli Ebrei¹⁸, sottolineava che una sola settimana non

aveva permesso di approfondire tutti i problemi connessi con un tema così ampio nel tempo e nello spazio, in considerazione della complessità dei vari fattori complementari che nei secoli avevano influito sulla continuità e sulla evoluzione delle comunità ebraiche in un quadro asimmetrico e non sincronico. Tanto più, concludeva, che la documentazione è rara, dispersa, non omogenea¹⁹.

Questa affermazione riflette perfettamente lo stato delle fonti sarde.

Gli atti di quel convegno raccolgono interventi nuovi e ancora oggi originali, ma altrettanto interessanti, a distanza di trent'anni, sono quelle relazioni che hanno fatto il punto sulle conoscenze e sullo stato degli studi e recuperato la saggistica esistente. La mia indagine, pertanto, è partita proprio dagli Atti spoletini, in particolare dalla relazione di Cesare Colafemmina²⁰, che utilizzando prevalentemente la documentazione archeologica, pur non trascurando quella letteraria, da un quadro abbastanza vario della presenza e dell'incidenza delle colonie ebraiche nell'Italia meridionale nei secoli dell'alto Medioevo, soffermandosi in particolare su quelle meglio documentate della Puglia. Per quanto riguarda la Sicilia e la Sardegna lo studioso non può che segnalare i pochissimi dati relativi alla presenza ebraica nelle due grandi isole mediterranee²¹.

¹³ La felice formula è di G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino 1968, p. 66 (ed. or. *Geschichte des Byzantinischen Staates*, C.H. BECK, München 1963³).

¹⁴ *Corpus Iuris Civilis*, T. MOMMSEN, P. KRÜGER, P. SCHOELL, G. KROLL (eds.), 3 voll., Weidmann, Berlino 1877-1895 (rist. Zürich 1968), III, *Novellae*, p. 234.

¹⁵ Cfr. M. GALLINA, *Bisanzio. Storia di un impero (secoli IV-XIII)*, Carocci, Roma 2008 (Frece, 61), p. 63.

¹⁶ MAGNI AURELI CASIODORI, *Variae*, J. FRIDH (cur.), Brepols, Turnholt 1973 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, XCVI), II, 27, p. 76.

¹⁷ *Corpus Iuris Civilis*, cit., III, *Novellae*, CXLVI, pp. 709-710.

¹⁸ *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978), XXVI, vol. 2., CISAM, Spoleto 1980.

¹⁹ M. SANFILIPPO, *Spoleto: Gli Ebrei nell'alto Medioevo*, «Quaderni medievali» 6 (dicembre 1978), pp. 152-158, in part. p. 153.

²⁰ C. COLAFEMMINA, *Insedimenti e condizioni degli Ebrei nell'Italia meridionale e insulare*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo* cit., I, pp. 197-227.

²¹ *Ivi*, pp. 223-226. In relazione alla Sardegna lo studioso segnala (p. 226, nota 100) l'esistenza di alcune epigrafi, quelle che nel corso dei lavori del Convegno su *Gli Ebrei in Sardegna nel contesto mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari, 17-20 novembre 2008), ha riletto e commentato, alla luce di alcuni recenti studi e di nuove acquisizioni (A.M. CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche latine della Sardegna romana*, Dipartimento di scienze archeologiche e storico-artistiche dell'Università degli Studi di Cagliari, Cagliari 1995; P.B. SERRA, *Gli Ebrei in Sardegna nel periodo romano imperiale e altomedievale*, «Orientalia Ka-

Le testimonianze dei secoli VI-VII

Risalgono al periodo bizantino, verso la fine del VI secolo, le prime attestazioni documentarie della presenza di Ebrei nella nostra isola; si tratta di due lettere di papa Gregorio Magno²², che attestano i rapporti tra la Chiesa di *Carales* e la locale comunità ebraica. Ebrei erano sicuramente presenti anche a *Sulci* e a *Turris Libisonis*, come conferma la documentazione epigrafica²³, ma non è dato sapere se facessero capo ad una Sinagoga come la comunità caralitana. La prima lettera del prezioso Epistolario gregoriano²⁴, che si occupa degli Ebrei residenti stabilmente in Sardegna, è datata luglio 599²⁵. La missiva è interamente dedicata al problema della convivenza tra Ebrei e Cristiani e, pertanto, si rivela particolarmente importante anche

per ricostruire in modo abbastanza articolato la posizione del pontefice su questo argomento.

In essa Gregorio informava Gianuario, inquietante figura di vescovo di *Carales*²⁶, di aver appena ricevuto una delegazione della comunità ebraica della sua città: *Iudei de civitate vestra hic venientes questi nobis sunt*, che gli aveva riferito in merito ad un increscioso episodio di intolleranza religiosa causato da un giovane che, fino a poco tempo prima membro della stessa comunità, aveva abbracciato la religione cristiana, era stato battezzato e aveva ricevuto il nome di Pietro. Ebbene il giovane *conversus*, proprio il giorno della domenica di Pasqua, che quell'anno cadeva il 19 aprile –il battesimo gli era stato amministrato durante la veglia pasquale–, insieme con una banda di giovani *indisciplinati*, così scrive il papa, aveva occupato *cum gravi scan-*

ralitana» Quaderni dell'Istituto di Studi Africani e Orientali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari», 3 (aprile 1998), pp. 180-228; Id., *Elementi di cultura materiale di ambito ebraico: dall'alto Impero all'alto Medioevo*, in P.G. SPANU (cur.), *Insulae Christi: il cristianesimo primitivo in Sardegna, in Corsica e nelle Baleari*, S'Alvure, Oristano 2002 (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e Ricerche, 16), pp. 67-110, inserendole nel più ricco contesto della coeva epigrafia ebraica mediterranea (vedi *supra*).

²² S. GREGORII MAGNI *Opera, Registrum epistularum Libri I-VII; Registrum epistularum Libri VIII-XIV, Appendix*, D. NORBERG (ed.), Brepols, Turnholti 1982 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, CXL-CXLA); per la traduzione italiana vedi *Lettere/Registrum epistularum*, V. RECCHIA (cur.), 4 voll., Città Nuova, Roma 1996-1999 (Opere di Gregorio Magno, V/1-4).

²³ Cfr. P.B. SERRA, *Elementi di cultura materiale* cit., pp. 75-82; vedi anche M. PERANI, *Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: testimonianze storiche e archeologiche*, «La Rassegna Mensile di Israel» LVII (settembre – dicembre 1991), pp. 322-326. Della presenza ebraica a *Turris Libisonis* sono chiara testimonianza anche alcune lucerne con l'incisione della *menorah*, ritrovate intorno al 1960 nei pressi dell'odierna stazione ferroviaria, oggi custodite al Museo Archeologico di Sassari, cfr. C. COLAFEMMINA, *Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale*, «Italia Judaica» I, Atti del I Convegno Internazionale (Bari, 18-22 maggio 1981), Roma 1983, p. 210.

²⁴ L'Epistolario gregoriano è l'unica fonte relativa agli Ebrei residenti in centri urbani della Penisola italiana per quest'ultimo scorcio del VI secolo, come già segnalava V. COLORNI, *Gli Ebrei nei territori italiani a Nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, cit., I, p. 242, nota 3; tema ripreso e ampliato da S. BOESCH GAJANO, *Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo*, «Quaderni medievali» 8 (dicembre 1979), pp. 25 ss. Delle 858 lettere di Gregorio I pervenute, ben 39 riguardano la Sardegna (cfr. R. TURTAS, *Storia della Chiesa*, cit., pp. 102-113; vedi anche T. PINNA, *Gregorio Magno e la Sardegna*, 2D-Editrice Mediterranea, Cagliari 1989). Per una nuova prospettiva metodologica aperta sulla lettura ed utilizzazione delle epistole di questo “papa di eccezionale levatura”, che tenga conto, più che dei rimandi interni del *corpus* degli scritti gregoriani, dell'origine cancelleresca delle lettere, vedi C. AZZARA, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Fondazione CISAM, Spoleto 1997 (Testi, studi, strumenti) in part. alle pp. 89 ss. Sulla figura di Gregorio I, a giusto titolo noto come Gregorio Magno, il cui pontificato (590-604) può configurarsi come momento formativo del Medioevo, vedi S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004.

²⁵ Cfr. S. GREGORII MAGNI *Opera*, cit., *Registrum epistularum Libri VIII-XIV*, IX, 196, pp. 750-752.

²⁶ A Gianuario, il metropolita della provincia ecclesiastica sarda, sono dirette ben 21 delle 39 lettere riguardanti la Sardegna, cfr. R. TURTAS, *Storia della Chiesa*, cit., pp. 104 ss.

dalo la sinagoga e aveva collocato un'immagine di Maria, madre di Gesù, una croce e persino la veste bianca, *birrum album*, con la quale egli era stato rivestito al momento di uscire dalla vasca battesimale ²⁷.

La comunità ebraica caralitana, non sappiamo quanto numerosa, doveva godere di molto prestigio e avere un peso non trascurabile nella vita cittadina se, oltre alla delegazione di cui si è parlato, anche il *magister militum* Eupaterio, il *praeses* Spesindeo – i più autorevoli rappresentanti del governo bizantino nella provincia di Sardegna, una delle sette province della Prefettura d'Africa – e un gruppo di *nobiles* della città avevano denunciato il fatto a Gregorio ed avevano espresso la loro disapprovazione per l'accaduto. Da essi il pontefice aveva appreso che il vescovo non aveva avuto alcun ruolo nella vicenda, ma anzi aveva tentato, inutilmente, di opporsi. Nella sua lettera il papa si compiaceva – era una delle rare volte che questo accadeva – della prudenza di Gianuario, ordinava di rimuovere dalla sinagoga gli oggetti che il converso Pietro vi aveva inalberato e prendeva lo spunto per enunciare i principi che informavano il suo atteggiamento nei confronti degli Ebrei: non dovevano essere costretti a convertirsi contro voglia – riecheggia nelle parole del papa il ricordo di Cassiodoro: *Religionem imperare non possumus* ²⁸ –, non poteva essere impedito loro l'esercizio del culto, né si potevano togliere loro le sinagoghe esistenti, delle quali mantenevano il possesso *sine inquietudine* ma, secondo quanto

prescriveva la legge, *legalis definitio*, era loro vietato costruirne di nuove ²⁹. La disapprovazione del pontefice per quanto avvenuto appare, in realtà, alquanto blanda e il tono della missiva non è certo veemente come emerge in altre sue lettere, per episodi certamente meno gravi e significativi. Pietro e i suoi compagni – i profanatori della sinagoga, secondo quanto emerge dalla denuncia inoltrata al pontefice dalla comunità ebraica caralitana – non venivano esplicitamente condannati per il loro gesto né si diceva che dovessero essere puniti; dopotutto per volontà di Dio il converso Pietro era stato portato *ex eorum superstitione ad christianae fidei cultum*, pertanto egli doveva essere soltanto avvertito che con gli Ebrei, da allora in avanti, non usasse più la violenza ma piuttosto *temperantia*, perché solo la libera volontà può portare alla conversione.

Turtas, commentando questa lettera, osserva: «La si sarebbe detta una tolleranza concessa a denti stretti, sia perché la fede non poteva essere imposta con la forza, sia perché così ordinava la legge e perché, *last but not least*, il timore di probabili attacchi dei Longobardi imponeva la massima concordia all'interno della città» ³⁰. *Quando de hoste formido est, divisum habere populum non debetis*, così papa Gregorio raccomandava a Gianuario; il vescovo doveva dunque provvedere a fortificare la città e a respingere ogni attacco nemico, almeno sino a quando *finita hac pace Agilulfus Langobardorum rex pacem non faciat* ³¹.

²⁷ L'episodio è ricordato anche da L. CRACCO RUGGINI, *Note sugli ebrei in Italia dal IV al XIV secolo*, «Rivista Storica Italiana» LXXVI (1964), p. 933, nota 23.

²⁸ Vedi *supra* nota 16.

²⁹ Cfr. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, vol. 2, Paris 1914, I, pp. 456 ss.; per l'alto Medioevo B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde Occidentale*, Paris-La Haye 1960, pp. 309-312; vedi anche S. BOESCH GAJANO, *Per una storia degli Ebrei*, cit., p. 31, nota 48.

³⁰ Cfr. R. TURTAS, *Storia della Chiesa* cit., p. 138.

³¹ Cfr. O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna, 1941, pp. 257 s; anche Tangheroni (M. TANGHERONI, *Pisa, i Longobardi e*

la Sardegna, in *Dal mondo antico all'età contemporanea. Studi in onore di Manlio Brigaglia offerti al Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari*, Carocci, Roma 2001, pp. 181 ss.) si sofferma sulle lettere dell'Epistolario gregoriano, dirette al metropolita Gianuario, che affrontano il tema della minaccia longobarda e degli attacchi importanti messi in atto da Agilulfo contro la Sardegna; forse in più luoghi, se l'espressione usata dal papa, *in partes illas*, deve intendersi, come interpreta Lilliu (G. LILLIU, *Presenze barbariche in Sardegna dalla conquista dei Vandali*, in *Magistra Barbaritas. I Barbari in Italia*, Garzanti-Scheiwiller, Milano 1984, pp. 566 ss.) “in più zone dell'isola”, anziché, com'è pure possibile intendere, quale un più generico riferimento all'isola.

La preoccupazione derivante dall'incombente minaccia longobarda spiega sia il tono verso il vescovo, ben diverso da quello di altre lettere, sia la soluzione consigliata. Come sottolinea la Boesch, se è vero che la presa di possesso tramite oggetti e immagini del culto cristiano non equivale a una consacrazione – e pertanto non era prevista la restituzione, ma veniva imposto solo il risarcimento – non possiamo impedirci di pensare che se non ci fosse stata la volontà di portare la pace in città, in previsione di un attacco nemico, la soluzione adottata avrebbe potuto essere diversa ³².

Per quanto riguarda l'ubicazione della sinagoga e della relativa area cimiteriale ebraica di *Carales* sono state formulate diverse ipotesi.

Giovanni Spano ritenne inizialmente di poter ubicare il tempio ebraico altomedievale, ricordato nell'Epistolario gregoriano, nel sito sul quale è attualmente insediata la chiesa di Santa Croce, nel quartiere medievale di Castello ³³. Successivamente lo studioso formulò l'ipotesi che la medesima sinagoga sorgesse verosimilmente nel sito di Fangario, a occidente della città, nell'area compresa tra le chiese dei santi Pietro e Paolo ³⁴.

Secondo l'Aleo la sinagoga sorgeva, invece, nel quartiere di Villanova e solo nel corso del Duecento, *...con la ocasion de la fabbrica y poblacio del nuevo castillo, che los Pysanos fabricaron, fue traslata dentro del mismo Castillo al sito, donde, al presente se halla la Iglesia de Santa Cruz...* ³⁵. Alziator riprende la testimonianza dell'Aleo, richiamando la secolare tradizione locale secondo cui il quartiere di Villanova

nel centro storico di Cagliari, dove sorge la chiesa di San Giacomo, sarebbe stato popolato da Ebrei convertiti; lo studioso ritiene, inoltre, che taluni nomi ed espressioni popolari cagliaritanes possano essere *di sicura origine giudaica* o di giudei cristiani, evidentemente sabbatari, da identificare fra quelli deportati in Sardegna nel secolo I d.C., verosimilmente in seguito all'editto di Claudio ³⁶.

Per l'archeologo Paolo Benito Serra gli scavi archeologici non hanno ancora dato risposte positive sull'ubicazione dell'antico edificio cultuale ebraico di *Carales*, che a suo giudizio è comunque da supporre edificato in prossimità del mare, verosimilmente in direzione del sito di Fangario, secondo quanto già supposto dallo Spano ³⁷.

Turtas ³⁸ ritiene, invece, che la Sinagoga ricordata nell'Epistolario gregoriano fosse ubicata all'interno della città murata, ed esclude che l'edificio sorgesse nella zona dell'attuale quartiere di Villanova, che si estendeva quasi certamente fuori dall'area fortificata di epoca tardo antica ³⁹.

Dalla lettura dell'Epistolario emerge con chiarezza un altro aspetto della talvolta difficile convivenza fra Ebrei e Cristiani, e la condizione di minoranza civile nella quale si trovavano gli Ebrei sardi – comune peraltro a tutti gli Ebrei che vivevano all'interno dell'Impero cristiano – è confermata dalla notizia sugli schiavi di padroni ebrei che cercavano rifugio in chiesa. Scrivendo allo stesso vescovo di *Carales*, Gianuario, nel settembre del 593 ⁴⁰, Gregorio riferiva di aver appreso che, in alcuni casi, servi e ancelle di padroni ebrei avevano chiesto asilo in un luogo di

³² Cfr. BOESCH GAJANO, *Per una storia degli Ebrei*, cit., pp. 31-32.

³³ G. SPANO, *Ultime scoperte*, «Bullettino Archeologico Sardo» II (1856), p. 93, nota 1; ID., *Guida della città e dintorni di Cagliari* 1861, p. 98.

³⁴ G. SPANO, *Storia degli Ebrei in Sardegna*, «Rivista Sarda» I, Cagliari 1875, pp. 12-13.

³⁵ G. ALEO, *Successos Generales de la Isla y Reyno de Sardeña*, I, Caller 1677 (Ms. Biblioteca Universitaria Cagliari), pp. 885-886, n. 986.

³⁶ F. ALZIATOR, *Villanova, il rione dei tre Santi. La Vega*, in *L'elefante sulla torre. Itinerari cagliaritanes*, Rotary Club, Cagliari 1979, p. 184; ID., *Gli elementi storici della tradizione popolare cagliari-*

tana, in *La città del sole*, 3T, Corpus Karalitanus 5, Cagliari 1984, pp. 148-154.

³⁷ SERRA, *Elementi di cultura materiale*, cit., pp. 73-74.

³⁸ Cfr. TURTAS, *Storia della Chiesa*, cit., p. 138, nota 167. Quanto sostenuto da Turtas non trova d'accordo l'archeologo Paolo Benito Serra che lo contesta attraverso l'esame dei dati archeologici e bibliografici disponibili, cfr. P.B. SERRA, *Elementi di cultura materiale*, cit., pp. 73-74, nota 40.

³⁹ Cfr. SPANU, *La Sardegna bizantina*, cit., pp. 20 ss.

⁴⁰ Cfr. S. GREGORII MAGNI, *Opera*, cit., *Registrum epistularum Libri I-VII*, IV, 9, p. 226.

culto cristiano o perché erano già battezzati: *sive olim Christianus...*, o perché avevano l'intenzione di esserlo: *fidei causa*. Forse per non alterare il clima di tolleranza dominante, in Sardegna si era soliti non dar seguito a questo desiderio degli schiavi fuggitivi, che venivano rimandati presso i loro padroni o riscattati con una somma di denaro, una sorta di indennizzo per il proprietario dello schiavo convertito. Gregorio, che non approvava la consuetudine adottata nella Chiesa bizantina di "acquistare" con regali la conversione degli Ebrei⁴¹, esortava il vescovo Gianuario *ut nullatenus pravam consuetudinem manere permittas*. Ogni schiavo, rifugiatosi per fede in un luogo sacro, non doveva subire alcun danno; anzi doveva essere protetto in ogni modo nella sua libertà sotto il patrocinio ecclesiastico "senza danno dei poveri", da intendersi «senza che si debba utilizzare per risarcire gli Ebrei il denaro della chiesa destinato ai poveri»⁴². La norma riprendeva la legislazione imperiale nella sua elaborazione più rigida, quella del Codice di Giustiniano⁴³, che prevedeva il riscatto in libertà gratuito, e richiama alla stretta osservanza della legge, che vietava agli ebrei di possedere schiavi cristiani e imponeva loro di non opporsi alla loro conversione al Cristianesimo, quando ne avessero fatto richiesta e in tal modo diventassero liberi⁴⁴.

Nei confronti dei quattro schiavi cristiani di Narbona, che nel 597 erano al servizio di padroni Ebrei, Gregorio aveva assunto un atteggiamento decisamente meno rigido, autorizzando Candido, rettore del patrimonio della Gallia, a procedere al loro riscatto⁴⁵. Anche a Napoli, quando analoghi problemi erano sorti con la locale comunità ebraica, l'atteggiamento del pontefice era parso più elastico, e alla legge vigente erano state fatte piccole deroghe o meglio erano state applicate "norme transitorie"⁴⁶. Un atteggiamento, quello

del pontefice, caratterizzato da «duttilità nel proporre soluzioni differenziate a problemi concreti», comprensibile se rapportato all'assetto politico, economico e sociale dei paesi in cui gli Ebrei si trovavano a vivere e sulla base del ruolo che essi vi esercitavano: mercanti, usurai, artigiani, operai, schiavi⁴⁷.

La comunità ebraica di *Carales*, come peraltro quelle di Narbona e di Napoli, non rappresentavano dunque un vero problema né tanto meno un pericolo per la Chiesa di Roma e più in generale per la Cristianità, in quanto la loro consistenza numerica, benché non esattamente quantificabile, era certamente di ridotte proporzioni e, aspetto più interessante, il limite che essi rappresentavano era un limite "funzionale" e costituzionalmente ammesso. La loro religione era in fondo legittima, *religio licita*, se pure sottoposta a una serie di limitazioni, e lo stesso Sant'Agostino «chiedeva il perpetuarsi degli Ebrei come *testes veritatis*», benché ribadisse «la necessità della loro inferiorità giuridica e sociale, come testimonianza della loro colpa»⁴⁸.

È significativa a questo proposito, e a nostro giudizio è un chiaro messaggio dell'atteggiamento di superiorità dei Cristiani nei confronti degli Ebrei, la raffigurazione che il mondo cristiano faceva di quello giudaico, nella ricorrente rappresentazione iconografica degli edifici di culto delle due grandi religioni monoteiste: la Chiesa è una donna con la corona sul capo, nella mano destra regge un calice e in quella sinistra il bacolo; mentre la Sinagoga è una donna dal cui capo sta per cadere la corona, una ciocca dei lunghi capelli copre come una benda gli occhi – verosimilmente a simboleggiare la cecità di chi non conosce la vera Fede, quella cristiana –, nella mano destra regge le tavole della legge e in quella sinistra uno scettro spezzato⁴⁹.

⁴¹ Cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Grégoire le Grand e le monde byzantin*, in J. FONTANE, R. GILET, S. PELLISTRANDI (curr.), *Grégoire le Grand*, CNRS, Paris 1986 (Colloque de Chantilly, 1982), p. 88.

⁴² BOESCH GAJANO, *Per una storia degli Ebrei*, cit., p. 30.

⁴³ Cfr. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, cit., II, pp. 71-77. In particolare *Codex Theodosianus*, XVI, 9; III, 1, 5; *Corpus iuris civilis*, cit., *Codex Just.*, I, 10, 1 e 2; I, 3, 54 (56).

⁴⁴ Cfr. TURTAS, *Storia della Chiesa*, cit., p. 139.

⁴⁵ Cfr. BOESCH GAJANO, *Per una storia degli Ebrei*, cit., p. 29.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 33-36.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 43.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 40, che rinvia a B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1946.

⁴⁹ Una testimonianza scultorea significativa è, a

Il VII secolo inaugura un'era di persecuzioni per tutto il giudaismo occidentale. L'imperatore bizantino Eraclio, nel 632, sotto il peso dell'incalzante minaccia degli Arabi ai suoi confini e atterrito dalla predizione di una sconfitta da parte di circoncisi (ossia appunto degli Arabi) applica la profezia agli Ebrei, anch'essi circoncisi, e al fine di sventare il pericolo impone a costoro il Battesimo, una sorta di conversione forzosa, in tutte le province del suo Impero⁵⁰. In Sardegna l'editto di Eraclio, se applicato, avrebbe potuto sradicare e annientare le comunità ebraiche, compresa quella più numerosa e meglio organizzata di *Carales*⁵¹; ma forse, come ipotizza Colorni, qualche nucleo riuscì a mantenersi in vita, se non in Sardegna certamente sul suolo italico, dove le comunità ebraiche erano fiorenti *ab antiquo*. Lo conferma, a giudizio dello studioso, la prima fonte che interrompe il lungo silenzio documentale che caratterizza il periodo successivo all'emanazione dell'editto del 632: un concilio romano del 743, con prescrizioni indirizzate sia al regno longobardo che alle terre ancora bizantine d'Italia, che vietano i matrimoni misti fra ebrei e cristiani e ribadi-

scono l'illiceità della vendita di schiavi cristiani agli ebrei⁵².

Il silenzio dei secoli VIII-XI

L'VIII secolo segna l'inizio delle incursioni arabe lungo le coste sud e nord orientali della Sardegna⁵³, che coincide con il progressivo e inesorabile *black-out* documentale, che per la nostra isola si prolunga sino alla prima metà dell'XI secolo. È opportuno, a questo proposito, ricordare che l'archeologia medievale sta radicalmente rinnovando la storia altomedievale dell'isola⁵⁴, così carente di fonti scritte. In particolare, per quanto qui ci interessa, le città principali: *Sulci*, *Turris Libisonis*, *Tharros*, *Carales*, tutte costiere, appaiono ancora fiorenti almeno fino all'inizio dell'VIII e oltre⁵⁵. Per *Carales* le tracce di fortificazioni altomedievali nella zona dell'attuale quartiere di Marina, rafforzano le indicazioni delle fonti letterarie che vanno da Procopio agli storici e geografi arabi, e pongono pure in discussione, anche per i secoli IX e X, la stessa interruzione dell'insediamento urbano⁵⁶. Pur nel quasi totale silenzio delle fonti, non possia-

nostro giudizio, quella conservata nel Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum di Trier; copia delle stesse sculture orna il portale occidentale della Chiesa di Nostra Signora (secc. XIII-XV), edificata a fianco al Duomo (secc. XI-XII).

⁵⁰ Cfr. COLORNI, *Gli ebrei nei territori italiani*, cit., I, p. 243, nota 9.

⁵¹ Risalgono ad epoca tardoantica-altomedievale alcune sporadiche testimonianze materiali relative alla presenza ebraica nell'isola. Si tratta di *instrumenta domestica*, quali lucerne con l'incisione della *menorah*, provenienti da Sant'Antioco, Porto Torres, Isili e Mogoro; tre piccole fibbie di cintura databili al VII secolo; due preziosi anelli, di datazione incerta, provenienti da Sant'Antioco e Macomer, per le quali si rimanda a SERRA, *Elementi di cultura materiale*, cit., pp. 94 ss.; vedi anche PERANI, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., pp. 320-322, 329, 338-344; C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1992, pp. 40-41.

⁵² Cfr. COLORNI, *Gli ebrei nei territori italiani*, cit., pp. 245-246, nota 18.

⁵³ Le fonti arabe descrivono, sia pure in modo sommario e senza troppi dettagli, una serie di incursioni

che si susseguirono dall'VIII al XII secolo, per le quali si rimanda a M.G. STASOLLA, *La Sardegna nelle fonti arabe*, in P. CORRIAS, S. CASENTINO (curr.), *Ai confini dell'Impero*, cit., pp. 79-92, in part. pp. 87-91.

⁵⁴ Vedi L. PANI ERMINI, *La storia dell'alto Medioevo in Sardegna alla luce dell'archeologia*, in R. FRANCOVICH, G. NOYÉ (curr.), *La storia dell'alto Medioevo italiano (VI-X secolo) alla luce dell'archeologia*, Firenze 1994; si muove nella stessa ottica il volume miscelaneo R. MARTORELLI (cur.), *Città, territorio, produzione e commerci nella Sardegna medievale. Studi in onore di Letizia Pani Ermini*, AM&D, Cagliari 2002.

⁵⁵ Vedi SPANU, *La Sardegna bizantina*, cit., *passim*.

⁵⁶ Cfr. R. MARTORELLI, *Cagliari nell'Altomedioevo*, in B. FOIS (cur.), *Judicialia*, Atti del Seminario (Cagliari, 14 dicembre 2003), CUEC, Cagliari 2004, pp. 9-24; vedi anche *Cagliari le radici di Marina. Dallo scavo archeologico di S. Eulalia un progetto di ricerca, formazione e valorizzazione*, Scuola Sarda Editrice, Cagliari 2002; R. MARTORELLI-D. MUREDDU (curr.), *Archeologia urbana a Cagliari. Scavi in Vico III Lanusei (1996-1997)*, Scuola Sarda Editrice, Cagliari 2006.

mo quindi escludere che la comunità ebraica di *Carales* – e verosimilmente anche quelle di *Sulci* e *Turris Libisonis* – sia in qualche modo sopravvissuta, se pure ulteriormente ridotta numericamente. Già Boscolo, nel suo pionieristico lavoro sugli Ebrei in Sardegna, si pronunciava a favore di una continuità della presenza ebraica, almeno a *Carales*, per tutto il Medioevo ⁵⁷.

Si può forse ipotizzare che il controllo arabo di gran parte del Mediterraneo, che favorì il distacco dell'isola dal controllo diretto di Bisanzio e la sua progressiva evoluzione in quattro “giudicati” indipendenti ⁵⁸, non abbia allontanato gli ebrei dall'isola e che al di là dei rari dati documentati – quali il pagamento della *giz'yah* (il testatico previsto dalla legge islamica per i non musulmani sottomessi allo stato islamico) agli Aghlabiti del 753; le incursioni e l'occupazione del Campidano del 1015-1016 –, i Sardi abbiano stabilito con una parte del mondo arabo rapporti economici, verosimilmente mediati anche da Ebrei ancora residenti nell'isola, più frequenti e solidi rispetto a quelli instaurati con gli abitanti della “Gran Terra” (questa è la definizione della penisola italiana nelle fonti arabe).

Dal geografo al-Idrīsī, autore dell'opera *Lo svago per chi desidera percorrere le regioni*, più nota come *Libro del Re Ruggero* (1154) ⁵⁹,

apprendiamo che i sardi erano “esitanti ad unirsi con altri Rùm” e che in molti porti dell'isola si svolgeva una consistente attività commerciale ⁶⁰. Mentre la relazione del viaggio che il musulmano spagnolo Mahumud Ibn Giubayr fece nel 1183 ⁶¹, imbarcato come pellegrino verso la Mecca su una nave genovese, ci informa che ai primi di marzo dello stesso anno l'imbarcazione approdò in Sardegna, presso Capo San Marco, dove erano ancora visibili i resti di un'antica città abitata da ebrei ⁶²: erano verosimilmente le rovine di Tharros, all'epoca ancora visibili. La conferma di una significativa presenza degli arabi in Sardegna avvalorerebbe l'ipotesi del protrarsi degli insediamenti israeliti oltre l'età romano-bizantina; la maggiore tolleranza degli arabi potrebbe, infatti, aver spinto gli Ebrei a trattenersi nell'isola.

Milano, nel volume *Gli ebrei in Italia nei secoli XI e XII* del 1938, a proposito della Sardegna parla di pochissimi dati e di tracce quasi impalpabili ⁶³. A distanza di settant'anni non possiamo aggiungere nulla di nuovo, nonostante lo spoglio sistematico da noi condotto delle fonti edite che documentano dettagliatamente i rapporti politici ed economici che legarono nel corso dei secoli XII-XIII la Sardegna alle Repubbliche marinare di Pisa ⁶⁴ e di Genova ⁶⁵, al

⁵⁷ BOSCOLO, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 3.

⁵⁸ Cfr. C. ZEDDA, *Bisanzio, l'Islam e i giudicati: la Sardegna e il modo mediterraneo tra VII e XI secolo*, in «Archivio Storico e Giuridico Sardo di Sassari» 10, (2003), pp. 39-112.

⁵⁹ Per il *Libro del Re Ruggero* vedi K. MILLER, *Mappae Arabicae*, Stuttgart 1926.

⁶⁰ STASOLLA, *La Sardegna nelle fonti arabe*, cit., p. 91.

⁶¹ Sul viaggio di Ibn Giubayr vedi IBN GIUBAYR, *Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria, e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII*, con traduzione e note di C. SCHIAPARELLI, Roma 1906, pp. 4-7.

⁶² STASOLLA, *La Sardegna nelle fonti arabe*, cit., p. 91.

⁶³ Cfr. A. MILANO, *Gli ebrei in Italia nei secoli XI e XII*, Città di Castello 1938; ristampato nella rivista «La Rassegna Mensile di Israel» XLIII (1977), p. 619; vedi anche ID., *Storia degli Ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, pp. 179-182.

⁶⁴ Vedi F. ARTIZZU, *Documenti inediti relativi ai*

rapporti economici tra la Sardegna e Pisa nel Medioevo, vol. 2, CEDAM, Padova 1961-1962 (Pubblicazioni dell'Istituto di Storia Medioevale e Moderna dell'Università degli Studi di Cagliari, 1-2), la cui documentazione abbraccia un arco cronologico che va dalla fine del XII secolo al 1324. Le ricerche condotte da Bianca Fadda non hanno individuato un solo ebreo nella documentazione dell'Archivio di Stato di Pisa relativa ai contatti del Comune toscano con la Sardegna nei secc. XII-XIII, cfr. B. FADDA, *Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico della Primaziale dell'Archivio di Stato di Pisa*, «Archivio Storico Sardo» XLI (2001), pp. 9-38, 57-165; EAD., *Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Coletti dell'Archivio di Stato di Pisa*, «Archivio Storico Sardo» XLII (2002), pp. 1-91; EAD., *Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Alliata dell'Archivio di Stato di Pisa*, «Archivio Storico Sardo» XLV, in corso di stampa.

⁶⁵ Vedi N. CALVINI, E. PUTZULU, V. ZUCCHI (curr.), *Documenti inediti sui traffici commerciali fra la Sardegna e la Liguria nel secolo XIII*, con intro-

Papato⁶⁶ e al mondo iberico, in particolare alla Catalogna e alle Baleari⁶⁷.

In queste realtà urbane, che potremmo definire città-stato, o in quelle statuali e feudali della costa mediterranea della penisola Iberica è attestata la presenza di mercanti e più spesso di artigiani ebrei. A Pisa la prima attestazione diretta sull'esistenza di una comunità ebraica risale al 1160 circa, quando Beniamino da Tudela, nel suo viaggio verso Gerusalemme, si fermò a Pisa e testimoniò di avervi incontrato una ventina di Ebrei⁶⁸, ma non pochi indizi consentono a Luzzati di ipotizzare un insediamento assai più antico, in considerazione del fatto che il porto di Pisa non solo era il più importante della Toscana ma spesso serviva da "terminale" per i viaggi che dall'Oriente conducevano

nel cuore dell'Impero carolingio⁶⁹, una direttrice commerciale largamente percorsa dai mercanti ebrei, che dopo l'espansione araba nel bacino del Mediterraneo erano diventati, anche in virtù della loro fede religiosa, gli ideali intermediari fra Musulmani e Cristiani⁷⁰.

Come osserva lo stesso Luzzati, ovunque i Pisani misero piede, pacificamente o militarmente, in Sicilia, sulle coste tunisine, in Egitto, nelle Baleari, in Sardegna e soprattutto in Palestina (il primo patriarca di Gerusalemme, dopo la conquista crociata, fu l'arcivescovo pisano Daiberto) essi entrarono in contatto con Ebrei, e in particolare con mercanti ebrei, nelle cui mani era ancora, indiscutibilmente, una grossa porzione dei traffici marittimi, locali e internazionali⁷¹. Alle

duzione di A. BOSCOLO, CEDAM, Padova 1957; G. PISTARINO, *I primi documenti tra Genova e la Sardegna*, in «Archivio Storico Sardo di Sassari» IV (1978), pp. 53-72; vedi anche, dello stesso autore, l'esaustivo saggio *Genova e la Sardegna nel XII secolo*, in M. BRIGAGLIA (cur.), *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, Atti del primo convegno internazionale di studi geografico-storici, 2: *Gli aspetti storici*, Gallizzi, Sassari 1981, pp. 33-125; L. BALLETO, *Tra Cagliari e Ventimiglia alla metà del Duecento*, in «Archivio Storico Sardo» XXX (1976), pp. 147-155; EAD., *Tra la Sardegna e Portovenere nel secolo XIII*, in «Archivio Storico Sardo di Sassari» 2, anno II (1976), pp. 67-83; EAD., *Mutui ad interesse dichiarato nei traffici fra Genova e la Sardegna (sec. XIII)*, in «Archivio Storico Sardo di Sassari» 3, anno III (1977), pp. 99-128; EAD., *Studi e documenti su Genova e la Sardegna nel XIII secolo*, in «Saggi e documenti» I, Genova 1978, pp. 59-264; EAD., *Genova e la Sardegna nel XIII secolo*, in «Saggi e documenti» II, tomo II, Genova 1981, pp. 7-246; EAD., *Documenti notarili liguri relativi alla Sardegna (secc. XII-XIV)*, in M. BRIGAGLIA (cur.), *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, cit., pp. 211-260; vedi anche O. SCHENA, *Presenza genovese in Sardegna tra XII e XV secolo*, in *Presence et colonisation genoises dans les îles de la Méditerranée*, III Colloque international-Seminaire de formation (Bastia-Luciana, 6-8 ottobre 2006), Université d'Automne de Mariana, in corso di stampa.

⁶⁶ Vedi in particolare M.G. SANNA (cur.), *Innocenzo III e la Sardegna*, edizione critica e commento delle fonti storiche, CUEC, Cagliari 2003 (Testi e Documenti), che evidenzia il valore storico dell'epistolario "sardo" di Innocenzo III (1198-1216), cer-

tamente non inferiore al più noto epistolario gregoriano. Va ricordato, se pure con i limiti derivanti dall'edizione in regesto della maggior parte dei documenti pontifici relativi alla Sardegna, D. SCANO, *Codice diplomatico delle relazioni tra la Santa Sede e la Sardegna*, I, Cagliari 1940 (Pubblicazioni della R. Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, 2).

⁶⁷ Cfr. F. ARTIZZU, *Pisani e Catalani nella Sardegna medioevale*, CEDAM, Padova 1973 (Pubblicazioni dell'Istituto di Storia Medioevale e Moderna dell'Università degli Studi di Cagliari, 17), in part. pp. 9-23; G.B. DOXEY, *Genovesos i Pisans a le illes Balears (1146-1229)*, in *La Corona d'Aragona in Italia (secc. XII-XVII)*, Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Sassari – Alghero, 19-24 maggio 1990), Carlo Delfino Ed., III, Sassari 1996, pp. 367-381. Per un quadro d'insieme vedi R. FOSSIER, *Il primato della piccola Europa (secolo XII- metà del secolo XIII)*, in R. FOSSIER (cur.), *Storia del Medioevo*, II, *Il risveglio dell'Europa, 950-1250*, Einaudi, Torino 1985 (ed. orig. Paris 1982), pp. 256-356, e soprattutto le importanti monografie di M. TANCHERONI, *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1996, in part. pp. 73-104; ID., *Medioevo tirrenico. Sardegna, Toscana, Pisa*, Pacini Ed., Pisa 1992.

⁶⁸ Cfr. M. LUZZATI, *La casa dell'Ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Nistri-Lischi, Pisa 1985, p. 23, nota 10.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 21-23.

⁷⁰ Cfr. E. ASHTOR, *Gli Ebrei nel commercio mediterraneo nell'Alto Medioevo (sec. X-XI)*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, cit., I, pp. 404, 406.

⁷¹ Cfr. LUZZATI, *La casa dell'Ebreo*, cit., pp. 22-23, ma anche E. ASHTOR, *Gli Ebrei nel commercio*, cit., p. 424.

tracce e testimonianze indirette di Ebrei a Pisa nella seconda metà del XII secolo, si aggiungono a partire dalla seconda metà del Duecento dati più significativi, quali le testimonianze epigrafiche in caratteri ebraici sulle mura esterne della città, che confermano la continuità dell'insediamento ebraico rilevato da Beniamino da Tudela. La stessa legislazione del Comune prova che gli ebrei con cui si era in contatto risiedevano in città, ed il moltiplicarsi degli atti, a partire dal XIV secolo, consente allo studioso di ricostruire la storia di un nucleo ebraico le cui vicende si snodano senza interruzioni nel corso dei secoli, fino a giungere ai giorni nostri ⁷².

La Sardegna, è noto, entra nell'orbita pisana nei primi decenni dell'XI secolo, quando il Comune toscano, alleato con Genova e su sollecitazione del Pontefice, sventa il tentativo di occupazione araba dell'isola messo in atto nel 1015-1016 dal principe Mughaid di Denia, in uno degli ultimi momenti di dinamismo espansionistico dell'Islam, finalizzato a fare della Sardegna il centro di uno stato musulmano in grado di dominare il Mediterraneo occidentale. Un'azione che almeno in un primo tempo garantì a Pisa, grazie anche all'appoggio papale, un'esclusiva supremazia sulla Sardegna, regione che – come evidenziato da Tangheroni ⁷³ –, in quanto ricca di potenzialità economiche ma sostanzialmente priva di commercio interno, e dunque incapace di esportazione autonoma, era in grado di assicurare elevati profitti a chi unilateralmente ne avesse finalmente attivato gli scambi, esportandone sale, grano, formaggi, pellami, legni, cuoi, lane e vendendovi manufatti e altri prodotti provenienti dal continente. Posta al centro del Mediterraneo e ricca di prodotti di facile smercio

l'isola poteva essere un approdo attraente anche per i mercanti viaggiatori ebrei, che forse evitarono di fissare in essa una stabile residenza. Secondo Luzzati il motivo di questo mancato stanziamento può essere spiegato con l'esperienza di vita degli ebrei, consapevoli che in nessun luogo si poteva essere al sicuro dalle persecuzioni. E la Sardegna, come anche la Corsica, non aveva confini prossimi, non tanto per la sua insularità, quanto per la sua distanza da altre terre di possibile rifugio ⁷⁴. Parlare di ebrei e di presenza ebraica in Sardegna significa dunque trattare di ebrei più inclini al transito che all'insediamento, significa trattare di un'esperienza diversa da quella largamente documentata per altre zone della penisola Italiana e più in generale dell'Europa medievale ⁷⁵.

I secoli XII-XIII: note e ipotesi

Il controllo di Pisa sul Mediterraneo si rafforzò dopo la spedizione contro Maiorca, organizzata e sostenuta dalla flotta pisana – sia pure in un'azione congiunta con Catalani, Provenzali e con la partecipazione di contingenti militari dei “giudici” sardi, ma senza i Genovesi –, che nel 1113-1115 pone fine al dominio dei musulmani sulle Baleari ⁷⁶; a conclusione di un'evoluzione durata circa un secolo – grazie anche all'iniziativa del Regno normanno, che con Ruggero II aveva contribuito a bloccare le vie del commercio islamico in Occidente –, il Mediterraneo occidentale era di nuovo un mare cristiano, il cui dominio permise a Pisa, ma anche a Genova, di proiettarsi verso il Levante.

Nella seconda metà del XII secolo diventa più incisiva la presenza economica e politica di

⁷² Cfr. LUZZATI, *La casa dell'Ebreo*, cit., passim.

⁷³ M. TANGHERONI, *I diversi sistemi economici: rapporti e interazioni. Considerazioni generali e analisi del caso sardo*, in S. GENSINI (cur.), *Le Italie del tardo Medioevo*, Pacini Ed., Pisa 1990, pp. 291-320.

⁷⁴ Cfr. M. LUZZATI, *L'ebraismo sardo nel contesto degli ebraismi europei e mediterranei*, in *Immagini da un passato perduto. Segni della presenza ebraica in Sardegna*, Associazione Italia-Israele, Cagliari 1996, p. 7.

⁷⁵ Cfr. *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, cit., in part. i saggi di COLAFEMMINA, COLORNI e ASHTOR.

⁷⁶ L'impresa è celebrata nel *Liber maiolichinus de gestis pisanorum illustribus*, C. CALISSE (cur.), con *Notizie dell'impresa di' Pisani su le Baleari secondo le sorgenti arabe* di M. AMARI, Roma 1904 (Fonti per la Storia d'Italia); per una visione del Mediterraneo occidentale all'epoca della spedizione militare pisana contro le Baleari vedi J.R. JULIÀ VIÑAMATA, *La situazione politica nel Mediterraneo occidentale all'epoca di Raimondo Berengario III: la spedizione a Maiorca del 1113-1116*, «Medioevo. Saggi e Rassegne» 16 (1991), pp. 41-84.

Pisa in Sardegna, in virtù di un'accorta politica matrimoniale che pone sui troni giudicali potenti famiglie pisane: i Visconti in Gallura, i Massa a Cagliari ⁷⁷, mentre nel regno giudicale di Torres i legami con Pisa risalivano all'epoca di Gonnario, esule a Pisa, che con l'aiuto pisano – in particolare quello del nobile e potente Ugo Ebriaci, di cui aveva sposato la figlia Maria – aveva riconquistato il trono giudicale ⁷⁸. Nel giudicato d'Arborea era, invece, prevalso l'orientamento filo-genovese, con i giudici Barisone I e Pietro I, unitamente ad una significativa proiezione iberica, sancita dal matrimonio di Barisone I con la catalana Agalbursa, figlia di Poncio de Cervera visconte di Bas e nipote per parte di madre del conte di Barcellona Raimondo Berengario III, che porterà sul trono giudicale Ugo Poncio, visconte di Bas, e darà origine alla dinastia dei Bas-Serra ⁷⁹.

Una politica matrimoniale quella dei “giudici” sardi alla quale erano sottesi significativi rapporti culturali e soprattutto economici; alleanze politiche dalle quali non erano esclusi Papato e Impero: sono gli anni in cui i papi, da Gregorio VII a Innocenzo III, ribadiscono con forza i diritti che la Santa Sede vantava sulle grandi isole mediterranee (Sicilia, Sardegna e Corsica) e si ergono ad arbitri degli scontri fra i quattro regni giudicali, in lotta per il predominio dell'isola ⁸⁰. Un ruolo importante in questo gioco di forze lo svolgono, come visto, le due potenti Repubbliche

marinare di Pisa e di Genova, ma non meno importante è il ruolo riservato all'Impero, in particolare all'epoca di Federico I e del nipote Federico II, il cui figlio naturale Enzo sposa nel 1238 Adelasia, ultima “giudicessa” di Torres, e riceve dal padre la Corona di re di Sardegna ⁸¹, la stessa Corona, un titolo in realtà puramente “nominale”, che nel 1164 aveva cinto, a caro prezzo, la testa di Barisone I d'Arborea.

Questo sommario e certamente non esaustivo quadro storico, largamente documentato da vecchie e nuove edizioni di fonti ⁸², ribadisce l'indiscussa centralità della Sardegna nella storia politica ed economica del Mediterraneo occidentale nei secoli XII-XIII. L'interesse che i prodotti sardi: grano, sale, argento, e in misura forse minore latticini, pellami e metalli lavorati, suscitavano nei mercanti che frequentavano i suoi porti sin dall'Antichità e ininterrottamente nel primo Medioevo greco-bizantino, non scemò nei secoli successivi ed è verosimile che la presenza di Ebrei nell'isola sin dai tempi di Gregorio Magno –quando esisteva a *Carales* una sinagoga, a riprova di una presenza numericamente consistente, non occasionale e transitoria– non sia mai venuta meno. È indubbio, però, che la loro presenza fu sporadica, numericamente poco consistente e con influenze molto limitate nel contesto circostante, se di essa ci sono rimaste così poche testimonianze ⁸³.

⁷⁷ Cfr. S. PETRUCCI, *Re in Sardegna in Pisa cittadini. Ricerche sui “domini Sardiniae” pisani*, Cappelli, Bologna 1988.

⁷⁸ Cfr. L.L. BROOK, F.C. CASULA, M.M. COSTA, A.M. OLIVA, R. PAVONI, M. TANGHERONI (curr.), *Genealogie medioevali di Sardegna*, Introduzione e Serie cronologica dei re o giudici sardi di F.C. CASULA, 2D-Editrice Mediterranea, Cagliari-Sassari 1984 (Pubblicazioni della Deputazione di Storia Patria per la Sardegna), tav. VI, lemma 7, p. 199.

⁷⁹ *Ivi*, tav. II, lemma 4, pp. 168-169; tav. XXX, lemma 20, pp. 377-378. Per un significativo affresco della storia del regno d'Arborea a cavallo dei secoli XII-XIII vedi M.G. SANNA, *Il giudicato d'Arborea e la Sardegna tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo. Aspetti storici*, in G. MELE (cur.), *Chiesa, potere religioso e cultura in Sardegna dall'età giudicale al Settecento*, Atti del 2° Convegno Internazionale di Studi (Oristano, 7-10 dicembre 2000), ISTAR, Oristano 2005 (Subsidia, 3), pp. 415-438.

⁸⁰ Su queste tematiche vedi i significativi contributi di R. TURTAS, *Gregorio VII e la Sardegna*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» XLVI, 2 (luglio-dicembre 1992), pp. 375-397; M.G. SANNA (cur.), *Innocenzo III*, cit., pp. XLVIII-LXVIII.

⁸¹ Vedi A. CIOPI, *Enzo re di Sardegna. Dal giudicato di Torres alla prigionia di Bologna*, Carlo Delfino Ed., Sassari 1995 (Gli Smeraldi, 2); sul significato e sul valore del titolo di “Rex Sardinie” vedi M.G. SANNA, *Enzo rex Sardinie*, in A.I. PINI-A.L. TROMBETTI BUDRIESI (curr.), *Re Enzo. Storia e mito*, Atti della Giornata di Studio (Bologna, 11 giugno 2000), Bologna 2001, pp. 201-211.

⁸² Vedi *supra* note 64-67.

⁸³ C. PILLAI, *Gli ebrei in Sardegna all'epoca di Alfonso IV*, in *La società mediterranea all'epoca del Vespro*, Atti dell'XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Palermo-Trapani-Erice, 25-30 aprile 1982), Accademia di Scienze, Lettere e Arti, IV, Palermo 1984, p. 9.

Le fonti (letterarie, documentarie, epigrafiche, archeologiche) per secoli tacciono sugli Ebrei di Sardegna, ma è probabile che mercanti ebrei abbiano fatto scalo anche nei porti sardi nei loro viaggi da Oriente a Occidente, lungo quelle direttrici studiate e magistralmente descritte da Ashtor⁸⁴. Certamente i mercati sardi non erano adatti allo smercio dei prodotti di lusso destinati prevalentemente ai più ricchi mercati del Nord Europa, ma le materie prime di cui disponeva la Sardegna, cui abbiamo più volte accennato, potevano suscitare un certo interesse e la posizione geografica dell'isola, posta al centro del Mediterraneo, era certamente funzionale alla navigazione di cabotaggio che caratterizza il commercio mediterraneo nel corso del Medioevo⁸⁵.

Per avere ulteriori notizie sulla presenza di Ebrei in Sardegna bisogna attendere gli anni a cavallo dei secoli XIII-XIV, quando non è ancora attestata una vera comunità ma piuttosto si può parlare di una presenza occasionale di Ebrei di provenienza barcellonese e pisana che operano nell'isola, verosimilmente nelle vesti di mercanti, e che occasionalmente risiedono a Castel di Castro e nel territorio circostante la cittadina mineraria di Villa di Chiesa (l'odierna Iglesias)⁸⁶.

Nel 1303 gli ebrei barcellonesi Rossell Acerii e Maymon Abengena, entrambi mercanti, soggiornano a Castel di Castro, rifiutandosi di pagare i debiti contratti in questa città⁸⁷. Mentre il 28 febbraio 1319 a Castel di Castro l'ebreo Musain Benamari, procuratore degli ebrei Salomone Salucii, Maimone Soffe, Avad figlio di Salomone, Bendato Nahim e Marducho Marmaimoni, unitamente a numerosi mercanti di Barcellona, Maiorca, Valenza, Tortosa, Pi-

sa, Genova e Cagliari, firma alla presenza di Leonardo di Giovanni Romano, notaio pubblico, un *contractus transactionis* con Gaddo di Bonaparte, *burgense* del Castello di Cagliari⁸⁸. Da un documento catalano-aragonese del 1344 apprendiamo che sotto il dominio pisano alcuni ebrei abitarono nel Castello; probabilmente poco numerosi, certamente non tali da dar vita ad una colonia, essi risiedevano nella via "de la Fontana", nei pressi dell'attuale bastione di Santa Croce⁸⁹.

Per quanto concerne la presenza di ebrei nel territorio della cittadina mineraria di Iglesias unico riferimento utile è quello contenuto nel codice membranaceo denominato "Breve di Villa di Chiesa"⁹⁰, contenente il *corpus* statutario che regolava la vita comunale della città nel Basso Medioevo. Il manoscritto è databile al periodo aragonese <1324-1327>⁹¹, ma il capitolo LXV del II libro – che vieta agli ebrei, a causa dei numerosi furti ad essi imputabili, di abitare nella "villa" e nei suoi confini, compreso tutto il territorio dell'Argentiera –, potrebbe riferirsi agli ultimi anni del XIII secolo in quanto preesistente nello statuto pisano della città, emendato dai nuovi dominatori catalano-aragonesi⁹².

Per poter parlare di vere comunità ebraiche organizzate dobbiamo attendere il terzo decennio del XIV secolo, quando, in seguito alla conquista catalano-aragonese della Sardegna iniziata nel 1323, alcuni ebrei catalani, aragonesi, valenzani e maiorchini si trasferirono nell'isola, in parte al seguito dell'Infante Alfonso, che promise loro speciali esenzioni, in parte perché attratti dalle nuove possibilità commerciali che l'isola offriva, creando così le basi delle future *aljamas* delle città regie di *Castell de Caler*, *Alguer*, *Sacer* e, forse, *Villa de Esglesias*. Ma

⁸⁴ Cfr. ASHTOR, *Gli Ebrei nel commercio mediterraneo*, cit., *passim*.

⁸⁵ Cfr. TANGHERONI, *Commercio e navigazione*, cit., *passim*.

⁸⁶ Vedi E. BAER, *Die Juden im Christlichen Spanien. Ur Kundem und Regesta*, I, Aragonien und Navarra, Berlin 1929, pp. 176-177, 188.

⁸⁷ Cfr. TASCA, *Gli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., pp. 41-42, nota 29.

⁸⁸ ARTIZZU, *Documenti inediti*, cit., I, doc. 35, pp. 82-84.

⁸⁹ Cfr. TASCA, *Gli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., pp. 42-46; doc. XCII, pp. 262-263.

⁹⁰ C. BAUDI DI VESME, *Codex Diplomaticus Ecclesiensis*, in *Historiae Patriae Monumenta*, tomo XVII, Torino 1877, coll. 5-246.

⁹¹ Per la datazione e la storia del codice cfr. L. D'ARIENZO, *Il codice del «Breve» pisano-aragonese di Iglesias*, «Medioevo. Saggi e Rassegne» 4 (1978), pp. 67-89.

⁹² Cfr. TASCA, *Gli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., p. 3, nota 12; pp. 112-114; doc. X, pp. 306-307.

questa è un'altra "storia", ampiamente indagata, documentata e già scritta da Cecilia Tasca nel bel volume sulla presenza degli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo, ricco di ottocentoventisette documenti, in gran parte inediti ⁹³.

Olivetta Schena
Dipartimento di Filologia Classica, Glottologia,
Scienze storiche dell'Università di Cagliari
Via Is Mirrionis, 1, I-09123 Cagliari
e-mail: olivettaschena@tiscali.it

SUMMARY

During the VI century, Jews had permanently settled in the City of "*Carales*" – Sardinia, where the synagogue, mentioned in a letter by Pope "*Gregorio Magno*" (Gregory the Great), represented this community's place of worship and congregation. Archaeological artefacts (such as epigraphy, oil lamps, rings and charms) belonging to the first centuries of the Early Middle Ages are evidence of their presence in other parts of the Island as well: *Turris Libisonis*, *Sulci*, *Tharros*. During the following centuries less and less proof regarding their presence is available, but this does not exclude the fact that they occasionally continued to attend commercial ports of call in Sardinia, most likely as merchants.

KEYWORDS: Jews; Sardinia; VI-XIII century.

⁹³ TASCA, *Gli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., pp. 55-249, 259-677.

I RAPPORTI FRA LA SARDEGNA E LA SICILIA NEL CONTESTO DEL MONDO EBRAICO MEDITERRANEO

La sociologia si occupa da tempo delle comunicazioni fra individui e gruppi, specialmente nell'epoca moderna. Per i periodi precedenti mancano molti elementi connessi alle comunicazioni odierne, soprattutto dei trasporti e dei mezzi elettronici, della globalizzazione dei rapporti e dei contatti e, ancora, la diffusione dell'informazione, il trasferimento di uomini e merci da un luogo all'altro, e così via. Nel medioevo, tutto ciò fu molto più limitato rispetto all'età contemporanea: si conosceva pochissimo sul nostro pianeta, non esistevano carte geografiche vere e proprie e mezzi di navigazione con cui affrontare i pericoli d'alto mare (il sestante fu un'invenzione post-medievale); i trasporti via terra e via mare erano lentissimi e limitati. Le navi più grosse del Mediterraneo, cosiddette galee mercantili, avevano una capacità massima di 200 tonnellate, e ciò avveniva solo in casi eccezionali; tutte le altre imbarcazioni erano infatti più piccole. Il flusso dell'informazione dipendeva dalla trasmissione di persona (o per lettera), ed i contatti tra continenti, terre e popoli 'oltre l'orizzonte' furono spesso inesistenti o quasi. Nonostante ciò, certe regioni, come il Mediterraneo e le zone adiacenti, furono relativamente ben collegate all'interno, ed avevano dei contatti con altre regioni, anche se meno intensi e frequenti dei primi.

In questo contesto, le comunicazioni all'interno della diaspora ebraica hanno attirato negli ultimi anni un certo interesse, anche se, finora limitato. È stato sottolineato che le comunicazioni tra le comunità ebraiche della diaspora (compresa la Palestina, ovviamente non diaspora), si mantenevano in particolare in due campi: il commercio, ovvero il traffico di merci nazionale ed internazionale, e lo scambio intellettuale, specie tra i dotti e i rabbini, soprattutto

in materia di legge ebraica ed affini. Basta citare la vasta corrispondenza della *Gheniza* del Cairo per il commercio e quella dei responsa legali dai centri di Babilonia e la Palestina diretti in Medio Oriente, Europa e Africa del Nord, nonché lo scambio di lettere all'interno di questi paesi. Altri scambi e relazioni inter-comunitarie furono le elemosine ed altri contributi per gli ebrei della Terra Santa, in particolare di Gerusalemme, cominciando col mezzo sheqel dell'epoca romana e continuando fino all'epoca moderna ad opera di emissari ed altri mezzi. Un altro campo di contatti intercomunitari fu il riscatto di prigionieri: un dovere religioso iniziato in tempi remoti che coinvolgeva individui e comunità. I litorali del bacino mediterraneo, cominciando col Medio Oriente, l'Asia Minore, l'Europa del Sud, e l'Africa del Nord, furono in continuo contatto, a volte intenso, dall'antichità fino ai giorni nostri. L'Italia fu un ponte importantissimo per i movimenti della popolazione ebraica e le comunicazioni tra le comunità, viene infatti definita un cosiddetto crogiolo di popoli. L'incontro tra le componenti dell'ebraismo medievale tedesco-francese, sefardita, italiano e medio orientale in Italia fu rilevante, in particolare, nel campo culturale, in quello sociale e religioso, ecc. Non devono, però, essere ignorati i paralleli tra gli altri popoli del Mediterraneo, già studiati più a fondo. L'ebraismo medievale è un territorio ancora da esplorare. Di ciò il nostro convegno rappresenta un passo in avanti ¹.

Presentiamo ora un modesto contributo al tema della comunicazione tra gli ebrei delle due isole maggiori del Mediterraneo: la Sicilia e la Sardegna. Il filo di collegamento tra i due gruppi è posto in maggiore evidenza perché, durante il periodo chiave, fra il '300 e il '400, le due isole furono sottoposte allo stesso regime:

¹ Si veda il recente volume di S. MENACHE, *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Mo-*

dern World, Leiden-New York-Köln 1996, e le osservazioni dell'autrice.

quello aragonese. Gli aragonesi conquistarono la Sicilia dagli Angioini cominciando dal 1282; e la Sardegna dai Pisani tra gli anni venti e trenta del secolo successivo. L'espulsione del 1492 toccò entrambi i gruppi. Vi erano molti altri punti di contatto, somiglianze e magari identità tra la situazione politica, giuridica, sociale ed economica delle due comunità giudaiche, anche se non mancano elementi di diversità. I maggiori motivi di comunicazione tra le due isole erano economici e demografici, altri punti di contatto furono, invece, molto più limitati, o non-esistenti o finora non attestati dalla documentazione. Altra somiglianza tra i due gruppi è la natura delle fonti, più che altro archivistiche, accompagnata da una mancanza quasi totale di fonti documentarie interne. Perciò, la nostra presentazione è basata esclusivamente sulle carte d'archivio, con i difetti che ne derivano. Fortunatamente, abbiamo a nostra disposizione due *corpus* di documenti: quello della Sardegna pubblicato dalla collega Tasca, e quello mio sulla Sicilia ².

Un confronto delle leggi e degli ordinamenti emessi per gli ebrei dalle autorità, comprese quelle locali, nelle due isole durante i secoli della dominazione aragonese, rivela, in alcuni casi, un atteggiamento verso l'elemento ebraico meno

tollerante, in particolare in Sardegna, specie nel campo socio-economico. Come è noto, i regolamenti discriminatori si ispiravano direttamente o indirettamente alla Chiesa, ma la loro applicazione fu differente. Mentre l'uso del segno giallo venne applicato in entrambe le isole, altre misure miravano alla separazione sociale degli ebrei dai cristiani, come le abitazioni separate a Cagliari (ma non a Sassari), che però non trovarono emulazione in Sicilia. Vi sono anche molti paralleli e somiglianze tra i due gruppi nella vita privata e comunitaria. Anche i mestieri degli ebrei sardi erano più o meno quelli degli altri gruppi ebraici nel regno d'Aragona, compresa la Sicilia. Infine, anche l'ebraismo sardo non fu noto per la sua erudizione, e, come quello siciliano, non ha prodotto grandi nomi della cultura ebraica medievale. Fra i pochi nomi di qualche rilievo ricordiamo il medico e rabbino Iuda ben David (Bonjusas Bondavin), fra l'altro incaricato diplomatico del re di Tunisi a Barcellona; e il medico Abramo da Cipro (Hipre), autore di un libro sulle erbe medicinali e il clima della Sardegna. Iuda fu nominato giudice supremo degli ebrei sardi, al pari del *dienchelele* siciliano, o *rab de la corte* iberico. Infine, dobbiamo sottolineare che, numericamente, l'ebraismo sardo fu molto minore di quello siciliano ³.

² Per la Sardegna si vedano i due volumi di C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel secolo XIV: società, cultura, istituzioni*, Cagliari 1992; EAD., *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo, fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, «Quaderni di Materia giudaica», 3 (2008). Per la Sicilia si veda S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, 18 vols., Leiden-Boston, 1997-2011. La conquista del Castello di Cagliari (1326) viene considerata la data chiave per il possesso della Sardegna da parte degli aragonesi. Però, come in Sicilia, la conquista non fu completa per molti anni. Alghero, per esempio, fu presa dagli Aragonesi nel 1354. Tra i 24 soldati ebrei che parteciparono alla campagna militare dei Catalani vi furono cinque siciliani; cfr. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel secolo XIV*, cit., p. 99 ss. Si veda anche C. PILLAI, *Gli ebrei di Sardegna all'epoca di Alfonso IV, La società mediterranea all'epoca del vespro*, Congreso de Historia de la Corona de Aragón XI (1982), Palermo 1984, pp. 89-104.

³ M. PERANI, *Appunti per la storia degli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, Italia 5 (1985), pp. 104-144, p. 122.; G. SPANO, *Storia degli ebrei in Sardegna*, Rivista Sarda 1 (1875), (est.) [ripr.

in Il Vessillo Israelitico 27 (1879)], p. 22. Per una lista delle imposizioni restrittive del XV secolo in Sardegna si veda C. TASCA, *Aspetti economici e sociali delle comunità ebraiche sarde nel quattrocento. Nuovi contributi*, «Materia Giudaica» XI/1-2 (2006), pp. 87-96, p. 92. Alcuni tentativi di creare abitazioni separate coatti in Sicilia, come per esempio a Malta nel 1458, non hanno avuto esito. Si veda SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, cit., Doc. 3395, 3412; vol. 18. cap. 8. E. BEN DAVID, *Ebrei di Sardegna*, RMI 11 (1937), pp. 328-358, 424-443, p. 431 ss.; I. BLOCH, *Bonjusas Bondavin*, REJ 8 (1884), pp. 280-283; M. KRASNER, *Aspetti politici e rapporti istituzionali comuni tra le comunità ebraiche sarde e quelle siciliane nei secoli XIV e XV: La politica di Martino l'Umano (1396-1410)*, «Materia Giudaica» XII/1-2 (2007), pp. 177-186; TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel secolo XIV*, cit., p. 146 s., 620 s. Su Bondavin si veda anche SIMONSOHN, *Jews in Sicily*, cit., vol. 18, chapt. 3, n. 17, S. FODALE, *Il riscatto dei siciliani "cattivi" in Barberia (XIV-XV secolo)*, «Quaderni Medievali» 12 (1981), pp. 61-84, p. 79; C. TRASELLI, *Mediterraneo e Sicilia*, p. 112 s. I.B. SHESHET, *Responsa*, Riva di Trento 1559 (ebr.), No. 171.

Per fortuna possediamo un corredo documentario relativamente ampio su ebrei impegnati negli scambi commerciali tra le due isole durante il '300 e il '400, sia nelle fonti siciliane che in quelle sarde. Un gruppo di documenti è costituito da atti emanati dai doganieri della Sardegna, principalmente quelli di Cagliari, che attestano il pagamento dei dazi da parte di importatori ed esportatori di varie merci e dove sono sempre specificati la natura della merce, il dazio versato, il mezzo di trasporto, la destinazione o l'origine, il nome e la provenienza del commerciante e, a volte, altri particolari. Le tariffe doganali non erano però uniformi. In una tabella delle tariffe imposte nel 1329 dal re Alfonso IV a Guglielmo de Abbazia, baiulo, doganiere e portolano del Castello di Cagliari, da applicare alle merci in entrata, uscita e transito nel porto di Cagliari, nonché la lista delle percentuali da imporre ai mercanti di diverse nazionalità, gli ebrei di Barberia, cioè dell'Africa del Nord, al pari dei Saraceni, pagavano le rate più elevate: dovevano versare l'8% *ad valorem* delle merci in entrata e il 4% di quelle in uscita, mentre i siciliani (non differenziando fra ebrei e non-ebrei) pagavano il 3-1% rispettivamente, e gli aragonesi-catalani il 2-1% ⁴.

Sempre dagli atti sardo-aragonesi risultano i seguenti dati: nel primo secolo della dominazione aragonese, fino al 1414, furono registrate nella dogana di Cagliari 137 transazioni di commercianti ebrei in relazione con la Sicilia. Alcuni figurano più volte e, quindi, il totale degli individui coinvolti arriva a 81, quasi tutti ebrei siciliani, ad eccezione di due o tre ebrei sardi. Trapani fu la città principale di provenienza e di destinazione dei mercanti ebrei siciliani. Altre città documentate nella dogana di Cagliari sono Palermo e Licata, ma in numero molto minore. Il totale degli atti riguardanti ebrei di passaggio per la dogana di Cagliari, la principale della Sardegna di allora, ammonta a 350 circa. Insomma, il 40% del commercio che interessava gli ebrei

registrato dalla dogana di Cagliari in quegli anni fu con la Sicilia e, per lo più, tramite ebrei di quell'isola. Il 60% del commercio interessava la stessa Sardegna (all'interno), la Catalogna, la terraferma italiana e qualche altra provenienza/destinazione isolata. Non ho a mia disposizione dati comparativi per il totale delle transazioni di quella dogana, non sono perciò in grado di precisare quale fu la percentuale ebraica di questi traffici. Le merci erano di dimensioni discrete, e consistevano in commestibili come tonno, sardine, vino, formaggio, burro, zucchero, uva passa, sale, frumento e orzo; stoffe e drappi di lino, cotone e lana, vestiti; pelli e cuoio, metalli, spezie, animali; ed alcuni articoli descritti, spesso, genericamente come 'merce'. Tra i vini scambiati dagli ebrei vi era anche il vino kasher, e forse anche del formaggio kasher. Mentre la maggioranza assoluta degli armatori era cristiana, vi era almeno un ebreo di Trapani, certo Bonsenyor Farar, e forse un altro di Genova ⁵.

I documenti di provenienza siciliana, invece, forniscono informazioni più ampie rispetto a quelle sarde; il primo atto, però, è più tardivo e risale al 1361. Non sono in grado di spiegare se questo risultato sia dovuto alla mancanza di atti conservati per il periodo anteriore o se sia dovuto ad altri motivi. Si tratta di un atto notarile contenente un contratto stipulato tra Nicolò Cappillurio, un marinaio (*marinarius*), cittadino di Palermo, e l'ebreo Brachono Mizoc, suo *concive*, per un prestito marittimo di 16 onze. Si trattava di un finanziamento da parte di Mizoc all'impresa marittima-commerciale del marinaio da svolgersi durante un viaggio in Sardegna, al ritorno del quale Nicolò doveva restituire a Brachono la cifra prestatagli e una parte del guadagno; una forma di investimento o associazione normale con delle clausole fisse praticate (*as usum riparie maritime*) ovunque in Sicilia. Pochi giorni più tardi, lo stesso Nicolò firmava un secondo contratto con un altro cittadino palermitano, l'ebreo Iacob Bussici, per la cifra di

⁴ TASCA, *Ebrei in Sardegna*, cit., Doc. XIV e i riferimenti ivi citati.

⁵ *Ibid.*, p. 193 s., Tav. 23 e *passim*. Cfr. EAD., *Aspetti economici e sociali*, pp. 89 ss. Dalla dogana di Alghero risulta una sola transazione con la Sici-

lia, però di un periodo brevissimo. Sugli armatori si veda TASCA, *Ebrei in Sardegna*, cit., pp. 726 ss. Farar e Fuar sono probabilmente la stessa persona. L'identità ebraica dell'armatore Maren Roma è dubbiosa.

3 onze d'oro, dal quale risulta che Nicolò intendeva approdare a Cagliari e a Oristano e che la sua barca si chiamava S. Nicolò. Inoltre, Nicolò si impegnava a non deviare dalla rotta tra le due isole. Ma egli non partiva, perché non poteva o non voleva. Tre mesi dopo la firma del primo contratto con Mizoc, i due ne concludevano uno nuovo per il quale, quest'ultimo, diventava padrone della metà della barca e investiva nell'impresa merci per un valore di 12 onze, e 5.10.0 in contanti *pro armamento et necessities fornimentis barche predictae*. Anche questa somma doveva essere restituita al suo ritorno. Infine, Nicolò riusciva ad ottenere un altro prestito da Iacob: questa volta di 4 onze. In toto il marinaio ebbe dai due suoi soci 40.10.0 onze tra contanti e merci, nonché il prezzo della metà della barca. Una cifra non trascurabile per la metà del '300. Gli atti non fanno cenno ad un investimento da parte di Nicolò oltre la metà della barca e la sua opera. Infine, Brachono prestava una onza ad Enrico, figlio di maestro Orlando, sempre secondo le regole dei prestiti marittimi vigenti a Palermo. Enrico intendeva accompagnare Nicolò nel viaggio in Sardegna e restituire il prestito al suo ritorno. Non si sa quale fu l'esito di questa impresa ⁶.

Quelli elencati non furono gli unici investimenti di mercanti palermitani nel commercio marittimo con la Sardegna. Brachono fu un droghiere di professione, che aveva degli affari un po' dappertutto. Era attivo nella comunità ebraica, e uno dei suoi rappresentanti, Iacob, oriundo di Agrigento, fu associato 'minore' di Brachono, ma aveva anche degli affari marittimi per conto suo. Brachono, oltre al contratto con Nicolò, fu impegnato in altre imprese del commercio internazionale compreso quello con la Sardegna. Nel 1362 noleggiava un'imbarcazione, la Santa Maria, dai patroni Arnau de Ginta e Peri Arnau, catalani. Secondo il contratto tra le parti la nave (a vela) doveva viaggiare in Sardegna diretta a Cagliari o a Oristano e trasportare della merce composta da 6 botti di vino bianco e

rosso, 4 cantari di rame, un forno di rame, un sacco di cotone, un sacco di anice, un sacco di cannella (cassia), due barili di zucchero e una quartara di acqua di rose. Le spese di trasporto furono di 8 fiorini fiorentini. I patroni della Santa Maria garantivano la sicura consegna della merce, pena una multa. Sempre gli stessi contraenti, ovvero Brachono e i due catalani, stringevano un altro patto (1362), per il quale Brachono prestava ai catalani 15 fiorini di Firenze *in commenda*. I catalani dovevano investire i soldi in affari da svolgere a Cagliari o Oristano, sempre seguendo le istruzioni di Gaudio di Gulfone, tintore ebreo di Palermo, rappresentando gli interessi di Brachono. Un'ultima notizia commerciale del '300 che collega ebrei isolani ad affari tra la Sardegna e la Sicilia risale al 1366. In un atto notarile stilato a Palermo, Francesco de Fugeo di Amalfi prometteva ad un altro amalfitano, Francesco Pietro Resposi, di risarcirlo con 15 libbre, per la garanzia di un prestito fattogli dall'ebreo Brachono cagliaritano. Il prestito non fu pagato ed il garante doveva risarcirlo di persona ⁷.

La pirateria, quella 'selvaggia' come quella 'ufficiale' o 'semi-ufficiale', fu il flagello del commercio marittimo medievale, dei viaggiatori e delle popolazioni che abitavano lungo le coste. A volte, è difficile distinguere tra pirati 'privati', corsari e navi di guerra. In teoria, una nave della marina propria non era autorizzata ad attaccare le imbarcazioni di connazionali. Ma teoria a parte e pratica a parte. I pirati cosiddetti 'miti' si limitavano alla confisca delle merci, quelli più feroci facevano prigionieri i passeggeri e l'equipaggio, e li vendevano in schiavitù. I siciliani, i sardi e le autorità aragonesi non furono diversi dai loro contemporanei. In effetti, tutto il Mediterraneo fu una trappola enorme di rapinatori marittimi di tutte le nazioni. Poco dopo l'invasione della Sicilia da parte dei Martini, re Martino, la regina Maria e l'infante Martino informavano il governatore e gli ufficiali aragonesi in Sardegna di aver 'confiscato' 100 botti

⁶ Si veda SIMONSOHN, *Jews in Sicily*, cit., Doc. 767, 769, 790, 792, 795.

⁷ *Ibid.*, indice, s.v. Brachono Mizoc, Doc. 828; H. BRESCH, *Un Monde Méditerranéen*, 2. vols. Pa-

lermo-Roma 1996, p. 193, n. 90. Doc. 870. Dietro ciò si nasconde un affare più complicato, ma le cattive condizioni dell'atto impediscono la lettura dei dettagli.

di vino a bordo di una nave mentre navigavano non lontano da Licata, nella costa meridionale della Sicilia, di proprietà di cinque mercanti cagliaritari, due cristiani e tre ebrei. Questa volta si comportarono bene: pagarono ai mercanti il prezzo del vino, meno il nolo della nave. Secondo i sovrani, invece, loro avevano bisogno del vino per il proprio consumo e per quello dei loro soldati. Sempre sulla stessa nave i re confiscarono 70 botti di vino per un prezzo complessivo di 143.3.0 onze, di proprietà di 4 mercanti di Cagliari, due ebrei e due cristiani. Il complesso del vino ammontava a 70,040 litri, una quantità piuttosto ingente. La tesoreria avrebbe dovuto pagare i mercanti, ma, come accadeva spesso, era sprovvista di soldi, e perciò la *secrezia* di Trapani fu chiamata a saldare il conto ⁸.

Un atto di pirateria di altro tipo fu compiuto nel 1408. La città di Alghero aveva incaricato un corsaro di fare il predatore marittimo per suo conto. Questi catturò una nave veneziana con a bordo un carico di cuoio del valore di 175 onze di proprietà del noto Samuele Sala ed altri; le vittime sequestrarono, allora, la proprietà di un cittadino di Alghero, un certo Pietro de Pretegazio, all'epoca a Palermo che, lamentandosi col re, sosteneva di essere estraneo alla faccenda e insisteva affinché la sua proprietà gli fosse restituita. Re Martino ordinò a Raimondo Ça Trilla, suo governatore ad Alghero, di occuparsi della faccenda. Il re voleva che, non solo Pietro, che come cittadino di Alghero aveva avuto un vantaggio dall'atto di pirateria, ma anche gli altri cittadini del luogo similmente favoriti, si assumessero la responsabilità. Samuele Sala era al servizio diplomatico dei Martini ed era coinvolto nelle trattative con Abū-Fāris 'Abd-al-'Azīz al Mutawakkil, sultano di Tunisia. Non è da escludere un contatto tra lui e Bonjuda Bondavin, due 'diplomatici' ebrei, l'uno rappresentante

il re d'Aragona, Sicilia e Sardegna, e l'altro il sultano di Tunisia. Purtroppo, la mancanza di prove documentarie non ci consente più d'una congettura. Anche Alfonso il Magnanimo non tollerava la depredazione dei suoi sudditi, ebrei o no, da parte dei loro connazionali. Quando, nel 1443, Giovanni Servent, l'ebreo Vinello Marina ed altri ebrei, tutti di Alghero, lamentarono che, nell'accompagnare il trasporto di sei captivi negri e altre merci dalla Sicilia in Sardegna, furono derubati da 'forze amiche', il re diede ordine di restituire la refurtiva ai legittimi padroni. Ancora un'atto di pirateria, questa volta a danno di Benedetto Natan, ebreo di Alghero, nel 1445. Benedetto fece navigare la sua imbarcazione, carica di merce, al largo di Maiorca. Lì fu catturato da un certo Pietro di lo Bustu ed offerto alla comunità ebraica di Messina per il riscatto. Quella, per mancanza di fondi, fu costretta a ricorrere ad un prestito e a dare in pegno gli ornamenti della sinagoga. Alcuni membri della comunità rifiutarono, però, di partecipare alle spese; la comunità si rivolse allora al re Alfonso che autorizzò Mosé Bonavogla, *dienchelele*, a costringere i refrattori a contribuire ⁹.

Un caso di violenza a danno di un ebreo trapanese, in Sardegna per motivi non del tutto chiari, accadde nel 1478. Xamuel Riczo, mentre sovrintendeva alle operazioni di scarico di frumento da una nave mandata ad Alghero al servizio del re Giovanni, fu preso da Orlando di Avola, capitano di galea e consigliere dello stesso re, e sottoposto a tortura per fargli confessare la natura della sua proprietà sulla nave. Il Conte Giovanni de Cardona, viceré di Sicilia, diede però ordini perentori al capitano di rilasciare Xamuel e di indennizzarlo per i danni subiti ¹⁰.

Altri affari di ebrei fra le due isole, nel '400, furono meno violenti. In gran parte furono società commerciali, normali o tipo *commenda*.

⁸ C.R. BACKMAN, *The Decline and Fall of Mediaeval Sicily*, Cambridge 1995, p. 269 ss., e gli ampi riferimenti ivi citati; H. BRESCH, *Un Monde Méditerranéen*, cit., pp. 338 ss. Per il coinvolgimento degli ebrei siciliani in questo 'traffico' si veda SIMONSOHN, *Jews in Sicily*, cit., vol. 18. s.v. pirates and piracy. Sul vino, cit., Doc. 1409-1411. Gli ebrei Cagliaritari furono: Simone Rossi, Astrugo Bellhomo e Sabbatino. Astrugo e Bellhomo furono tra i proprietari anche del secondo lotto di vino.

⁹ Si veda SIMONSOHN, *Jews in Sicily*, cit., Doc. 1799a.; vol. 18. cap. 3 (Sala); FODALE, *Riscatto dei siciliani*, cit., p. 80 ss.; SIMONSOHN, *Jews in Sicily*, cit., Doc. 2678, 2695 (Servent); Doc. 2805 (Natan), vol. 18. Addenda e corrigenda, correzione da Algiers ad Alghero. Ringrazio la prof.ssa Tasca per la correzione.

¹⁰ SIMONSOHN, *Jews in Sicily*, cit., Doc. 4401.

Le merci scambiate erano vino, caglio, tonno, tessuti, seta, pelli, cuoio, animali e coralli. Vi erano anche libri ebraici, cioè manoscritti, comprese opere di Maimonide e una bibbia. Tra le società ve n'era una per il commercio 'internazionale'. I soci ebrei furono i mercanti Samuele Kudi di Cagliari e Samuele Isac di Marsiglia; i cristiani Giorgio di Costancio, di Sibeniko, Pietro de Albone di Barcellona, e Giovanni Serra, siciliano. Un'altra società fu quella tra Xamuele Cuyno e Rafaele Chirusi, tutti e due ebrei di Trapani. Xamuel impiegò nella società dieci libbre di coralli lavorati per un valore di dieci onze, mentre Rafaele doveva investire merce per un valore uguale. Rafaele si impegnava a viaggiare in Sardegna, vendere i coralli e la merce e comprare dei coralli crudi. Xamuele si assumeva la responsabilità della lavorazione dei coralli in Sicilia che, una volta lavorati, dovevano essere venduti. Il profitto, al netto delle spese, escluso il viaggio in Sardegna, doveva essere diviso in due parti uguali fra i soci. Altri scambi di merci tra Sardi in Sicilia negli anni cinquanta del '400 riguardavano il corallo e altro. Il corallo venduto ad ebrei palermitani e trapanesi (compreso Sadono Sala), fu (probabilmente) meno caro di quello di produzione propria ¹¹.

Poche sono le notizie sui legami culturali fra le due comunità. Nel 1443 Iosep Suffer [Soffer] (il nome è l'indicazione della professione,

cioè 'scriba') di Cagliari vendeva a Samuele Xu-nina, ebreo palermitano, due volumi di Maimonide per 6.15.0 onze. Lo stesso Iosep acquistava dal palermitano Antonio de Termini due volumi di Maimonide per sei onze. Non è chiaro se si trattava degli stessi volumi. Sempre nell'ambito dello scambio commerciale dei libri ebraici tra le due isole è l'atto notarile stipulato tra Iosue Sacerdoto alias Bellomo oriundo di Cagliari e di suo padre Strugo. Il padre dava in *accomanda* al figlio diversi beni, tra cui quattro libri ebraici: una Bibbia in due volumi, un Salterio, i Profeti, e altri dieci libri ebraici non meglio specificati. È da supporre che Iosue dovesse venderli in Sicilia. Nel 1462, Abraam Azar di Palermo nominava Samuele Bonfil suo procuratore, affinché recuperasse da Manuele de Montegalis di Cagliari una bibbia in pergamena ¹².

In Sicilia, il numero di sarti ebrei fu relativamente esiguo. Il maggior impegno degli ebrei nella confezione dell'abito era infatti dato dai lavori casalinghi eseguiti dalle donne ebreiche 'in grembo della famiglia'. Furono perciò pochi i sarti maschi con negozio aperto al pubblico. Fra quelli menzionati nelle migliaia di atti controllati solo 14 sono ebrei, di questi la metà erano immigrati dall'estero, e tra questi ultimi due erano oriundi della Sardegna: Bellomo Sacerdoto (1452) e Barsalai Morsa (1492), entrambi di Cagliari. Dall'altra parte, l'arte del fabbro

¹¹ *Ibid.*, pp. 5794, 5839, 5891, 6277, 6809, 7084, 7224, 7298-9, 7311, 7319, 7740, 7818-9, 7824, 7954, 8049, 8074, 8179, 8347, 9185, 9365, 9445, 10153, 10268, 11659, 11794. Sulla società internazionale si ved. anche: E. ASHTOR, *Jews in the Mediterranean Trade in the Fifteenth Century*, p. 444; Atti del «XXI Convegno internazionale Aspetti e problemi di filosofia ebraica», Associazione italiana per lo studio del giudaismo, Ravenna 4-6 settembre 2007, «Materia giudaica», XIII/1-2 (2008), pp. 143-152; V. MULÈ, *Nuovi documenti sulla comunità ebraica di Messina nel XV secolo*, in P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), Atti del «XVIII Convegno internazionale Percorsi di storia ebraica», Associazione italiana per lo studio del giudaismo, Cividale del Friuli-Gorizia, 7-9 settembre 2004, Udine 2005, pp. 397-407, pp. 401, 404; R.M. RIZZO PAVONE, *Gli archivi di Stato siciliani e le fonti per la storia degli ebrei*, «Italia judaica», *Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, Atti del V convegno internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992,

Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1995, p. 83; TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., Doc. 48; TRASELLI, *Storia dei banchi* 1, cit., pp. 177 s. Trasselli suggeriva che lo scopo della società fosse stato il commercio di schiavi; SIMONSOHN, *Jews in Sicily*, cit., pp. 7298-7300, 7310-1, 7319 e vol 17, Addenda et Corrigenda (invece di Algiers si legga: Alghero. Ringrazio la prof.ssa Tasca per la correzione).

¹² SIMONSOHN, *Jews in Sicily*, cit., pp. 7084, 7954, corretto in Addenda e Corrigenda. H. BRESCH, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, Palermo 1971, Doc. 87. Nell'atto del 1443 i libri vengono descritti come quelli che Antonio aveva venduto a Iosep. La vendita non può essere posteriore al 1457. Fu forse di un altro esemplare della stessa opera o un'altra opera di Maimonide, non è però da escludere un errore nella datazione degli atti. H. BRESCH, cit., Doc. 118 (Iosue), SIMONSOHN, *Jews in Sicily*, cit., p. 7740 (Abraam).

era molto diffusa tra gli ebrei siciliani. Non dobbiamo quindi stupirci se un ebreo del Castello di Cagliari andò a Palermo per lavorare presso il fabbro Salamone Gibel per due anni (1460). Questi contratti di lavoro non avevano sempre un buon esito. Quando Iosep Levi di Sardegna rompeva il contratto di lavoro (che doveva durare due anni) con Salamone Gibel, maestro fabbro di Palermo, Salamone lo fece incarcerare. Busacca, fratello di Iosep, garantì la restituzione della caparra pagata a Iosep e ottenne la scarcerazione del fratello (1462) ¹³.

I contatti tra le comunità ebraiche delle due isole non si limitavano al commercio, come rivelano i documenti siciliani già alla metà del '300. Nel 1362, si fa riferimento a Chusuna, vedova di maestro Simone da Fadalono, medico ebreo di Cagliari. Chusuna era figlia di Iusufu Centurbi di Palermo. Davide Taguil di Cagliari a Trapani, voleva visitare la sua città natale (1415). I giurati di Trapani scrivevano a quelli di Cagliari perchè Davide venisse trattato bene. Anche Nissim Chiruso, nativo della Sardegna e cittadino palermitano in seguito al suo matrimo-

nio con una palermitana, fu raccomandato dalle autorità civiche alla vigilia di un suo viaggio per la Sicilia. Altri ebrei sardi si trovavano in Sicilia nel '300 e nel '400, ma non furono numerosi come, del resto, gli ebrei siciliani emigrati in Sardegna ¹⁴.

Dalla documentazione d'archivio si ha l'impressione che i contatti tra i due gruppi di ebrei isolani furono principalmente di tipo economico-commerciale. Avevano in comune il governo aragonese, vivevano sotto condizioni simili, se non identiche, e subivano la sfortuna di trovarsi alla fine del '400 sotto i fanatici governanti spagnoli, incoronati dal notorio Alessandro VI Borgia con titolo di 'monarchi cattolici', grazie (tra altro), così il pontefice, alla cacciata degli ebrei dai loro domini, comprese la Sicilia e la Sardegna.

Shlomo Simonsohn
Professor Emeritus of Jewish History,
Tel-Aviv University
69978 Ramat-Aviv, ISRAEL
e-mail: sshlomo@post.tau.ac.il

SUMMARY

Historians are beginning to take an interest in communication between individuals and groups particularly in Mediterranean countries. This paper attempts to trace such contacts between the Jews of Sicily and Sardinia under Aragonese domination before the expulsion of 1492. An examination of available archival records shows that the links between the two were largely commercial, and to a lesser degree cultural and other.

KEYWORDS: Relations between Sardinia and Sicily; the Jewish Context.

¹³ SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, cit., pp. 6942, 7740, 8061.

¹⁴ *Ibid.*, Doc. 808. Per un'altra vedova di un ebreo sardo a Palermo si veda *Ibid.*, Doc. 1534. Doc. 1892a (Davide); 4428 (Nissim); 7149, 7415, pp. 6942, 7731, 8003, 8161, 8167, 8528, 9190, 9391, 9959, 10313. Per l'immigrazione di ebrei siciliani in

Sardegna si veda PILLAI, *Ebrei di Sardegna all'epoca di Alfonso IV*, cit., pp. 89 ss. Per ulteriori notizie sulla presenza di ebrei sardi in Sicilia e viceversa, in particolare i legami nel campo commerciale, si vedano gli indici nella mia opera citata sugli ebrei in Sicilia ed i due volumi di C. Tasca già citati.

I RAPPORTI FRA LA SARDEGNA E LE ISOLE BALEARI

Per spiegare i rapporti fra le isole Baleari e la Sardegna nel tardo Medioevo è necessario iniziare considerando il semplice fatto della loro prossimità geografica; da secoli re e pirati che controllavano Maiorca tentavano di impadronirsi della Sardegna, come Mujahid re di Denia nell'undicesimo secolo, e fu Giacomo I d'Aragona che voleva nel 1267 aggiungere la Sardegna al nuovo regno che stava creando per il figlio secondogenito attorno a Maiorca¹. Alcuni storici come Salavert i Roca hanno insistito che la 'rotta delle isole' portava le navi catalane dall'Iberia verso l'Oriente passando per Maiorca, Sardegna e Sicilia. Inoltre, l'insufficienza di grano locale per l'approvvigionamento della città di Maiorca, l'odierna Palma, portò nel tardo Medioevo ad una dipendenza dalle risorse della Sardegna e della Sicilia². Una testimonianza di questo intenso rapporto si trova in un registro notarile del 1340 conservato nell'*archivio capitulare* di Palma, poco conosciuto per le difficoltà di accesso a questo archivio, che ricorda contatti commerciali costanti fra Maiorca e Sardegna, in questo caso non solo Cagliari ma anche Bosa, Oristano e Alghero³. Il re Pietro IV d'Aragona, in un commento celebre, sostenne che l'unità del suo impero dipendeva dal frumento siciliano e sardo, senza il quale Maiorca e Barcellona non avrebbero potuto nutrirsi di grano⁴. Al frumento possiamo aggiungere altri prodotti agricoli come il formaggio e le pelli. Ricordiamo che fu questo re che riconquistò Maiorca nel 1343, reintegrando il regno autonomo di Maiorca nel

suo crescente impero catalano-aragonese che già da venti anni includeva territori in Sardegna. Senza dubbio, la riconquista di Maiorca aprì la via a rapporti più intensi fra le Baleari e la Sardegna, anche se, nell'epoca della Peste Nera, il commercio entrò in un periodo di aspra crisi, dalla quale il recupero fu lungo e difficile.

Entrambe le isole, Maiorca e Sardegna, attraevano coloni ebrei dal momento della loro conquista, anche se esisteva nei due casi un insediamento ebraico anteriore⁵. Vediamo, però, a Maiorca come nella Sardegna, una forte iniziativa reale per incoraggiare l'insediamento di ebrei, come Solomon ben Ammar e la sua famiglia, di Sijilmasa nell'Africa settentrionale, a Maiorca, o le famiglie catalane presenti nelle cittadine sarde. Questi ebrei appaiono nei primi atti notarili maiorchini, emessi poco dopo la conquista dell'isola di Giacomo il Conquistatore nel 1229⁶. Non sorprende che questi gruppi abbiano lasciato la loro traccia nella documentazione commerciale, e che questa documentazione parli abbastanza spesso dei rapporti commerciali fra ebrei di Maiorca (o Minorca) e ebrei di Cagliari (o, qualche volta, di Alghero). Così, dopo una discussione del ruolo dei maiorchini nell'insediamento della Sardegna, vorrei proseguire con un'analisi del commercio degli ebrei sulla rotta Sardegna-Baleari. A questo punto vorrei sottolineare il semplice fatto che questa presentazione sarebbe impossibile senza l'aiuto dei lavori di Cecilia Tasca, che ha reso possibile l'ispezione di una ricca documenta-

¹ D. ABULAFIA, *Un emporio mediterráneo: el reino catalán de Mallorca*, Barcellona, 1996, pp. 285-305. Non capisco però perché Peter Linehan insiste che ho confuso la Sardegna con la Cerdeña (*Ceritania*): P. LINEHAN, *Spain, 1157-1300: a partible inheritance*, Oxford, 2008.

² V. SALAVERT Y ROCA, *Cerdeña y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón, 1297-1314*, vol. 2, Madrid 1956.

³ Archivo Capitular, Palma de Mallorca, 14564 (not. Francesc Batlle); ABULAFIA, *Un emporio mediterráneo*, cit., p. 210.

⁴ SALAVERT Y ROCA, *Cerdeña*, cit., pp. 213-214, 284.

⁵ D. ABULAFIA, *Gli ebrei di Sardegna*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli Ebrei in Italia*, «Storia d'Italia, Annali», vol. 11/1, Torino, 1996, pp. 85-94.

⁶ Arxiu del Regne de Mallorca, Palma, Prot. 341, 342; ABULAFIA, *Un emporio mediterráneo*, cit., p. 95.

zione che altrimenti sarebbe sfuggita all'attenzione degli storici ⁷.

Il movimento di coloni ebrei verso l'isola iniziò poco dopo l'invasione catalano-aragonese della Sardegna. Un documento di re Alfonso IV, del 1332, rilasciato a Valenza, indica che alcuni ebrei maiorchini avevano l'intenzione di insediarsi in Sardegna; gli ufficiali del re ricevevano le sue istruzioni di levare una sola imposta sugli ebrei durante i tre anni dopo il loro arrivo: una doppia d'oro per ogni ebreo, simile alla loro *peyta*, l'imposta tradizionale aragonese pagata da ebrei e musulmani, e basata sulla *gizia* islamica ⁸. La spiegazione del benvenuto accordato agli ebrei maiorchini fu semplice; arrivarono *causa populandi*. Vale la pena di insistere sul fatto che il documento, mentre attira l'attenzione del lettore ai maiorchini, parla anche di *aliis cismarinis et ultra marinis*, il che suggerisce un interesse per ebrei provenienti dalla penisola iberica e anche dall'Africa settentrionale. Questo aspetto ricorda i tentativi di Giacomo I cento anni prima di ripopolare Maiorca stessa con ebrei catalani e maghrebini. Secondo Carlo Pillai, le condizioni dell'offerta estesa agli ebrei maiorchini furono preferibili alle condizioni di un'offerta parallela fatta da Roberto d'Angiò, re di Napoli (con una moglie maiorchina), che aveva aspirazioni proprie ad attirare coloni ebrei maiorchini a Napoli. Si crede che più di quaranta famiglie maiorchine siano arrivate in Sardegna, una cifra che potrebbe rappresentare forse il 10% della popolazione ebraica della città di Maiorca ⁹.

Anche se Giacomo incoraggiò l'insediamento degli ebrei a Maiorca, la loro condizione fu soggetta, sotto i suoi successori, a cambiamenti che tendevano ad isolare la comunità, cominciando con la segregazione degli ebrei della capitale nel loro *Call* dopo il 1286. Questa politica

di segregazione coincide con la presa di Maiorca da parte di Alfonso III d'Aragona, la sua risposta all'aperta cooperazione tra suo zio Giacomo II re di Maiorca e gli angioini nella guerra del Vespro Siciliano. Anche i re di Maiorca, dopo la restaurazione del loro regno nel 1298, proseguivano la politica di segregazione. Vi erano, però, concessioni fiscali e commerciali che tendevano a privilegiare la comunità ebraica, in particolare la provizione che l'*aljama* controllasse i pesi e misure dentro il *Call*, con la conseguenza, in effetti, che aveva il diritto di levare imposte sulle mercanzie portate dentro il *Call*, o vendute dentro questo quartiere. I re riconoscevano il ruolo di capitale importanza degli ebrei maiorchini nel commercio esterno ed interno dell'isola ¹⁰.

Si osserva la partecipazione degli ebrei di Maiorca nella rete commerciale catalana in un documento del 10 luglio 1341 pubblicato da Cecilia Tasca ¹¹. L'ebreo Sussen Cahuell di Maiorca, maltrattato a Cagliari, rese una supplica al re Pietro IV d'Aragona, il quale ordinò che gli ebrei maiorchini dovevano essere trattati a Cagliari con la stessa accoglienza con cui i cagliaritari si aspettavano di essere trattati a Maiorca. È possibile che questa supplica rifletta non solo un atteggiamento negativo verso gli ebrei ma anche qualche ostilità verso i maiorchini; siamo negli ultimi anni del regno autonomo di Maiorca, in momenti di sempre crescente tensione fra il re d'Aragona e Giacomo III di Maiorca, che culminò nel 1343 nella riconquista aragonese dell'isola ¹². Il mero fatto che un re d'Aragona s'interessava di mercanti maiorchini sottolineava una sua asserzione di autorità sopra le Isole Baleari e gli altri territori del regno di Maiorca. Dopo la reintegrazione di Maiorca, Pietro estese la sua protezione a ebrei maiorchini come i fratelli Dahut e Sussen Cahuell; un certo Pietro Vila di Cagliari prese il loro carico di sale del valore di 300 doppie d'oro.

⁷ C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Cagliari, 1992 [indicato come Tasca XIV, seguito dal numero del documento]; C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, Firenze 2008 [indicato come TASCA XV, seguito dal numero del documento].

⁸ TASCA XIV n. 22.

⁹ C. PILLAI, *Gli ebrei in Sardegna all'epoca di Alfonso IV*, in *XI Congresso di Storia della Corona*

d'Aragona: La società mediterranea all'epoca del Vespro, Palermo 1983-4, vol. 4, pp. 80-104; ABULAFIA, *Un emporio mediterráneo*, cit., pp. 107-8.

¹⁰ ABULAFIA, *Un emporio mediterráneo*, cit., pp. 91-119.

¹¹ TASCA XIV n. 41.

¹² ABULAFIA, *Un emporio mediterráneo*, cit., pp. 18-20.

Vila portò il sale a Tunisi ma vendendo queste merci per conto suo, e poi era fuggito in Sicilia non solo con il profitto della vendita del sale ma con il sale stesso, che non aveva totalmente scaricato a Tunisi. Dalla Sicilia Vila era poi tornato in Sardegna senza offrire una spiegazione di questi avvenimenti. Il caso attirò l'attenzione del re che era a Barcellona¹³.

Anche nel tardo Trecento, gli ebrei contribuivano al ritmo del commercio regolare fra Sardegna e Maiorca. Non ci sorprende il fortissimo interesse per il sale, che fu, come Ciro Manca dimostrò in una classica monografia, un prodotto particolarmente pregiato nelle terre della Corona d'Aragona, anche per ragioni fiscali; abbiamo già visto come i fratelli Cahuell cercavano l'aiuto del re per recuperare il valore del loro carico di sale¹⁴. Nel 1361 i salinieri di Cagliari ricevono da Salamo di Maiorca i diritti per l'esportazione di sale dalle saline reali¹⁵. Alla fine del Trecento, il ruolo dell'ebreo provenzale Bellhom nell'esportazione del sale fu di importanza capitale: arrivò a Cagliari nel 1373, e nel 1386 e 1387 fu particolarmente attivo nel rifornimento di Minorca, caricando grandi quantità di sale su *lenys* e *panfills* di navigatori minorchini¹⁶. Questo commercio abbastanza locale faceva parte di una rete che si estese anche a Barcellona, Marsiglia e così via, nella quale parteciparono altri mercanti come Sabatino Genton di Cagliari. Troviamo che un ebreo cagliaritano fu attivo in questo commercio nel 1413, caricando sale su una nave maiorchina, senza indicazione della direzione del viaggio¹⁷; ma a questo punto la comunità ebraica di Maiorca era in pieno crollo, dopo gli eventi del 1391.

Accanto al sale, gli ebrei sardi s'interessavano del commercio del grano in direzione di Maiorca. Alcune volte il grano fu caricato su navi maiorchine, ma non si sa esattamente dove il capitano aveva l'intenzione di dirigere la sua nave, ed è possibile che i documenti che parlano di questo commercio testimonino di viaggi diretti

da Cagliari in Africa o altrove su navi di Maiorca. In ogni caso, troviamo in questi documenti, pubblicati dalla Tasca, un'indicazione di come gli ebrei di Cagliari e di Maiorca prendessero parte alle reti di commercio locali del Mediterraneo occidentale nel tardo Trecento, come fornitori di prodotti primari come il grano e il sale. Possiamo chiederci in quale misura il ruolo di questi commercianti ebrei differisca dal ruolo dei mercanti cristiani nelle stesse acque. La mia impressione è che gli ebrei documentati nei registri del Real Patrimonio siano piuttosto investitori, cioè, che viaggiavano poco, consegnando le loro merci a capitani cristiani da Maiorca e altrove, cosa che li rendeva potenziali vittime di frodi come quella commessa da Pietro Vila di cui abbiamo già parlato. E questo, senza dubbio, riflette le difficoltà incontrate dagli ebrei a Maiorca e altrove, sempre più chiusi nei loro *Call*. Nonostante queste considerazioni, gli anni successivi all'arrivo della Peste Nera vedevano una graduale crescita del commercio locale di prodotti primari come il grano e il sale, e in particolare delle varietà più specializzate di questi prodotti, come la pasta asciutta, come vedremo.

Una caratteristica importante del commercio nel Mediterraneo occidentale a quest'epoca fu l'intensità del traffico anche in autunno e durante l'inverno, ampiamente documentata in fondi maiorchini come le *Llicències per a barques* del 1284 e nei registri di *Ancoratge* del Trecento¹⁸. Nel novembre 1350 incontriamo un certo Ben Secha, che riceve il permesso di caricare frumento nella *coccha* di Pere Balig di Maiorca¹⁹. Un altro esempio di questo commercio è fornito da un documento che ci mostra l'esportazione di frumento nel mese di gennaio, 1365, su un *leny* di Maiorca; il carico fu fornito da Laxaon Benovo, *juheu*²⁰. L'esportazione del frumento incluse l'esportazione di prodotti manufatti con il grano, come i maccheroni e i biscotti, come *obre de pasta*, *ço es saber fideus*, *mecarons*, *alatria e bescuytelles*, caricati da Abrusim Simel e Sa-

¹³ TASCA XIV n. 91.

¹⁴ C. MANCA, *Aspetti dell'espansione catalano-aragonese nel Mediterraneo occidentale: il commercio internazionale del sale*, Milano 1966.

¹⁵ TASCA XIV n. 251.

¹⁶ TASCA XIV n. 583-5, 588, 592-3, anche 621-5;

cfr. 603.

¹⁷ TASCA XIV n. 816.

¹⁸ ABULAFIA, *Un emporio mediterráneo*, cit., pp. 161-77, 203-9.

¹⁹ TASCA XIV n. 119.

²⁰ TASCA XIV n. 289.

lamo Sarogell di Cagliari nel 1351 sulla *coca* di Ramon Maestre di Maiorca²¹. Non ci sorprende anche il commercio del formaggio sardo, oggetto dell'interesse di Bellhom di Cagliari, come il sale e il grano²². Un certo Mosse di Cagliari esportava formaggio verso Maiorca. Non si sa se questo fu formaggio *kasher* per l'uso degli ebrei o, più probabilmente, formaggio per l'uso generale. Gli ebrei di Alghero s'interessavano anche del commercio dell'allume, vendendone una quantità nel 1379 ad un genovese di Maiorca, *Gillo janoves de Maylorcha*²³.

Vi erano altri contatti fra ebrei, Maiorca e Sardegna. Nel 1367 Juceff Bulax e Mosse Bonfil, mercanti di Maiorca, prestarono 300 fiorini d'oro alla corte regia, con interesse del 10%, e prestarono 200 fiorini l'anno dopo, mentre aspettavano la partenza della nave di Nicola Gatzella di Cipro, sulla quale si erano imbarcati²⁴.

Agli occhi di Ferdinando di Antequera, re d'Aragona, gli ebrei sardi e quei pochi di Maiorca erano paragonabili in un senso particolare: il re voleva che gli ebrei di Sardegna portassero un segno *per aquiver scandels, senyal de roda per lo qual puxen esser coneguts per juheus*, come quelli di Aragona e Catalogna, e ordinò che il disegno fosse della stessa misura di quello portato dagli ebrei maiorchini²⁵. In verità, la comunità di Maiorca, molto ridotta dopo il 1391, cominciò a recuperare nei primi anni del Quattrocento, con l'aiuto di alcuni ebrei portoghesi immigrati, ma senza gran successo, fino a che fu soppressa nel 1435. Questi cambiamenti non impedirono che, qualche volta, un ebreo sardo visitasse le spiagge delle Baleari. Già nel 1405 l'ebreo Vidal Mili di Cagliari si trovò a Maiorca, mentre il suo fattore era a Ténès in Africa; sappiamo che un carico da lui spedito in Berberia fu catturato da un pirata catalano, e fu soggetto ad un richiamo visto che ambedue, Mili e il pirata, erano suditi del re d'Aragona²⁶. Sappiamo molto delle attività commerciali dell'ebreo maiorchino di origini andaluse Astruch Xibili, uomo ricco ar-

restato e convertito nel 1435; per lo più le sue assicurazioni appoggiavano, in primo luogo, il commercio maghrebino e poi quello a Barcellona, ma troviamo negli anni 1422-1433 contatti con la Sardegna: 1422, 1424, 1425, 1426, 1427, 1428, 1433²⁷.

Dopo il 1435, il commercio del grano sardo verso Maiorca rimase attivo con la partecipazione di ebrei come Abram Milis del Castello di Cagliari, che nel 1441 caricò più di 700 starelli di frumento per il visconte di Sanluri Antonio de Sena sulla nave di Giovanni de Rapillo di Bisciaia nel porto di Cagliari, con destinazione Maiorca, promettendo di condurre il carico di persona *ex mandato domini regis*; inoltre, un secondo viaggio della stessa nave avrebbe portato 1.500 starelli di *pida* da Cagliari a Maiorca²⁸. Nel 1445, Benedetto Natan, ebreo di Alghero, fu catturato mentre viaggiava con la propria imbarcazione nelle acque di Maiorca, e il re Alfonso ordinò agli ebrei di Sicilia, ove fu portato, di pagare il suo riscatto:

*venendo con sua navecta carricata con sua mercancia et fidata et assecurata per la universitati dila chitati de Maiorica, cum hoc partendose di illa fu prisu lo dicto Iudeu cum la sua navi per misser Petri di lo Bustu cum la sua galia et fichili fare taglia di riscato; et tandem vinni a Missina lu dictu Iudeu cum la galea predicta prisu et mandato per soi licteri ad ortari et caritativamente dimandare ala universitati di la Iudeca di Missina predicta di riscatarilo in reverencia di Deu, et ancora promictia di pagari sou riscatu et promictia di stari prixuni sini a tantu ki vinnissiru li dinari de sou riscattu*²⁹.

Alcuni ebrei di Berberia furono presenti a Maiorca, con permesso speciale, attorno al 1465, e anche un paio di ebrei sardi: Ferrarius de Borriana di Alghero vendeva sei schiavi, e Ysayes Attan di Cagliari risiedeva a Maiorca nel 1470³⁰. In Sardegna, gli elenchi di testimo-

²¹ TASCA XIV n. 138-40, 301.

²² TASCA XIV n. 425.

²³ TASCA XIV n. 477.

²⁴ TASCA XIV n. 329, 334.

²⁵ TASCA XIV n. 323; TASCA XV n. 26.

²⁶ P. MACAIRE, *Majorque et le commerce interna-*

tional (1400-1450 environ) Lille 1986, p. 92.

²⁷ MACAIRE, *Majorque*, cit., pp. 76, 87.

²⁸ TASCA XV n. 283.

²⁹ TASCA XV n. 312a.

³⁰ O. VAQUER BENNASAR, *El comerç marítim de Mallorca, 1448-1531*, Palma de Mallorca 2001, p. 155.

ni nei documenti concernenti ebrei dimostrano che i rapporti fra ebrei e mercanti cristiani maiorchini continuarono a un certo livello fino agli anni dell'espulsione³¹. Un documento del 1482 indica Marzoch Comprat, mercante ebreo di Cagliari, come ricevente di un prestito di 1.020 lire dal mercante maiorchino Giacomo Galcerando Valleriola. L'oggetto del prestito fu l'acquisto di panni e di lana di vari colori³². Un esempio di un prestito nella direzione opposta, da un ebreo a un cristiano, si trova in un documento del 1487, nel quale il mercante Nicola Massoni riconosceva di dovere al mercante ebreo Samuele Bondia 107 lire cagliaritanee e gli consegnò un panno di Maiorca del valore di 12 lire³³.

In questo ambiente, non ci sorprende che i convertiti maiorchini continuassero il commercio internazionale dei loro antenati (o predecessori). In primo luogo, le famiglie Pardo e Vidal a Maiorca commerciavano con Napoli, Valenza ed altrove, con un interesse particolare nelle assicurazioni negli anni 1465-8, e troviamo un Pardo stabilito a Cagliari nel 1476³⁴. Lluís de Santangel e la sua eminente famiglia avevano

contatti a Maiorca e in Sardegna, ove Lluís prese in affitto le saline reali nel 1472³⁵.

Per lo storico dell'economia questi pochi documenti hanno un interesse particolare, come testimonianza del commercio a breve distanza che fioriva negli anni successivi alla Peste Nera, tema che ho già discusso nelle mie relazioni al XVI e al XVIII *Congresso di Storia della Corona d'Aragona* a Napoli e a Valenza³⁶. Furono il grano, il formaggio e il sale che interessavano. I mercanti ricchi come Astruch Xibili o la famiglia conversa dei Pardo estendevano le loro attività ben oltre il braccio di mare che separa le Baleari dalla Sardegna, con investimenti in Africa, Catalogna e altrove. Per lo storico dei rapporti fra ebrei e cristiani, i documenti mostrano come, sotto le pesanti condizioni e limitazioni imposte agli ebrei della Corona d'Aragona nel tardo Medioevo, il contatto giornaliero fra mercanti ebrei e cristiani non si interruppe totalmente.

David Abulafia
University of Cambridge
e-mail: dsa1000@cam.ac.uk

SUMMARY

The commercial relationship between the Jews of Majorca and those of Sardinia can be traced from the time of the Aragonese invasion of Sardinia up to the expulsion of the Jews from Sardinia. Trade by Sardinian Jews in grain, cheese and salt from Sardinia to Majorca survived the extinction of the Majorcan Jewish community in 1435. These activities provide valuable evidence for small-scale trade within the lands of the Crown of Aragon.

KEYWORDS: Grain; Cheese; Salt.

³¹ Per esempio, TASCA XV n. 841.

³² TASCA XV n. 859.

³³ TASCA XV n. 929.

³⁴ VAQUER BENNASAR, *Comerç marítim*, cit., pp. 146, 304, 318-319.

³⁵ VAQUER BENNASAR, *Comerç marítim*, cit., p. 152.

³⁶ D. ABULAFIA, *L'Economia mercantile nel Mediterraneo Occidentale: commercio locale e commer-*

cio internazionale nell'età di Alfonso il Magnanimo, «XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona» Napoli 2000; *Mercati e mercanti nella Corona d'Aragona: il ruolo degli imprenditori stranieri*, in *Actas del XVIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Valenza 2006. Vivi ringraziamenti a Gianluca Raccagni che ha rivisto il mio testo italiano.

UN ELOGIO A RABÍ BONJUDÁH BONDAVÍ DE CAGLIARI EN UN *RESPNSUM* DE RABÍ YIŞHAQ BAR ŠÉŠET PERFET DE BARCELONA

El estudio de los documentos conservados en el Archivo Estatal de Cagliari ¹ y en el Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona ² ha dado la posibilidad de reconstruir un período que va desde el 1323 al 1492, durante el cual con la llegada de los catalanes y aragoneses se instalaron en Castello comunidades hebraicas que seguían al Infante Alfonso de Aragón.

El verdadero barrio hebraico de Cagliari era en realidad una barriada abierta que se formó en 1344 desarrollada alrededor de un grupo de casas habitadas ya por judíos pisanos y ubicadas entre la Rua de la Fontana y la Rua de Orifayn. La judería se fue extendiendo en el tiempo por toda la calle de la Fontana, para volver a subir a las murallas defensivas de la zona de Castello por las callecitas laterales hasta llegar, alrededor del 1360, a la Torre del León cerca de la Vicaría Regia y, durante el período del rey Pedro IV, hasta la calle del Vy y a la Torre de San Pancracio.

En este barrio reservado a los judíos no quedan testimonios “materiales” de su estancia, pero el estudio de los documentos permite reconstruir con exactitud su historia y la vida de la comunidad hebrea, llamada aljama, que durante dos siglos habitó estas calles. La aljama local alcanza su esplendor en la primera mitad de 1400 cuando

llega a sumar 1.000-1.200 personas y la *Juharia*, es decir, su propio barrio, ocupaba un tercio de Castello. Una de las construcciones más antiguas fue la *sinagoga*, pero también estaban las zonas de los jardines, de las viñas y de los talleres de los artesanos donde se vendía el vino *kašer* y además la zona del mercado de la carne y del pan.

El edicto de expulsión, de 1492, obligó a los hebreos de Cagliari (ya desde hacía tiempo perseguidos con restricciones y abusos, como la obligación de llevar una señal distintiva: la rueda roja o amarilla) a un sufrimiento durísimo: el exilio perpetuo o la abjuración. La mayoría marchó y sus bienes fueron vendidos en subastas públicas. Privados de sus bienes y con la angustia en el corazón por su futuro, emigraron hacia Estambul, Túnez y Livorno.

Escasas son las referencias a *judíos sardos* que he podido identificar en la literatura de los *responsa* rabínicos. Tan sólo un escrito remitido a esta isla desde Argel por rabí Šimʿon bar Šemaḥ Durán ³, judío mallorquín emigrado tras las persecuciones de 1391 y otra *tešubah* de rabí Yişhaq bar Šéšet Perfet ⁴, asimismo víctima de aquellos luctuosos acontecimientos, obligado a bautizarse en Valencia ⁵, huido a los pocos meses y vuelto al judaísmo en la capital norteafricana de acogida ⁶. De este último rabino se analiza y

¹ Para los judíos sardos, además de las fundamentales monografías de la Dra. Cecilia Tasca, especialmente las que tratan el siglo XIV en sus aspectos culturales, sociales e institucionales: *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo: Società, cultura, istituzioni*. Cagliari 1992 (con abundante bibliografía).

² Son asimismo de gran interés los trabajos de J. ARMANGUÉ I HERRERO, *Els jueus a les primeres Ordinacions de Castell de Càller (1374). Nota per a una lectura etnològica*, «II Congrés per a l'estudi dels Jueus en els territoris de llengua catalana», Barcelona - Cervera 2004, Barcelona 2005, pp. 73-83 y S. HERAS I ANDREU, *Els jueus d'Alguer*, «II Congrés per a l'estudi dels Jueus en els territoris de llengua catalana», Barcelona - Cervera 2004, Barcelona 2005, pp. 85-89.

³ *SÉFER TAŠBAŠ*, volumen III, edición de Lemberg 1891: un dictamen sobre la validez de cierto vino *kašer* que se transporta en barco hacia Valencia y pudiera haber sido manipulado por cristianos.

⁴ El *responsum* de rabí Yişhaq es el número 171 de sus *Šeʿelot uʿtešubot ha-RYba*”Š, edición de New York, copia facsímil de la de Lemberg, 1805-1806.

⁵ J. RIERA I SANS, *El baptisme de Rabí Işhaq ben Šéšet Perfet*, «Calls» (Tàrraga) I (1986), pp. 43-52.

⁶ M. BLASCO ORELLANA - J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón. Los responsa de Rabí Yişhaq bar Šéšet Perfet de Barcelona (1368-1408)*, «Catalonia Hebraica» V, Barcelona 2004.

comenta aquí la breve introducción en elemental prosa poética, dedicada al personaje que formula la pregunta. Y éste es nada menos quien en aquel momento era el rabino principal de la aljama de Cagliari: Bonjudà Bondaví, Yehudà ben David, también conocido como Bonjudas Bendaví (o Bondavin), *maestre* Bonjuà y asimismo Bonjusás. Rabino de origen seguramente aragonés, nacido aproximadamente en 1350, fue un famoso erudito talmudista y médico real de la aljama de Teruel hasta 1381, instalándose ese mismo año en Marsella, donde residió hasta 1389. Allí ejerció como médico privado de la reina María de Provenza y lo vemos ya instalado definitivamente en Cagliari desde 1390. Hacia 1405, fecha aproximada de este *responsum*, Martín II estuvo en Cagliari y es citado en el texto hebreo que se comenta. Este monarca, hijo de Martín I de Aragón y nieto de Pedro IV y de Doña Leonor de Sicilia, entonces rey de aquella isla, falleció en Cagliari en 1409 el 19 de julio. El rabino Bonjudà, jefe de la judería sarda, falleció aproximadamente en 1420⁷.

El ya citado *responsum* de rabí Yiṣḥaq, número 171 de su colección, fue remitido a rabí Bonjudà – según el estudioso rabino norteamericano Abraham Hershman⁸ – desde Argel entre 1.405 y 1408, año del fallecimiento de rabí Yiṣḥaq en la capital norteafricana.

La introducción laudatoria, el panegírico que introduce el dictamen, es una sarta de artificiosos elogios a la persona del rabino-colega – a quien acaso conociera de antiguo, en tierras aragonesas, pues rabí Yiṣḥaq fue rabino de Zaragoza y Calatayud en la década de los '80 del siglo XIV, antes de pasar a Valencia – recurriendo al hebreo bíblico y engarzando, aquí y allá, según conveniencia y distorsionando los sintagmas, manidas metáforas extraídas del texto sagrado, que tan de memoria conocen los *ḥakamim* y que de manera automática sitúan en cualquier frase o contexto. El efecto que produce es asimismo inmediato y automático, al evocar el lector el *pasuq* y captar el *rémez* o insinuación. Un diver-

timento literario sin mayor pretensión estética que la de exhibir erudición, ingenio y agudeza en la composición de este mosaico en prosa, donde importa poco la cantidad silábica, menos todavía la acentuación y la rima se consigue, aunque no siempre, mediante conocidas y fáciles sufijaciones pronominales posesivas, de duales y diversas formas verbales. Una curiosa taracea o entramado de metáforas y descripciones que constituyen y conforman el ditirambo del personaje a quien va dirigido el dictamen.

Pero antes de pasar al análisis del mismo, conviene advertir que aquí el rabino poeta *se autoplaga*, pues casi idéntica composición y estructura literaria aparece como proemio laudatorio en el *responsum* 297, dirigido a rabí Ḥayyim ben Bibas de la aljama de Xàtiva, en fecha anterior a 1391 y remitido desde Valencia.

He aquí los dos textos, marcando en cursivas-negritas hebraicas las escasas diferencias observadas entre ambos:

XÀTIVA, anterior a 1391;
dedicado a rabí Ḥayyim ben Bibas

שו"ת הריב"ש סימן רצו

שאיביה, לחכם רבי חיים בן ביבאס, נר"ו. חרש מצל ויפה ענף, אשר הורם ואשר הונף, ומצנפת הענוה צנף. נאה דורש ונאה מק"ם, מתחיל בשבח ומסיים. מאיר לארץ משכן לו, נותן נשמה לעם עליה, מחכמם ומחיים באהל, משפתי התעודה ישב וכארי רבץ, מרבה בישיבה ועל יד קבץ. הוא הנכבד הנבון החכם הזקן רבי חיים בן ביבאס, יהי אלהיו עמו, ינחהו במעגלי צדק למען שמו, ויענה את שלומו. אגרתך היקרה והחמודה, מכל כבוד ענוה, כלשם שבו ואודם פטדה, הגיעתני, אלופי ומיודעי, אנוש כערכי, מה נמלצו מליצותיה לחכך, ומה עצמו ראשי אמריך המה השיבו רוחי אמצו את ברכי. ראיתי כראות הדר פניך וזוהר תמונתך, אשבעה שובע שמחות כי ידעתי אורח חיים בשלם סוכך ומעונתך, שלם אתה ושלמה משנתך. ואם לנת בעמק רפאים ובחיי דברייתא אתה עוסק, והזמן שמך נוטר את כרמו עודר ובוצר ואת זיתיו מוסק, עודך מחזיק בדת תורה ופומך מגרסא

⁷ Véase, entre otros, A. BLASCO, *Aportación al estudio de los judíos de Cagliari (Siglo XIV)*, «La corona d'Aragona in Italia (secc. XIII-XVII). Atti del XIV congresso di storia della corona d'Aragona», Sassari - Alguero 1990, vol. III, Sassari, pp. 151-164.

Especialmente el cap. III *Bonjua Bondavid: rabino y médico del rey*, pp. 156-157.

⁸ A. HERSHMAN, *Rabbi Isaac ben Sheshet Perfet and his Times*, New York 1943.

איננו פוסק. יש לאל ידך שמאל דוחה צירי המחלות ואת חילון, וימין מקרבת אוהבת את הרבנות ובעומקה של הלכה לן, ולשתי שלחנות אתה זוכה הא להו והא לן. הכי קרא שמך חיים, כי מוצאך מצא חיים, ותחייהו זה פעמים, את גופו תפדה מעבור בשלח וחייתו באור תראה מעל שמים, כאור החמה שבעתים. כי תלמוד ערוך מאתמול בפך ועל ראשך עטרת זהב התבונה גדולה ותכריך, ולשאול ממני ומזולתי לא היית צריך, ובדבר המפורס' אין להאריך. אבל אחרי שכן גזרה נפשך ורצונך, תקרא ואנכי אענך, אשיב נא למענך.

CÀLLER, circa 1405;
dedicado al sabio *maestre* Bonjudà Bondaví

שו"ת הריב"ש סימן קעא ד"ה קאליר, לחכם

קאליר, לחכם מאישטרי בונגדיש בונדוי, נר"ו. חרש מצל יפה ענף, אשר הורם ואשר הונף, ומצנפת הענוה צנף. נאה דורש ונאה מקיים, מתחיל בשבח ומסיים. מאיר לארץ משכן לו, נותן נשמה לעם עליה, מחכמים ומחיים באהל. משפתי התעודה ישב וכארי רבץ, הרבה בישיבה ועל יד קבץ, לבש בגדי ישע עטה מעיל צדקה, בנפך ספיר ויהלום משובץ. בצוארו ילין עוז וכבוד לזית חן ענק ורביד, ולצור ישועתו נפשו ומאדו וכל חילו העבד, הוא הנכבד החכם ה"ר יהודה ב"ר דוד, יהי אלהיו עמו ויענה את שלומו, וינחהו במעגלי צדק למען שמו. אגרתך היקרה והחמודה, מכל כבוד ענוה, כלשם שבו אודם פטדה, הגיעתני אלופי ומיודעי אנוש כערכי, מה נמלצו מליצותיה לחכי, ומה עצמו ראשי אמריך המה השיבו את רוחי אמצו את ברכי. ראיתיה כראות הדר פניך חוהר תמונתך, אשבעה שובע שמחות נעימות כי ידעתי בשלם סכך ומעונתך, שלום אתה ושלמה משנתך. ואם לנת בעמק רפאים ובחיי דבריתא אתה עוסק, והזמן שמך נוטר את כרמו עוֹדֵר ובוצר את זיתיו מוסק, עודך מחזיק ברית ותורה ופומך מגרסא איננו פוסק. יש לאל ידך שמאל דוחה ציר המחלוי ואת חילון, וימין מקרבת אוהבת את הרבנות ובעומקה של הלכה לן, ולשתי שולחנות אתה זוכה הא להו והא לן. מוצאך מצא חיים ותחייהו זה פעמים, את גופו תפדה מעבור בשלח וחייתו באור תראה מעל שמים, כאור החמה שבעתים. כי תלמוד ערוך מאתמול בפך, ועל ראשך עטרת זהב התבונה גדולה ותכריך, ולשאול ממני ומזולתי לא היית צריך, ובדבר המפורס' אין להאריך. אבל אחרי שכן גזרה נפשך, ורצונך תקרא ואנכי אענך, אעשה נא למענך.

Una vez hecha esta curiosa comparación,
me he tomado la libertad de aventurar una pro-

visional estructura del texto que analizo en versos y estrofas, guiándome intuitivamente por la sonoridad y cadencias del ritmo y rima internos del mismo ⁹. Aquí propongo el resultado de esta refacción textual así como mi traducción castellana. En *cursivas* marco los sintagmas de procedencia bíblica que he sabido identificar y su acotación correspondiente.

חרש מצל יפה ענף,
אשר הורם ואשר הונף,
ומצנפת הענוה צנף.

נאה דורש ונאה מקיים,
מתחיל בשבח ומסיים.

מאיר לארץ משכן לו,
נותן נשמה לעם עליה,
מחכמים ומחיים באהל.

משפתי התעודה ישב וכארי רבץ,
הרבה בישיבה ועל יד קבץ,
לבש בגדי ישע עטה מעיל צדקה,
בנפך ספיר ויהלום משבץ.

בצוארו ילין עוז וכבוד לזית חן ענק ורביד,
ולצור ישועתו נפשו ומאדו וכל חילו העבד,
הוא הנכבד החכם ה"ר יהודה ב"ר דוד,

יהי אלהיו עמו ויענה את שלומו,
וינחהו במעגלי צדק למען שמו.

אגרתך היקרה והחמודה,
מכל כבוד ענוה,
כלשם שבו אדם פטדה,

הגיעתני אלופי ומיודעי אנוש כערכי,
מה נמלצו מליצותיה לחכי,
ומה עצמו ראשי אמריך המה השיבו את רוחי אמצו
את ברכי.

ראיתיה כראות הדר פניך חוהר תמונתך,
אשבעה שובע שמחות נעימות כי ידעתי בשלם סכך
ומעונתך,
שלום אתה ושלמה משנתך.

momento, proponiendo vocalizaciones alternativas que pudieran alterar en algo la interpretación.

⁹ La vocalización, todavía provisional, es de mi amigo Meir Shalev, buen conocedor del texto bíblico masorético. Pero incluso él vacila y duda en algún

וְאִם לִנֶּת בְּעֵמֶק רַפָּאִים וּבְחַיֵּי דְבָרִיתָא אֲתָה עוֹסֵק,
וְהִזְמִן שְׁמֶךָ נוֹטֵר אֶת כְּרָמוֹ עוֹדֵר וּבוֹצֵר אֶת יְיָתִיו
מוֹסֵק,
עוֹדֵךְ מִחֲזִיק בְּרִית וְתוֹרָה וּפּוֹמֶךְ מִגְרָסָא אֵינְנוּ פּוֹסֵק.
יֵשׁ לְאֵל יָדֶךָ שְׁמַאל דּוֹחָה צִיר הַמַּחֲלוֹ [ת] וְאֶת חֵילָךְ,
וְיָמִין מְקַרְבֵּת אוֹהֶבֶת אֶת הַרְבֵּנוֹת וּבְעֵמֶקָה שֶׁל הַלְכָה
לָךְ,
וְלִשְׁתִּי שְׁלֹחֲנוֹת אֲתָה זֹכָה הָא לְהוּ וְהָא לָךְ.
מוֹצֵאֲךָ מִצָּא חַיִּים וְהַחֲיָהוּ זֶה פְעָמִים,
אֶת גּוֹפּוֹ תַפְדָּה מִעֵבֶר בְּשִׁלַּח וְחֲיָתוֹ בְּאוֹר תִּרְאָה מֵעַל
שְׁמַיִם,
כְּאוֹר הַחֲמָה שְׂבָעֲתִים.

כִּי תִלְמוּד עָרוּךְ מֵאֲתָמוּל בְּפִיךָ,
וְעַל רִאשֻׁךָ עֲטָרַת זָהָב הַתְּבוֹנָה גְּדוֹלָה וְתִכְרִיךְ,

וְלִשְׁאֵל מִמֶּנִּי וּמִזִּילְתִּי לֹא הִיִּית צָרִיךְ,
וּבִדְבַר הַמִּפְרָסִם אֵין לְהֶאֱרִיךְ.

אֲבָל אַחֲרֵי שֶׁכֵּן גִּזְרָה נִפְשָׁךְ,
וּרְצוֹנְךָ תִּקְרָא וְאֶנְכִּי אֶעֱנֶךָ,
אֶעֱשֶׂה נָא לְמַעַנְךָ.

Traducción anotada:

Frondoso ramaje, hermosa rama ¹⁰
que se eleva y balancea ¹¹
y envuelve el *turbante* de la humildad ¹²

Solicita de manera elegante y cumple con
agrado,
comienza y termina con alabanza

Es luminar del país, *su hogar* ¹³,
inspira al pueblo que allí vive ¹⁴
los ilustra y vivifica en su morada

En los labios del testimonio se sustenta y
se tumba, cual león ¹⁵

Instruye en asamblea y cerca congrega
*viste ropajes de redención, lleva manto
de justicia* ¹⁶
de turquesa, zafiro y diamante
engarzado ¹⁷

En su cuello reside fuerza y honor,
diadema graciosa ¹⁸, collar y gargantilla
Es su alma baluarte de su salvación, y
subyuga su poder y toda su fuerza
Él es el honorable, el sabio rabino
Yehudah, hijo de rabí David

Sea con él su Dios y procure su bienestar ¹⁹
*Lo sitúe en caminos de justicia, por su
Nombre* ²⁰

Tu querida y apreciada epístola
Está adornada de todo honor
Como ópalo, ámbar, rubí, *topacio* ²¹

Me llegó, *amigo mío, mi conocido, mi
semejante* ²²
*Cuán dulces son tus palabras a mi
paladar* ²³
*¡cuánto fortalecen tus
argumentos!* ¡cuánto me han animado y
fortalecido mi rodilla! ²⁴

La he visto contemplando la gloria de tu
rostro, y el esplendor de tu figura
me satisface muy mucho con gratas
alegrías, pues sé de la prosperidad de tu
refugio y de tu casa ²⁵
Tú estás íntegro y tu estudio completo ²⁶

Aunque residiste en *valle de espectros* y
te ocupas de asuntos de la Ley ²⁷

¹⁰ Ez 31,3.

¹¹ Ex 29,27.

¹² Ex 28,4.

¹³ Is 22,16.

¹⁴ Is 42,5.

¹⁵ Gen 49,9.

¹⁶ Is 61,10.

¹⁷ Ex 28,18.

¹⁸ Prov. 1,9.

¹⁹ Esdras 1,3.

²⁰ Salmo 23,3.

²¹ Ex 25, 19; Ex 28, 17-19; Ex 39,12.

²² Sal. 55,14.

²³ Sal. 119,103.

²⁴ Salmo 139,17.

²⁵ Salmo 17,5.

²⁶ Jer 12,5.

²⁷ Josué 15,8.

Y el tiempo te ha puesto custodio de su viña,
labra y vendimia, su aceituna recolecta
Tú todavía mantienes el pacto y la Ley y tu
boca no cesa de recitar (el texto sagrado)

Es para Dios tu mano izquierda, rechaza la
aflicción de las enfermedades y su fuerza
y la derecha aproxima, aprecia la
autoridad rabínica y reside en lo profundo
de la *halakāh*
Y para dos mesas tú eres merecedor, una
para fatigas y otra para descanso

Tu linaje halló vida y ya vivificó *dos veces* ²⁸
redimirás su cuerpo *de perecer a espada*
y su vida verás en la luz sobre los cielos ²⁹
como siete veces la luz del sol ³⁰

Ya que en tu boca *hay desde antaño* un
Talmud *dispuesto* ³¹
y sobre *tu cabeza*, la gran sabiduría es
manto y *corona de oro* ³²

no necesitabas preguntarme personalmente
ni cuestión conocida hay que alargarse

Pero ya que tu alma lo solicita de un vecino
y tu deseo clamaste, yo te contestaré:
así pues, lo haré por ti.

La primera parte (terceto – pareado – terceto sin rima – cuarteto – terceto –pareado) nos habla en tercera persona, refiriéndose a rabí Bonjudà, de sus múltiples cualidades personales (hermosura, elegancia, poderío, humildad, sabiduría, maestría, ecuanimidad en el juicio, honorabilidad) parangonándolas con las piedras preciosas que adornaban el pectoral del Sumo Sacerdote ³³.

Tras la invocación a Dios del último pareado, se inicia ya una suerte de *acuse de recibo* de la epístola, (seis tercetos de métrica harto irregular) esta vez dirigiéndose directamente al remitente en segunda persona. Epístola que elogia asimismo,

comparándola a las citadas piedras preciosas del pectoral, colmada de todo lo bueno y motivo de gran alegría, regocijo y satisfacción por parte de rabí Yiṣḥaq, al saber que su corresponsal, quien antaño residiera en tierra hostil – el *`emeq-refa'im* es aquí *rémez* inequívoco a tierras cristianas, de Aragón y Provenza – está sano y salvo, junto a los suyos –incluyendo acaso hijos nietos – en su nuevo aposento sardo, dedicado tanto a los menesteres rabínicos y la *Halakāh* como a la práctica de la medicina.

También dirigiéndose en segunda persona a rabí Bonjudà, cierra esta composición rimada (dos pareados y un terceto) una simpática declaración de humildad de parte de rabí Yiṣḥaq, ya que en su opinión y habida cuenta la gran sabiduría del demandante, no hacía falta recabar su opinión en cuestión tan conocida. Con todo, y para complacer este deseo y demanda, responde finalmente a la pregunta o cuestión jurídica que rabí Bonjudà le había planteado.

Hay que considerar que este análisis y comentario está basado en un texto editado y copiado sucesivamente en cadena y del que no he podido consultar manuscritos. Al tratarse de una edición no científica se observan indicios de posibles corrupciones textuales (por ejemplo, la falta de rima en el segundo *terceto* y primer *cuarteto*) que sin duda se podrían corregir y mejorar a la vista de los manuscritos.

Con todo, este género considerado injustamente, creo, *menor* de la poesía hebrea medieval, que está todavía por estudiar, merece la atención de los especialistas y a buen seguro que un sistemático trabajo de investigación en el abundante material respónsico proporcionaría interesantes novedades que aportarían una más amplia visión a la aportación poética hebrea de los judíos medievales.

Meritxell Blasco Orellana
Universidad de Barcelona
Gran Via de Les Corts Catalanes, 585
08007 Barcelona
e-mail: meritxell.blasco@ub.edu

²⁸ Gen 27,36; Gen 43,10.

²⁹ Job 33,18.

³⁰ Ezequiel 30,26.

³¹ Isaías 30,33.

³² Salmo 21,4.

³³ Una descripción e inventario de las gemas que adornaban esta prenda sacerdotal en el artículo de M.L. HEITZMANN PÉREZ, *La turquesa, octava piedra del pectoral del sumo sacerdote*, «Anuario de Filología» 6, Barcelona 1980, pp. 149-158.

SUMMARY

This article analyzes and discusses the introduction, in poetic prose, of responsum 171 by Rabbi Yiṣḥaq bar Šéšet Perfet de Barcelona, sent from Algiers between 1405 to 1408, to Bonjudà Bondaví, Chief Rabbi of the Jewish community of Cagliari. This panegyric is a literary work of great aesthetic erudition, wit and acuity.

KEYWORDS: Yiṣḥaq bar Šéšet Perfet; Hebrew poetry; Responsa.

UN JUDÍO LUDÓPATA ENTRE TAHÚRES CRISTIANOS DE CAGLIARI
EN UN *RESPONSUM* DE RABÍ YIŞHAQ BAR ŠÉŠET PERFET DE BARCELONA

Entre los más de quinientos *responsa* o dictámenes que nos han llegado del célebre rabino barcelonés Yişhaq bar Šéšet Perfet¹, solamente uno, el numerado con el 171 de su colección impresa², se refiere a los judíos de la aljama de Càller³ y va dirigido a su colega y correligionario rabí Bonjudà Bondaví⁴, a la sazón la máxima autoridad de las comunidades hebreas sardas. Su nombre hebreo era Yēhudah ben David, pero en los documentos romances y latinos aparece con grafías tales como Bonjudas Bendaví, Bondavin o *maestre* Bonjuà. Además de renombrado talmudista, se sabe que ejerció la medicina en Teruel, se estableció en Marsella

en 1381 y más tarde, a partir de 1390, lo vemos ya instalado en Cagliari.

El texto de la pregunta o *še'elah* va precedido de un curioso ditirambo en prosa rimada – que estudia y publica en otro lugar de este libro mi colega la Dra. Meritxell Blasco – ensalzando las cualidades y virtudes personales de rabí Bonjudà. A continuación, se expone la cuestión legal que suscita la consulta, pues según una *haskamah* o acuerdo interno de la comunidad judía de Cagliari, todos los judíos de la aljama local tienen prohibido jugar a los dados⁵; pero en cierta ocasión, hallándose el rey de paso

¹Es todavía de interés el estudio de A. HERSHMAN, *Rabbi Isaac ben Sheshet Perfet and his Times*, New York 1943. Cfr. M. BLASCO ORELLANA - J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón. Los responsa de Rabí Yişhaq bar Šéšet Perfet de Barcelona (1368-1408)*, «Catalonia Hebraica» V, Barcelona 2004.

²He seguido la edición de *Še'elot u-tešubot ha-RYba* Š, edición de New York (sin fecha), que es copia facsímil de la de Lemberg, 1805-1806.

³C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo: Società, cultura, istituzioni*. Cagliari 1992 (con copiosa bibliografía), J. ARMANGUÉ I HERRERO, *Els jueus a les primeres Ordinacions de Castell de Càller (1374). Nota per a una lectura etnològica*, II Congrés per a l'estudi dels Jueus en els territoris de llengua catalana (Barcelona - Cervera 2004), Barcelona 2005, pp. 73-83 y S. HERAS I ANDREU, *Els jueus d'Alguer*, II Congrés per a l'estudi dels Jueus en els territoris de llengua catalana (Barcelona-Cervera 2004), Barcelona 2005, pp. 85-89.

⁴A. BLASCO, *Aportación al estudio de los judíos de Cagliari (Siglo XIV)*, «La corona d'Aragona in Italia (secc. XIII-XVII). Atti del XIV congresso di storia della corona d'Aragona», Sassari - Alguero 1990, vol III, Sassari, pp. 151-164. Especialmente el cap. III *Bonjua Bondavid: rabino y médico del rey*, pp. 156-157.

⁵Sobre la prohibición a los judíos de jugar a los dados (y a otros juegos) ya tenemos antecedentes documentales en J. RÉGNÉ, *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents. Edited and Annotated*

by YOM TOV ASSIS and ADAM GRUZMAN, Jerusalem 1978 [Hispania Judaica I, The Magnes press, The Hebrew University] n° 634 (Perpignan 24-VI-1275); n° 1338 (Barcelona 9-IV-1285); n° 2592 (Perpignan 21-X-1295) y n° 2923 (Huesca 8-VI-1311), F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil. Urkunden und Regesten I. Aragonien und Navarra*, Akademie Verlag, Berlin 1929, pp. 197, 236, 412, 444 y 481 y los trabajos de J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Delitos y "calònies" de los judíos valencianos en la segunda mitad del siglo XIV (1351-1384)*, «Anuario de Filología» 2, 1976, Barcelona, especialmente p. 201 y notas 51-52, «Calònies» de los judíos valencianos en 1381, «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultvra» (Castellón de la Plana), LIV, 1978, especialmente pp. 160-163 y notas 7-8 y *Judíos valencianos en el siglo XIV. Crónicas de timberos y adúlteros*, «Alef. Revista de Artes y Letras» 1, 1984, Tel-Aviv, pp. 18-19. También Y.T. ASSIS, *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London-Portland, Or. 1997, pp. 285 ss. En el *Libre de Ordinacions de la Vila de Castelló de la Plana. Estudio preliminar, edición, notas y glosario de LUIS REVIST CORZO, cronista de la ciudad*, Castellón de la Plana M. CM. LVII, p. 43, leemos la disposición, ordenanza o *capítol dels jugadors e prestadors*, con lista de juegos prohibidos y permitidos, sanciones, etc.: «Item stabliren e ordenaren que algú no gos jugar a joch de gresca, de pota, de violeta (alias buffa), tranfa ne altre negún joch de daus desús naquests o raldeta, naips, de barralet, de cruets ne a clocha dins la Vila o terme de aquélla. Exceptat de dau de sis, al'emperador, a totes taules, a parella de tres daus e de laquet. E qui contrafarà pagarà

por Cagliari y Pula, dispensa de ello – y obliga, so pena de muerte – a un judío particular, que en una fiesta y timba palaciega llega a ganar la fabulosa suma de 160 florines de oro. La escandalizada *aljama* se reúne para castigar con pena de *hérem* o excomunión mayor al transgresor del acuerdo. Entre los líderes y demás eruditos de la *aljama* se encuentran citan a Šabētay bar Yom Tob, a un talmudista de origen francés y al propio *mestre* Bonjudà. Seguidamente ofrezco la traducción castellana del texto hebreo ⁶, con algún oportuno comentario en nota a pie de página:

“Éste es el tenor de tu pregunta: Hace como unos cuatro años se reunieron todos los [de la *aljama*] de Càller en la Sinagoga Mayor ⁷ y acordaron y anatemizaron con *hérem* solemne que ningún hombre o mujer no jugase a ningún juego de *daus* ⁸, bien para sí mismo, bien para otro, u

per pena per cascuna vegada V sous de die e de nit XX sous. E si algú sobre joch a jugador prestarà dinés o altres coses, que lo dit prestador o prestadors perden lo préstech e paguen XX sous de pena per cascuna vegada pagadors e partidors lo terç al senyor rey e lo terç al comú e lo terç a l'accusador. E que casquí puxe ésser acusador e que del terç de l'accusador no'n puxe ésser feta gràcia». ARMANGUÉ I HERRERO, *Els jueus*, cit., p. 82, nos dice que los habitantes de Cagliari – en general, incluyendo los judíos – «... havien de deixar de banda els daus per dedicarse a les dames...» «... no blasfemar, no injuriar, no jugar a daus...».

⁶ Prescindo del texto hebreo, muy conocido de los especialistas y ya publicado en las diversas ediciones.

⁷ ARMANGUÉ I HERRERO, *Els jueus*, cit., p. 75, habla de la primera documentación de una *sinagoga* en 1341, y que ya había en Cagliari dos sinagogas en fecha tan relativamente temprana. Antes de la llegada de judíos catalanes y aragoneses, con algunos castellanos y sicilianos (1354), ya funcionaba en Cagliari una comunidad de judíos pisanos y liorneses. Hacia 1370 llegaría otro grupo procedente de la Francia meridional y a principios de siglo XV una tercera inmigración sería exclusivamente provenzal, según HERAS I ANDREU, *Els jueus d'Alguer*, cit., p. 87. De la *sinagoga* nos dice esta investigadora (p. 88): «... sabem que al 1381 es va signar un contracte entre alguns representants de l'*aljama* i els jueus Jacob Bassasch i el seu company Set en el que els dos últims venien a la comunitat un edifici per ser utilitzat com a sinagoga al preu de 30 lliures d'alfon-

otro para él, y recibiese su castigo el transgresor, y todos los judíos lo acordaron.

Y se dio un caso, cuando el rey de Sicilia ⁹ pasó por allí, por Càller: estaban jugando durante los tres días de las festividades de la *Calenda* ¹⁰, y varios judíos se encontraban allí, en la corte real, viendo el juego. Y allí le fue dicho al rey que uno de aquéllos acostumbraba jugar dineros. El rey le dijo: –“¿Por qué no juegas?” Respondió el judío: –“No puedo, hasta que me exima del *hérem* el señor rabí Yehudah ben rabí David”. Respondióle el rey: –“¿Qué hay contigo y con él? Puesto que mi poder es superior al de todos, yo te impondré una multa para que juegues y estés exento del *hérem*”. Al punto, el hombre, como era temeroso de Dios, contó el asunto al citado rabino y a los adelantados. Enseguida se reunieron con los miembros del consejo en la sinagoga y deliberaron consejo que los adelantados elevasen consulta al *parnás* ¹¹ siendo mejor a

sins menuts. L'emplaçament exacte de la sinagoga és un assumpte que encara es troba en estudi i que és tractat des de diversos camps: documentalment, arqueològicament i etnològicament».

⁸ Daus, cat./ cast “dados”. DCVB, cita el *Blanquerna* de Ramon Llull (circa 1248), 76, 11: «Lo rey no vedara joc de *daus* en sa terra».

⁹ Este rey de Sicilia es el príncipe Martín II *el Joven*, hijo de Martín *el Humano* y nieto de Pedro IV de Aragón y de doña Leonor de Sicilia. Su última visita a Cerdeña fue en 1409 y falleció en Cagliari el 19 de julio de ese año, tras la conquista de Sanluri. El *responsum*, que no indica fecha, sería remitido desde Argel entre 1.405 y 1408, año del fallecimiento de rabí Yiṣḥaq en la capital norteafricana.

¹⁰ Calenda, Lat./ cat./cast. “calenda”. Celebración que tiene lugar el sábado de Navidad por la mañana y en la iglesia se recita la correspondiente lección del martirologio haciendo referencia a la venida del Buen Jesús. La voz, en plural y en aljamía hebraicocatalana, aparece en J. MILLÀS I VALLICROSA, *Documents hebraics de Jueus Catalans*, Memòries de la secció de història i arqueologia de l'Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1927, doc XIX: de Barcelona agosto - setiembre de 1262 [‘elul 5022]: מאג די קלאנדיש. Más tardía es la documentación del DCVB, que cita un documento del Archivo del Convento de Felanitx (Mallorca) anterior a 1681: «Quatre sous y sis per cantar el sermo de la *Calenda*».

¹¹ La voz hebrea *parnás* se podría interpretar como equivalente a *baile*, funcionario real cristiano en-

sus ojos ir a suplicar al rey para que no anulase su acuerdo, y así lo hicieron. Díjoles el *parnás*: –“Dejadme esto a mí y no os preocupéis, pues nuestro señor el rey no tiene razón para obligar a jugar a ningún judío; yo os aconsejo que los afamados judíos jugadores de dinero no entren a la corte del rey para ver el juego, pues *una designación es una realidad*”¹². Y al momento acordó la aljama que no fuese ningún judío, por consejo del *parnás*. Y sucedió que un judío ludópata no se privó de ir allá para ver el juego; y en víspera de sábado hasta el oscurecer. Le dijo el rey: –“Judío, juega”. Y respondió: –“He aquí que ha entrado el sábado”. Le dijo el rey: –“¿Jugarías en domingo?” Y respondió: –“Haría cuanto ordenase mi señor el rey a su siervo”. Y el citado rabino, que siempre estaba ante el rey, al escuchar sus palabras lo miró con mal ojo y rostro enfadado y se fue.

Y durante el viaje del rey, bajó [éste] desde Càller a pernoctar a la ciudad de Lapulia¹³, que está bajo la torre adjunta, a la orilla del mar. Y aquel hombre fue allí, según sus palabras, a recaudar los caudales de 4 barricas de vino, y entró a ver al rey y sus asuntos cuando ellos jugaban. Y dijo que el rey le ordenó que jugase, pues de lo contrario lo mataría, y que tiene documento de la real orden. Y jugó y ganó 160 florines.

Y después de que el rey marchase en paz, los dirigentes de la aljama preguntaron al citado rabino cuál era la situación de ese trasgresor. Y les dijo que viniese a la sinagoga el sábado, y que hiciese público su pecado y dijese su culpa y sus alegaciones y viniese devotamente. Y vino tras la solicitud del rabino, y en su soberbia no se levantó, sino que permaneció sentado en su lugar, diciendo que jugó forzado por mandato del rey y que tiene un documento legal de eso, y que si ha

transgredido, he aquí, pues, que está dispuesto a hacer lo que sobre él decretasen los rabinos. Y uno de los dirigentes de la aljama, hombre justo, íntegro, cuyo nombre es rabí Šabētay ben rabí Yom Toḥ, se levantó y dijo: –“Esto es una dilación, pues has visto que no deseas venir devotamente. Ya que tú sabes que en esta isla no hay más que un rabino, nuestro señor y nuestro rabino *maestre Bonjudà*, ordenado desde hace ya cuánto [tiempo] y lo hemos aceptado y el rey nos lo dio como juez de toda esta isla para juicios de Torah, sea para excomulgar, sea para castigar pecuniariamente. Y los otros sabios que aquí hay son llamados eruditos de la Torah. Y yo, en nombre de toda la aljama, pido de nuestro maestro, el citado rabino, que zanje ahora este juicio sobre esto”. Y entonces dijo el citado rabino a ese hombre: –“Si fuiste forzado o no, lo sabe Dios y lo sabes tú. Y si yo supiese que puedo juzgar el final de la causa desde su principio, según lo que he escuchado por mis oídos, con todo, te digo yo tal, diciendo: “temerás a tu Dios”, y si jugaste voluntariamente, pide perdón a Dios y serás libre. Y si no quieres pedir perdón por tus pecados, en honor de nuestro señor el rey –sea su gloria ensalzada– te digo: puesto que te forzó, para su propia satisfacción, a jugar con él y con sus caballeros, tú no estarías excomulgado ni apartado de la aljama si sacases de tu poder todo el dinero que ganaste. Y aunque el veredicto indica que sea arrojado al Mar Muerto, en honor de nuestro señor el rey –sea su gloria ensalzada– y para que no sea dicho que la moneda real y sus dineros han sido arrojados al mar por desprecio, entrégalos para obra piadosa o para reparar la sinagoga que se ha abierto¹⁴, o para caridad. Y si no quisieras hacer esto y quisieras retenerlos y disfrutarlos, entonces te considero y declaro excomulgado”. Respondió aquel hombre: –“No aceptaré ese veredicto, sino que haré

cargado de administrar justicia, recaudar fondos y representar al monarca en su ausencia. Sería, pues, la autoridad *cristiana* con jurisdicción sobre judíos, musulmanes y gentes de toda condición y estado residentes en el territorio sardo. Sin embargo, creo que aquí se refiere al *operarius* judío [semejante al *clavari* de las aljamas de la Corona de Aragón] de quien habla HERAS I ANDREU, *Els jueus d’Alguer*, cit., p. 88: «...que farà d’administrador...», habi-

da cuenta la cita talmúdica – Sanhedrin, 47b – que añade de memoria y sobre la marcha tras aconsejar a la aljama.

¹² Sanhedrin, 47b.

¹³ Es la ciudad de Pula, situada a unos 24 kilómetros al sur de Càller.

¹⁴ Interesante referencia a *otra* sinagoga, recientemente inaugurada y que habría que restaurar y acondicionar.

con esos 160 florines lo que se me ocurra”. Y mi hermano, aquel hombre, pidió y rogó a un experto hombre francés que reside donde él, que respondiese a las palabras del citado rabino; y dijo de este modo: –“Con tu derecho dice nuestro señor y nuestro rabino, ya que ese hombre no tiene su cuerpo excomulgado, pues fue forzado; por consiguiente, todo cuanto ganó es ganancia limpia y aquellos dineros le son permitidos para su disfrute”. Y el citado rabino, replicando al francés –que quería avergonzarlo y discrepar de él ante la aljama y el consejo– le dijo con enfado: –“¿Tienes alguna prueba del *Talmud Bablí*, o *Yěrušalmí*, o *Toseftá*, o *Sifrá*, o *Sifré*, o erudito, o juzgador?” Y respondió: –“No, sino que para mí está claro”. Entonces le respondió el citado rabino con estas palabras: –“[En este buen asunto] por cierto él está excomulgado intencionadamente, pues podía haber huido del juego y no huyó, como consta en el [*Talmud*] *Yěrušalmí* y dictaminó rabí Mošeh ben Maymún –de bendita memoria– en las *halakot* del *Yesodéha-Torah*, y [*Talmud*] *Babli*, (capítulo *Batrá de-Qiddušin*...[etc.]). Pero, me he fundamentado en lo que dijeron los sabios ¹⁵ – de bendita memoria –... [etc.]

Hasta aquí el contenido de tu consulta concerniente a ese hombre y me has pedido que te haga saber mi opinión”.

RESPUESTA ¹⁶:...Por lo tanto, en el asunto que tenemos ante nosotros: aquel hom-

bre que jugó por mandato real, puesto que él no habría sido causante ni motivo de que le ordenase el rey sobre eso, he aquí que jugaría con permiso y estaría obligado a ello debido a salvar su vida, y no estaría bien que le fuesen prohibidos los dineros...

PERO lo que hay que contemplar en esto es si ése conocía el acuerdo de la aljama –que no se dejase ver nadie en el lugar del juego para que el rey no le ordenase jugar–; y ése no temió el acuerdo y fue allí, pues deseaba jugar, pensando que cuando lo viese el rey le ordenaría jugar... he aquí que sería causante premeditado, pues él mismo obraría con astucia para causar el mandato...

... y según mi opinión, no le impidan disfrutar de los dineros que ganó en el juego, como se explicó más arriba, que habría que condenarle –porque se hizo ver en el lugar del juego, en contra del acuerdo de la aljama – en veinte o treinta florines, [y] no en esa gran y terrible cuantía que al oírla en su totalidad escandalizaría a quien la oyese, pues la Torah se ampara en los caudales de los israelitas; y eso es lo que me parece en este asunto; y tú eliges, que no yo, pues no hay que juzgar sino lo que ven los ojos [de cada cual].

José Ramón Magdalena Nom de Déu
Universitat de Barcelona
Gran Via de Les Corts Catalanes, 585
08007 Barcelona
e-mail: magdalena@ub.edu

SUMMARY

This essay provides a Spanish annotated translation of and the analysis of responsum 171 by Rabbi Yišḥaq bar Séset Perfet de Barcelona, which was sent from Algiers between 1405 to 1408 to Bonjudà Bondaví, Chief Rabbi of the Jewish community of Cagliari. The responsum deals with a “hérem” issued against a Sardinian Jew who, even on the Sabbath, was forced by the king himself to engage in gambling with Christians at the royal court.

KEYWORDS: RYba”Š; Responsa; Gambling; Herem.

¹⁵ Citando, entre otros, a rabí Šelomoh ben ‘Abraham ben ‘Adret de Barcelona, así como a los sabios de Lunel, Montpellier y Provenza.

¹⁶ Sigue una larga respuesta conteniendo complejas digresiones y abundantes citas de diversas au-

toridades talmúdicas de los antiguos sabios y gaones y demás afamados rabinos, entre ellos rabí Mošeh ben Maymún, rabí Mošeh ben Naḥmán de Barcelona y rabí Šelomoh ben ‘Abraham ben ‘Adret de Barcelona.

LA KETUBBAH DI ŠELOMOH BEN ZARCH DE CARCASSONA EBREO SARDO DI ORIGINE PROVENZALE, ALGHERO METÀ DEL XV SECOLO*

La ketubbah, com'è noto, è un atto legale scritto, con il valore di contratto matrimoniale. Con questo documento, in cui sono esposti i doveri del marito verso la moglie, lo sposo si impegna nei confronti della donna a mantenerla, alimentarla e rispettarla, così come ad assumersi l'obbligo di tutelarla, qualora egli dovesse morire o ripudiarla.

La ketubbah non è menzionata nella Bibbia ebraica, ma possiamo ritrovare il concetto su cui essa si basa nel libro dell'Esodo ¹, ossia: אִם-אֶחָדָהּ לֹא יִנָּשֵׂא. *Se egli ne prende un'altra per sé, non diminuirà alla prima il nutrimento, il vestiario, la coabitazione.*

Anche chi ritiene che l'uso della ketubbah derivi dalla Torah, non può dire con certezza che tale alla legale si trovi in essa, ma solo che nella Torah è presente la base giuridica di quella che in seguito è divenuta la ketubbah.

Secondo la tradizione ebraica la ketubbah, nella sua ultima forma, fu fissata da Šimon Ben Šetaḥ, uno dei maggiori rappresentanti dei maestri farisei al tempo del regno di Alessandro Ianneo, nel I secolo a.e.v.; ma ciò non vuol dire certo che prima di lui essa non fosse in uso. In effetti alcuni esegeti e commentatori ebrei, come Rashi e Nachmanide, sostengono ² che anche il patriarca Abramo avesse redatto una ketubbah, ma a questa loro affermazione non può certamente essere attribuito un valore storico.

Da una Baraita ³, una delle fonti dell'esegesi biblica, del Talmud Babilonese, si può dedurre che gli antichi saggi ne avessero fissato il canone, mossi dall'intenzione di tutelare la donna e di rafforzare la sua posizione di moglie nei seguenti modi:

- rendendo meno semplice ripudiarla – perché

in tal caso, il marito avrebbe dovuto pagare una grossa somma di denaro.

- in caso di morte del marito o di ripudio la donna non sarebbe rimasta priva di tutto.

Anche se non sempre la ketubbah è riuscita in questi intenti, essa ha assicurato almeno un futuro meglio tutelato per la donna. Da allora e fino a oggi, infatti, un uomo non può vivere con sua moglie senza la ketubbah, e per questo la legge ebraica obbliga i mariti a dare alle loro mogli questo atto di matrimonio durante la cerimonia nuziale.

Nel corso della storia e della dispersione del popolo d'Israele in esilio, sono state elaborate varie formule di ketubbah, nelle diverse comunità. Le norme che riguardano le ketubbot, pertanto, sono di epoche diverse. Ve ne sono alcune già fissate nella Torah, altre stabilite dai saggi e dai dotti all'epoca del Secondo Tempio, altre ancora fissate in epoca medievale. La ketubbah standard ha una struttura precisa e fissa, alla quale generalmente ci si attiene, a meno che non vengano poste nuove specifiche condizioni.

Il testo ufficialmente adottato oggi è quello aramaico in uso fra gli ebrei di tradizione babilonese, impostosi in epoca gaonica tra i secoli VII e XI. Tuttavia dalla Mishnah ⁴ si evince chiaramente che la ketubbah era scritta anche in ebraico.

Essendo un documento legale, in essa si utilizza un linguaggio giuridico, e deve essere vergata senza spazi bianchi dall'inizio della riga fino al suo termine, così che non rimangano spazi vuoti, dove potrebbero essere apportate delle aggiunte successive. È interessante notare che, sebbene si tratti di un affare apparentemente solo privato e relativo alle relazioni tra "lui" e "lei", nell'ebraismo la questione non è concepita

* Ringrazio Mauro Perani per avermi proposto di studiare questo prezioso documento e per l'aiuto da lui datomi assieme a Dario Burgaretta nel corso della mia indagine.

¹ Es 21,10.

² Nei loro commenti a Gen. 25,6. Rashi si basa sul

trattato Sanhedrin 21a: «Disse Rav Yehuda in nome di Rav: le mogli hanno la Ketubbah e i Qiddušin, le concubine né Ketubbah né Qiddušin».

³ TB, Ketubbot 2b.

⁴ TB, Ketubbot 12b.

ta in questi termini. Vivere uniti in matrimonio e costruire una famiglia nell'ebraismo non è un affare privato ma pubblico, e la firma sull'accordo, ossia sulla ketubbah, è apposta su un atto giuridico ufficiale alla presenza di testimoni. Durante la cerimonia nuziale lo sposo consacra la sposa come sua moglie. Da quel momento la donna diventa sua moglie. La presenza del pubblico è indispensabile perché, grazie alla cerimonia, tutti devono sapere che, d'ora in avanti, questa donna non potrà più essere considerata libera: lei è, e sarà, la moglie di questo sposo, mentre essi sono anche testimoni degli impegni assunti dal marito di lei.

Il testo della ketubbah si apre con la menzione della data e del luogo in cui viene steso l'atto, quindi seguono tre parti:

1. Gli impegni e gli obblighi assunti dal marito riguardano due tipi di periodi diversi:
 - a. Il periodo di durata del matrimonio.
 - b. L'eventuale periodo successivo alla conclusione del matrimonio, sia per la morte del marito, sia nel caso che egli ripudi la moglie.
2. Le garanzie che assicurano l'assoluzione degli obblighi presi dallo sposo.
3. Le firme conclusive dei testimoni.

Sia la struttura sia le formule e le parti sono quelle tipiche di un atto legale.

Dopo questa premessa di carattere generale, passiamo ora allo studio della nostra ketubbah (Tav. 11). Esso si concentra principalmente sulla prima parte introduttiva, alle righe 1 e 4 della ketubbah, dove sono menzionate la data e il luogo in cui essa fu stipulata, e sulla parte finale, alle righe 26-27, dove compaiono le firme dei testimoni.

Nella maggior parte delle ketubbot, prima del corpo del testo, all'inizio del documento, sono presenti molto spesso alcune parole o frasi significative tratte da versetti della Bibbia, o passi tratti da composizioni e *piyyuṭim* sulle nozze. In Italia era in uso, presso le famiglie più agiate,

aggiungere anche versi sulle nozze scritti appositamente per l'evento.

In determinate epoche le famiglie più facoltose usavano decorare le ketubbot con belle miniature o fregi, che fanno di alcune di esse vere e proprie opere d'arte ⁵.

Le ketubbot dunque, essendo dei documenti legali che contengono l'indicazione di una data precisa, di nomi, di posti e di persone specifici, testimoniano in maniera documentata l'esistenza di determinate comunità ebraiche in tempi e località diversi. È quindi chiaro che, come le lapidi sepolcrali ritrovate in certe regioni testimoniano la vita ebraica di quei luoghi, così anche le ketubbot sono diventate dei documenti di grande valore, molto preziosi per lo studio della storia, degli usi e della cultura degli ebrei di un determinato paese.

Tutto quanto detto costituisce la necessaria premessa, per capire la grande importanza della nostra ketubbah relativa alle nozze di Salomone ben Zarch de Carcassona e Bella, figlia di Marwan ha-Seniri.

La ketubbah è conservata presso la Biblioteca Universitaria di Sassari ed è stata riutilizzata in passato, per rilegare un volume conservato in essa; in questo modo è potuta arrivare fino ai giorni nostri.

La nostra ketubbah, che è l'unico atto di matrimonio ebraico sopravvissuto delle molte migliaia che devono essere state scritte dagli ebrei della Sardegna, è mutila nei margini destro e sinistro, e misura 46,6 cm di lunghezza, per una larghezza di 24,6, che quindi non è quella originaria. Queste dimensioni sono di poco inferiori alle misure standard di una ketubbah, ovvero: 60 cm x 42.

L'atto di matrimonio è stato scritto su una bella pergamena, materiale scrittorio che veniva usato per documenti importanti che dovevano durare nel tempo, o per la copia di opere di grande valore come la Bibbia o il Talmud. Il testo è scritto sul lato carne della pergamena.

Il documento si apre con la menzione della data delle nozze, che si trova nella prima riga del testo. La prima parola indica sempre il giorno

⁵ Le prime ketubbot decorate sono attestate a Venezia e risalgono all'inizio del XVII secolo e.v. Desidero ringraziare in questa sede Amedeo Spagnolotto, studioso dell'argomento e virtuoso *Sofer*, il

quale ha curato varie pubblicazioni sul tema e che, in questa occasione, è stato di mio grande aiuto nella disamina del testo ebraico e delle sue caratteristiche testuali e grafiche.

della settimana, seguono la data, il mese e l'anno secondo il calendario ebraico, il tutto scritto in lettere e non in numeri.

Come abbiamo detto, il documento è mutilo di alcuni centimetri a destra e a sinistra, e quindi mancano il giorno della settimana e le tre parole finali delle cinque che indicano l'anno. Questo significa che l'unico dato certo che abbiamo sono le migliaia, 5000 del calendario ebraico, mentre sono andate perse le parole che indicano l'anno dalle centinaia in poi. Gli unici dati sicuri che possiamo leggere sul nostro documento sono la data e il mese, cioè il secondo giorno (bet) del mese di Ševaṭ.

Grazie a molti altri documenti che sono stati rinvenuti e studiati sulla famiglia Carcassona⁶, possiamo però ritenere che l'anno delle nozze sia il 5215 o il 5216 del calendario ebraico, cioè il 1455 o 1456 del calendario giuliano⁷.

Di conseguenza, se l'anno ebraico è il 5215, il giorno è probabilmente un martedì, mentre se l'anno è il 5216, il giorno è un venerdì.

Alla seconda riga è menzionato il nome della città in cui l'atto è stato stilato. Nella nostra ketubbah è la città di Alghero (tav. 1b), oggi in provincia di Sassari, nel nord-ovest dell'isola, ma in ebraico compare la trascrizione della sua denominazione catalana L'Alguer – ללגיר. Il forte legame storico con la Catalogna è testimoniato anche dall'antico soprannome dato alla città, quello di "Barceloneta", piccola Barcellona, e dal dialetto locale detto "algherese", che è una variante orientale del Catalano.

Nella riga 2 leggiamo: בעיר ללגיר דעל כף, ימא מותבה, cioè «Nella città di Alghero situata sulla riva del mare». מותבה in aramaico, dalla

radice יתב, che corrisponde all'ebraico ישב.

Nella maggior parte delle comunità, tranne che in quelle ashkenazite, era in uso aggiungere il nome dei fiumi o dei corsi d'acqua presenti nelle vicinanze della città⁸, mentre il nome dello stato, del regno o della regione era riportato raramente. Questo succedeva, perché, in quel periodo storico, i confini non erano certi e definiti e potevano cambiare, anche mentre erano ancora in vita i soggetti della ketubbah, lo sposo e la sposa; mentre ovviamente la posizione geografica di mari e di fiumi rimaneva immutata. Per questo motivo, qui nella nostra ketubbah, troviamo l'esatto riferimento alla "città di Alghero situata sulla riva del mare".

Il testo continua con una formula tipica della ketubbah: איך החתן שלמה ב"ר זארכ דק: רקשונה אמר למרת בילא... Ovvero i testimoni, firmatari alla fine del documento, attestano come lo sposo "ha detto" alla sposa di essere sua moglie secondo la legge di Mosè e di Israele. Qui dovrebbe apparire per la prima volta il nome dello sposo, che però purtroppo oggi non possiamo leggere, giacché il documento è mutilo. Ma è possibile ricostruirlo con assoluta certezza, perché alle righe 6, 18 e 23 il nome compare per intero. Lo sposo è dunque Rav Šelomo figlio di Rav Zarch de Carcassona⁹.

A questo punto della disamina del nostro documento, è doveroso e opportuno dedicare qualche riga alla famiglia Carcassona.

I primi ebrei che giunsero in Sardegna durante il periodo aragonese vennero principalmente da due direzioni: quella catalano-aragonese, e quella provenzale, intorno ai primi decenni del XIV secolo.

⁶Cfr. G. SORGIA, *Una famiglia di ebrei in Sardegna: i Carcassona*, «Studi Sardi» XVII, Sassari 1961, pp. 287-308; M. PERANI, *Juifs provençaux en Sardaigne. Les réfugiés de 1486*, in D. IANCU-AGOU (cur.), *L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne (XV-XVI Siècles): Exils et Conversions*, Peeters, Paris-Louvain 2005, pp. 77-86, in particolare pp. 80-82; C. TASCA, *Gli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, Cultura, Istituzioni*, Edizioni Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1992, *passim*; EAD., *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, «Quaderni di Materia Giudaica» 3, Firenze 2008, *passim*.

⁷Cfr. PERANI, *Juifs provençaux en Sardaigne*, cit., p. 86. Ricordiamo che il sistema per contare gli anni ebraici, detti *Annus Mundi*, inizia appunto dalla creazione del Mondo secondo la tradizione ebraica. Occorre, però, tenere presente che, per le date antecedenti alla riforma del calendario gregoriano del 1752, è quasi impossibile ottenere un'equivalenza assolutamente esatta tra i giorni dell'anno ebraico e quelli dell'anno cristiano.

⁸Per ovviare a eventuali rischi di omonimie tra città diverse e, quindi, rendere invalido l'atto legale.

⁹Rav nella maggioranza dei casi non significa rabbino, ma è solo un titolo onorifico equivalente all'italiano Signor.

I motivi del loro arrivo sono da ricercare sia in fenomeni di carattere economico, sia nelle conseguenze delle espulsioni dalla penisola iberica e dalla Francia meridionale, in particolare dalla Provenza.

Gli ebrei che arrivarono dalla Catalogna dopo il 1354 fondarono la colonia ebraica di Alghero, la più importante della Sardegna dal punto di vista economico. Questa colonia s'ingrandì molto grazie a una seconda ondata immigratoria di ebrei, provenienti dalla Provenza, avvenuta, più o meno venti anni dopo, nel 1370. Fra gli ebrei giunti in questa fase dovevano esserci anche i primi rappresentanti della famiglia Carcassona. Essa sarebbe diventata una delle famiglie ebraiche di origine provenzale più importanti della Sardegna. Vi sono diverse ipotesi sulle circostanze dell'arrivo dei Carcassona in Sardegna, ma il primo rappresentante della famiglia documentato con certezza nell'isola è Samuele. Il suo nome, infatti, compare in un documento di Alghero del 1422¹⁰.

Come molte altre famiglie ebraiche di quel periodo, che prendevano il proprio nome dal loro luogo di origine, anche la famiglia Carcassona prese il nome di Carcassonne, la città di provenienza, nella regione della Linguadoca, in Provenza.

La famiglia, del resto, è ben attestata in Provenza, fin dalle fonti rabbiniche francesi, dove il cognome compare copiosamente e in diverse epoche. Ve n'è traccia, infatti, già in epoca anteriore o al massimo coeva a Rashi, dato che quest'ultimo cita in una sua opera una poesia sinagogale composta da un certo Yosef ben Salomon de Carcassona¹¹.

¹⁰ Cfr. TASCA, *Ebrei e società*, cit., p. XLIV e pp. 46-47, doc. 70 (Alghero, 8 agosto 1422).

¹¹ H. GROSS, *Gallia Judaica. Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Parigi 1897, p. 614. Gross riporta nel suo volume, alla voce riguardante la città di Carcassona, anche una lunga lista (17 casi) di esponenti dell'omonima famiglia attestati nelle fonti rabbiniche (Ivi, pp. 614-617).

¹² Alla quale devo un sentito ringraziamento per le informazioni che mi ha gentilmente fornito e per aver messo a mia disposizione il suo volume, ancora in stampa nel periodo in cui ho studiato la *ketubah*, consentendomi di accedere a numerosi e importantissimi documenti.

Dai numerosi documenti esistenti, in parte editi, emerge che la famiglia comprendeva fra i suoi membri alcuni degli uomini d'affari più eminenti della città di Alghero tra il 1370 e l'inizio del XV secolo. Era la famiglia ebraica più potente, importante e influente di tutta l'isola dal punto di vista economico, e i suoi membri arrivarono a ricoprire incarichi pubblici prestigiosi.

Dai documenti studiati da Cecilia Tasca¹², emergono elementi molto interessanti, che provano l'evoluzione positiva dei rapporti tra la famiglia e la Corona. Ne è un esempio la nomina importantissima di Mosè Carcassona, zio dello sposo, a usciere maggiore della regia Procura-zione nel 1467¹³, il più importante riconoscimento pubblico avuto da un Carcassona.

Grazie alla mediazione dei Carcassona, gli ebrei algheresi poterono godere in generale di maggiore considerazione e libertà rispetto agli altri ebrei del regno: essi, per esempio, non avevano l'obbligo di portare la famigerata roda (1451) e non dovevano assistere alle prediche forzate. Che la famiglia dei Carcassona fosse molto attiva e influente all'interno della società algherese e sarda in generale, si può dedurre anche dalla mole dei documenti che fanno riferimento a suoi membri, prima e dopo l'espulsione del 1492¹⁴.

Sappiamo, ancora, che spesso il viceré era ospitato nella casa dei Carcassona ad Alghero, un prestigioso palazzo utilizzato per stipulare atti notarili¹⁵, almeno fino al 1492.

La casa dei Carcassona era tra l'altro un prestigioso palazzo signorile, che esiste ancora oggi, sito nel Carrer de Sent Elm, oggi italianizzato in Via Sant'Erasmo¹⁶, ed è ancora no-

¹³ M. PERANI, *Appunti per la storia degli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, «Italia» 5 (1985), p. 123, n. 66; cfr. Tasca, *Gli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., p. 167.

¹⁴ Come fa notare Cecilia Tasca, ben 271 dei documenti da lei pubblicati riguardano la famiglia dei Carcassona di Alghero. Cfr. TASCA, *Ebrei e società*, cit., p. XLIV.

¹⁵ Cfr. TASCA, *Ebrei e società*, cit., p. XLIV, nota 128, e p. 253, doc. 688.

¹⁶ Cfr. TASCA, *Ebrei e società*, cit., p. 100, doc. 268 (Alghero, 1 marzo 1440); p. 116, doc. 303 (Alghero, 5 giugno 1443).

to proprio come “Palazzo Carcassona” o anche come “Palau Real”, proprio per l’uso che se ne faceva. Esso fu di proprietà dei Carcassona per circa 50 anni. Nel 1492, in seguito all’editto di espulsione degli ebrei di Alghero e della Sardegna, il palazzo fu tolto alla famiglia e divenne residenza del viceré spagnolo nella città. L’edificio, con le bellissime decorazioni e le bifore in stile gotico-catalano, testimonia il prestigio e la ricchezza raggiunti dalla famiglia nella città di Alghero. All’inizio del secolo scorso il Palazzo divenne di proprietà della famiglia algherese Columbano¹⁷.

Il nome della sposa è Bella, figlia di Marwan ha-Šeniri. Nelle righe 3 e 24, dove è riportato il nome del padre per intero, purtroppo le prime lettere del primo nome mancano, e le uniche lettere leggibili di esso, in entrambe le righe, sono le ultime due *Alef* e *Šin*. Alla luce proprio di questa terminazione, da una ricostruzione si può ipotizzare che il nome per intero fosse Elias o Crescas¹⁸, o qualche altro nome di origine romanza con terminazione in “as” o “es”¹⁹. La questione, in ogni caso, è di carattere paleografico, pertanto lascio l’ultima parola agli esperti della materia.

Il nome Marwan è di origine araba, mentre il *kinnuy* ha-Šeniri, sebbene rimandi letteralmente al toponimo Šanir, altro nome biblico

del monte Hermon²⁰, in effetti è un vero e proprio cognome, che ci dà un’indicazione, sotto un’altra luce, sulla provenienza della famiglia. All’inizio del XIII secolo, infatti, nella regione della Provenza, viveva un famoso *Paytan*²¹ di nome Yišhaq ben Yehuda ha-Šeniri²². È possibile, quindi, che il nostro Marwan, padre della sposa, sia un suo discendente, o che sia comunque anch’egli di origine provenzale. Anche a tal proposito è ancora Gross, nel suo volume *Gallia Judaica*, a offrirci elementi molto interessanti sulla presenza di questa famiglia in territorio francese, e sull’accostamento del nome Marwan al *kinnuy* ha-Šeniri. Lo studioso tedesco riporta, infatti, l’attestazione di un rabbino, nella Marsiglia della prima metà del XIV secolo, di nome Yišhaq Marwan ben Ya‘aqov ha-Šeniri, e ancora l’attestazione, nell’anno 1457, di un certo Todros Marwan ha-Šeniri. In entrambi i casi il nome Marwan segue direttamente il nome proprio, come un secondo nome, esattamente come nel caso del padre della sposa di Alghero. Tutti questi elementi in comune lascerebbero supporre l’appartenenza di loro tutti ad uno stesso lignaggio, a un ramo genealogico comune²³.

Merita la nostra attenzione anche la parte della ketubbah riguardante la dote della sposa. Il valore della ketubbah è espresso in Lire catalane, la Lliura, chiamata in ebraico Liṭra, pari a

¹⁷ Cfr. Minyons de l’escola media “G. Deleda”, *L’Alguer 900 anys*, Banco di Sardegna, Provincia di Sassari, Municipio di Alghero, 2001; tratto dal sito: <http://www.infoalghero.com/storia.asp?categoria=palazzi+storici>.

¹⁸ Come proposto da Mauro Perani.

¹⁹ Interessante quanto suggestiva è l’assonanza del nome di una delle principali personalità ebraiche di Alghero dell’epoca, *Vinelles Marna ebreo di Alghero*, presente in molti documenti pubblicati dalla Tasca, dai quali risulta anche che tra lui e i Carcassona intercorrevano stretti rapporti, perlomeno di carattere economico e amministrativo. Non è da escludere che il nome *Marna* fosse una variante, nella sua resa latinizzata, del nome *Marwan* e, tenuto conto della compatibilità della terminazione “es” del nome proprio di Vinelles con la terminazione “alef-šin” del nome proprio incompleto nella *ketubbah*, diverrebbe ancora più suggestiva l’ipotesi che si tratti della stessa persona. In mancanza di documentazione certa, tuttavia, questa ipotesi, suggeritami da Dario Burgaret-

ta, rimane circoscritta nell’ambito della possibilità.

²⁰ Così come leggiamo nel Cantico dei Cantici (4,8): תְּשׁוּרִי מֵרֹאשׁ אֲמֵנָה, מֵרֹאשׁ שְׁנִיר וְהָרְמוֹן - «Osserva dalla cima dell’Amana, dalla cima del Senir e dell’Ermon», e nel I° libro delle *Cronache* (5,23): מִבֶּשֶׁן עַד-בְּעַל הָרְמוֹן, וּשְׁנִיר וְהָרְמוֹן הָמָּה רְבִי, «Basàn a Baal-Ermon, a Senir e al monte Ermon; essi erano numerosi».

²¹ Parola ebraica che indica gli autori di poesie liturgiche in ebraico dette *piyyuṭim*.

²² Henri Gross, nel suo già citato volume *Gallia Judaica*, avanza anche un’ipotesi per l’interpretazione di questo toponimico e per l’identificazione del reale toponimo francese corrispondente. Sebbene il *Paytan* fosse originario di Beaucaire, Gross cita lo stesso ha-Šeniri, che in una composizione liturgica indica il suo luogo di residenza: הָר שְׁנִיר בְּמַגְדֵּל מְלֻצְנָה. L’ebraico *Mlnšnh* è identificato da Gross nella città provenzale di Malaucène, e il monte Senir nel Mont-ventoux, che sovrasta la città.

²³ GROSS, *Gallia Judaica*, cit., pp. 360-361.

20 Soldi (Sous) e “di uso corrente ad Alghero”, così come si legge alla riga 8 (...*maṭbea‘ ha-yo-se’ poh be’ir Lalger šawah ha-liṭra ‘esrim...*), e ammonta a 750 Lire (Liṭrin), come si legge alla riga 11, delle quali 150 sono la *Tosefet* apportata dallo sposo al *Mohar* convenzionale di 200 *Zuzim* (righe 5 e 9). Si tratta di una dote di tutto rispetto, se posta a confronto con altri importi attestati in altri documenti coevi. Essa, per esempio, ammonta a sette volte e mezza l'intera somma del censo annuo di 100 Lire versato dagli ebrei del Castello di Cagliari, come attestato in un documento del 1493²⁴.

Alla riga 25, quella precedente alle firme, ci sono gli “*errata corrige*” apportati e convalidati dallo scriba. Essendo la ketubbah un documento giuridico ufficiale, ogni correzione che veniva apportata su di essa, doveva essere approvata dallo scriba, e ciò, affinché il documento non venisse invalidato. Nonostante gli aspetti molto interessanti di questa parte della ketubbah, in questa sede non mi soffermerò su tale argomento.

Le ultime due righe, la numero 26 e la 27, includono le firme dei testimoni, senza le quali il documento non sarebbe valido, e la parola *וְשָׁבִי*, che potremmo tradurre con l'italiano “padrino di nozze”. Generalmente, ogni ketubbah è firmata da due testimoni e dallo sposo. Sulla ketubbah di Shelomoh de Carcassona, invece, ci sono ben sei firme, anche se i testimoni veri e propri sembrano essere anche qui due, poiché soltanto le prime due firme sono seguite dalla parola ebraica *‘Ed* (testimone, appunto).

Nella riga 26 ci sono le firme dei due testimoni: Ben Ardut, il cui nome proprio non è leggibile, e Yehudah figlio di Rabbi Elazar, entrambi seguiti dalla qualifica di testimone.

Nell'ultima riga, la 27, ci sono le firme di altre quattro persone. Il secondo nome della li-

nea 27 è Astruc Šealtiel Zarch, e subito dopo troviamo scritta la parola *וְשָׁבִי*, “padrino di nozze”. Non un semplice testimone sotto il profilo giuridico, dunque, ma una persona molto vicina allo sposo, spesso anche un parente, che seguiva lo sposo sotto la *Huppah*.

Lo stesso titolo “padrino di nozze” appare dopo la terza firma²⁵, e appartiene a Lunell di Salamies Lunell, ebreo di Alghero presente e ben attestato, assieme ad altri membri del suo casato, in diversi documenti locali²⁶. Anche questo è un nome provenzale²⁷.

Non è facile identificare il primo firmatario della riga, poiché la sua sigla è vicina al bordo destro del documento, la prima parte del cognome è di difficile lettura, e manca del tutto il nome proprio. Tuttavia, considerati il patronimico e il toponimico presenti nella seconda parte della firma, io condivido l'ipotesi²⁸ secondo la quale questa potrebbe essere la firma dello sposo, Šelomo di Zarch di Carcassona. Due osservazioni inducono a formularla: la prima è che, dopo la firma, non specifica alcun titolo, né “testimone” né “padrino di nozze”. La seconda osservazione è che il nome di famiglia della firma è scritto nella forma “de Carcassona”, esattamente come quello dello sposo, così come riportato nel corpo del testo, alla riga 23 della ketubbah, e non soltanto “Carcassona” come nel caso dell'ultima firma, quella di Šelomoh, zio dello sposo.

La quarta e ultima firma è quella di Šelomo Ben Rabbi Šemuel Carcassona, e fornisce probabilmente una delle più importanti informazioni di questa ketubbah, con risvolti anche inediti, poiché si trova nella parte della ketubbah, relativa alle firme apposte in calce, che non era mai stata studiata e pubblicata in precedenza.

Cecilia Tasca ha condotto numerose ricerche sulla famiglia Carcassona, raccolte ma-

²⁴ TASCA, *Ebrei e società*, cit., p. XLIX, p. 357 doc. 958.

²⁵ Ringrazio José Ramón Magdalena Nom de Deu, per il suo prezioso contributo paleografico, grazie al quale è stato possibile decifrare la firma, e Dario Burgaretta che ha proposto l'identificazione, da me pienamente condivisa, del firmatario con il rinomato notabile della comunità di Alghero.

²⁶ TASCA, *Ebrei e società*, cit., p. 164 doc. 404, p.

190 doc. 482, pp. 268-271 doc. 734, *passim*.

²⁷ È ancora una volta Heinrich Gross a fornirci dati importantissimi su alcuni esponenti di questa famiglia nel suo territorio di origine. In particolare, Gross cita dei veri e propri omonimi del nostro testimone di nozze: un Salamiè Lunel vissuto nel XII secolo, e ancora un Salamias Lunel a Montpellier nel 1293 (GROSS, *Gallia Judaica*, cit., p. 281).

²⁸ Ipotesi avanzata da Dario Burgaretta.

gistralmente in due preziosi volumi ²⁹. Da questi studi emerge chiaramente che la famiglia era composta da quattro fratelli: Maimone, Mosè, Salomone alias Nino e Zarch o Zarquillo. Fino ad oggi era stato possibile soltanto ipotizzare che il loro padre fosse Samuel Carcassona, anch'egli presente in vari documenti d'archivio dell'epoca, ma non erano ancora stati trovati documenti che provassero questa ipotesi, attestando esplicitamente le relazioni di parentela tra quest'ultimo e i quattro fratelli. Questa firma, nella quale è specificato che Salomon è il figlio di Samuel Carcassona, è la prova definitiva che Samuel era il capostipite di questa famiglia, il padre di Maimone, Mosè, Salomone, e Zarch, nonché il nonno dello sposo.

Mi piace sottolineare, in conclusione, come un documento ordinario e semplice qual è una ketubbah possa diventare di grande importanza, per conoscere e capire la storia, informandoci esattamente su date, luoghi e persone. Ma la preziosità del nostro atto di matrimonio deriva anche, come ho già detto prima, dal fatto che esso è, fino a oggi, l'unico salvatosi di tutta quella grande quantità di ketubbot che gli ebrei devono aver scritto in Sardegna nel corso della loro presenza durata 1500 anni ³⁰. Come avvenuto per l'ebraismo sefardita, il cui patrimonio documentario e librario con l'espulsione del 1492 andò quasi completamente perduto, lo stesso è avvenuto per l'ebraismo di Sardegna e per quello siciliano, che del primo condivisero il destino.

La speranza è che in futuro possa essere scoperta qualche altra ketubbah, magari come questa, in qualche archivio dell'isola, nel quale potrebbe essere stata riutilizzata per rilegare registri o libri.

²⁹ Ampiamente citati sinora; il secondo dei quali presentato in occasione del XXII Convegno dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, nonché X Convegno internazionale di Italia Judaica, tenutosi a Cagliari, tra il 17 e il 20 novembre 2008, di cui qui si presentava gli atti.

³⁰ È stata rinvenuta presso l'Archivio di Stato di Cagliari una ketubbah, pure stilata ad Alghero nel 1431, ma essa non fu mai completata e ne rimangono solo le prime due righe; vedi il testo di M. Perani alle pp. 61-62 in questi atti.

Testo ebraico
Sassari, Biblioteca Universitaria,
Ms. 249, c. 127

[abc] integrazione certa
{abc} integrazione congetturale

- 1 ב{שש}י בשבת בשני ימים לחדש שבט שנת
חמשת אלפי]ם ...
- 2 ב[ו] כא[ן] בעיר ללגיר דעל כיף ימא מותבה איך
החתן ר' [שלמה ב"ר זראק דקרקשונה ...
- 3 הנכבד בת הר' {וינל}אש מרוואן השנירי
נ"ע] ...
- 4 אפלח ואו[קיר ואזון ואפרנס יתיכי ליכי כהלכת
גברין יהודא[ין] ...
- 5 ויהיבנא[ליכי מהר בתוליכי כסף זוזי מאתן דחזו ליכי
מדאורית]א ...
- 6 וצביא[ת מרת בילא בתולתא דא והות ליה לר'
שלמה חתן דנ[ן] ...
- 7 בין כ[סף וזהב ובגדים ותכשיטין ושמוש ערסא
ושאר מטלטל]לין ...
- 8 ... מה[מטבע היוצא פה בעיר ללגיר שוה הלטרס
עשרים] ...
- 9 וצבי ר' [שלמה] חתן דנן והוסיף לה מדיליה מאה
וחמשים לטרי]ן ...
- 10 אגב אר[בע אמות קרקע בחצרו ואגבן השליטה
על א[...]] המ[טלטלין] ...
- 11 ותוספ[ת שבעה מאות וחמשים לטרין מהמטבע
העו]בר] ...
- 12 תפטר[מרת בילא בתולתא דא הנזכרת ולא ישארלר'
ש]למ[ה] ...
- 13 חתן[דנן הנזכר להחזיר לירישיה כי אם חצי הכתובה
ו[ה] חצי] השני ...
- 14 ומ[גלים דעתם ורצונם שהחצי ההוא ינתן לו
במת]נה[גמ]ורה ...
- 15 וא[ם חס ושלוש יפטר הוא בראשונה שתגבה
מרת]ב[ילא] ...
- 16 ותו[ספת משלם בלי פחת ובלי שום שבועה קלה
וחמ]ורה ...
- 17 גלגול[בין בכלה בין במקצתה בין היא בין יורשיה בין
ה]ב[אים מ]כחה ...
- 18 [...] וכך אמר לנא ר' שלמה חתן דנן חמר ואחריות
שטר]

- 19 דתתפ] רע מכל שפר ארגנכסין וקנינין דאית ליתחות
כל שמיא [...]
- 20 דלית ל] הון אחריות כלהון יהון אחראין וערבאין
ומשוע] בדי] ל] מפרע ...
- 21 כל שטר] י כתובא תא דנהיגין בבנות ישראל מיומא
דנן [...]
- 22 ותנאי ו] מודעי דמודעי ומודעי דנפקיה מגו
מודעי [...]
- 23 מודעיו] תנאיו קנינאמר' שלמה ב' רזראק דקרקשונה
ח] תן ...
- 24 וינל} אש מרוואן השנירי נ"ע אנתתיה על כל מה
דכתב ומפ] רש ...
- 25 [...] נ . י . דשני . ימים . ש . ט דשבת דריש שיטא
דעל הגרר וכסותיכי דבני חטי א' למקנא דעל
הגרר ודעבר עליו הקולמוס והכל שריר
- 26 [...] בן ארדוט עד יהודה ב"ר אלעזר עד
- 27 {שלמה} [ב"] ר זארק דקרקשונה אשתרוק
שאלתיאל זארק שושבין לניל שלאמיש לניל
שושבין שלמה ב"ר שמואל קרקשונה נר"ו 30 [...]

Traduzione

1. Nel {sesto} giorno della settimana, il 2 del mese di Shevat dell'anno 5{216 = 1455/56}³¹
2. [...] qui nella città di Alghero situata sulla riva del mare, ecco che lo sposo signor [Shelomoh figlio di Zarch de Carcassona ha detto alla vergine Bella ...]
3. [...] onorato {Vinell}es Marwan ha-Šeniri, la sua anima riposi nell'Eden, [sii per me stessa ...]
4. ed io ti ali]menterò, ti sosterrò, ti darò da mangiare secondo l'uso degli uomini ebrei[i ...]
5. e darò] a te come dovario per la tua verginità 200 *zuzim* che ti spettano secondo la Tor[ah ...]
6. E donna Bella, suddetta vergine, ha accettato di essere moglie del signor Šelomoh lo sposo menzio[nato ...]

7. contanti,] in argento, oro, vestiti, gioielli, *usus thalami*, e altri beni mobi[li ...]
8. ... la] moneta corrente qui nella città di Alghero, la Lira pari a 20 [soldi ...]
9. E ha accettato il signor Šelomoh,] suddetto sposo, e ha aggiunto di suo 150 Lire [...]
10. ... quat]tro braccia di terra del suo cortile, e sulla base di esse l'ha designata padrona su [...] im[mobili ...]
11. ... totale di] 750 Lire nella moneta [in circola]zione [qui nella città di Alghero ...] ... {se dovesse disgraziatamente ...}
12. ... venire a mancare} donna Bella, la vergine summenzionata, e non lasciasse al signor [She]lom[oh] {discendenza in vita ...}
13. [...] suddetto, di restituire agli eredi di lei soltanto metà della ketubbah, mentre [la] metà {restante ...}
14. e manife]stano il loro intento e la loro volontà che questa metà gli sia data in dono defi[nitivo ...]
15. ... S]e dovesse venire a mancare lui per primo, che lei possa riscuotere [il debito della sua ketubbah] da parte di [...]
16. ... aggiun]ta pagando senza svalutazione alcuna o senza alcun giuramento [solen]ne [...]
17. [...] sia in toto sia in parte, sia lei sia i suoi eredi, sia chi si presenti con [loro procura ...]
18. [...] E così ha detto a noi il signor Šelomoh, suddetto sposo: la responsabilità del presente contratto [assumo su di me e sui miei eredi dopo di me ...]
19. perché sia paga]ta con tutti i miei averi migliori e più pregiati e tutte le proprietà che mi appartengono sotto ogni cielo [...]
20. [...] gravati da ipoteca, saranno tutti responsabili, garanti, e vin[colat]i per [il pagamento della dote ... in conformità al rigore e all'onere]
21. di tutti i contratt]i nuziali, come si usa per le donne di Israele, da questo giorno [e per sempre ...] ... {E con l'annullamento di ogni possibile precedente ...}

³⁰ Acronimo per l'aramaico נְסִיחָה רְחֻמָּנָא וּפְרָקָה lo c(ustodisca) il M(isericordioso) e lo r(edima).

³¹ Venerdì 9 gennaio 1456 del calendario giulia-

no. cfr. E. MAHLER, *Handbuch der Jüdischen Chronologie*, Leipzig 1916, p. 574. L'inno è ricostruito sulla base di documenti storici, non dal testo.

22. riserva}, riserva su riserva, e riserva che deriva da riserva [sino all'esaurimento di qualsiasi riserva, in qualsiasi forma indicata dai nostri maestri, per invalidare qualsiasi]
23. [riserva o] clausola. Acquisiamo pertanto (l'accettazione) da parte del signor Šelomoh figlio di Zarch de Carcassona, spo[so suddetto, nei confronti di Bella, suddetta vergine, figlia di]
24. {Vinell}es Marwan ha-Šeniri, la sua anima riposi nell'Eden, sua moglie, per tutto quanto è scritto e spie[gato sopra, con atto di acquisizione idoneo a costituire impegno. E tutto è valido e regolare].
25. [...] *Nun – Yod* di “Secondo giorno” *Šin – Tet* di “Ševať” A capoverso Sulla cancel-

- latura E tuoi indumenti Tra le righe 1 A costituire impegno Sulla cancellatura Vi è passato sopra il calamo. E tutto è valido ³².
26. [...] Ben Ardut, testimone Yehuda Ben Rabbi Elazar, testimone
27. {Šelomoh} [Ben] Rabbi Zarch de Carcassona. Astruc Šealtiel Zarch padrino di nozze. Lunell Salamies Lunell padrino di nozze. Šelomoh Ben Rabbi Shemuel Carcassona, lo c(ustodisca) il M(isericordioso) e lo r(edima) [...]

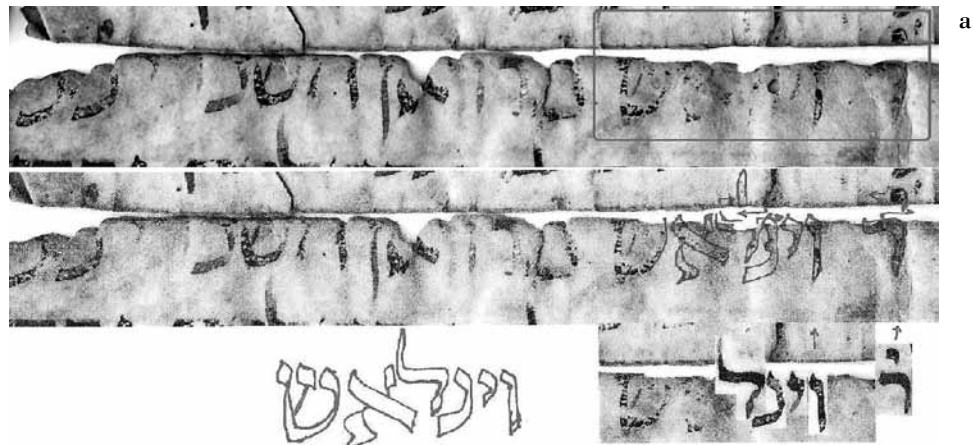
Amira Meir
Hebrew Union College
Gerusalemme,
via Mercati 14, I-00197 Roma
e-mail: ameir@huc.edu

SUMMARY

In this paper first time is accurately published the Hebrew text of the unique extant *Ketubbah* of the Jews who lived in Sardinia for about one thousand five hundreds years, which survived thanks to its reuse as binding material in a file of the University Library in Sassari. The marriage was celebrated on the Sixth day the 2nd of Shevat of the year 5216 of the creation, that is Friday 9th January 1456. The bride was Shelomoh son of Zarch Carcassona and the groom Bella, daughter of Marwan ha-Seniri. The Carcassona family went to Alghero from the city of Carcassone, its place of origin in Provence around the 1422, and its members were bankers and served the King who was hosted in their house in Alghero during his visit, until the expulsion of 1492. In her study the author was able to read the signatures of the witnesses: Ben Ardut, Yehudah b. Elazar, Astruc Shealtiel Zarch and Lunell b. Salamies Lunell, the two latter wedding *shoshevin* or brides mans. The last signature, of Shelomoh b. Shemuel Carcassona, give us the most important information about the familiar relationships of the Carcassona family. What before was a simple hypothesis now became proved: the four brothers Carcassona Maimon, Mosheh, Salomon alias Nino and Zarch or Zarquillo were all the sons of Samuel Carcassona, father of Salomon and grandfather of Samuel the groom.

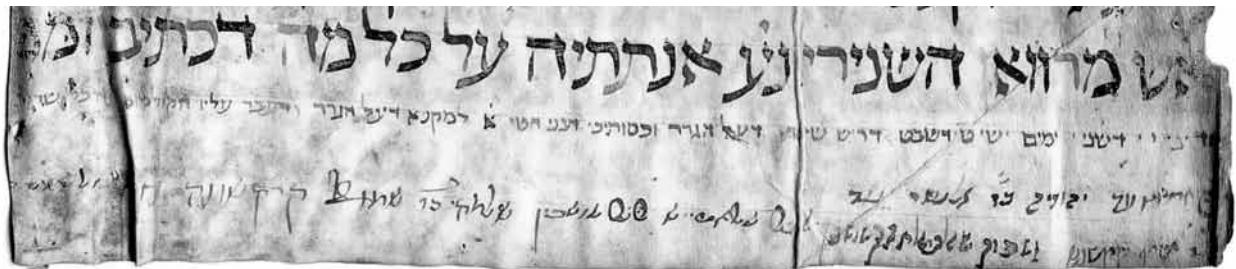
KEYWORDS: Sardinian Jews; Ketubbah of Shemuel Carcassona of 1456; new light on Carcassona family.

³² Correzioni del *Sofer*, in calce alla ketubbah.



a

b



c



Fig. 1 – Sassari, Biblioteca Uniersitaria, la ketubbah delle nozze di Šelomoh figlio di Zarch di Carcassona e Bella figlia di Marwan ha-Šeniri.

- a. Ricostruzione virtuale a computer, con le stesse lettere del manoscritto, della linea 24, integrando [vinell]es Marwan ha-Šeniri.
- b. L'ultima riga in basso seguita dalle firme dei testimoni e dei padrini.
- c. Dettaglio della firma di un teste [...] Ben Ardut nella penultima riga, la 26.

SCAMBI COMMERCIALI FRA LA SARDEGNA E MARSIGLIA NEL XIV SECOLO: I MERCANTI EBREI NELLE FONTI

Gli studiosi si sono a lungo soffermati sui rapporti che unirono a doppio filo Marsiglia e la Sardegna a partire dall'XI secolo. Gli interessi si sono per lo più concentrati nell'indagare la presenza nell'isola dei monaci benedettini di Saint-Victor che proprio nella città provenzale avevano la loro Abbazia, gli ottimi rapporti con i giudici sardi che donarono chiese e privilegi e quelli più controversi con le autorità ecclesiastiche locali, le influenze in campo culturale, artistico e religioso che ne scaturirono ¹.

Gli storici, sulla scia del Blancard, che nel XIX secolo pubblicò i documenti più antichi attestanti i traffici commerciali tra mercanti marsigliesi e coste sarde conservati presso l'archivio municipale di Marsiglia, concordarono che proprio l'insediamento monastico fu l'evento trainante nell'avvio di tali traffici ². Pertanto, pur non esistendo fonti in grado di comprovare la tesi di Blancard, visto che il registro notarile pubblicato risaliva al 1248, cioè successivo di oltre un secolo e mezzo alla prima donazione giudicale ai Vittorini, l'intraprendenza dei monaci benedettini che nella madrepatria godevano dello sfrutta-

mento dell'area del porto prospiciente l'abbazia e possedevano una propria flotta ³, giustificava le deduzioni dell'erudito ottocentesco.

Allo stato attuale, pur non essendo così certi della consequenzialità degli eventi, visto che durante il periodo al quale risalgono le prime attestazioni per la Sardegna la città provenzale aveva già un ruolo di rilievo nel commercio del Mediterraneo ⁴, sembrerebbe comunque che il duplice aspetto dei contatti tra Sardegna e Marsiglia in epoca medievale, uno legato alla presenza monastica vittorina, l'altro ai traffici commerciali, non possa essere scisso e chi si occupa dei Vittorini non potrà non tenere conto della grande mole di affari che legava la Provenza ai porti sardi.

Il presente intervento è, così, scaturito dalle mie ricerche negli Archives Départementales des Bouches du Rhône di Marsiglia, quando, dopo aver indagato la documentazione presente nel cospicuo fondo denominato *Abbaye Saint-Victor*, scelsi di prendere in considerazione i registri notarili presenti in quell'Archivio con l'auspicio di trovare nuove fonti sui

¹ Sui Vittorini in Sardegna cfr. A. BOSCOLO, *L'abbazia di San Vittore, Pisa e la Sardegna*, Cedam, Padova 1958; F. ARTIZZU, E. BARATIER, A. BOSCOLO (curr.), *Studi sui Vittorini in Sardegna*, Cedam, Padova 1963, pubblicazione contenente i saggi che furono poi presentati dagli studiosi sardi a Marsiglia in occasione del convegno che celebrò nel 1965 il millenario della fondazione dell'abbazia di Saint-Victor; E. BARATIER, *L'inventaire des biens du prieuré de Saint-Saturnin de Cagliari dépendant de l'abbaye Saint-Victor de Marseille*, in *Studi storici in onore di Francesco Loddo Canepa*, vol. II, Sansoni, Firenze 1959, p. 41-74. Queste opere, che hanno dato avvio allo studio dei monaci Vittorini in Sardegna, sono state per diversi aspetti superate nel corso degli anni, soprattutto alla luce del rinvenimento di nuovi documenti che sono valsi a chiarire alcuni punti oscuri e a fornire nuove interpretazioni degli eventi. Nella mia tesi di dottorato in Fonti scritte della civiltà mediterranea (XVIII ciclo) *La Sardegna e l'abbazia di Saint-Victor di Marsiglia:*

le fonti negli Archives Départementales des Bouches-du-Rhône, discussa a Cagliari nell'Anno Accademico 2005-2006, sotto la supervisione di Luisa D'Arienzo, a cui rimando per un'integrale e aggiornata bibliografia, ho rivisto tutti i documenti conservati in originale e in copia presso gli archivi marsigliesi e dato una nuova interpretazione.

² L. BLANCARD, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au Moyen-Age*, Marseille 1884-1885, 2 v. Il protocollo del notaio Geraud Almaric, conservato presso l'Archivio Municipale di Marsiglia, contiene numerosi documenti relativi alla Sardegna.

³ Sulla propensione commerciale dell'abbazia cfr. P. AMARGIER, *Un âge d'or du monachisme Saint-Victor de Marseille (990-1090)*, Tacussel, Marseille 1990, p. 93.

⁴ Sono numerosi i documenti pubblicati dal Blancard e relativi ai traffici con Bugia, Cipro, Ceuta ma anche con Pisa e la Toscana, BLANCARD, *Documents inédits sur le commerce*, cit. vol. II, pp. 515-518.

monaci benedettini e i loro rapporti con la Sardegna ⁵.

Perciò, pur non trovando in quel fondo testimonianze che avrebbero dato risposta alle annose questioni sulla presenza vittorina nell'isola, in maniera quasi casuale incappai in una grande quantità di documenti di prevalente contenuto economico relativi alla Sardegna ⁶.

Dal campione di 38 registri esaminati ⁷ sono emersi così oltre 300 documenti relativi a viaggi che avevano come meta le coste isolate e a mercanti sardi che curavano interessi nella città di Marsiglia dove si erano temporaneamente stabiliti.

Gli atti rinvenuti coprono un arco cronologico che va dal 1326 al 1391 con lunghi periodi di inattività essendo concentrati negli anni che vanno dal '26 al '41 e dal '79 al '91 ⁸.

Non è questo il luogo utile per richiamare alla memoria la gloriosa tradizione commerciale di Marsiglia che fin dall'epoca classica occupò un ruolo di rilievo nell'ambito mediterraneo, vi-

sto l'interesse destato dall'argomento in studiosi più qualificati della sottoscritta ⁹.

Non è, al momento, neanche la sede idonea per parlare di due personaggi largamente presenti nei registri esaminati e che ritengo meritevoli di un successivo approfondimento in altra occasione, ossia il cagliaritano Alessandro Mollet ¹⁰ e l'algherese Bernardo Adhemar ¹¹. Soprattutto quest'ultimo, attivo negli anni ottanta del Trecento e qualificato in qualche atto come cittadino di Marsiglia, data la sua permanenza nella cittadina francese, comincia ad avere un volume di affari considerevole e ad essere un personaggio in vista nella Marsiglia dei commerci: numerosi atti, pur non riguardandolo direttamente, sono redatti nella sua abitazione o lo vedono tra i testimoni citati dal notaio.

Sarà invece più opportuno verificare, in questa sede, se i 34 documenti estrapolati inerenti cittadini ebrei possano aggiungere ulteriori tasselli al quadro già delineato negli studi pre-

⁵ Lo strumento di ricerca che ho preso in considerazione è stato l'inventario curato da Bautier nella fondamentale opera sulle fonti economiche del Medioevo, cfr. R.H. BAUTIER, J. SORNAY, *Les sources de l'histoire économique et sociale du moyen âge*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, pp. 693-1461. Sulla base delle indicazioni lì fornite esclusi i registri appartenenti a notai che rogarono in altri villaggi e località prossime a Marsiglia, quelli relativi a istituti religiosi e ospedali e, ovviamente, quelli in cattivo stato di conservazione che la Direzione dell'archivio ha escluso dalla consultazione. Essendo i registri ancora numerosi effettuai una ulteriore scrematura sulla base di considerazioni di natura storica, riuscendo ad esaminare il contenuto di 38 registri.

⁶ Parte di questa documentazione era già stata segnalata da E. Baratier, lo studioso che aveva dedicato particolare attenzione alla Sardegna e alle relazioni con Marsiglia e che, per la sua professione di archivista, aveva una conoscenza profonda dei fondi francesi. E. BARATIER, *L'influence de la politique angevine sur le déclin commercial de Marseille aux XIIIe et XIVe siècles*, in *Atti del VI Congreso de Historia de la Corona d'Aragón* (Cerdona - Cagliari - Alghero, 8-14 dicembre 1957), Madrid 1959; ma soprattutto EAD, *Histoire du commerce de Marseille de 1291 à 1480*, Marseille 1951; EAD., *Les relations*

commerciales entre Marseille et la Sardaigne au Moyen Age, in «Atti del VI Congresso internazionale di Studi Sardi», vol. I, Cagliari 1962, pp. 293-342.

⁷ Sono stati esaminati: del versamento Laget - Maria i registri da 48 a 62 (da 351 E 48 a 351 E 62), del versamento Malauzat i registri 32, 36, 69, 392 e 393 (381 E 32, 381 E 36, 381 E 69, 381 E 392, 381 E 393), del versamento Chanot i registri da 1 a 17 (da 391 E 1 a 391 E 17). Nel complesso sono stati rinvenuti molti più documenti rispetto a quanti segnalati in E. BARATIER, *Histoire du commerce de Marseille*, cit.

⁸ Non si può dare eccessivo peso a questo dato perché, come spiegato in precedenza, esso scaturisce da un esame a campione dei registri, campione peraltro individuato, come già detto, sulla base di considerazioni relative a un altro argomento di ricerca.

⁹ Oltre alle opere citate nella nota precedente si veda R. PÉRON, *Histoire du commerce de Marseille. Moyen Age jusqu'en 1291*, Marseille 1949.

¹⁰ Alessandro Mollet è presente in 14 dei documenti rinvenuti relativi alla Sardegna. Di chiara origine catalana doveva essersi stabilito a Cagliari, giacché i documenti lo qualificano come proveniente da *Castel de Caller*, per poi soggiornare a Marsiglia per affari. È attivo tra il 1380 al 1384.

¹¹ Bernard Adhemar, anch'egli probabilmente catalano, è presente in 38 dei documenti relativi alla Sardegna. È attivo tra il 1379 e il 1390.

cedenti sulla Sardegna del Trecento e, in particolare, sul ruolo che gli ebrei della Provenza ebbero nella costituzione e nell'accrescimento della comunità algherese e se il flusso dalle coste francesi fosse continuo¹². La fonte notarile di cui si dirà tra breve, fondamentale nella ricostruzione della società trecentesca e del suo quotidiano, e tale rivelatasi per lo studio delle vicende dell'*aljama* cagliaritana, è invece carente per quanto riguarda Alghero; perciò nuove fonti che in qualche misura contribuiscano a svelare le vicende e le attività della comunità ebraica che vi dimorava sono oltremodo ben accette¹³.

La fonte notarile

Prima di addentrarci ad esaminare il contenuto dei documenti, è necessario premettere una breve introduzione della fonte analizzata, giacché natura e tipologia degli atti dipendono in larga misura dai registri in cui sono stati trascritti.

¹² C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Cagliari 1992; EAD., *La comunità ebraica di Alghero fra '300 e '400*, «Revista de l'Alguer» I, Alghero 1990, pp. 141-166; M. PERANI, *Appunti per la storia degli Ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, «Italia, Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli Ebrei in Italia» 1-2, pp. 113-144.

¹³ G. OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Sardegna attraverso una ricerca archivistica relativa ai secoli XIV e XV*, estratto da «Italia Judaica»; EAD., *La presenza ebraica in Alghero nel XV secolo attraverso una ricerca archivistica*, in A. MATTONE, P. SANNA (curr.), *Alghero, la Catalogna, il Mediterraneo. Storia di una città e di una minoranza catalana in Italia (XIV-XX secolo)*, Sassari 1994, pp. 149-158; EAD., *Vicende ebraiche nella Sardegna aragonese del '300*, «Archivio Storico Sardo» XLII (2002), pp. 291-325; C. ZEDDA, *Il ruolo degli ebrei in Sardegna. Dal Medioevo alla prima età moderna. Una pratica di tolleranza e di scambi reciproci*, in M. SECHI, G. SANTORO, M.A. SANTORO (curr.), *L'ombra lunga dell'esilio. Ebraismo e memoria*, Giuntina, Firenze 2002, pp. 47-59. Si rimanda per una bibliografia aggiornata all'ultima fatica di Cecilia Tasca presentata in questo Convegno, C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Giuntina, Firenze 2008.

Il fondo dei notai è piuttosto consistente. Dagli strumenti di corredo e dai dati pubblicati dal Bautier risultano presenti negli Archives Départementales di Marsiglia, per il solo XIV secolo, oltre 400 registri notarili¹⁴. Essi sono suddivisi per versamento (Chanot-Lamotte, Malauzat, Laget-Maria, etc.) e per tipologia (brevi, *étendues*, rubriche).

Il notariato del meridione della Francia, pur essendo di chiara matrice italiana, presenta le sue peculiarità per quanto riguarda i tempi di redazione e la terminologia adoperata¹⁵. Solo più tardi, infatti, rispetto all'Italia, verrà sentita l'esigenza di conservare le note, il cosiddetto *brouillon*, che erano servite per la redazione del documento *in mundum*¹⁶. In Provenza, nonostante qualche allusione alla tenuta di registri per i primi anni del XIII secolo, il più antico conservato è quello del notaio Geraud Almaric, pubblicato dal Blancard nella seconda metà del XIX secolo, e risalente al 1248¹⁷. Questo ritardo nella tenuta dei minutarî è spiegato dal Bau-

¹⁴ R.H. BAUTIER e J. SORNAY, *Les sources de l'histoire économique et sociale du moyen âge*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971; Vol 2. *Provence - Comtat Venaissin - Dauphiné - Etat de la Maison de Savoie, Archives ecclesiastiques, communales et notariales, Archives des marchands et des particuliers*, pp. 1141-1150.

¹⁵ R. AUBENAS, *Etude sur le notariat provençal au Moyen Age et sous l'Ancien Régime*, Editions du feu, Aix-en-Provence 1931; EAD., *Documents notariés provençaux du XIII siècle*, «Annales de la Faculté de droit d'Aix» (1935).

¹⁶ Il ritardo del meridione della Francia è notevole se si paragona la situazione con quella di città italiane quali Genova, dove è conservata la serie dei minutarî notarili a partire dal 1154 o Savona dove i registri partono dal 1180, cfr. G. COSTAMAGNA, *Il notariato a Genova tra prestigio e potere*, Consiglio Nazionale del Notariato, Roma 1970 (Studi storici sul notariato italiano 1). A. PRATESI, *Appunti per una storia dell'evoluzione del notariato*, «Studi in onore di Leopoldo Sandri», Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma 1983, pp. 759-772 (Pubblicazioni degli Archivi di Stato 98. Saggi 1).

¹⁷ L. BLANCARD, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au Moyen-Âge*, Marseille 1884-1885, 2 v.

tier con una ragione di ordine giuridico¹⁸, perché l'esigenza di conservare i registri sorse solo quando cominciò a diffondersi l'uso che dell'atto registrato sotto forma di minuta poteva essere richiesta una copia in pergamena in qualunque momento. I contraenti potevano così stipulare i propri atti e richiedere la pergamena al notaio solo in caso di dispute e contenziosi, evitando in tal maniera spese superflue. Su istanza degli interessati o dei loro eredi, il notaio o i suoi successori, erano tenuti ad estrarre, dal registro delle minute, gli atti richiesti¹⁹.

È proprio questa prassi che spiega la diversa natura dei documenti che si trovano nei registri notarili esaminati a Marsiglia.

I notai potevano, in effetti, prendere al momento delle semplici note preliminari su dei fogli volanti per ricordarsi dell'oggetto dell'atto, i nomi delle parti e dei testimoni, e la data; queste note raramente sono state conservate. Più tardi, con l'aiuto di tali note, il notaio redigeva la *minuta* che, in forma abbreviata, conteneva tutti i dati essenziali con l'esclusione delle formule. Questa fase è quella che viene chiamata *breve* (*imbreuiatura*).

Per quanto riguarda i caratteri estrinseci, i registri che contengono i brevi sono per lo più quaderni di forma allungata, circa 110 x 300 mm, che i notai potevano portare con sé durante i propri spostamenti²⁰.

Quando una delle parti richiedeva la stesura della pergamena, il notaio riprendeva la sua minuta o breve e la sviluppava per esteso in un altro registro, incluse tutte le formule appropria-

te, redigendo così una seconda minuta o *étendue* (*extensa*). Il registro contenente le *étendues* è generalmente di forma quadrata, la scrittura è posata, meno corsiva rispetto a quella dei brevi, le formule sono trascritte interamente e non ceterate²¹.

È importante rendersi subito conto se ci si trova davanti a un registro di brevi o a un *extensoire*, dato che la loro importanza, dal punto di vista della fonte storica, è differente. Nel primo caso si dispone dell'insieme, quindi della totalità, degli atti rogati da un notaio durante un tempo ben determinato, nel secondo si verrà a conoscenza esclusivamente di un numero limitato di atti, quasi sempre ascrivibili a tipologie giuridiche definite, e cioè quelli per i quali le parti avevano richiesto la stesura su pergamena.

Vi è, quindi, tutta una serie di atti che non venivano inseriti, di norma, negli *extensoire*, cioè procure, quietanze, prestiti, compravendite di merci, etc., a meno che non sopraggiungessero liti o contenziosi tra le parti. I documenti che vi venivano trascritti riguardano invece compravendite di immobili, contratti di matrimonio, testamenti, cioè atti che finivano sempre per essere redatti su pergamena.

Un altro elemento, oltre la forma e la natura degli atti, che consente di distinguere a prima vista se si ha a che fare con un registro di *extendues* o di brevi, è la datazione. Nel primo caso la data figura necessariamente all'inizio o alla fine di ciascun documento; nel secondo il notaio indica la data nel primo documento e si accontenta di dire, per i successivi, *anno et mense et die quibus supra*.

¹⁸ Sulle caratteristiche del notariato francese, le sue similitudini con quello italiano e le differenze geografiche cfr. R.H. BAUTIER, *L'authentification des actes privés dans la France médiévale. Notariat public et juridiction gracieuse, Notariado público y documento privado de los orígenes al siglo XIV. Actas del VII Congreso Internacional de Diplomática*, vol. II, Valencia 1989.

¹⁹ Questa procedura richiedeva, evidentemente, la conservazione dei registri presso il notaio e delle precise norme di diritto pubblico che assicurassero la loro trasmissione a un successore o a un deposito cittadino, in modo che un altro notaio potesse redigere, qualora gli fosse richiesto, in *mundum* un atto rogato da un notaio ormai defunto o che aveva cessato la sua attività.

²⁰ Poteva accadere che venisse richiesto al notaio un atto quando egli non recava il registro: prendeva allora nota su un pezzo di carta e stendeva il documento una volta tornato in studio, come poteva anche aggiungere il foglio volante tra le carte del registro. Nei registri di brevi gli atti sono disposti secondo un rigoroso ordine cronologico.

²¹ Sui diversi tipi di registri notarili cfr. A. DE BOUARD, *Manuel de diplomatique française et pontificale. II. L'acte privé*, Paris 1948, pp. 205-214 ma anche A. GIRY, *Manuel de diplomatique*, Hachette, Paris 1894, p. 830 ss.; il recente O. GUYOTJEANNIN, J. PYCKE, B.M. TOCK, *Diplomatique médiévale*, Brepols, Turnhout 1993, p. 242 ss.

Per quanto riguarda la clientela si può notare una certa fissità dato che ciascun notaio aveva legami più o meno stretti con un determinato gruppo sociale o si specializzava in alcune tipologie di atti. Una certa importanza riveste anche l'ubicazione dello studio notarile che in alcuni casi determina la clientela e la natura degli atti: esempio manifesto è il notaio Laurent Aycard che rogò numerosi documenti relativi alla Sardegna: il suo studio professionale si trovava sul porto, aveva la *domus sita in rippa portus*, ricorrevano alle sue prestazioni mercanti e uomini d'affari e gli atti da lui registrati sono soprattutto di natura commerciale.

Spesso accadeva che ai clienti molto importanti (istituti religiosi, autorità municipali e giudiziarie, signori, grandi mercanti, etc.), i notai dedicassero dei registri distinti che venivano poi consegnati agli stessi clienti e che quindi oggi non si ritrovano più nei versamenti dei vari studi notarili: quando non sono andati perduti si potranno rinvenire negli archivi di quelle persone fisiche o giuridiche²².

Altra figura importante è quella del *substitut*, cioè di colui che, pur abilitato all'esercizio della professione, non disponendo di capitali sufficienti per aprire un proprio studio o non avendo ancora maturato una adeguata esperienza nel lavoro, era obbligato a trovare impiego nello studio di un notaio già affermato. Nell'ambito dell'organizzazione del lavoro questo si traduceva nella prassi che i *substituts* avessero in alcuni casi un registro proprio a ciascuno riservato, in altri invece ricorressero al registro del notaio titolare inserendo nell'atto una precisa formula finale che li identificava²³.

Altro aspetto rilevante emerso dai registri esaminati attiene alla datazione e allo stile ado-

perato. Riportare la data al computo moderno si è rivelata, spesso, operazione alquanto complessa perché non sembra esistesse una regola univoca sullo stile e venivano usati, alternativamente, quello dell'Incarnazione e quello della Natività. Accadeva che anche all'interno di uno stesso studio notarile fossero adoperati stili differenti: negli stessi anni in cui il notaio titolare adoperava lo stile dell'Incarnazione, il suo *substitut* faceva ricorso a quello della Natività.

Questa digressione sul tipo di fonte esaminato pare d'obbligo per giustificare anche la tipologia dei documenti rinvenuti e anche perché si vuole sottolineare che, pur essendo fondamentali, gli archivi notarili, da soli, non sono in grado di fornire un quadro panoramico veramente obiettivo ed esaustivo dei rapporti intercorsi nel XIV secolo tra la Sardegna e la città provenzale. Mancano infatti le fonti di natura più prettamente economica e statistica quali, per esempio, registri doganali e libri di conti. Sulla labilità del documento notarile e sulla necessità di contestualizzarlo ha già detto con chiarezza Armando Saporì²⁴.

Tipologia giuridica degli atti

Passando al contenuto degli atti relativi a ebrei si tratta esclusivamente di documentazione di natura economica. Dei 34 documenti ben 23 sono commende, seguono 4 procure, 4 quietanze, 2 compravendite e 1 atto di *societas*. L'arco cronologico va dal 1332 al 1391, con un picco nel 1381.

Circa i due terzi dei documenti sono dunque commende. Su questo contratto commerciale le opinioni degli studiosi non sono ancora concordi in merito a origini, natura legale ed evoluzione²⁵.

²² È il caso, per esempio, dei registri relativi all'Abbazia di Saint-Victor che contengono solo atti che riguardano il monastero e sono tutt'oggi custoditi nel Fondo Saint-Victor.

²³ Sul ruolo del *substitut* cfr. R.H. BAUTIER, *L'authentification des actes privés dans la France médiévale*, cit., p. 729 ss.

²⁴ A. SAPORÌ, *Il mercante italiano nel Medioevo*, 2. ed., Jaca Book, Milano 1990, p. 87, dove è affermato che il documento notarile debba essere utilizzato dallo storico con molta prudenza "*tenendo*

presente che se, anche oggi, nel ricorrere al notaio, si cerca sovente di nascondere qualche cosa, tanto più questo tentativo si faceva nel medioevo ...".

²⁵ Nel nostro caso, in tutti i contratti stipulati sembra essere osservato e rispettato il principio, valido in quasi tutto il bacino del Mediterraneo, secondo il quale al socio occulto o *stans* o accomandante, colui che cioè mette a disposizione i capitali, spettano i tre quarti dei profitti e al socio attivo o *negotians* o accomandatario, cioè colui che compie il viaggio, è destinato un quarto. L'accomandante

L'accomandatario accoglieva investimenti sotto forma di denaro o di merci che avrebbe investito o venduto in altri porti. Al centro dell'istituto non c'era la prestazione di lavoro, come ha ben sintetizzato Marco Tangheroni ²⁶, bensì un rapporto creditizio, nel quale i beni (merci o denaro) investiti dall'accomandante passavano in proprietà temporanea all'accomandatario.

L'ammontare complessivo del capitale poteva essere sottoscritto da diversi investitori che partecipavano con quote spesso anche modeste. In questo è da riscontrare una delle cause di maggior successo della commenda: poiché si trattava di piccoli importi vi potevano aderire persone appartenenti a diversi strati della popolazione, donne e anche minori sotto tutela ²⁷.

È il caso di Dulcia, moglie di Bondavin de Draguignan, personaggio di cui si parlerà tra breve. Anche lei è donna d'affari: nel 1337 investe merci varie per il valore di 106 lire in un contratto di commenda, affidandole a Davin, forse Davino di Castellane, per un viaggio in Sardegna. È l'unica menzione di una donna ebrea nei documenti presi in esame ²⁸.

Dopo che il contratto veniva definito nella sua tipologia, fissati i contraenti e l'entità dell'investimento, nei nostri documenti era individuata la meta del viaggio, in alcuni casi indicata genericamente, in *Sardiniam*, in altri meglio definita, in *villam Alguerium*, per esempio. Segue, quasi sempre, l'indicazione del tipo di imbarcazione, la sua denominazione, il nome dell'armatore e dove si trovava ormeggiata.

Spesso tali contratti venivano stipulati in casa di ebrei, è il caso dell'abitazione di Bondavin de Draguignan, ma mai i testimoni erano ebrei, si trattava sempre di tre cristiani. Nel

nuovo lavoro di Cecilia Tasca, presentato durante questo convegno, la studiosa, dopo aver verificato un campione di oltre 6.000 atti, ha dimostrato che la presenza di ebrei tra i testimoni dell'atto era una «prassi consueta della società catalana, desunta da una tradizione notarile alla quale la Sardegna, nel tempo si era necessariamente uniformata. Non dobbiamo perciò sorprenderci se la presenza di testimoni ebrei, ugualmente rappresentata in Catalogna, in Sardegna e in Sicilia, non trova conferma in ambienti differenti, quali quelli italiani, nei quali, evidentemente, mai era stata contemplata, per gli ebrei, una simile opportunità» ²⁹.

Questa mancata presenza di testimoni ebrei negli atti non deve sorprendere neanche noi: si è già detto che il notariato della Francia meridionale più che dalla vicina Catalogna ha subito influenze da quello italiano.

I protagonisti

Tra i personaggi ricorrenti abbiamo Davin de Castellane che tra il 1332 e il 1333 figura come accomandatario in 5 atti di commenda, forse sei. Henry Bresc sostiene che Davin fosse l'uomo di fiducia di Bondavin de Draguignan, visto che per quegli anni a lui era legato ³⁰. Ma nel 1342 compare come salariato del grande mercante Pierre Austria ³¹, in un contratto nel quale si impegna da Pasqua fino a Ognissanti a fare gli interessi della società nei commerci che doveva condurre in Sardegna, in cambio di uno stipendio di 200 fiorini d'oro. Per tale motivo Baratier, nell'*Histoire du commerce de Marseille*, è dell'opinione che fosse legato alla società di Pierre Austria ³².

si accolla tutte le eventuali perdite e i documenti marsigliesi esplicitano ciò ricorrendo alla formula *ad fortunam Dei usum maris*, M. TANGHERONI, *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Laterza, Roma - Bari 1996, p. 341 ss.

²⁶ EAD., cit., p. 344.

²⁷ A. SAPORI, *La mercatura medievale*, Sansoni, Firenze 1972, p. 42 dove l'autore fa proprie considerazioni che furono già di Gino Luzzato.

²⁸ Archives Départementales des Bouches-du-Rhône (poi ADBDR), 391 E 10 (Chanot 10), f. 163v-

164r. Il documento è datato 10 gennaio 1337.

²⁹ TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., p. LI ss.

³⁰ H. BRESCH, *Pêche et commerce du corail en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen Âge*, in Corallo di ieri corallo di oggi, J.P. MOREL, C. RONTI COSTANZO, D. UGOLINI (curr.), Edipuglia, Bari 2000, p. 45.

³¹ ADBDR, 391 E 15 (Chanot 15), f. 153v-154r.

³² Pierre Austria, mercante probabilmente non originario di Marsiglia, compare nei documenti nel primo quarto del XIV secolo. Nel breve volgare di

Bondavin de Draguignan, dal canto suo, fu un personaggio piuttosto in vista nella comunità ebraica marsigliese di quegli anni. Potendo contare sulla consistente eredità lasciategli dal padre vantò la concessione, negli anni che vanno dal 1305 (era nato nel 1285) al 1361, di ben 304 prestiti ³³!

Nel 1317 subì a Marsiglia un processo per usura di cui ci sono rimasti gli atti. Bondavin venne costantemente presentato durante il dibattimento, da testimoni cristiani, come un uomo in possesso delle migliori virtù cavalleresche, di buoni costumi e dunque molto benvenuto in città. In un recente lavoro, lo studioso americano Joseph Shatzmiller ³⁴ lo ha definito l'anti-Shylock, come cioè una figura in netta contrapposizione col detestabile usuraio ebreo dell'opera shakespeariana *Il mercante di Venezia*, anche se il paragone, a detta di alcuni, non è proponibile, visto il divario cronologico esistente tra i due e il contesto di riferimento radicalmente differente ³⁵.

qualche anno lo si ritrova proprietario di quote di diverse imbarcazioni e coinvolto in traffici che toccano tutto il Mediterraneo per estendersi fino a Parigi. La sua sfera di attività è ampia: commercia tessuti, spezie, cotone, pelli e si interessa alla pesca del corallo nelle coste della Catalogna. Spesso si associa con altri uomini d'affari ma, più di frequente, ha alle sue dipendenze dei salariati. Nel 1337 il figlio che porta il suo stesso nome, entra negli affari di famiglia, e con la sua morte, avvenuta nel 1361, gli Austria non compaiono più nei documenti commerciali, cfr. E. BARATIER, *Histoire du commerce de Marseille*, cit., pp. 64-69. Pierre Austria ha diversi interessi in Sardegna: nel 1335 consegna delle merci a titolo di commenda a Pierre Fava affinché le porti in Sardegna, al castello di Bosa o ad Alghero (ADBDR, 391 E 8 (Chanot 8), f. 53v); il 29 agosto 1341 stipula un contratto di commenda con Fulco Audebri per un viaggio in Sardegna (ADBDR, 391 E 15 (Chanot 15), f. 58v); il 23 novembre dello stesso anno si mette in affari con Bernard Giraud, mercante di Montpellier, che doveva recarsi in Sardegna nel porto di Alghero (ADBDR, 391 E 15 (Chanot 15), f. 108v-109r). Bress sostiene che Pierre Austria avesse già dal 1354 una base stabile ad Alghero dove teneva immagazzinate merci varie per scambiarle con il corallo, cfr. *Pêche et commerce du corail*, cit., p. 45.

³³ J. SIBON, *Les juifs, les chrétiens et le prêt à in-*

Tornando ai nostri documenti Bondavin vi compare il 28 aprile 1332 quando affida quale accomandante del denaro a Fosset de Vida per un viaggio da compiere in Sardegna sull'imbarcazione di Jacques de Niozelles e Pierre de Roussillon ³⁶; il 2 maggio dello stesso anno è a suo nome che Bonjuda de Baumon, anch'egli ebreo di Marsiglia, consegna a Bonjuda de Nîmes 50 fiorini d'oro da investire in un viaggio in Sardegna ³⁷; ancora in un atto del 19 febbraio 1333 consegna, sempre in qualità di accomandante, al già citato Davin de Castellane del denaro per un viaggio in Sardegna ³⁸.

Altro personaggio è Leon Passapayre attivo invece intorno al 1380. Leon è un ricco mercante di cui è nota anche l'attività di prestatore di moneta. Secondo i recenti studi di Juliette Sibon sugli ebrei a Marsiglia nel XIV secolo ³⁹, egli arrivò a guadagnare enormi somme prestando denaro a illustri famiglie cristiane della città tra il 1376 e il 1389, riuscendo abilmente a gestire i rapporti tra nobiliti contrapposti.

têrêt à Marseille au XIV siècle, (http://economix.u-paris10.fr/pdf/colloques/2008_RTP/Sibon.pdf, - 20 febbraio 2009). La studiosa ha molto ridimensionato il divario secondo alcuni esistente tra le due comunità giudaica e cristiana: anche il ruolo dei prestatori di denaro, forse enfatizzato ed esasperato dalla letteratura successiva, non era poi così invisibile e detestato dalle comunità. Tale assunto è stato ribadito dalla studiosa anche in J. SIBON, *Notables juifs et noblesse urbaine chrétienne à Marseille au XIV siècle. Frontières labiles et limites de la marginalité, L'histoire des minorités est-elle une histoire marginale?*, S. LAITHIER, V. VILMAIN (curr.), Parigi 2008.

³⁴ J. SHATZMILLER, *Shylock revu et corrigé. Les Juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, Les Belles Lettres, Paris 2000.

³⁵ La recensione al volume, allora appena uscito in edizione francese, dove Monique Levy esprime le sue perplessità è comparsa nella rivista «Archives juives» 35, 2002, n. 1, pp. 152-155.

³⁶ ADBDR, 391 E 6 (Chanot 6), f. 18r.

³⁷ ADBDR, 391 E 6 (Chanot 6), f. 20r.

³⁸ ADBDR, 391 E 6 (Chanot 6), f. 177r. Essendo il registro in pessimo stato di conservazione e mancante di tutta la parte inferiore non è possibile leggere il documento nella sua interezza.

³⁹ J. SIBON, *Le crédit et l'entreprise des juifs à Marseille après la Peste noire (1348)*, «Entreprises et histoire» 52 (2008), n. 3, pp. 27-35.

Nei nostri documenti Leon acquista il 20 febbraio 1382 una partita di corallo dal mercante algherese Ruggero Conilh⁴⁰ e nello stesso giorno nomina suoi procuratori Isac Abram, Abram Mosse e Mordacays Iosse, ebrei marsigliesi residenti ad Alghero⁴¹. Egli è anche socio di una *societas* di mare che stipula con Iosse Abram investendo 120 fiorini più altre merci da portare ad Alghero per essere vendute. Nel 1382 è socio occulto di una commenda dove affida panni e stoffe per un valore di 120 fiorini d'oro a Massip Cohen e Cregut Profach da portare ad Alghero nel legno coperto del catalano Jaume Soler⁴².

Anche Cregut Profach è personaggio noto: insieme a sua moglie Gineta, sorella del facoltoso Salomon de Bedarride, concedeva anch'egli prestiti e come il cognato ricoprì posizioni importanti nella comunità⁴³. I nostri documenti lo vedono particolarmente attivo nel 1383 quando, sempre insieme a Massip Cohen, da aprile a settembre, stipula altri tre contratti di commenda col nobile Bertrand de Rochefort e con l'ebreo Abram Bonehore, ricevendo denari e merci da portare ad Alghero sul legno di Jaume Soler⁴⁴. Si tratta probabilmente, come era prassi, di uno stesso viaggio finanziato da diversi soci. Nel 1390 compare, infine, nel ruolo di finanziatore in un contratto di commenda dove affida diverse merci da portare in Sardegna a Bonet Bondia, ebreo di Manosque⁴⁵.

Delle quattro procure presenti alcune sono relative alla riscossione di capitali da parte di

accomandanti. In alcuni casi infatti l'accomandatario non faceva rientro in patria in tempi brevi e l'accomandante, per entrare in possesso dei profitti, era costretto a nominare un procuratore che li incassasse.

I legni partivano dal Vieux Port carichi di botti di vino bianco e rosso, panni di lana e altre stoffe, canapa, corde, olio. Stando a Baratier, nell'ultima parte del secolo, i grandi uomini d'affari marsigliesi interessati dal corallo decisero di rivolgersi alle coste sarde: era un momento difficile per la politica internazionale e le coste di Alghero sembravano le più sicure. Perciò alcuni di loro stabilirono nella città catalana una loro sede, Pierre Austria, come si è già detto, nel 1354, Nicolas Bracifort e Julien de Casaulx verso il 1370⁴⁶. Queste basi erano rifornite con merci provenienti da Marsiglia e con filati e tessuti di produzione fiamminga, prodotti che agevolmente venivano scambiati con il corallo che anche nella nostra fonte risulta essere la merce che più ricorre.

Grandi quantità di questa materia prima venivano portate a Marsiglia, lavorate da abili artigiani ebrei che detenevano il monopolio dell'attività, e poi esportate⁴⁷. Marsiglia importa così dalla Sardegna materia prima da lavorare, la trasforma e la esporta verso altre destinazioni, compresa la Sardegna stessa: in questo ciclo, secondo Henry Bresc, si può intravedere un disegno di stampo quasi coloniale⁴⁸.

L'interesse da parte dei marsigliesi per questa pregiata materia prima si intensificò nel

⁴⁰ ADBDR, 351 E 52 (Laget-Maria 52), f. 279r.

⁴¹ ADBDR, 351 E 52 (Laget-Maria 52), f. 279v-280r. Si tratta sicuramente di Isach Abrahe, Mordoffay Juceff e Abram de Monso che, in qualità di rappresentanti dell'aljama, acquistano nel 1381 una casa ad Alghero da adibire a sinagoga, cfr. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., docc. CDLXXXVI e CDLXXXVIII.

⁴² ADBDR, 351 E 53 (Laget-Maria 53), f. 88. Il documento è datato 25 settembre 1383.

⁴³ Su Salomon de Bédarride e sulla sua attività di prestatore di denaro esercitata con grande intensità per tutta la seconda metà del XIV secolo; su sua sorella Gineta "*vraisemblament la juive la plus active de son temps*" e su Cregut Profach, suo marito, cfr. SIBON, *Les juifs, les chrétiens*, cit., p. 5 ss.

⁴⁴ ADBDR, 351 E 53 (Laget-Maria 53), ff. 17v-18v,

76r-77v e 88v. I documenti sono datati rispettivamente: 23 aprile 1383, 18 settembre 1383 e 25 settembre 1383.

⁴⁵ ADBDR, 351 E 52 (Laget-Maria 52), f. 43v-44r. Il documento è datato 13 dicembre 1390.

⁴⁶ BRESC, *Pêche et commerce du corail*, cit., p. 45

⁴⁷ G. LAVERGNE, *La pêche et le commerce du corail à Marseille au XIV^e et XV^e siècle*, «Annales du Midi» 64, 1952, pp. 199-211. Il corallo fu una delle merci più pregiate tra quelle oggetto di scambio con l'Oriente, almeno sino ai primi decenni del XV secolo quando venne soppiantato dai drappi di Fiandra e di Linguadoca, cfr. A. MATTONE, P. SANNA, *Per una storia economica e civile della città Alghero*, «Alghero, la Catalogna», cit., p. 752.

⁴⁸ BRESC, *Pêche et commerce du corail*, cit., p. 45.

corso della seconda metà del XIV secolo, anche a seguito del mutato scenario internazionale. Perciò mentre nei documenti relativi agli anni '30 la meta dei viaggi è individuata sempre in maniera generica ⁴⁹, nei più numerosi atti degli anni '80 è decisamente privilegiata, invece, la città di Alghero ⁵⁰, i cui ricchi banchi corallini erano noti da tempo.

L'intricata situazione internazionale vedeva contrapposti gli interessi della corte aragonese, che dominava in Sardegna, con gli Angioini di Napoli, dinastia alla quale appartenevano anche i signori di Marsiglia, ma questi contrasti furono superati e nel 1380 il re d'Aragona ratificò un accordo che tutelava e proteggeva in Alghero i mercanti marsigliesi ⁵¹. A ulteriore garanzia contro prepotenze e vessazioni i marsigliesi avevano ad Alghero un loro console che, nominato dal Consiglio municipale, doveva sovrintendere agli interessi dei suoi concittadini e che più volte intervenne in loro favore nei momenti di difficoltà ⁵².

Data l'enorme mole di traffici tra Marsiglia e Alghero, la presenza nella città sarda di magazzini appartenenti a uomini d'affari marsigliesi, considerata l'importanza del corallo nell'ambito dell'economia marsigliese, e il fatto

che nella lavorazione di questa materia prima le maestranze altamente specializzate fossero costituite per lo più da ebrei, pare ovvio che qualche ebreo di Marsiglia si sia trasferito, temporaneamente o in pianta stabile, ad Alghero.

Gli studi precedenti, condotti sulla documentazione presente nell'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona, hanno dimostrato come l'*aljama* algherese fosse costituita e organizzata già dalla seconda metà del XIV secolo. «Al primo gruppo che si trasferì ad Alghero in seguito al ripopolamento catalano, seguì una seconda immigrazione ebraica, decisamente più cospicua intorno al 1370, proveniente anche dalla Francia meridionale» ⁵³. Tale affermazione trova giustificazione nella presenza, a partire dagli anni '70, tra i componenti della comunità di personaggi di chiara origine provenzale ⁵⁴.

Nei documenti esaminati abbiamo menzione di Salvat Tavianis e Mocayssos Iosse detto Capeta che vengono definiti residenti nella città sarda nell'atto col quale Nicolas Folcard nomina Berengario Davin suo procuratore per riscuotere la somma di 30 fiorini che costoro gli dovevano ⁵⁵.

Ancora Massip Cohen deve agire anche a nome di Iusset de Mayravinis, suo socio d'affari

⁴⁹ In un solo caso è indicata Castel di Castro, ADBDR, 391 E 5 (Chanot 5), f. 108r. Nel documento, datato 1° dicembre 1333, Davin de Castellane riceve in commenda 230 fiorini d'oro da Guillaume de Serveriis. L'atto è rogato nell'abitazione di Bon-davin de Draguignan.

⁵⁰ Proprio il 28 luglio 1384 il sovrano aragonese Pietro IV emanò il privilegio col quale assoggettava alla giurisdizione della città di Alghero la pesca tra Capo Manno e l'Asinara, disponendo che tutte le barche adibite alla pesca e al trasporto del corallo in quel tratto di mare facessero scalo nella cittadina e lì versassero i diritti di dogana. Il privilegio, che valse ad Alghero il dominio incontrastato di quella merce, fu rinnovato per ben quattro volte nei secoli successivi, Cfr. G. ZANETTI, *La pesca del corallo in Sardegna*, in «Cuadernos de historia Jeronimo Zurita», Saragozza 1960, p. 104.

⁵¹ BARATIER, *Les relations commerciales*, cit., pp. 307-308, che fa riferimento a documenti conservati nell'Archivio comunale di Alghero e regestati in A. ERA, *Le raccolte di carte specialmente di re aragonesi e spagnoli (1260-1715) esistenti nell'archivio del comune di Alghero*, Sassari 1927, in particolare docc. 93 e 100.

⁵² Cfr. BARATIER, *Les relations commerciales*, cit., pp. 308-309

⁵³ Cfr. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., p. 101. Fino ad allora i contributi di G. SPANO, *Gli ebrei in Sardegna*, in «Vessillo israelitico» (1879-80), e di P. AMAT DI SAN FILIPPO, *Del commercio e della navigazione dell'isola di Sardegna nei secoli XIV e XV*, Cagliari 1865, avevano ipotizzato un suo consolidamento solo a partire dagli inizi del XV secolo.

⁵⁴ TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., p. 106. Sulle testimonianze archeologiche relative ai contatti con la Provenza cfr. anche M. MILANESE, A. CARLINI, *Ceramiche invetriate nella Sardegna nord-occidentale e negli scavi di Alghero (fine XIII-XVI secolo): problemi e prospettive*, in «Atti del 38° Convegno internazionale della ceramica. La ceramica invetriata nel Medioevo e in Età Moderna, Savona 27-28 maggio 2005», Centro Ligure per la storia della ceramica, Albisola 2006, pp. 219-250.

⁵⁵ ADBDR, 351 E 53 (Laget-Maria 53), f. 41r. Nel documento, datato 29 maggio 1383, i due vengono definiti "iudeis massiliensibus nunc residentibus in villam Alguerium". Salvat Tavianis è anch'egli un personaggio che figura diverse volte negli atti nota-

nel contratto di commenda col quale quest'ultimo riceve da Leonard Nardi diverse merci da portare in Sardegna, giacché Iusset è ora residente ad Alghero ⁵⁶.

Anche il mercante marsigliese Martin Elia fu costretto, nel dicembre del 1391, a nominare suo procuratore l'armatore Ludovico Gaufer per recuperare i crediti vantati nei confronti di Samuel Ysac, l'ebreo di Marsiglia a cui aveva affidato delle merci da vendere ad Alghero e che aveva deciso di stabilirsi in quella città ⁵⁷.

Sarà interessante verificare se questi domicili siano diventati definitivi o ci si trovi davanti a trasferimenti temporanei, legati all'attività commerciale o alla lavorazione del corallo ⁵⁸.

È invece presente, tra i documenti esaminati, un solo ebreo definito di Alghero: si tratta di un tale Ysac Salomon che il 10 dicembre del 1381 ricevette 100 fiorini d'oro da Pierre Desgrau per un viaggio in Sardegna sull'imbarcazione di Jaume Soler ⁵⁹.

Altri ebrei di Marsiglia citati sono: Samuel Aimet ⁶⁰, Astregut Alì ⁶¹, Astregut Mosse ⁶², Iusset Bota e Abram de Bua ⁶³, etc.

In conclusione sembra che i documenti rinvenuti non facciano altro che rafforzare il pre-

supposto di partenza, ossia un ruolo importante degli uomini d'affari ebrei nei traffici commerciali tra Marsiglia e la Sardegna. I protagonisti ebrei furono sia personaggi in vista della comunità quali Bondavin de Draguignan o Leon Passapayre, sia in alcuni casi, semplici mediatori. Nella seconda metà del secolo si intensificarono i rapporti con la città di Alghero, grazie alla ricchezza dei banchi corallini delle sue coste e a una favorevole congiuntura internazionale. Furono perciò sicuramente motivi di carattere economico alla base degli spostamenti di ebrei nella cittadina catalana, anche se non è stato possibile stabilire se i trasferimenti attestati nella documentazione esaminata siano stati temporanei o permanenti.

I fondi notarili marsigliesi conservati negli Archives Départementales e nell'Archives Municipales, e alcune acquisizioni della Biblioteca Nazionale di Parigi, sono ancora da indagare ma è certo che arricchiranno di nuovi apporti questo affascinante tema ⁶⁴.

Rossana Rubiu

Facoltà di Lettere e Filosofia

Università degli Studi di Cagliari

Via Is Mirrionis, 1, I-09123 Cagliari

e-mail: rossy.r@tiscali.it

rili marsigliesi. Si sa di lui che era un corallaio attivo nella seconda metà del XIV secolo e si rese protagonista di una vertiginosa ascesa economica sconosciuta ai suoi soci d'affari che fino al 1390 furono i due fratelli Mosson e Fosson Salomon e dal 1399 i fratelli Gardet e Astruguet de Bédarrides, cfr. SIBON, *Notables juifs et noblesse urbaine*, cit., p. 65. Mosson Salomon è presente in tre dei nostri atti: ADBDR, 351 E 52 (Laget-Maria 52), f. 210r, datato 9 ottobre 1381; 351 E 53 (Laget-Maria 53), f. 154r, datato 11 dicembre 1383; 351 E 55 (Laget-Maria 55), f. 21, datato 18 maggio 1386.

⁵⁶ ADBDR, 351 E 58 (Laget-Maria 58), f. 45v. Il documento è datato 18 luglio 1388.

⁵⁷ ADBDR, 351 E 62 (Laget-Maria 62), ff. 99v-100v.

⁵⁸ Sulla mobilità tra Sardegna e Sicilia cfr. anche l'interessante contributo di Viviana Mulè in questo stesso volume.

⁵⁹ ADBDR, 351 E 51 (Laget-Maria 51), ff. 55v-56r. Issach Salamo è attestato in TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., docc. CDLXI e CDLXXIV.

⁶⁰ ADBDR, 351 E 54 (Laget-Maria 54), ff. 34v-35r. Il documento è datato 14 agosto 1383.

⁶¹ ADBDR, 351 E 54 (Laget-Maria 54), f. 30. Il documento è datato 3 giugno 1383. Un Astruch Alì si trova ad Alghero il 29 aprile del 1383 quando, insieme a Vidal Alibi, rappresentante dell'aljama, paga al vicario la quota di una multa loro inflitta per essersi ingiuriati, cfr. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., doc. DXI. In questo documento Astruch è definito ebreo ma non viene indicata alcuna provenienza, mentre nel nostro è chiaramente individuato quale *judeus de Massilia*.

⁶² ADBDR, 351 E 52 (Laget-Maria 52), f. 210r. Il documento è datato 9 ottobre 1381.

⁶³ ADBDR, 391 E 10 (Chanot 10), f. 135 v. Il documento è datato 29 novembre 1336.

⁶⁴ Lo spoglio condotto da Baratier e Reynaud e sfociato nei due densissimi volumi sulla storia del commercio di Marsiglia sopra citati è comunque insufficiente per uno studio sistematico dell'argomento. Uno spoglio dei registri del XIV secolo è stato invece realizzato da Juliette Sibon, studiosa ai cui lavori si è più volte ricorso durante questa ricerca e della quale siamo in attesa dell'imminente pubblicazione della tesi dottorale sugli ebrei a Marsiglia nel XIV secolo.

SUMMARY

The notarial registers kept in the Archives Départementales des Bouches-du-Rhône in Marsilia let us go back to the protagonists of the trades between Provence and Sardinia in the XIII century. Among them with different roles we find many Jews.

KEYWORDS: Trades; Jews of Marsilia; Sardinia.

PORTRAIT DES JUIFS MARSEILLAIS EMBARQUÉS POUR LA SARDAIGNE EN 1486.
DONNÉES PROSOPOGRAPHIQUES

Lorsque Jacques Turelli de Marseille fut requis comme témoin dans «l'affaire» des juifs marseillais partis pour la Sardaigne, il lui fut demandé combien d'individus s'étaient embarqués, et quel était l'état de leurs fortunes. L'archiviste des Bouches-du-Rhône, Raoul Busquet, qui a rapporté ces faits en 1927 à partir d'un beau document extrait des archives départementales de Marseille¹, ignorait qui était vraiment ce personnage.

Jacques Turelli a été collecteur de la *tallia judeorum*, désigné pour cette fonction dès 1469, comme le montre l'acte publié à Pau en 1991²; par ailleurs, la première mention de sa conversion m'était apparue dans un acte notarié de 1461: autrefois *olim judeus*, du nom de Creud Bonnet, sa fille Béatrice Turelli épousant un Jacques de Nostredame, c'est elle qui fut donc la grand-mère maternelle de Michel de Nostredame. Qu'il soit permis de renvoyer au tableau généalogique n° 15 donné en 2001 dans *Juifs et néophytes en Provence*³.

Par suite, avec les progrès de la recherche, l'on est pleinement en mesure plus de huit décennies après Raoul Busquet, de situer l'individu – qui fut donc pour la petite histoire – rien moins que l'arrière grand-père maternel de Nostradamus!: on réclama son témoignage parce qu'il avait été autrefois juif: il était à même de désigner nommément chacun de ses anciens coreligionnaires, et n'était pas sans ignorer l'état de leur for-

tune, puisqu'il prélevait leurs impôts depuis plus de dix-sept ans; pour ces raisons, la Ville l'avait choisi comme témoin privilégié. A la question de savoir si les juifs avaient transporté leurs biens meubles, sa réponse avait été affirmative; interrogé sur le nombre de départs, il avait avancé le nombre peu négligeable de 200 personnes.

J'avais commencé à interroger le dossier de R. Busquet pour le Colloque de Trèves de 1996⁴: le tableau suivant énumérait parmi les fugitifs des deux sexes les noms des juifs marseillais partis pour la Sardaigne, tels que Jacques Turelli les avait désignés lors du procès verbal de septembre 1486: il s'agissait [je les ai numérotés]:

1. de Durandus de Cestario et des siens: sa femme, deux filles, sa bru avec ses deux filles - dont l'une avec son gendre et sa propre fille serait partie sur le navire de Jean Fanti de Nice: soit 9 personnes;
2. de Durandus Meyr;
3. de Bonjues de Cadaneto;
4. de Josse de Sancto-Paulo;
5. de *magister* Salomon de Cestario, sa femme avec sa famille;
6. de *magister* Leonus Botarelli;
7. de Passeronus, et sa femme;
8. d'Elias Crescas;
9. de Crescas Bondia, sa femme, son fils, sa bru;
10. de Josse Meyr et son fils; et de plusieurs autres» «dont il ne souvient pas»!

¹R. BUSQUET, *La fin de la communauté juive de Marseille au XVe siècle*, «Revue des Etudes Juives» (REJ), LXXXIII (1927), pp. 163-183.

²D. IANCU-AGOU, *Structures communautaires chez les juifs de la cité d'Aix*. Quelques exemples de la fin du Moyen Age, Actes du Colloque CNRS, Les Sociétés urbaines dans la France méridionale et la Péninsule ibérique au Moyen Age, Université de Pau, 1988, B. LEROY et P. TUCOO-CHALA (éd.), 1991, pp. 493-518 [ici 502-503 et P.J. V, pp. 514-517.]

³D. IANCU-AGOU, *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram*

de Draguignan (1469-1525), Préface de G. DUBY, Postface de G. NAHON, Paris-Louvain, 2001, pp. 101-102, et tableau n. 15, p. 103 intitulé: «L'ascendance maternelle de Michel de Nostredame: Quand la grand-mère maternelle de Nostradamus se trouve être la fille du juif converti Jacques Turelli, collecteur de la *tallia judeorum*».

⁴D. IANCU-AGOU, *Les juifs exilés de Provence (1486-1525)*, Colloque international (Université de Trèves, mai 1996), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, F. BURGARD, A. HAVERKAMP, G. MENTGEN (dir.), Hanovre 1999, pp. 119-134.

Interrogé si les juifs en question avaient aliéné leurs biens immobiliers, il avait répondu que oui; que Durand d'Alest, juif, procureur de magister Salomon de Sestario, avait vendu cette semaine-là, une maison à Bandon d'Albertas de la présente cité; que Bartholomée Raynaud avait acquis de deux juifs une demeure. Interrogé si lesdits juifs avaient cédé ou transporté des créances à l'étranger, il avait répondu que oui, et que des juifs de Tarascon avaient cédé leurs crédits à certains habitants d'Avignon et du Comtat. Interrogé sur la rumeur, il répondit alors que la *fama publica* était quotidienne, et qu'elle faisait état de la vente de biens tant meubles qu'immeubles. Tel était le dossier.

A présent grâce au dépouillement des archives notariées de Marseille, quelques uns de ces individus - les coreligionnaires du temps jadis pour Monsieur Turelli! - peuvent être mieux appréhendés.

1. Durandus de Cestier et les siens (9 personnes) [n° 1 de la Liste]

Les actes notariés concernant sa famille ne sont pas négligeables: le contrat de mariage de son fils Bonjues Durand de Sestier (en 1470), son propre testament passé en 1484, soit deux ans avant de s'embarquer pour la Sardaigne; le contrat de mariage de sa petite-fille Venguessete en 1491 enregistré à Marseille - ce qui laisse supposer que cette petite-fille (née de Bonjues) n'est pas partie, ou bien est revenue. Dans les fonds aixois des archives, l'on a trace aussi du mariage en 1487 d'une autre petite fille, Préciosa (sœur de Venguessete).

Bien des données en somme, riches d'éléments prosopographiques, permettant à terme de broser un tableau généalogique assez complet sur ce juif phocéén en instance de départ vers la Sardaigne.

Le contrat de mariage de son fils en deux temps (12 février et 4 avril 1470)

Deux enregistrements sont faits, le premier du 12 février 1470⁵ dont le notaire dit qu'il n'est pas effectif, pour cause de discorde; et le second, beaucoup plus lisible, du 4 avril 1470⁶.

En 1470, les temps sont calmes, les juifs vivent encore sous le roi René⁷ leur dernière période de relative clémence, rien ne menace. A cette date, on enregistre encore en toute quiétude les actes de sa vie privée chez les notaires, ses actes dotaux, on dicte ses énoncés testamentaires, on passe toutes sortes de transactions économiques, lesquelles sont d'ailleurs pléthoriques.

- Le 12 février 1470, est donc enregistrée la constitution de dot de Dulciete, fille de Salomon Beto Botarelli, qui est unie au fils de Durand Massip del Sestier de *Salon* - précise le document - unie donc à Bonjues Durand del Sestier. Une *scriptura ebrayca* est évoquée d'emblée, avec les vocables hébreux donnés en caractères latins, qui ponctuent les début et fin des première et dernière lignes du document hébraïque.

Le père de Dulciete, Salomon Beto Botarelli, octroie à son gendre *in dote et pro dote*, 300 florins comprenant: 190 florins en vêtements et bijoux, 86 florins *in pecunia numerata*, et 36 florins *in nutrire de ipsos conjuges spacio sex annorum*, pour six ans d'entretien du couple (en *alimenta*, comme disent les documents aixois) à raison de 6 florins annuels. Conformément à l'usage, Bonjues promet un augment (37 florins) qui s'ajoute donc aux 312 florins promis par son beau-père. Ce qui fait en tout une somme globale de 349 florins (et non 348 indiqués dans l'acte).

Les clauses suivent: au cas où les conjoints ne resteraient pas avec Salomon durant les six ans, et si un décès survenait:

- si Bonjues devait décéder, il faudrait restituer une année après les bijoux et vêtements appréciés par des amis communs (une bonne

⁵ Archives départementales des Bouches-du-Rhône (ADBDR), 351 E 420, 12 février 1470. Cette communication n'aurait pas été possible sans la générosité de François Barby, généalogiste de Marseille, qui a mis à ma disposition ses dépouillements des registres de notaires de sa ville.

⁶ ADBDR, 351 E 422, f. 19, 4 avril 1470.

⁷ D. IANCU-AGOU, *Etre juif en Provence au temps du roi René*, Paris 1998.

robe, un manteau et une ceinture) à Salomon ou aux siens, et le reste de la somme (jusqu'à 190 flor.?) en argent comptant par Dulciete ou ses enfants, sur un laps de temps de huit ans? (l'écriture est pâle).

- si Dulciete devait décéder sans enfants, Bonjues devrait restituer la dot: 307 florins (hormis l'augment).

Salomon et les siens sont tenus en outre de payer *omnes talhias* pour le couple durant trois ans. L'acte est passé dans le jardin de Botarelli, père de Dulciete. Cependant à la base des deux folios précédents, le notaire a écrit par deux fois: *que non fuit publicata propter discordia* entre les parties.

- La même *constitutio dotis Dulciete judee Salamonis Botarelli filie* est enregistrée deux mois plus tard, le 4 avril 1470. Beaucoup plus lisible, elle laisse apparaître le même contenu. Là le vocable de *cassuba* est présent pour signifier la *scriptura ebraica*. 311 florins dotaux sont promis par Salomon (190 en robes et bijoux, 86 en numéraires, et en entretien du couple pendant 6 ans, à raison de 6 florins annuels, 36 florins): donc même composition de la dot, avec même complément marital de 37 florins, et la même somme globale évaluée à 348 florins.

Mêmes clauses: si décès Bonjues, après une année, restitution du trousseau vérifié par amis communs, et le reste en argent par Dulciete et ses enfants; *item* si la *bona raupa*, *bone mantellum* et *bona zona de Dulciete* étaient restitués avant les huit ans par Dulciete ou les siens, en diminution de la dite dot, 78 florins seraient soustraits. Si décès Dulciete sans enfants, il faudra restituer le trousseau dans l'année + le reste de la somme sans l'augment.

Semblablement, Salomon s'engage à payer toutes les tailles pendant trois ans. Les parties jurent à l'acquiesce, *more judaico*, dans le jardin toujours de Salomon, en présence de deux témoins chrétiens et du notaire.

Son testament du 2 décembre 1484, deux ans avant son départ.

«Sain de corps et d'esprit», il est dit dans ce testament⁸ *judei de Sallone*, et c'est aux organismes caritatifs de Salon-de-Provence qu'il fait ses legs pieux: au Luminaire des juifs de Salon, *appellatur «mahor»*, il destine un florin; à l'*hermosine appellate «sezaca»*, un florin.

Ses legs particuliers: à Bonjues del Sestier, son «fils légitime et naturel» et celui de Régine, habitant Marseille, la moitié de ses biens, et pour le mariage de Venguessete, sa petite-fille, fille de Bonjues, jusqu'à 500 florins.

A Salomon del Sestier [n° 5 dans notre Liste], son fils légitime et naturel, *phisicus* habitant Marseille, une maison à Arles avec ses biens meubles, confrontant la maison de Léon de Sestier, chirurgien⁹, dont je sais par ailleurs la conversion, plus tardive (première mention en 1503, tandis que nommé Léonard de Gros, il habite alors Avignon). Y a-t-il eu des liens de parenté? De cousinage?

Régine, son épouse, avec ses vêtements et effets, etc. devra vivre chez Massip, son fils, et prélever 50 florins chez Salomon, et chez ses trois fils. Durand Massip de Sestier assigne encore à Esterete, épouse de Bonjues Bonsenhor, juif de Salon, 300 florins; si elle devait décéder sans enfants, les 300 florins iraient à ses fils à parts égales.

Son héritier universel est Massip del Sestier, son fils légitime et naturel, et celui de Régine, sa mère, celui-là même dont la conversion s'observe en fait en 1486¹⁰, lorsqu'il s'appellera désormais Antoine Michael.

Le mariage de sa petite fille Venguessete, fille de Bonjues del Sestier de Marseille

C'est le 14 juillet 1491, que le notaire marseillais Bertrand Alphantis enregistre la constitution de dot de Venguessete¹¹, qui a été mariée à Bonjues Botarelli, fils de Crescas Botarelli de

⁸ ADBDR, 373 E 70, ff. 311-312v.

⁹ Cfr. *Juifs et néophytes en Provence*, cit., p. 203, et p. 205, tableau n. 32.

¹⁰ ADBDR, dépôt d'Aix, 309 E 411, f. 103, 14 février 1486. Conversion relevée aussi par Ph. PAILLARD, *Vie économique et sociale à Salon-de-Pro-*

vence de 1470 à 1550, Provence Historique, 1969, pp. 277-306, et 1970, pp. 189-223, qui cite Antoine Michaelis en 1486 avec l'ancien nom juif de Macip Durant. Cfr. *Juifs et néophytes*, cit., pp. 115-116.

¹¹ ADBDR, 381 E 149, f. 137v-138.

Marseille. Bonjues del Sestier s'engage à payer les 350 florins dotaux ainsi: dans les deux jours 290 florins, tant en argent qu'en vêtements et bijoux de Venguessete, et les 60 florins restants ainsi: 20 dans l'année qui suit, puis dix par an jusqu'à épuisement de la somme due. Il jure à l'acquinie. L'acte est enregistré *in subterius domus* (au rez de chaussée de la demeure) du beau-père de Venguessete, Salomon Botarelli.

Quand Bonjues Durand de Sestier marie son autre fille à Aix

Trois ans plus tôt, le 2 novembre 1487, il avait marié son autre fille, Préciosa, au juif aixois Jacob Benastrug de Lunel, fils de Benastrug Gard de Lunel¹², promettant une belle dot de 400 florins, (moitié en argent, moitié en trousseau incluant effets vestimentaires et bijoux), et se chiffrant – avec l'augment de 50 florins de Jacob – à 450 florins.

Ici les clauses sont plus développées que pour l'union de Venguessete: si restitution survenait, il s'agissait de rendre le tout, échelonné, plus «trois bonnes robes, une *clamide* (manteau), et les bijoux d'or et d'argent». Bertrand Borrilli, notaire chrétien attiré des juifs aixois (l'écritoire familial est installé en pleine juiverie depuis 1430), enregistre le contrat chez le médecin Durand Gard, frère de Benastrug Gard, qui fait d'ailleurs enregistrer le même jour le mariage de son propre fils avec une juive d'Arles, dont le grand-père est le néophyte Jean Aygosi¹³. Les mariages des deux cousins sont d'ailleurs en tous points semblables: même mon-

tant dotal, même augment marital, mêmes clauses de restitution, et même renvoi à une *cassuva* respective du 13 *marhesvan* 5248.

Grâce à tous ces documents, on est en mesure de proposer le tableau généalogique suivant sur Durand Massip de Sestier et les siens: y apparaît Me Salomon du Cestier [n° 5 de la Liste] mais sans «sa femme et sa famille».

Tableau I [Cfr. aussi le tableau généalogique établi sur les Avigdor d'Arles]¹⁴.

A première vue, si le père est parti en Sardaigne, fils et petits-enfants sont restés à Marseille (ou sont revenus?): dans les années 1490, les transactions de Bonjues del Sestier émaillent des registres¹⁵; il marie ses filles à Aix (1487), à Marseille (1491) en les unissant aux meilleures familles juives de Provence: les Gard de Lunel d'Aix, les Botarelli de Marseille – ce dernier lignage bien influent, sur lequel je reviendrai plus loin.

2. Bonjues de Cadenet [n° 3 de la Liste]

Les notaires de Marseille ont enregistré son contrat de mariage pour l'année 1475¹⁶. Le 16 janvier, Bonjues Durant de Cadenet, fils de Vitalis de Cadenet et de Stelle (feux juifs de Carpentras ayant habité Marseille), épouse Rossa Nathan, fille de Salomon Nathan et de Régine feux juifs d'Arles. Ce sont Abraam et Bonjues Natan, frères de Rossa, qui promettent à Bonjues de Cadenet, pour dot composée des biens de feu sa mère, 400 florins, ainsi que la *carta ebrayca* appelée «*cassuba*»¹⁷ l'indique, donnée avec débuts et fins des première et dernière lignes.

¹² ADBDR, dépôt d'Aix, 309 E 257, f. 809.

¹³ D. IANCU-AGOU, *Le néophyte aixois Jean Aygosi (1441-1487). Passé juif et comportement chrétien, Michaël XII*, J. SHATZMILLER et S. SIMONSHON (dir.), Université de Tel Aviv, 1991, pp. 157-212.

¹⁴ Dans D. IANCU-AGOU, *Les juifs d'Arles (1351-1414): leur aptitude aux sciences (les Avigdor) et à l'accueil de coreligionnaires catalans*, IIIe Congrès per a l'Estudi dels jueus en territoris de llengua catalana, Barcelona octobre 2007, à paraître.

¹⁵ ADBDR, 381 E 189, f. 3, 12 janvier, Procuration à Ysac Sallomon Bellaut, juif de Salon, pour récupérer des quittances de Jean de Ponio de Salon; f. 3v, autre procuration, à la même date, pour récupérer les obligations dues à sa mère.

¹⁶ ADBDR, 351 E 449, 16 janvier 1475, ff. 445-447. *Constitutio dotis Ruffe Natane*.

¹⁷ Prima sui linea incipit in hebreo «beat» quod interprete in prima die, et finis ipsius linee est scriptum «lifferat» quod significat a le specialiter, et in principio ultime linee dicte cartam hebreo scribitur sue et scriptam «be» quod significat evet, in finis ipsius linee est «virquim» quod designat seu significat confirmantem. Cfr. dans *Juifs et néophytes...*, cit., le tableau-annexe n. 66, pp. 375-380 relatif aux «54 mentions de ketoubot» trouvées dans 110 contrats de mariages juifs enregistrés chez notaires aixois, avec leurs datations hébraïques, *incipit, explicit*.

Bonjues Durant de Cadenet a perçu les 400 florins ainsi: en vêtements et bijoux décrits dans le *papiro in lictera ebrayca* signé par lesdites parties pour 265 florins, évalués par des amis communs; et en cession de dettes (*insolutum datione*) faites par les frères de Rossa à honnête femme [blanc] Villasse, veuve de feu Pieri Villasse d'Arles, c'est-à-dire 55 florins («notés par moi notaire l'année et le jour y contenus»), et 80 florins en argent pour complément, ce qui fait: les 400 florins dotaux. Auxquels le marié ajoute en augment dotal 50 florins, appelé «*lo tossafel juxta more judeorum prout in dicta ebrayca carta continetur*»: - ce qui fait en tout 450 florins, qu'il promet de restituer s'il le fallait.

- Si Bonjues «devait quitter ce siècle», il s'agirait de récupérer les vêtements et bijoux, estimés, etc., et le reste de la dot en 13 mois à partir du décès; les 50 florins *del tossafes sive augmentum* en deux solutions annuelles: 25 aussitôt, et 25 le jour anniversaire du décès.

- Inversement, si Rossa devait mourir avant son mari, celui-ci devrait restituer les 400 florins et l'augment, en trois solutions annuelles égales à partir du jour du décès de Rossa.

- Et si le remboursement devait excéder 4 ans en cas de décès de l'un ou de l'autre, il s'agirait de rendre le trousseau décrit dans un feuillet à part en hébreu et signé par les parties [f. 446v]. Tout devra revenir aux frères.

Les frères Nathan ont reçu en diminution de dot, 76 florins dudit Bonjues de Cadenet (quittance du notaire avant publication du contrat). À acquitter ainsi: 6 florins dans les 3 ans à venir, et après à raison de 10 florins annuels.

L'acte est passé dans l'*aula* ou la chambre jouxtant l'*aula* de la demeure dudit de Cadenet; sont témoins, trois laboureurs chrétiens.

Tableau II. Cfr. aussi le tableau généalogique établi sur les Nathan d'Arles¹⁸, célèbre parenté éclairée par des documents aussi bien hébraïques que latins, qui a compté de fameux lettrés dont Isaac Nathan, l'auteur de la *Concordance hébraïque de la Bible*, qui a écrit aussi contre Jérôme de Sainte-Foi, l'instigateur converti de la fameuse Dispute de Tortose (1414)¹⁹. Ici semblablement le mouvement de conversion affecte largement le célèbre lignage (auquel Bonjues de Cadenet est allié) des Nathan d'Arles: l'un des deux frères de Rossa qui la dotent en 1475, Abraam Nathan, se convertira dix ans après, consécutivement à l'émeute d'Arles de 1484, devenant le néophyte Jacques Loys.

3. Maître Léon Botarelli [n° 6 de la Liste de J. Turelli]

J'avais rassemblé de nombreuses données sur les Botarelli à partir du testament enregistré en 1480 de Boniaqua Salamias (née Botarelli)²⁰.

L'on est à même à présent d'étoffer ces données grâce aux testaments de son second époux Boniac Salamias enregistrés successivement les 22 avril 1471 («à l'heure des vêpres»), et le 19 juin 1471 («vers 3h environ»)²¹. Outre toute la gamme des legs pieux très instructive sur l'armature communautaire de la collectivité juive phocéenne, ces deux énoncés testamentaires citent justement son neveu Crescas Bondia Salamias [n° 9 de la Liste] auquel il lègue sembla-

¹⁸ IANCU-AGOU, *Juifs et néophytes*, cit., tableau n. 28 intitulé: «Les élites juives du XVe siècle et leurs destinées néophytes au XVIe siècle: Les Nathan d'Arles et leurs descendants convertis à Pertuis et à Saint-Rémy».

¹⁹ D. IANCU-AGOU, *Une vente de livres hébreux à Arles en 1434. Tableau de l'élite juive arlésienne au milieu du XVe siècle*, REJ, CXLVI, 1987, pp. 5-62; et L. STOUFF, *Isaac Nathan et les siens. Une famille juive d'Arles des XIVe et XVe siècles*, J. SHATZMILLER (éd.), *La famille juive au Moyen Age*. Provence Historique, fasc. 150, 1987, pp. 499-512.

²⁰ D. IANCU-AGOU, *Autour du testament d'une juive marseillaise (1480)*, Marseille, 1983; et *Les juifs exi-*

lés de Provence (1486-1525), cit., tableau n. 1: «Boniacqua Salamias et les siens, les Botarelli», p. 125.

²¹ ADBDR, 351 E 446, f. 56, 22 avril 1471, et f. 139, 19 juin 1471. En avait-il enregistré un troisième? Celui cité par A. RUFFI n'est pas identique (cfr. D. IANCU-AGOU, *Provincia judaica. Dictionnaire de géographie historique des juifs en Provence médiévale*, Préface de N. COULET, rubrique Marseille, à paraître chez Peeters). Le 2^e testament informe que Boniaqua – son héritière universelle – a eu un premier mari, Vitalis Ferrier de la Roche, juif de Tarascon, dont elle aurait eu une fille décédée aussi Estes: il veut que lui soient restitués 400 florins en argent, ustensiles de maison et bijoux.

blement dans les deux documents d'avril et de juin 50 florins, à lui verser annuellement après son décès à raison de 5 florins par an. Ses garants sont par deux fois, Salomon Botarelli, son beau-frère, et Durand d'Alest, beau-père de ce dernier.

Le second énoncé est plus complet, et comporte même une originalité: Boniac Salamias prévoit pour le monarque un marc d'argent fin (pour – je cite – «notre Sérénissime et illustre Seigneur roi de Jérusalem, Sicile et d'Aragon») qui sera donné par ses héritiers. Au fils de Crescas Bondia, son neveu nommé Helie Bondia [n° 8 de la Liste], il destine 10 florins qui lui seront donnés à la mort de Boniaqua son épouse. Sur ce petit neveu Helie, les archives contiennent en 1482 la promesse de mariage avec Cregutta, veuve de Ferrier de Valabrègue de Marseille et fille de Mosse Massip Cohen feu juif aixois²². Trois ans plus tard, il semble faire des démarches pour partir à Naples – document du 17 mars 1485²³ sur lequel je conclurai – tandis que le 15 mars, les héritiers de Boniaqua Salamias (selon le testament de 1480: Salomon Botarelli son frère, et Boniac Mordacays Profach, son petit neveu) payaient à Helie le legs promis en son temps par Boniac Salamias à lui et à son père – à savoir 60 florins donnés sous forme de toiles et de marchandises des mains de Léon Botarelli (fils de Salomon) et de Mordacays²⁴.

Les liens entre tous ces juifs de Marseille présents chez les notaires, qui appartiennent donc aux élites, sont très étroits: par exemple en 1473, une altercation entre Crescas Botarelli, fils et héritier de feu Salves Botarelli, et Salomon Botarelli, son oncle, à propos de gages décrits dans un inventaire «fait des mains» de quatre juifs amis, révélait que Crescas avait pris

pour arbitre, Bonjues Durant de Cadenet [n° 3 de la Liste]²⁵ (l'arbitre de Salomon fut Aron Orgier²⁶).

Maître Léon Botarelli?

Le 17 juillet 1487, nous avons trace d'une procuration faite par «Léon Mosse Botarelli, *judeus phisicus de Avinione*»²⁷. A cette date, il nommait maître Samuel Jarri chirurgien juif d'Avignon, et Mosse Lévi juif de Tarascon habitant à présent Avignon (suite sûrement aux troubles arlésiens et environnants) pour récupérer d'Astruguetta son épouse, ses livres, ses écritures, biens meubles et immeubles, dettes, créances et actions. De même, il s'agissait de réévaluer tous les biens meubles estimés par Astruguetta pour sa dot afin de les vendre au meilleur prix. Néanmoins, il a chargé aussi sa femme Astruguetta pour exiger et récupérer de Jacob Jesse Avicdor et de Salomon Jacob²⁸ Avicdor, ses frères, et des héritiers de feu Compradet Abram Avicdor premier mari de ladite Astruguetta, le reste de sa dot. Cette démarche a toute l'apparence d'un maître Léon (Mosse) Botarelli (d'Avignon) en train de régler ses affaires par amis et épouse interposés, pour un éventuel départ.

Projetait-il de partir en Sardaigne? Serait-il revenu? En août 1492, quand il s'agit pour la communauté de monnayer le rachat des 118 juifs aragonais capturés en mer après l'exil ibérique, les baylons de la communauté sont Ysac Orgier et maître Léon Botarelli²⁹; Crescas Botarelli, avec d'autres coreligionnaires, intervient aussi au nom de sa collectivité.

Les notaires marseillais rapportent le décès d'un autre Léon Botarelli visiblement différent (sans titre de *magister*, et avec une épouse

²² ADBDR, 391 E 130, f. 118v, 17 juillet 1482, 380 florins de dot.

²³ ADBDR, 381 E 143, f. 344v, 17 mars 1485.

²⁴ ADBDR, 381 E 143, f. 343, 15 mars 1485.

²⁵ ADBDR, 351 E 447, 13 janvier 1473, ff. 559-560v; cfr. aussi f. 562 (document en provençal, authentifié par deux lignes en hébreu), avec cancellation du 16 mars de la même année.

²⁶ Sur les Orgier de Marseille, cfr. mon article à paraître *Le testament en provençal du chirurgien Bonjues Orgier, lettré juif marseillais*, Les juifs

méditerranéens au Moyen Age. Culture et prosopographie, Séminaire de la Nouvelle Gallia Judaica, Montpellier, année 2005-2006, Editions du Cerf, Collection Nouvelle Gallia Judaica.

²⁷ ADBDR, 381 E 145, f. 256, 17 juillet 1486. Procura pro Leono Mosse Botarelli judeo phisico de Avinione.

²⁸ Sans doute erreur du scribe: il doit s'agir de Salomon Jesse Avigdor.

²⁹ I. LOEB, *Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille en 1492*, REJ, 1887, pp. 66-76.

distincte) le 28 février 1496³⁰: ses liens parentaux sont définis: fils de feu Salomon Botarelli³¹, et d'Astruguetta, il s'était marié treize ans plus tôt en 1483 avec Dulsona d'Alest, fille de Boniac d'Alest et de Bonoza³², bien dotée de 400 florins. En raison donc de son décès en 1496, une transaction est passée entre Astruguetta la belle-mère, et Dulsona la bru veuve de Léon, au sujet du jeune Salomon fils de feu Léon et de Dulsona, pupille de son état. Avec Crescas Botarelli³³, tuteur et administrateur des biens du jeune pupille, et Astruguetta la grand-mère, il est convenu de restituer le 8 mars 1496 à Dulsona sa dot reçue en son temps par son beau-père Salomon et Léon, son époux: 225 florins composés d'ustensiles de ménage de la maison de Léon, de même que vêtements, bijoux, traversins et lit (*coalhe*), et autres objets domestiques. De même Crescas (neveu sans doute de Salomon père) et Astruguetta consentent à se défaire des 2/3 des droits de la grand-mère et du petit-fils, sur la maison de feu Léon, vendue pour le seigneur

de Marignane par ... le collecteur Jacques Turelli qui collecte en effet les redevances dues au seigneur de Marignane René Cosse³⁴. Dulsona bénéficiera de deux parts; on apprend en outre que Dulsona recevra quelques créances, et qu'Astruguetta et Léon son fils avaient quelques bijoux et biens en gages aux mains d'Astruc Vidal Cohen d'Avignon. L'éventuel remariage de Dulsona est envisagé: en ce cas si elle venait à mourir sans héritiers d'un futur remariage, tout reviendrait au jeune Salomon, pupille.

Justement dans un autre registre, le 8 mars 1496, lorsque la maison est vendue par la veuve Dulciete (ou Dulsona), fille de feu Boniac d'Alest, au ... collecteur Jacques Turelli [pour payer le seigneur de Marignane] pour 225 florins, cette somme va constituer sa dot lui permettant un remariage avec Jacob Léon d'Hyères³⁵.

Tableau III: les Salamias et les Botarelli³⁶.

- Restent à définir: Durand Meyr [n° 2] et Josse Meyr [n° 10]; Josse de Saint-Paul [n° 4]

³⁰ ADBDR, 391 E 189, f. 416, 28 février 1496: *Transactio inhita inter Astrugiam Botarelle nomine suo et Salamonis Botarelli pupilli fili condan Leonis ex una, et Dulsona uxorem relictam dicti Leonis Botarelli ex altera*. L'acte est passé à Marseille, devant un apothicaire et un laboureur, dans la rue publique, devant la demeure d'Astruguetta, qui fut autrefois celle de Léon.

³¹ Salomon Botarelli, fut parmi les deux responsables de la communauté juive de Marseille qui protestèrent et portèrent plainte auprès du Conseil de Ville, suite à une tentative de conversion forcée contre une jeune juive survenue dans la juiverie au cours de l'été 1481. Cfr. *Juifs et néophytes...*, cit., pp. 110-112.

³² ADBDR, 381 E 139, f. 230, 2 décembre 1483. *Constitutio dotis Leonis Salamone Botarelli filio Salamonis, et Dousone de Alesto filie Boniac de Alesto*. Boniac d'Alest était tenu d'assumer la noce; 200 florins devaient être donnés en argent comptant un mois avant le mariage, et les 200 autres florins en trousseau le jour du mariage.

³³ Crescas Botarelli optera pour le christianisme dans une Provence sans juifs en 1501: il deviendra le néophyte Charles Arnaud. Le 16 septembre 1511, dans un acte passé chez le notaire Jean Silvi (ADBDR, 391 E 97, f. 258), il donnera procuration avec Balthazar Gantelme et Charles de Saint-Bauzille

(ex-juif marseillais du nom de Vidal Aurelhuti) à Adam Rondelme, marchand marseillais, pour récupérer de Philippe de Pereys, consul d'Alexandrie, la somme de 116 écus d'or pour cause d'achat d'un *navis vulgo appellate la Martina*, vendu à Alexandrie. Pour les convertis marseillais «du dernier recours» en 1501, et leurs nouvelles identités, cfr. *Juifs et néophytes*, cit., tableau n. 37, p. 222.

³⁴ A ce titre, on le rencontre plus d'une fois dans les registres, créancier des juifs, leur délivrant quittance ou leur étant aussi redevable. Cfr. mon article *Structures communautaires chez les juifs de la cité d'Aix*, cit., pp. 502-503. Cfr. aussi D. IANCU-AGOU, *Les Juifs en Provence (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion*, Marseille 1981, pp. 102-103, et *Juifs et néophytes...*, cit., pp. 121-125.

³⁵ ADBDR, 391 E 83, 8 mars 1496. *Recognitio dotis pro Dulcietia filia condan Boniac de Alesto, relictæ vero condan Leonis Botarelli judeorum Massilie*.

³⁶ Qui reprend et réajuste mes croquis dessinés dans *Autour du testament d'une juive marseillaise (1480)*, publié en 1983, et dans *Les juifs exilés de Provence (1486-1525)*, publié en 1999.

Dans les écritures notariales, on trouve trace d'ailleurs jusqu'en 1488, de maints paiements des legs consentis autrefois par le couple Boniac-Boniaqua dans leurs testaments: ainsi cette quittance du 22 avril 1488 pour Salomon Botarelli et Morda-

et Passeron [n° 7] sur lesquels j'ai peu d'éléments³⁷.

4. Les Meyr de Marseille [n°s 2 et 10]

En ce qui les concerne, la moisson est pauvre.

En 1486, lorsque la Ville fait le constat du départ de 200 juifs environ vers la Sardaigne, et qu'est ordonné le recensement des biens des juifs de Marseille, sont comptés un Bondia Meyr (biens évalués à 50 florins); parmi les hommes et femmes regroupés pour cette évaluation, une Boneta Meyr et une Régina de Meyr.

Pour comparaison, d'autres estimations: Boniaqua Salamias, 150 florins; maître Salomon Botarelli, son frère, 200 florins; et Crescas Botarelli, son neveu, 300 florins; quant à Boniac d'Alest, beau-père de Léon Botarelli, 350 florins; et Bonjues del Sestier, encore à Marseille?, 600 florins, 5^e dans l'ordre des évaluations.

Jacques Turelli reste omniprésent dans les documents concernant les juifs de Marseille à cette époque, puisque toujours là pour les tailles dues: le 20 avril 1486, lors d'un compromis entre divers notables juifs marseillais (Salvet Toniam, Salomon Botarelli, Durand d'Alest,

Samuel Abram, Crescas Botarelli, Ysac Orgier et Samuelis Abram), et un juif d'Aix, Josse de Lunel bien connu des archives aixoises (fournisseur à la Cour du roi René, maintes fois *baylon* ou dirigeant communautaire, etc.) qui leur aurait avancé 450 florins, Jacques Turelli était requis comme arbitre. Mention était faite de l'inventaire des biens juifs récemment dressé³⁸.

4. Les Saint-Paul de Marseille [n° 4 de la Liste]

Des éléments sur les Saint-Paul de Marseille émanent du contrat de mariage (enregistré à Aix) de Gausente Dade, juive démunie de la *communitas judeorum* d'Aix-en-Provence, qui fut dotée pour moitié par l'«Aumône des juives pauvres à marier»: 20 florins par cet organisme caritatif que l'on voit à l'œuvre en 1474, et 20 florins par son père³⁹. Le mari qui lui est choisi n'est pas plus nanti et n'apparaît guère chez les notaires: il s'agit de Josep Abram Beniamin habitant Saint-Maximin, fils d'Abraham Beniamin, décédé en 1481, et de Florone de Saint-Paul justement, fille de Mosse de Saint-Paul de Marseille. Ladite Florone prétendait avoir des droits sur une maison sise dans la juiverie de Marseille que son père lui aurait donnée en dot.

cays Profach: héritiers de Boniaqua en 1480, ils sont chargés de payer au neveu de Boniaqua, Beton Botarelli d'Avignon, à présent chrétien appelé Thomas Manaud, 5 florins qu'acquittera le fils de Salomon, Léon Botarelli: ADBDR, 381 E 146, 22 avril 1488. Cfr. aussi trois jours plus tard (*Ibid*, f. 40v, 25 avril 1488), la transaction entre les héritiers Salomon et Boniac Mordacays (fils de Mordacays Profach et de Bellela, elle-même fille de Compradet Bonafos, converti sous le nom d'Antoine Thomas) pour le partage des biens de la testatrice: «une grande maison située dans la *carrerria apellata del Lausat* léguée à Boniac, avec literie; à parts égales biens mobiliers et immobiliers, créances, dettes; 2 *métrètes* de vin pour Salomon, et 2 *métrètes* de vin pour Boniac avec un *scandal* d'huile, + une vigne 'à Montolivet';»; partage déroulé devant quatre arbitres (dont Crescas Botarelli et Bonjues del Sestier).

³⁷ Si je n'ai pas trouvé trace de juifs marseillais portant le nom de Passeron, en revanche à Aix, ils me sont plus familiers: tel le copiste Ysac Maurel alias Passeron qui recopie en 1463 un livre de médecine non spécifié: cfr. D. IANCU-AGOU, *Documents*

sur les Juifs aixois et la médecine au XVe siècle, Santé, Médecine et Assistance au Moyen Age, Paris (CTHS) 1987, pp. 255-256, pièce justificative n. 7); ou le giponnier Davin Maurel alias Passeron qui enseigne l'*ars giponarie* en 1480 à un jeune coreligionnaire; ou les maçons Bosenhor Maurel alias Passeron et son fils Vitalis Bensenhor Maurel alias Passeron, *giperii* en 1477. Cfr. IANCU, *Etre juif en Provence*, cit., pp. 60-61 et 65.

³⁸ ADBDR, 381 E 144, f. 20, 20 avril 1486. *Compromissum inter Salvatum Toniam, Salamonem Botarelli, Crescas Botarelli et Durandi de Alesto, et Samuele Abram judeos civitatis tam Massilie nominibus ipsorum propriis, quam vice et nomine Samuelis Abram et Ysac Orgerii, et tocius communitatis carriere judeorum Massilie ex una, et Jesse de Lunello judeum de Aquis ex altera.*

³⁹ D. IANCU-AGOU, *En 1474 à Aix-en-Provence. Les florins de Gausente*, Les Nouveaux Cahiers, n. 88, 1987, pp. 68-71. Dans les clauses de restitution, si Gausente devait décéder, les 20 florins seraient restitués à l'Aumône; si c'était Josep, en tant que veuve elle serait autorisée à conserver les 20 florins.

Meyr de Saint-Paul, dans l'inventaire de 1486, a ses biens évalués à 20 florins; à cette date, est présente dans la communauté regroupée, une Dulcieta de Saint-Paul.

Bien plus tard, en février 1504, on a trace d'une Cregude de Saint-Paul dans une procuration enregistrée à Marseille⁴⁰ par des néophytes: Catherine François (appelée autrefois Salamona Bonafos), fille de Pierre François (naguère Bonafos Bondies Vinellas de Draguignan habitant Marseille) et épouse d'Adam Bon, également néophyte⁴¹, donne procuration à son frère Jacques François (ex-Salomon Bonafos Vinellas)⁴² pour récupérer les biens meubles et immeubles, les dettes, en tant que petite fille et héritière de Cregude de Saint-Paul, dont une maison située à Draguignan dans la rue de la juiverie *sive la carreria de Sanct Pel*, confrontant la maison de Raymond de Cipières, et celle qui appartenait à Mosse de Monteux⁴³.

Tableau n° 4 sur les Saint-Paul

Qu'est ce qui motiva donc le départ groupé de juifs marseillais vers la Sardaigne en 1486?

Le temps des émeutes: celle d'Arles, génératrice de l'exode des juifs marseillais.

Si les «commotions populaires» de Digne

en avril et mai 1475, ont été plus spectaculaires que réellement graves, orchestrées par les Frères Mineurs, avec processions, crucifix, tentative de conversion forcée sur une jeune femme – la bru de Salves Bonfils – et condamnation de l'événement par le monarque lui-même, dont il subsiste deux lettres publiées en 1981⁴⁴, c'est le «tumulte» d'Arles en revanche (texte publié aussi en 1981), à grief non plus religieux, mais économique, meurtrier le 7 juin 1484 (huit victimes côté juif, et neuf côté chrétien) qui entraînera un vent de panique, avec dans son sillage des turbulences et saccages dans le quartier juif de Salon, et des menaces répétitives du côté de Tarascon: 50 conversions arlésiennes se produisirent quinze jours après le drame, avec fuite vers le Comtat de juifs arlésiens et tarasconnais que le pouvoir somme en 1487 de revenir afin de payer l'impôt; d'autres fugitifs viennent trouver refuge qui à Aix, qui à Pertuis, ou à Marseille: dans l'inventaire des biens de 1486 (et il n'est pas superflu de souligner que les commissaires royaux ont désigné Jacques Turelli le témoin, et Bonjues du Cestier - encore là? - pour recevoir les déclarations), lorsque sont rassemblés 60 hommes et 72 femmes, on peut repérer six juifs arlésiens (maître Comprat Mosse, Davin Simon, Léon Orgier, Mosse de Vota, Abram Rava, et

⁴⁰ ADBDR, 351 E 558, f. 233, 27 février 1504. *Procura pro honeste muliere donna Catherina Francesie*.

⁴¹ Adam Bon est le cousin germain de François Provençal autre néophyte (ADBDR, 351 E 472, f. 426, 16 octobre 1498), avec lequel il a fondé une société de mercerie (*Ibid.* f. 467, 30 octobre 1498). Ce François Provençal était en mars 1496 «le très cher mari méritant» d'Andrieve Peris, néophyte, fille du converti décédé Antoine Jean, et qui dans son testament (*Ibid.* 381 E 161, 12 mars 1496, f. 108v) voulait récupérer sa dot d'un premier mari «juif incroyant» (*perfidium judeum*), Samuel Cohen, *adhuc in perfidia fide judayca existens*.

⁴² Salomon Bonafos Vinellas fut marié à Davina (ADBDR, 351 E 841, 27 août 1492, dot de 200 florins), fille de l'Aixoïs Compradet Crescas de Riez qui sera en 1501 le néophyte Gaspard d'Entrecasteaux. Cfr. sur ce lignage aixois, le croquis figurant dans D. IANCU-AGOU, *Deux contrats de mariage entre juifs aixois et avignonnais à la fin du XVe*

siècle, Avignon au Moyen Age. Textes et documents, IREBMA et alii, Avignon 1988, pp. 237-244. Sur la famille convertie des d'Entrecasteaux, cfr. *Juifs et néophytes*, cit., p. 215, tableau n. 35, et pp. 245-248, paragraphe sur le fils de Gaspard: «Bertrand d'Entrecasteaux et le marché du drap».

⁴³ Raymond de Cipières (1^{ère} mention en 1489) fut autrefois le juif Jacob Massip Abram de Draguignan, médecin et frère de Régine Abram; quant à Mosse de Monteux, médecin également, sa fille Mossone mariée à Crescas Orgier de Marseille, le quitta alors qu'elle attendait un enfant, pour se convertir (Louise d'Eyguières) et épouser le néophyte salonais Jean d'Eyguières (1473). Cfr. *Juifs et néophytes*, cit., pp. 91-92, 105, 141-142, 144, et tableau n. 27, pp. 174-175.

⁴⁴ D. IANCU-AGOU, *Les Juifs en Provence (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion*, Préface de Georges Duby, Marseille, 1981, pp. 109-126, chapitre IV «Vacarmes et tumultes en Provence: le mécanisme des émeutes», et Pièces Justificatives (P.J.) n. 14, 15 et 16.

Bonsenhor Mosse), quatre tarasconnais (Josse de Posquières, Salves de Lunel, Ferrier de la Rocha, Ysac de Castris) et un salonais (Mosse Cohen); côté femmes, cinq arlésiennes: la mère de maître Comprat Mosse, Bonafilha d'Arles, Ester de Marevejols, Fineta épouse de Creys-sent, et Bella Rava.

D'ailleurs Comprat Mosse, médecin juif d'Arles, protesta en son nom et au nom des autres juifs d'Arles cités, qu'il ne pouvait dans le délai de huit jours produire un inventaire parfait et complet, du fait de la destruction de leurs déclarations dans le sac de la juiverie d'Arles; protestation à laquelle se joignit Léon Orgier. Pour la petite histoire, Comprat Mosse fut le second beau-père de maître Bonet de Lattes (qui d'ailleurs partira peu après, vers 1490 à Pise, puis à Rome où il réussira de façon éclatante son exil) bien connu des historiens italiens, et Léon Orgier fut le gendre du néophyte Jean Aygosi d'Aix dont la revue *Michael XII* a publié en 1991 les quatre testaments de nouveau chrétien.

Ainsi, par réalisme et pragmatisme, de nombreux juifs marseillais logiquement sensibilisés à la dégradation du contexte environnant (et ayant dû accueillir plus d'un fugitif rhodanien en détresse), avisèrent de reprendre la route du corail de leurs aînés vers les rivages sardes où ils avaient sans doute gardé parents⁴⁵ ou relations d'affaires.

En effet une longue pratique commerciale lie les juifs de Marseille à ceux de Sardaigne

Au XIV^e siècle, l'exemple de Bondavin de Draguignan traité par J. Shatzmiller⁴⁶ est connu: commerce maritime avec la Sardaigne (citons pour exemples ses commandes en avril et mai 1332 pour la Sardaigne à Fosset de Vidas et Bonjudas de Nîmes, juifs de Marseille; ou le 20 janvier 1337, la commande effectuée par sa femme Dou-

ce à Davin de 106 livres à expédier en Sardaigne de fil de Bourgogne, de couvertures et bassines de cuivre; la liste est longue: Davin de Castellane reçoit commande pour la Sardaigne en 1332-33-36 de Bondavin de Draguignan lui-même, en 1392, c'est une commande en étain et chaussettes pour Alghero qu'il reçoit de son coreligionnaire Abraham de Castres, juif de Marseille).

Avec les Baléares et l'Aragon, la partie catalane de la Sardaigne (Alghero) était une plateforme méditerranéenne régulièrement fréquentée par les juifs marseillais. Fin XIV^e siècle, enrichis par le travail du corail, ils se lancèrent dans le grand commerce, faisant travailler le corail chez eux, trafiquant avec Alghero, centre de pêche,

Activité qui se poursuit au XV^e siècle, comme le montre l'*Histoire du Commerce de Marseille*, avec un marché étendu aux produits alimentaires (fromages de Sicile ou de Sardaigne, raisins d'Alicante, épices du Levant, sucre de Sicile, riz de Valence: exemple de 12 quintaux de fromage sarde en 1460 par Abraham Astruc, d'abord marchand de tissus, qui se spécialisa dans le négoce des fromages sardes); étendu à l'achat de peaux: P. Reboul achetant en 1431 à un juif d'Alghero pour 111 florins de peaux; ou en 1434, Bonjues Tavan et Léon Vidal Sostal emportant avec eux sur le bateau sarde de Simon Amer des cordes de chanvre pour corailler. Pierre de Ribiers lui-même, le frère converti de Boniaqua Salamias, «courratier pour le Roy», achetant sur les galéasses florentines et autres, huiles, peaux, velours, corail.

Le commerce des juifs marseillais avec la Sardaigne n'est pas mon propos: une communication ici même s'y consacre pour la fin du XIV^e siècle; on pourrait songer aussi aux transferts culturels, nos juifs marseillais ayant dû naturellement transporter papiers, manuscrits, livres. Il faut renvoyer également à la thèse de Juliette Sibon (soutenue en 2006) sur *Les juifs de Mar-*

⁴⁵ Mordacays Davin alias Mathassian de Marseille a son frère Bonsenhor Davin alias Mathassian qui se trouve en mai 1473 à Alghero (*in partibus Algerii in Sardinia*); le père Mathassian Davin vit à Aix. Cfr. *Juifs et néophytes*, cit., p. 123, note 41. Les archives de Marseille le signalent aussi au printemps 1492, quand il acquitte avec son épouse Finneta 100 florins

à l'Aixoïis Hugues Puget seigneur de Tourtour pour «cause de vente de l'usufruit d'une maison». ADB-DR, 373 E 80, 16 mars 1492. *Quitancia pro Mordacayssio Matassiani et Fineta, judeis, conjugibus*.

⁴⁶ J. SHATZMILLER, *Shylock revu et corrigé, Les juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, Paris 2000 (1^{ère} éd. en anglais en 1990).

seille au *XIV^e siècle*, et en cours de préparation pour publication dans la Collection de la «Nouvelle *Gallia Judaica*» aux Editions du Cerf.

Si de nombreux juifs (200 individus ou plus?) ont pu chercher refuge en Sardaigne, force est de constater qu'il s'est agi pour eux d'une courte halte de six années, le temps de reprendre souffle avant d'entamer de nouveaux chemins d'errance: dossier que Mauro Perani a développé au Colloque montpelliérain des 11-12 septembre 2001, après son bel article publié en 1985 dans la revue *Italia*⁴⁷.

Aller en Italie, vers Naples ou Rome, allait s'avérer plus sûr et plus durable: le document du 17 mars 1485⁴⁸ précité rapporte explicitement que Crescas Bondie et Helias Crescas, père et fils cités d'ailleurs par Jacques Turelli [n^{os} 8 et 9], avaient envisagé de se rendre à Naples!: «pour transporter leurs biens meubles *jusqu'à la Cité de Naples*, et payer leurs tailles et autres dettes dues jusqu'à ce jour», ils devaient – faute de liquidités – remettre en *insolutum datio* leur maison à la communauté avec ses droits, située dans la *carrerìa judeorum*, devant la porte de la *scola maioris*, confrontant la maison de l'*Helemosine* de ladite carrière, et la maison d'Ysac Orgier, et derrière avec la *carrerìa sive la traversia* qui mène à l'Eglise Saint-Martin. La communauté était représentée par Bonjues de Cadenet [n^o 3 de la Liste] et Bonjues del Sestier baylons de la carrière, Salvat Toniam également baylon, Durand Aurelluti, Durand d'Alest et Crescas Botarelli, également Conseillers de ladite Carrière.

On voit là parfaitement à l'œuvre le mouvement de liquidation de biens juifs qui inquiétait la Ville de Marseille!

⁴⁷ M. PERANI, *Appunti per la storia degli Ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, V, *Italia* 1985, n. 1, pp. 104-144, et D. IANCU-AGOU (dir.), *Juifs provençaux en Sardaigne. Les réfugiés de 1486*, L'expulsion des juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne (XV^e-XVI^e siècles). Exils et conversions, En mémoire de Georges Duby, Paris-Louvain 2005, pp. 77-86.

⁴⁸ ADBDR, 381 E 143, f. 344v, 17 mars 1485. Déjà cité *supra* note 23.

⁴⁹ ADBDR, 352 E 28, f. 86. Cfr. IANCU-AGOU, «*Provincia judaica*»... cit., à paraître aux Editions Peeters.

⁵⁰ D. IANCU-AGOU, *Juifs et néophytes*, cit., et *Vie privée et réussite sociale dans l'aristocratie juive et néophyte aixoise à la fin du Moyen Âge*, Famille

A relever à Naples plus tard, en 1493, le gendre de Blanquette de Roquemartine, maître Vidal Dieulosal de Carcassonne, d'après les notaires de Marseille⁴⁹. Sans compter l'exilé le plus célèbre, Bonet de Lattes, parti lui aussi après la tourmente de 1484 et ses répercussions (son deuxième beau-père, médecin arlésien, s'est réfugié à Marseille), ayant trouvé un havre à Pise vers 1492, puis à Rome où médecin de trois papes, et astronome réputé, il vivra sereinement son exil romain⁵⁰ dans l'épanouissement intellectuel et la considération. Ayant séjourné un temps en terre pontificale comtadine, il a pu pressentir le confort et l'attrait que pouvait lui offrir la ville d'accueil romaine; il y transporta ses talents, et c'est Rome qui fut bénéficiaire en définitive de cette migration du savoir.

Pour conclure, le fait de retrouver à Marseille des individus signalés comme partis en Sardaigne par Jacques Turelli pose le problème de la fiabilité de ce fameux témoin. Qu'il y ait pu avoir retours, flux et reflux, conforte le point de vue de Michele Luzzati, développé ici même pour ce Colloque⁵¹, sur le «nomadisme» de ces juifs médiévaux. Par ailleurs, dans le monumental corpus publié par Cécilia Tasca⁵², il s'est avéré difficile de repérer, de retrouver, ces juifs marseillais nommément désignés, en 1486, par l'arrière grand-père maternel de Nostradamus, pour s'être embarqués vers les rivages sardes.

Danièle Iancu-Agou
Direttore del Laboratorio
"Nouvelle Gallia Judaica"
CNRS, VMR 8584, Montpellier
e-mail: danièle.iancu@vjf.cnrs.fr

et parenté dans la vie religieuse du Midi (XII^e-XV^e siècle), Cahiers de Fanjeaux 43, Toulouse, 2008, pp. 373-395. Cfr. aussi *Voix d'exilés et chemins d'errances pour les juifs du Languedoc-Provence (XIV^e-XVI^e siècles)*, *Chemins de l'exil. Havres de paix*, Colloque international de Tours, novembre 2007, à paraître aux Editions Droz.

⁵¹ M. LUZZATI, 'Nomadismo' ebraico: il medico ebreo Genatano da Volterra 'pendolare' fra Toscana e Sardegna, Gli Ebrei in Sardegna nel contesto mediterraneo, C. TASCA (dir.), Convegno internazionale di studi, Cagliari (17-20 novembre 2008).

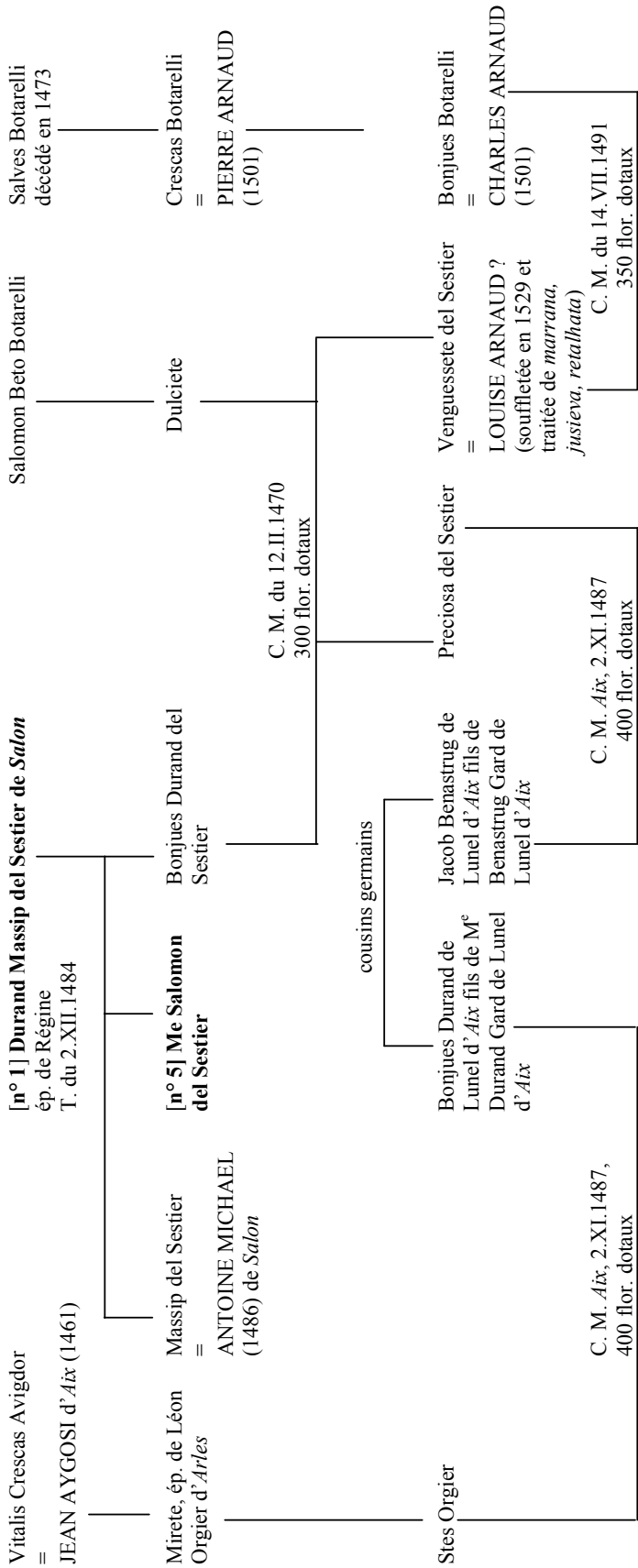
⁵² C. TASCA, *Ebrei a società in Sardegna nel XV secolo*, Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca, Giuntina, Firenze, 2008, 582 pages.

SUMMARY

The notarial registers in the Archives of Marseilles contain many information enabling to reconstruct the prosopography of the Jews who, having been expelled from the town, embarked towards Sardinia in 1486. Through marriage contracts and wills we can trace their genealogical tree.

KEYWORDS: Jews in Marseilles; Jews expelled to Sardinia in 1486; Prosopography and Geneaology.

TABLEAU I

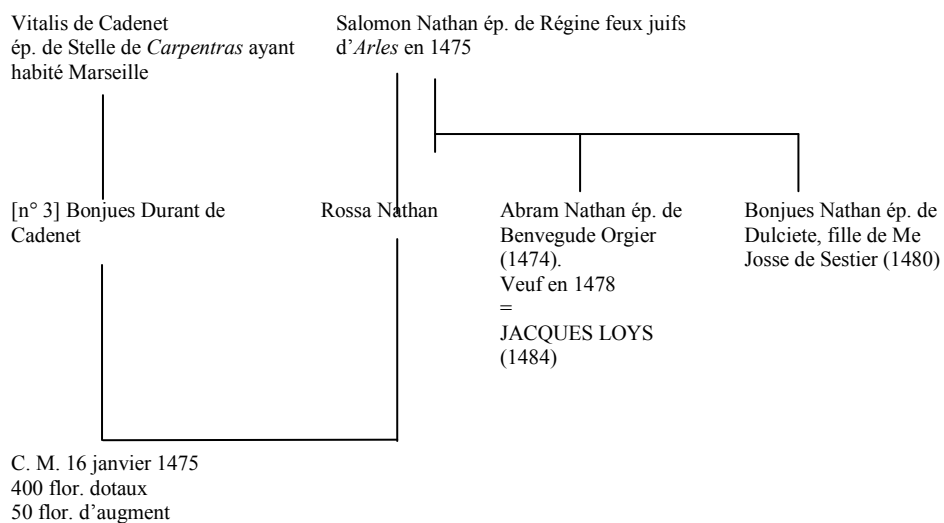


T. = Testament
C. M. = Contrat de mariage
C. M. Aix = Contrat de mariage passé à Aix
Salon = villes autres que Marseille
ANTOINE MICHAEL = noms de néophytes en MAJUSCULES

[n° 1] = dans la liste de JACQUES TURELLI (ex-Cregut Bonnet de Marseille)

[n° 1] Durand Massip del Sestier en partance pour la Sardaigne (1486) ?
[n° 5] Maître Salomon del Sestier aussi ?

TABLEAU II



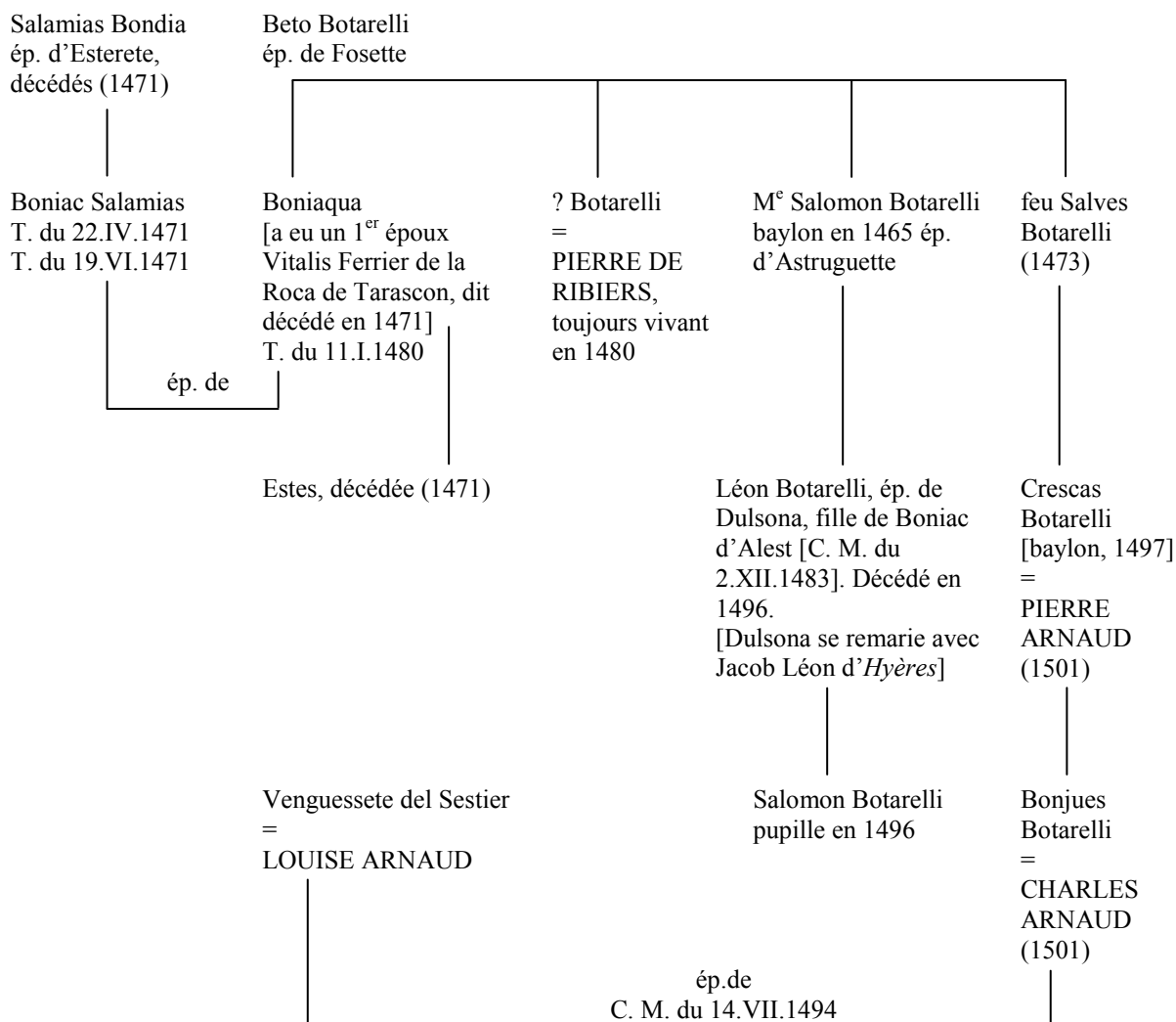
[n° 3] Bonjues Durant de Cadenet en partance pour la
Sardaigne ?

Cf. pour les Nathan d'Arles, tableau 28 dans D. Iancu-Agou, *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Préface de G. Duby, Paris-Louvain, 2001.

[n° 3] Liste de JACQUES TURELLI

TABLEAU III

Famille Salamias – Botarelli



[n° 6] Maître Léon Botarelli en partance pour la Sardaigne (1486) ?

Revenu ? = un Me Leon Botarelli, *baylon* en août 1492.

Neveux de Boniac Salamias =

- **Crescas Bondia Salamias [n° 9]**
- et son fils **Helie Bondia [n° 8]** ; [marié à Cregutte - 17 juillet 1482 - veuve de Ferrier de Vallabregue, fille de Mosse Massip Cohen feu juif de Aix, 380 flor. de dot]
- **Mordacays Profach**

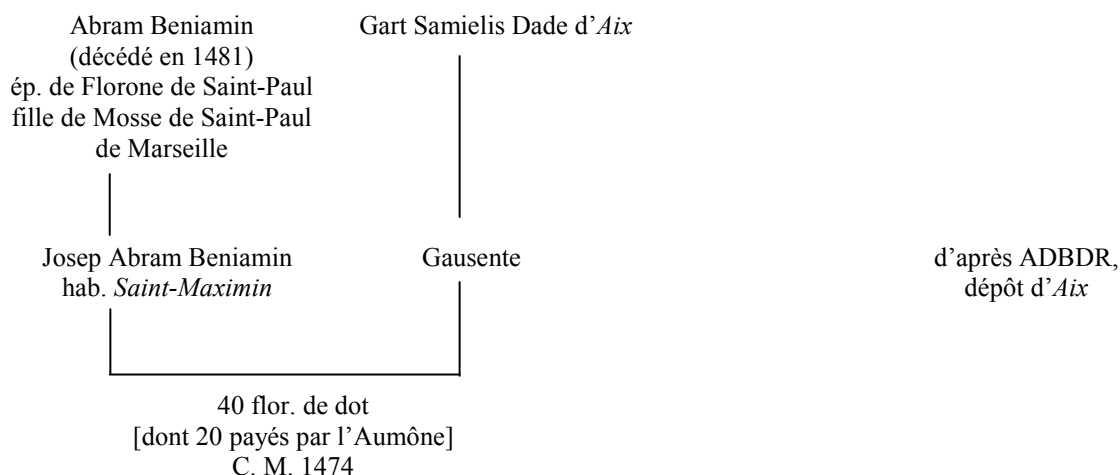
En *Avignon* :

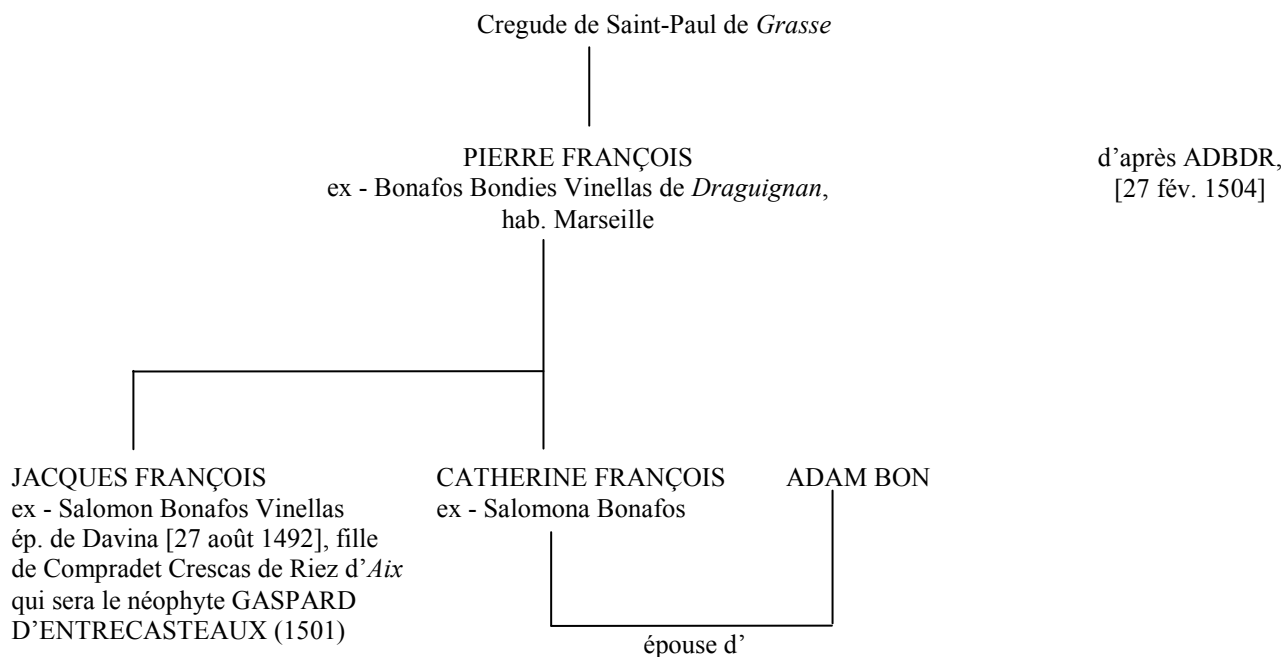
– M° Léon Mosse Botarelli, médecin d'*Avignon* en 1487 ; ép. d'Astruguet née Avicdor, mariée une 1^e fois à Compradet Abram Avicdor.

– Beton Botarelli, d'*Avignon*, neveu de Boniaqua = THOMAS MANAUD (1488).

TABLEAU IV

Les Saint-Paul à Marseille : jalons prosopographiques





GLI SCAVI ARCHEOLOGICI NEL SITO DELL'ANTICA SINAGOGA DEL CASTELLO DI CAGLIARI

Giovanni Spano nella sua "Guida della città di Cagliari"¹ localizza l'antica Sinagoga nell'area poi occupata dalla chiesa di Santa Croce, annessa al complesso del collegio gesuitico, nel cuore del quartiere medievale di Castello. Aggiunge che fu frequentata dagli Ebrei fino alla loro cacciata dai territori del regno di Castiglia e d'Aragona, voluta da Ferdinando II nel 1492. Nel 1863, quando lo Spano scrive, le evidenze materiali della Sinagoga erano del tutto scomparse e solo recentemente i lavori di restauro della chiesa² hanno riportato alla luce elementi utili per integrare le fonti documentarie sulle vicende costruttive del sito.

La chiesa nella sua forma attuale ha confermato di conservare l'impianto originale cinquecentesco al quale si associa un'attività ininterrotta di deposizione funeraria, ricca di centinaia di sepolture. Un secondo edificio, indipendente da quello attuale e da esso completamente obliterato, è stato messo in luce nei livelli più profondi dello scavo ma non è stato indagato fino ad enuclearne tutte le vicende costruttive, che appaiono a loro volta articolate. Si ritiene di poterlo identificare con la primitiva chiesa gesuitica, che alla metà del Cinquecento soppiantò l'edificio della sinagoga esistente sul posto da ormai quasi due secoli.

Pur fra i vari interventi di restauro subiti dalla chiesa³, la pavimentazione della navata ha

sostanzialmente sigillato sotto di sé la situazione esistente al momento del restauro ottocentesco. Rimossa tale pavimentazione ed il relativo vespaio, lo scavo archeologico ha interessato l'intera superficie della navata per una profondità media di 25 cm; un saggio di m. 1x3,50 (fig. 1, a) è stato condotto in profondità per circa 2 m⁴.

Le strutture architettoniche.

La costruzione venuta in luce nella navata ed indiziata di corrispondere all'antica sinagoga (fig. 1, m1-m2) è un edificio orientato est-ovest, di cui, a causa della presenza del deposito funerario e della mancata rimozione della pavimentazione delle cappelle laterali, sono documentate solo due pareti parallele (fig. 2). Quella più a Nord si trova fra la navata ed il presbiterio ed è lunga m. 9,30; a distanza di m. 5,40 si trova la parete meridionale, lunga m. 7,20. Entrambe le murature hanno spessore di cm 62 e sono omogenee per tecnica costruttiva con impiego di blocchetti di marna e malta di calce.

Non è stato possibile mettere in luce il piano di spicco dell'edificio. La parete settentrionale è a vista per m. 2,00 all'interno della cripta antistante il presbiterio (fig. 1, c1-c2), scavata non completamente fino alla quota di -2,49. Il saggio di scavo condotto in adiacenza alla parete meridionale, interrotto a quota -1,95 dal

¹ G. SPANO, *Guida della città e dintorni di Cagliari*, GIA editrice, Cagliari 1991 (ristampa anastatica di Cagliari 1861), p. 95. L'ubicazione è confermata anche in G. SPANO, *Storia degli ebrei in Sardegna*, ed. GIA, Cagliari 1994 (ristampa anastatica di Cagliari 1875), pp. 13-14.

² Per i dettagli dell'intervento si veda il contributo di Lucia Siddi, in questo volume.

³ T. KIROVA - D. FIORINO, *Le architetture religiose del barocco in Sardegna; modelli colti e creatività popolare dal XVI al XVIII secolo*, AIPSA ed., Cagliari 2002, pp. 221-229.

⁴ L'intervento descritto in questo contributo è stato

condotto dalla scrivente in qualità di consulente della Soprintendenza BAPPSAD di Cagliari e Oristano (Direzione Lavori ing. Gabriele Tola, Direzione scientifica dott.ssa Lucia Siddi) e con la supervisione scientifica della competente Soprintendenza Archeologica (Direzione scientifica dott.ssa Donatella Mureddu) da gennaio a marzo 2005. Una successiva trincea di lavori, condotti dalla dott.ssa Mimma Messina si è protratta fino a giugno 2005 ed ha interessato la superficie del presbiterio. Le immagini a corredo di questo contributo sono riprodotte per concessione della Soprintendenza ai Beni Architettonici, paesaggistici ed etnoantropologici della Sardegna che qui si ringrazia.

piano pavimentale moderno (pari ad un'altezza residua del muro di m. 1,60) a sua volta non ha raggiunto il piede della muratura. La sequenza stratigrafica documenta tre successivi piani di calpestio, appresso descritti.

Il più antico piano pavimentale in fase con la muratura è rilevabile solo in sezione alla quota di -1,46; si tratta di un modesto battuto su un vespaio di pietrame di varia pezzatura.

Su di esso fu steso un nuovo piano pavimentale costituito da un robusto massetto dello spessore di 23 cm, in ciacciopesto anche con abbondante frazione litica, sul quale fu applicato un livello di calce di colore rosso, spesso circa 1 cm, con funzione di finitura. La qualità edilizia appare compatibile con un uso nobile dell'ambiente.

Quando un deposito argilloso di circa 9 cm. si fu depositato sulla finitura pavimentale di calce rossa, le pareti interne dell'edificio furono rivestite con un intonaco di malta di calce, di colore bianco, compatto e ben aderente alla superficie, ma non fu ripristinata una pavimentazione decorosa.

Questi interventi non modificano la planimetria dell'edificio che resta un'aula rettangolare. È molto verosimile che l'ingresso si aprisse sul lato breve orientale, in accordo con l'assetto viario dell'area⁵. Nei lati lunghi non vi sono ingressi e non è dato affermare se vi fossero delle finestre, se cioè l'edificio fosse autonomo o aderente ad altre costruzioni, perché l'altezza residua, che non supera un metro, non ne conserva tracce. Si nota invece nella parete meridionale la presenza di un discendente fittile che può riportarsi allo sgrondo delle acque piovane dalla copertura a falde. Numerosi frammenti dei coppi provengono infatti dai materiali di demolizione livellati come vespaio.

Dal saggio di scavo non vengono elementi di cultura materiale utili per la datazione dell'edificio. Sono molto labili anche le indicazioni che si possono dedurre dalla presenza circa a metà nel muro meridionale di un concio in marna con una marca lapidaria a tridente (fig. 1, m2). Il blocco, di taglio accurato, non è integro e ha dimensioni misurabili di cm. 54x18x30. È in opera nella struttura muraria, ma ha dimensioni abnormi rispetto alla pezzatura media del pietrame e si tratta di un elemento di recupero. Conci con marche lapidarie sono piuttosto comuni in edifici medievali⁶ e il blocco può costituire quindi un vago *terminus post quem*. Gli imponenti lavori di movimentazione di terra e materiali eseguiti in occasione degli interventi cinquecenteschi sulle mura cittadine furono anche occasione per la messa in luce e lo spoglio di conci lapidei di età romana, particolarmente dalla vicina necropoli ed. dei *classarii*. A tale momento si ritiene infatti di attribuire il reimpiego del cippo funerario a botte inserito nelle fondazioni della attuale facciata della chiesa e messo in luce in occasione dei lavori di rifacimento della piazzetta antistante⁷.

La chiesa

Lo scavo archeologico ha documentato con particolare evidenza l'invasività dell'intervento che ha portato alla costruzione della chiesa nel suo impianto attuale.

L'edificio orientato est-ovest viene demolito fino all'altezza di circa un metro dal pavimento, i rottami derivanti dalla demolizione, detriti di piccola pezzatura di pietrame marnoso, calcinacci, tegole, pochi laterizi, vengono livellati a costituire un vespaio. Per la costruzione del nuovo edificio che prevede una volta in mura-

⁵ C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Roma 1992, tav. 13.

⁶ G. BIANCHI, *I segni dei tagliatori di pietre negli edifici medievali. Spunti metodologici ed interpretativi* in *Archeologia dell'architettura* II, 1997, pp. 25-37; G. FRULIO, *Maestranze e cantiere edilizio nella Sardegna medievale: marche lapidarie di cotimo e di posizione*, in S. ANGIOLILLO, M. GIUMAN, A.

PASOLINI (curr.), *Ricerca e confronti 2006: giornate di studio di archeologia e storia dell'arte*, AV ed., Cagliari 2007, p. 383.

⁷ D. SALVI, *Cagliari, chiesa di Santa Croce. Rinvenimento di un nuovo cippo funerario romano e considerazioni sui ritrovamenti epigrafici avvenuti in passato nel quartiere*, in *Quaderni* 14/1997, Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano, pp. 165-175.

tura e poggia su piloni, vengono predisposti dei plinti di fondazione robusti e, come si è osservato nel saggio di scavo, condotti in profondità fino a dare garanzie sul piano statico. I plinti sono stati messi in luce alle due estremità del muro meridionale (fig. 1, p1-p2) così come la base dei piloni seicenteschi, più bassa di quelli ottocenteschi di circa 40 cm.

Sulle pareti interne dell'edificio preesistente, ormai demolito, furono praticati dei fori a sezione rettangolare, per elementi lignei inseriti in rottura dell'intonaco e in palese dispregio dell'integrità dello stesso (fig. 3). Si osservano sei fori nella parete interna del muro meridionale (due appaiati) e due in quello prospiciente. I fori hanno un intervallo regolare di 104 cm e sono praticati ad una quota omogenea, ma non sono speculari sulle due pareti. Inoltre la modestissima altezza dal pavimento, l'impronta a breve distanza dal muro meridionale di un grosso trave verticale, che per maggiore stabilità fu poggiato su un concio di reimpiego, e due fori circolari nel plinto fra la prima e seconda cappella a sinistra suffragano l'ipotesi di elementi di raccordo piuttosto che strutture portanti del ponteggio per la costruzione della chiesa⁸. A lavori ultimati il ponteggio fu ovviamente rimosso e i fori sono stati rinvenuti perfettamente vuoti.

Non è stato possibile identificare la pavimentazione originaria di questa chiesa, che si può senz'altro identificare con quella la cui costruzione, avviata grazie al lascito testamentario di donna Anna Brondo (lascito del 1594) fu celebrata nel 1661 con l'apposizione della lapide in memoria della nobildonna benefattrice⁹. Le vicende architettoniche della chiesa esulano da questa esposizione.

Il deposito funerario

Il nuovo ampio edificio ecclesiastico fu intensamente utilizzato per la sepoltura dei defunti al suo interno. Le sepolture erano deposte sia

in piena terra, al di sotto del pavimento, sia in cripte funerarie collettive e ossari. L'uso funerario, che ebbe un ruolo importante nell'oblitterazione totale dei resti del precedente edificio, continuò ininterrottamente fino agli inizi del XIX secolo e a causa della lunga durata registrò delle progressive variazioni nel rituale.

Le sepolture più antiche sono orientate a 45° rispetto all'asse della chiesa, senza che di questa particolarità sia possibile individuare la ragione. Le fosse sono scavate nel vespaio di tritume calcareo, i defunti sono inumati avvolti in sudari di tela e le fosse sono parzialmente riempite di grumi di calce viva. L'uso della calce non va necessariamente ricondotto a morti per epidemie, ma ritenuto un espediente igienico necessario per la sepoltura in ambiente chiuso. Tuttavia queste deposizioni, per cronologia, ricadono anche nel periodo in cui la Sardegna fu funestata dall'epidemia di peste (1652-1657)¹⁰. Vanno invece ricondotti a pratiche mediche i bendaggi con placchette metalliche ritrovati indosso ad alcuni dei defunti, in corrispondenza degli arti. Le più recenti fra queste sepolture sono fornite anche di cassa lignea di forma antropoide.

Senza che vi sia netta soluzione di continuità, si registra una variazione sia nella consistenza del deposito terroso in cui sono effettuate le deposizioni, sia nelle modalità di deposizione che prevedono l'allineamento all'asse longitudinale della navata e l'utilizzo costante della cassa lignea. Per quanto non vi siano prove certe in tal senso, l'avvio del dominio sabaudo nell'isola (1720) può essere correlato a questa variazione di costume.

Oltre alle inumazioni singole vengono realizzate delle cripte funerarie, il cui impianto appare contestuale ai lavori per il nuovo edificio ecclesiastico. La più ampia è la cripta ricavata fra la navata ed il presbiterio (fig. 1, c1-c2), inglobando il muro settentrionale della cd. sinagoga e una seconda parete, distante a nord circa 2,50 m. L'ambiente, che nasce come unitario, è

⁸ R. CHIOVELLI, *Tecniche costruttive medievali: la Tuscia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2007, pp. 273-277, fig. 1.

⁹ P. PIGA SERRA, *L'attività edilizia della Compagnia di Gesù in Sardegna. Il collegio di Santa Croce nel Castello di Cagliari*, in T. KIROVA (cur.), *Arte*

e cultura del '600 e del '700 in Sardegna, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1984, p. 195.

¹⁰ F. MANCONI, *Castigo de Dios. La peste barocca nella Sardegna di Filippo IV*, Donzelli ed., Roma 1994, pp. 77-88.

suddiviso in due cripte gemelle da un diaframma murario. Un'altra cripta (fig. 1, c3) è costruita sotto la seconda cappella a sinistra, e sfrutta un muro perimetrale in grossi blocchi di reimpiego. Gli ambienti descritti mostrano una evidente simultanea ripresa muraria, orientativamente attribuibile al XVIII secolo, nel rifacimento della volta a botte. L'interesse delle cripte è legato alle notizie sulla conformazione del sottosuolo, in particolare alla morfologia dell'affioramento roccioso che ebbe un ruolo determinante nella costruzione della chiesa barocca. Un'ulteriore struttura collettiva di deposizione, un ossario coperto da un graticcio in legno è stata individuata in prossimità della prima cappella a destra (fig. 1, c4).

Nel 1773, con la soppressione dell'ordine dei gesuiti ed il passaggio della chiesa al demanio statale, si determinò una inversione di tendenza rispetto al favore goduto fino ad allora dall'edificio di culto. A questo momento, anche in considerazione della sua posizione stratigrafica, può essere ricondotto un ritrovamento insolito che chiude la sequenza delle deposizioni. Si tratta dell'occultamento di tre cassette reliquiari, deposte in piena terra fra la seconda e la terza cappella a sinistra, contenenti le ossa di tre individui, di probabile identificazione con santi o venerabili (fig. 1, r1). Si tratta di cassette di piccole dimensioni (cm 60x30x40) chiuse con serratura in ferro, rivestite in stoffa pregiata, fermata con passamaneria in filo d'argento e piccole borchie metalliche che formano elementi decorativi. Nel caso in esame si riconosce il monogramma gesuitico inquadrato fra motivi floreali. La tipologia delle cassette è riconducibile al XVII secolo e confrontabile con esempi noti in altre chiese cittadine¹¹.

Lo scavo ha infine permesso di accertare l'autenticità della notizia, riferita da Giovanni Spano e non altrimenti documentabile finora,

della sepoltura del gesuita padre Giambattista Vassallo a destra del presbiterio¹². Si sono infatti ritrovate sia la lapide funeraria che ricorda il trapasso del venerato predicatore nel 1775, che le sue spoglie mortali deposte nella cripta presbiteriale destra.

Nel 1809 il re Vittorio Emanuele donò la chiesa all'ordine Mauriziano che ne fece una propria basilica magistrale, riaprendola così al culto.

I risultati

Lo scavo archeologico ha dato sostanzialmente la conferma della continuità del tessuto urbanistico medievale al di sotto della chiesa, che ad esso si sovrappone con dimensioni ed orientamento abnorme. Tuttavia è piuttosto la lettura delle fonti ad incoraggiare l'identificazione dell'edificio orientato est-ovest con la sinagoga che la connotazione dell'aula. Gli elementi liturgici della cui presenza nella sinagoga si ha notizia¹³, i rotoli dei testi sacri e le lampade, sono arredi mobili, perciò asportati dai fedeli al momento dell'abbandono. A voler un po' forzare la lettura della stratigrafia, si possono attribuire alla sinagoga le murature e forse il pavimento in cocciopesto, attribuendo al lungo periodo intercorso fino all'arrivo dei gesuiti il deposito formatosi sul pavimento e al loro primo intervento il rifacimento dell'intonaco alle pareti. Di più non sarebbe lecito e ragionevole ipotizzare.

Per quanto esuli dall'ambito di interesse del convegno, sono i dati antropologici sottesi al ricchissimo contesto funerario il potenziale informativo più interessante dello scavo.

Carmen Locci
Regione Autonoma della Sardegna
Viale Trieste, I-09100 Cagliari
e-mail: loccicar@tiscali.it

¹¹ M. DADÉA, *Le reliquie di Sant'Edizio nella chiesa di Sant'Efisia*, in Cagliari: itinerari urbani tra archeologia e arte, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 28 marzo - 5 aprile 1998, pp. 54-56.

¹² SPANO, *Guida della città e dintorni di Cagliari*, cit., p. 95.

¹³ TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, cit., doc. XXXVI.

SUMMARY

During the restoration work at the Santa Croce church, in the medieval town of Castello (Cagliari, Sardinia), the 19th century floor has been removed and an archaeological excavation campaign started. Many christian burials, three crypts and a rectangular building came in light. According ancient documents this building can be identified with the Synagogue which the Hebrews frequented until 1492, then the Jesuits converted in a church.

KEYWORD: Synagogue; Archaeology; Cagliari; Santa Croce.

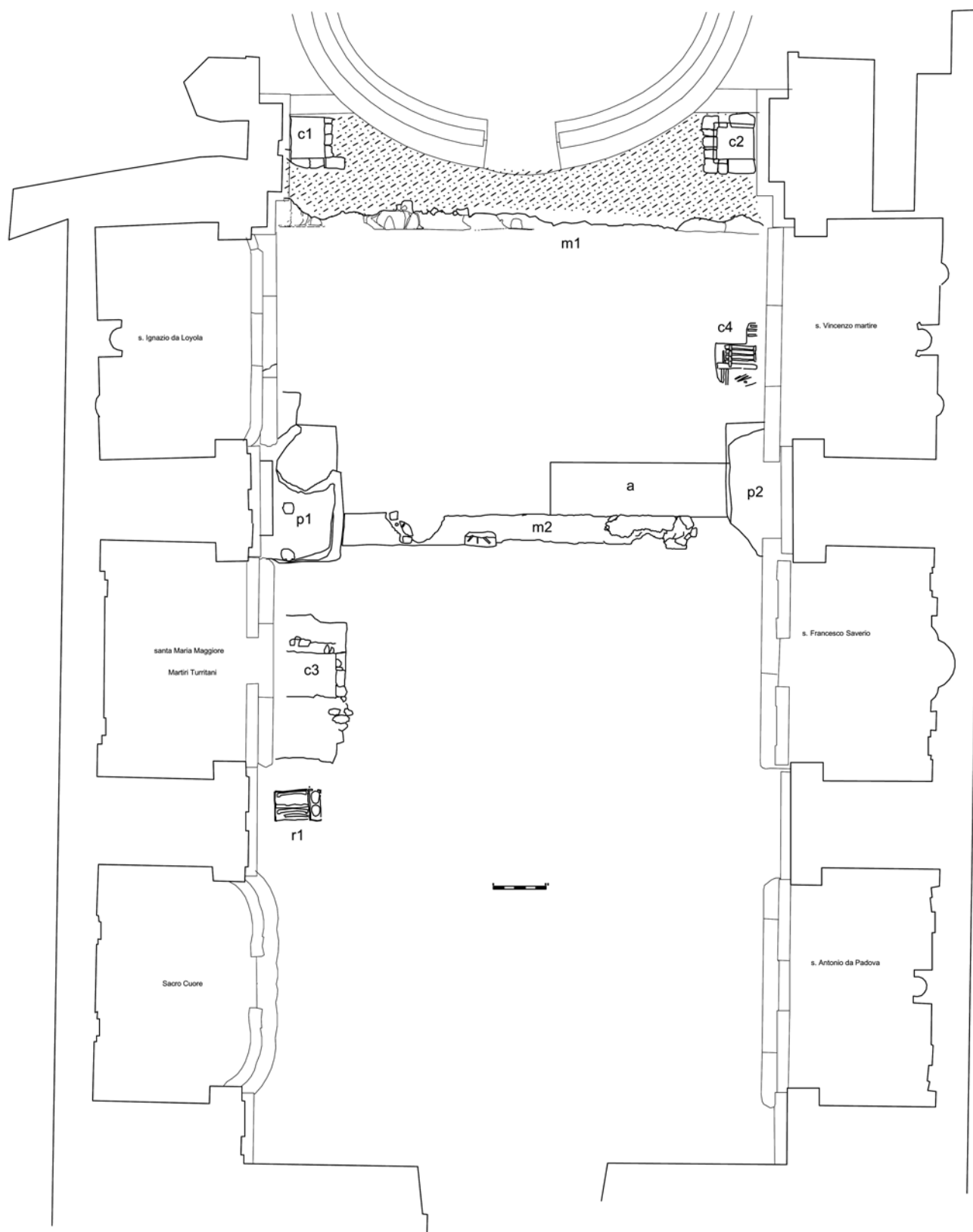


Figura 1. Cagliari, chiesa Santa Croce. m1, m2: murature della probabile sinagoga; c1-c2: cripte presbiteriali; c3: cripta sotto la seconda cappella a sinistra; c4: ossario; p1-p2: plinti di fondazione della chiesa barocca; r1: reliquiari lignei.



Figura 2: Cagliari, chiesa Santa Croce. Scavo archeologico nella navata, da Est; si osservano i due muri orientati est-ovest della probabile sinagoga, il saggio di scavo a ridosso del muro meridionale e alcune sepolture in cassa lignea.



Figura 3. Cagliari, chiesa Santa Croce. Particolare del muro meridionale con i fori per l'infissione di puntelli lignei.

**“NOMADISMO” EBRAICO NEL QUATTROCENTO ITALO-ARAGONESE:
IL MEDICO GENATANO DI BUONAVENTURA DA VOLTERRA “PENDOLARE”
FRA TOSCANA E SARDEGNA**

Il quadro generale dell'ebraismo sardo tardo-medievale presenta un numero talmente scarso di riferimenti ai rapporti con l'Italia peninsulare da giustificare la rivisitazione, a qualche anno di distanza, di un episodio certo minore, ma per molti aspetti emblematico.

Si tratta delle vicende del medico, mercante e banchiere ebreo toscano Genatano di Buonaventura da Volterra, vissuto in Sardegna per un quarto di secolo (1435 circa - 1460 circa).

Esse meritano di essere qui riprese sia perché sono stati individuati e segnalati, come si vedrà, nuovi documenti, tanto sul versante insulare, quanto su quello continentale, sia perché l'ampliarsi degli studi sull'ebraismo italiano del tardo Medioevo e del Rinascimento consente di mettere meglio a fuoco il personaggio.

1. Le origini della famiglia di Genatano di Buonaventura da Volterra

Occorre in primo luogo ricordare che, dopo la pubblicazione, nel 1993, di un saggio di chi scrive su Genatano¹, la storia della famiglia alla quale egli appartenne è stata ampiamente ricostruita in un volume di Alessandra Veronese uscito nel 1998².

Il primo stipite noto della famiglia è sta-

to riconosciuto dalla Veronese in un Angelo di Salomone, ebreo originario da Fabriano (nelle Marche, oggi in provincia di Ancona), che sarebbe attestato per la prima volta nel 1365, quando acquistò una casa a Bologna³.

Non è però da escludere che si possa antedatere di oltre un ventennio la più antica testimonianza sul personaggio, se può valere l'identificazione con l'ebreo Angelo di Salomone da Roma, allora residente a Massignano, nella Marca di Ancona, che, da Perugia, nel 1342, venne fatto procuratore per il banco di prestito di Montelparo, egualmente nelle Marche⁴.

Sulla scorta degli studi di Daniel Carpi si può poi segnalare, a integrazione delle notizie a suo tempo fornite dalla Veronese, che questo primo capostipite noto dei “da Volterra”, immigrato da Fabriano a Bologna intorno alla metà degli anni sessanta del Trecento, si trasferì poco dopo a Padova.

Qui, indicato come proveniente da Bologna, come maestro medico e, almeno una volta, come “dominus”, Angelo del fu Salomone, risulta attivo come prestatore fra 1369 e 1371.

Non pochi elementi che si ricavano dai documenti padovani non lasciano dubbi sul fatto che l'Angelo attestato a Padova coincida con quello attestato a Bologna: uno dei figli si chiama-

¹M. LUZZATI, *Un medico ebreo toscano nella Sardegna del pieno Quattrocento in Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed età moderna. Studi storici in memoria di Alberto Boscolo I*, L. D'ARIENZO (cur.), *La Sardegna*, Bulzoni, Roma 1993, pp. 375-391.

²A. VERONESE, *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XVI secolo: i da Volterra. Reti di credito nell'Italia del Rinascimento*, ETS, Pisa 1998. Cfr. anche M. LUZZATI - A. VERONESE, *Banche e banchieri a Volterra nel Medioevo e nel Rinascimento*. In Appendice “Il Monte Pio”, di Mario Bocci, Cassa di Risparmio di Volterra - Pacini, Pisa 1993; M. LUZZATI, *La presenza ebraica a Volterra*, «Rassegna Volterrana. Rivista d'arte e di cultura» LXX (1994), (ma 1995), (=Atti del Convegno “Dagli albori del comune

medievale alla rivolta antifrancese del 1799”, 8-10 ottobre 1993), pp. 127-139.

³VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 7 e 9.

⁴Cfr. A. TOAFF, *The Jews in Umbria, I, 1245-1434*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992, n. 153, pp. 100-101, 24 novembre 1342. Non dovrebbe trattarsi del Massignano vicino ad Ancona, ma del Massignano fra Fermo ed Ascoli Piceno, non lontano da Montelparo in provincia di Ascoli Piceno. Questa informazione (insieme con altre notizie sulla storia dei da Volterra) è già stata anticipata, su indicazione di chi scrive, da M. PERANI, recensione a B. RICHLER (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2008, «Materia Giudaica» XIII/1-2 (2008), p. 427.

va Genatano, in Padova venne venduta, nel 1369, una casa che si possedeva a Fabriano e da un atto patavino risulta la proprietà in un banco di prestito marchigiano, precisamente a Pesaro.

Il trasferimento di Angelo a Padova non comportò tuttavia l'abbandono di Bologna, dove egli è ricordato almeno per il 1372, ancora una volta con il "cognome" da Fabriano. Venne a morte certamente prima del 24 luglio 1377.

A Bologna, e designato dal "cognome" "da Fabriano", restò comunque suo figlio Genatano, peraltro attestato anche a Padova, ove morì poco prima dell'8 novembre 1378. In quella data fu nominato tutore per i suoi quattro figli, evidentemente non ancora emancipati, un altro ebreo marchigiano, Vitale del fu Buonaiuto da Macerata, residente a Ravenna.

Al momento della morte del padre (1378) i figli maschi di Genatano di Angelo di Salomone da Fabriano (Leone, Angelo, Buonaventura e Dattilo *vel* Samuele) abitavano ancora tutti a Bologna, ove forse erano nati, come sembra indicare la successiva assunzione da parte loro del "cognome" "da Bologna"⁵.

Fra 1388 e 1399 Leone di Genatano di maestro Angelo da Fabriano era il titolare eponimo di uno dei banchi ebraici urbani bolognesi, quello di San Gervasio, nella cui cappella Leone è

ricordato, con i tre fratelli, nel 1391⁶.

Al di fuori della città felsinea i "da Fabriano" *vel* "da Bologna" avrebbero mantenuto interessi nei banchi di Padova⁷, ma, soprattutto, gli eredi di Genatano del fu maestro Angelo di Salomone risultano partecipi del "cartello" cui fu concesso dal marchese Niccolò III d'Este di gestire il prestito ebraico a Ferrara per dieci anni a partire dal 1° gennaio 1394⁸.

I quattro fratelli separarono i loro destini verso la fine del Trecento o, più probabilmente, nei primissimi anni del Quattrocento, quando le loro attività bolognesi subirono forse una battuta d'arresto⁹.

Sembra che di Angelo di Genatano si perdano le tracce con il nuovo secolo.

Leone suo fratello, che, a quanto pare continuava ad abitare a Bologna, è attestato a Imola nell'ultimo decennio del Trecento¹⁰ e il 5 gennaio 1404 ottenne, insieme con numerosi altri ebrei, il diritto di prestare per dieci anni a Ferrara, ove è ricordato almeno nel 1408¹¹.

Il diritto di prestare a Ferrara (e questa volta insieme con il fratello Dattilo) gli venne confermato, per dieci anni, il 1° febbraio 1417¹².

Ci è noto che Leone era ancora a Bologna nel 1422; si sarebbe poi trasferito a Cesena dove la sua presenza pare segnalata fino al 1441¹³.

⁵ D. CARPI, *L'individuo e la collettività. Saggi di storia degli ebrei a Padova e nel Veneto nell'età del Rinascimento*, Olschki, Firenze 2002 pp. 195-197. Secondo la Veronese Genatano di Angelo di Salomone sarebbe morto a Bologna nel 1393 e i suoi figli sarebbero stati cinque (VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 9). Le due asserzioni sembrano derivare da un articolo di Antonio Ivan Pini, che tuttavia non esplicita la sua fonte e fornisce d'altronde il nome di soli quattro figli [A.I. PINI, *Famiglie, insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento*, «Quaderni Storici» XVIII (1983), p. 810]. Cfr. anche PERANI, *Recensione*, cit., p. 427: rispetto alle indicazioni che, a suo tempo, erano state fornite all'autore da chi scrive, vanno corrette le date di morte di Angelo di Salomone (non nel 1378, ma prima del 1377) e di Genatano suo figlio (non prima del 10 dicembre 1393, ma prima dell'8 novembre 1378).

⁶ PINI, *Famiglie*, cit., pp. 791-792, 795 e 799-800; M.G. MUZZARELLI, *I banchieri ebrei e la città*, in *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo* a cura di M.G. MUZZARELLI, Il Mulino, Bologna 1994, p. 96.

⁷ PINI, *Famiglie*, cit., p. 810.

⁸ A. FRANCESCHINI, *Presenza ebraica a Ferrara. Testimonianze archivistiche fino al 1492* a cura di P. RAVENNA, Fondazione Cassa di Risparmio di Ferrara, Olschki, Firenze 2007, n. 79, pp. 45-49 (10 dicembre 1393).

⁹ PINI, *Famiglie*, cit., p. 795; MUZZARELLI, *I banchieri*, cit., p. 97.

¹⁰ A. FERRI - M. GIBERTI, *La comunità ebraica di Imola dal XIV al XVI secolo. Copisti, mercanti e banchieri*, Olschki, Firenze 2006, p. 34.

¹¹ FRANCESCHINI, *Presenza*, cit., n. 123, pp. 70-75. Per la presenza di Leone a Ferrara il 28 ottobre 1408 cfr. *Ibid.*, n. 155, p. 83.

¹² *Ibid.*, n. 215, pp. 96-98; il cognome con il quale i due fratelli vengono designati è "da Bologna".

¹³ C. RIVA, *Ebrei in Cesena intorno alla metà del Quattrocento*, in «La Piè» XLVI (1977), p. 19; PINI, *Famiglie*, cit., p. 810; M.G. MUZZARELLI, *Ebrei e città d'Italia in età di transizione: il caso di Cesena dal XIV al XVI secolo*, CLUEB, Bologna 1984, ad indicem; VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 10. Per gli interessi ce-

Quanto a Dattilo di Genatano il 6 ottobre del 1406 pagava una tassa di 120 ducati per il diritto di tenere per due anni, a partire dal settembre 1407, il banco bolognese della cappella di San Gervasio, del quale era eponimo anche nel 1411, quando risultava essere uno dei più ricchi banchieri ebrei della città. Nel 1413, contribuì, insieme con gli altri titolari di banchi, ad un prestito al comune bolognese: il suo banco nella cappella di San Gervasio era detto “de ziglio de saligata”. Nel 1416 Dattilo di Genatano, titolare anche del banco di Oliveto, nel contado Bolognese, era sempre incluso fra i maggiori contribuenti ebrei bolognesi¹⁴.

Dal 1417, come si è visto, Dattilo era associato al fratello Leone per la gestione dei banchi di Ferrara e nel 1418 risulta impegnato nelle attività feneratizie a Imola¹⁵. Era forse anche fra i soci del banco di Budrio perché nel 1419 risulta creditore di quel comune¹⁶. Dattilo di Genatano venne a morte prima del 1425, quando sappiamo che il banco di San Gervasio era nelle mani dei suoi figli¹⁷. Su di essi, a quanto risulti, non abbiamo ulteriori testimonianze.

Entro un tale quadro di sostanziale solidità, nel primo quarto del Quattrocento, della condizione economica e sociale di almeno due dei suoi tre fratelli (Dattilo e Leone), la decisione di Buonaventura di accettare, nel 1405, la direzione, nella veste di semplice fattore, del banco di prestito di Volterra, appare abbastanza sorprendente.

È possibile che Buonaventura si sia trovato in grosse difficoltà economiche personali o che abbia subito una condanna che implicasse

un bando gravoso: in questa situazione il trasferimento in Toscana può esser stato visto come una soluzione transitoria.

Ma così non fu: Buonaventura, presto divenuto, da semplice fattore, titolare del banco di Volterra, legò definitivamente alla città toscana le sorti sue e di una discendenza destinata ad un ruolo di rilievo nella storia dell'ebraismo italiano¹⁸. E, a quanto finora consti, il retroterra costituito dalle attività dei suoi fratelli in Emilia, in Romagna e, forse, a Padova scomparve del tutto, in maniera abbastanza sorprendente, dal suo orizzonte e da quello dei suoi figli.

2. Genatano di Buonaventura prima del trasferimento in Sardegna

Primogenito di Buonaventura di Genatano fu il Genatano che è al centro di questa nota.

Gli venne imposto il nome del nonno e nacque quasi certamente a Bologna, e comunque non a Volterra, alla fine del Trecento o agli inizi del Quattrocento¹⁹.

Dopo un presumibile soggiorno a Bologna, o forse a Padova, per compiere gli studi universitari, Genatano rientrò a Volterra, ove esercitò la professione medica, non senza però occuparsi della gestione del banco di prestito della famiglia.

Sposato, verso il 1420, con la figlia di un noto banchiere ebreo, Clara di Buonaventura di Abramo da Città di Castello, ne ebbe, prima del 1430, due maschi e due femmine.

Nel 1429 successe al padre, venuto a morte, nella direzione del banco di Volterra, ma già sei anni più tardi si trovava a Porto Torres, e da

senati di Leone si veda anche Biblioteca Malatestiana, Cesena, schede Domeniconi, Cassetta C. 3, 2, alla data del 28 ottobre 1435.

¹⁴ MUZZARELLI, *I banchieri*, cit., pp. 99-101 e 103-104. Cfr. anche R. RINALDI, *Topografia documentaria per la storia della comunità ebraica bolognese*, in *Banchi ebraici a Bologna*, cit., pp. 45, 53-54, 58 e 76. La residenza bolognese di Dattilo è testimoniata anche per il 13 gennaio 1407 (cfr. FRANCESCHINI, *Presenza*, cit., n. 135, pp. 77-78). In occasione di un processo a Cento, nel 1414, Dattilo di Genatano viene detto “da Saliceto” (M.G. MUZZARELLI, *Ebrei a Cento in epoca medievale*, in *Gli ebrei a Cento e Pieve di Cento fra medioevo ed età moderna. Atti del conve-*

gno di studi storici, Cento, 22 aprile 1993, Fondazione Cassa di Risparmio di Cento, Cento 1994, p. 19): si tratta, con ogni verosimiglianza, di una abbreviazione e deformazione del termine “ziglio de salivata” che contraddistingueva il suo banco.

¹⁵ FERRI - GIBERTI, *La comunità ebraica di Imola*, cit., p. 44.

¹⁶ RINALDI, *Topografia*, cit., p. 51.

¹⁷ MUZZARELLI, *I banchieri*, cit., p. 107.

¹⁸ VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 7-17 e *passim*.

¹⁹ Lo si deduce dal fatto che nel settembre del 1411 Genatano avrebbe avuto al massimo dodici anni: cfr. *Ibid.*, p. 168.

allora, a quanto consti, fissò la sua residenza in Sardegna per circa venticinque anni²⁰.

Per inquadrare correttamente il suo trasferimento da Volterra nell'isola è necessario riconsiderare e discutere, a partire dalla cronologia, il problema della gestione del prestito ebraico a Volterra nel quarto decennio del XV secolo.

La condotta per la città etrusca era stata rinnovata per l'ultima volta a Buonaventura di Genatano da Bologna il 25 febbraio 1429 sulla base dei capitoli del maggio-giugno 1422. La nuova condotta sarebbe iniziata il primo marzo 1429 e sarebbe rimasta in vigore per soli tre anni²¹. Ma poco dopo Buonaventura venne a morte, e alla guida del banco andò il nostro Genatano: egli si trovò affiancato al cognato, Salomone di Buonaventura di Abramo da Città di Castello, che suo padre aveva scelto come socio il 22 aprile 1429²².

Alla scadenza della condotta triennale furono proposti in Volterra, il 16 giugno 1432, dei nuovi capitoli, con l'intesa che entro tre mesi il governo fiorentino avrebbe dato il suo assenso.

²⁰ LUZZATI, *Un medico ebreo toscano*, cit., pp. 378-381; VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 19-22.

²¹ Cfr. Archivio di Stato di Firenze (d'ora in avanti ASFi), *Signori e Collegi. Giornali di deliberazioni*, n. 6, c. 1v: 25 febbraio 1429. Gli ufficiali del Monte del comune di Firenze approvano i capitoli per fenerare nella città di Volterra per tre anni, a partire dal primo marzo, concessi a Buonaventura di Genatano ebreo da Bologna, abitante in Volterra. Si tratta di una conferma dei precedenti capitoli approvati il 16 maggio e il 7 giugno 1422. Cfr. anche *Ibid.*, *Signori e Collegi. Deliberazioni in forza di speciale autorità*, n. 22, cc. 4r - 8r. Ringrazio per la segnalazione Elisabeth Zetland Borgolotto.

²² *Ibid.*, c. 7r: 22 aprile 1429. Buonaventura di Genatano, ebreo in Volterra, avendo notizia della deliberazione del precedente 25 febbraio relativa ai capitoli, accetta di osservarli e nomina socio Salomone di Buonaventura abitante a Città di Castello ebreo. Cfr. anche *ibid.*, *Signori e Collegi. Deliberazioni in forza di speciale autorità*, n. 22, c. 19r. Su Salomone di Buonaventura da Città di Castello, erroneamente confuso con Salomone di Buonaventura da Terracina *vel* da Lucignano *vel* da Prato, cfr. A. GOW - G. GRIFFITHS, *Pope Eugenius IV and Jewish Money - Lending in Florence: The Case of Salomone di Bonaventura during the Chancellorship of Leonardo Bruni*, «Renaissance Quarterly» XLVII (1994), pp. 282-389.

²³ VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 76 e 255-261.

Il titolare del banco era ora indicato proprio in maestro Genatano del fu Buonaventura di Genatano da Bologna e l'autorizzazione a gestire le attività feneratizie era questa volta destinata a durare dieci anni²³.

Ma il 18 gennaio 1438, più di quattro anni prima della scadenza che era stata prevista nel 1432, una nuova concessione (anch'essa destinata a durare dieci anni) venne firmata dal comune di Volterra, a favore non più di Genatano, ma di suo fratello Emanuele, e di quello che sappiamo ora essere stato il suocero di quest'ultimo, Dattilo di Angelo da Corneto, in quel momento residente nella non lontana Siena. Da questi nuovi patti Genatano era totalmente escluso²⁴.

Le trattative del Comune di Volterra con gli ebrei erano formalmente incominciate più di un mese prima, il 12 dicembre 1437²⁵. Gli accordi stabiliti dai volterrani vennero approvati in prima istanza a Firenze il primo aprile 1438: gli ebrei avrebbero potuto cominciare a prestare nello stesso mese²⁶. In ogni caso la definitiva ap-

²⁴ *Ibid.*, pp. 262-272. Che Emanuele fosse sposato con Dolcetta di Dattilo di Angelo da Corneto - dato non noto alla Veronese - risulta dal testamento di quest'ultimo, redatto a Firenze il 27 giugno 1440: cfr. ASFi, *Notarile Antecosimiano* (d'ora in avanti NA), n. 2977, già B 1963 (1439-1445), ser Battista di Giovanni Boccianti, ins. I, cc. 116r-120r. Fra l'altro Emanuele da Volterra veniva nominato esecutore testamentario del suocero, sebbene quest'ultimo avesse dei figli maschi, forse però ancora minori.

²⁵ VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 262.

²⁶ ASFi, *Monte Comune o delle Graticole*, parte II, n. 1116, c. 27r, in data primo aprile 1438 si disponeva che Dattilo di Angelo da Corneto, al momento abitante a Siena, e Emanuele di Buonaventura da Bologna e i soci da loro eventualmente nominati, potessero prestare a Volterra per dieci anni (più un anno per la chiusura dei conti) a partire dal 15 aprile 1438 e con tassa di 65 fiorini d'oro l'anno. Il primo pagamento doveva esser fatto entro il 15 aprile, purché la decisione fosse stata approvata dai Consigli fiorentini. Per i pagamenti degli anni successivi si sarebbero seguite le modalità di pagamento già in vigore con gli "alii ebrei qui consueverunt fenerari in dicta civitate Vulterrarum". Sarebbe stata scritta una lettera al Comune di Volterra per informarlo che gli ebrei avevano ricevuto la "licentia venerandi". Per la lettera, inviata il 7 aprile 1438, cfr. *Ibid.*, c. 31v.

provazione da parte del governo fiorentino non si ebbe che il 9 luglio del 1438²⁷.

Non è stato finora chiarito se le attività di prestito previste dalla condotta del 1432 abbiano subito una vera e propria interruzione (e da quando?), e non sono state neppure individuate le ragioni della decadenza, anzitempo, della condotta stessa.

Quanto a quest’ultimo punto si è ipotizzato che la responsabilità fosse da attribuire allo stesso Genatano per la sua “discontinua presenza in Volterra”²⁸, ma la motivazione sembra poco convincente perché l’organizzazione dei banchi ebraici non era tale (come vedremo anche alla luce degli spostamenti del fratello di Genatano, Manuele) da implicare che i titolari dovessero agire regolarmente *in loco* in prima persona.

L’attenzione va piuttosto rivolta all’ipotesi di un vero e proprio *crack* del banco sotto la gestione di Genatano. I capitoli del 1438 prevedevano infatti che i nuovi gestori del prestito a Volterra non potessero esser perseguiti per i debiti contratti da Genatano e da suo fratello Elia, oltre che dal padre Buonaventura²⁹.

La solidità del banco doveva esser già precaria negli ultimi anni della gestione di Buonaventura di Genatano, se è vero che nel 1429 la condotta, come si è visto, venne rinnovata per soli tre anni. Ciò nonostante, e nonostante una malattia tanto grave da indurre Genatano a far testamento il 10 luglio 1430³⁰, la condotta venne rinnovata per dieci anni allo stesso Genatano nel giugno del 1432³¹.

Ma già poco più di un anno dopo, Genatano, il primo ottobre 1433, si faceva prestare, a titolo personale, dal banchiere di Pisa, Isacco di Emanuele da Rimini, genero di Vitale di Matassia “de Synagoga” *vel* da Roma *vel* da Perugia, e capostipite dei banchieri da Pisa, 360 fiorini che dieci anni dopo, ormai trasferito in Sardegna, non era ancora riuscito a restituire³².

Sappiamo poi che Genatano venne condannato a Volterra ad una multa per il mancato pagamento di una gabella il 29 ottobre 1434³³, anche se non è chiaro se a quella data egli fosse ancora in città.

E ancora, al momento della concessione, nel 1438, della nuova condotta per Volterra, da cui Genatano fu escluso, gli Ufficiali del Monte di Firenze pretesero che si sanasse un contenzioso non risolto. Genatano, di cui si dice che “*moram traxit*” e “*feneravit*” in Volterra (il che significa che a Volterra non era più presente), fu condannato il 20 marzo 1438 a pagare oltre 37 fiorini, ridotti poi a 25 due giorni dopo³⁴.

La conferma delle difficoltà tanto di Genatano, quanto di suo padre Buonaventura si può dedurre anche dal fatto che almeno uno dei figli di quest’ultimo, Emanuele, aveva rifiutato l’eredità paterna³⁵ e, forse dissociandosi dalle attività finanziarie della famiglia, aveva prima (1432-1433) operato *in loco* (ed anche in società con un cristiano di Volterra) nella mercanzia³⁶, e poi cercato fortuna altrove.

²⁷ VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 273.

²⁸ *Ibid.*, p. 76.

²⁹ *Ibid.*, p. 267.

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

³¹ Si veda più sopra nota 23 e testo corrispondente.

³² LUZZATI, *Un medico ebreo toscano*, cit., pp. 378 e 386-391; VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 21; C. TASSA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Giuntina, Firenze 2008, n. 282, pp. 106-109. Cfr. anche Archivio di Stato di Pisa (d’ora in avanti ASPI), Gabella dei Contratti, n. 12, cc. 188r e 189r. Si veda anche più sotto nota 59 e testo corrispondente.

³³ VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 19.

³⁴ ASFI, Monte Comune o delle Graticole, parte II, n. 1116, I, c. 27r, c. 19r: 20 marzo 1438: «item viso calculo inito (?) inter Offitiales Montis et magistrum

Gianatanum Buonaventure ebreum, qui moram traxit in civitatem (sic) Vulterraram et ibidem feneravit, de omni et toto eo ad quod ipse tenetur usque in presentem diem solvere pro predicta occasione offitio Montis, deliberaverunt quod ipse solvat florenos trigintaseptem solidos octo denarios sex et facta dicta solutione licentientur sibi pignora ad petitionem dictorum offitiorum quandocumque pignorata». E cfr. anche *Ibid.*, c. 21r, 22 marzo 1438: «visa taxa alias facta cum magistro Jonactan ebreo qui fenerabatur in civitate Vulterraram et visis solutionibus per eum factis» gli si riduce la multa a 25 fiorini da pagarsi entro tre giorni. A pagamento avvenuto i pegni gli sarebbero stati restituiti.

³⁵ VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 267.

³⁶ *Ibid.*, pp. 23 e 111 (non viene tuttavia indicata la fonte).

Sappiamo, in effetti, che il 7 maggio 1434 Emanuele si trovava a Pisa, al servizio del prestatore locale, Isacco di Emanuele da Rimini³⁷.

In seguito, il 10 agosto e il 14 settembre 1434, Emanuele risiedeva sempre a Pisa in qualità di cassiere, fattore e gestore del banco di Isacco da Rimini *vel* da Pisa: un incarico che implicava, questo sì, una presenza continuativa³⁸.

Emanuele, come vedremo, è di nuovo ricordato a Pisa il 30 aprile del 1435, quando agiva come procuratore e rappresentante del fratello Genatano, ormai già avviato all'avventura sarda³⁹. Ed infine operava a Pisa, sempre nel banco di Isacco, anche il 2 novembre 1435⁴⁰.

Nel momento in cui, due anni più tardi, fra la fine del 1437 e gli inizi del 1438, Emanuele accettò, insieme con il suocero Dattilo di Angelo da Corneto, di assumere la titolarità del prestito feneratizio nella città etrusca, egli risiedeva probabilmente ancora a Pisa, tanto che nello stesso gennaio del 1438 il comune di Volterra ebbe a sollecitarne il rientro dalla città dell'Arno⁴¹.

La Veronese ha ipotizzato che Emanuele già da tempo gestisse il banco di Volterra, "magari per incarico dello stesso Genatano", e dunque si trovasse a Pisa soltanto occasionalmente⁴².

In realtà, nonostante l'apertura delle procedure per la nuova condotta volterrana (o forse proprio anche per meglio promuoverla), Emanuele di Buonaventura continuava a non risiedere a Volterra.

Il 4 febbraio 1438, e cioè pochi mesi dopo

la prima concessione per l'apertura dei banchi ebraici nella capitale dello Stato fiorentino (17 ottobre 1437), era a Firenze. Al suo fianco si trovava il banchiere di Pisa, Isacco di Emanuele da Rimini, che lo stesso giorno lo nominava procuratore per sei mesi, presumibilmente perché operasse per suo conto a Firenze⁴³.

È possibile che da questo momento Emanuele si sia diviso fra Volterra e Firenze: in quest'ultima città si trovava certamente il 10 luglio 1438, quando, insieme con il suocero Dattilo di Angelo da Corneto, approvava la definitiva concessione, da parte del governo fiorentino, dei capitoli che aveva ottenuto⁴⁴. A Firenze abitava sua moglie Dolcetta il 27 giugno 1440⁴⁵, ed egli stesso, nel novembre del medesimo anno, operava a Firenze come fattore di Jacob di Salomone di Matassia da Perugia *vel* da Bologna, titolare del banco dei Soldani, dove aveva come soci Jacob di Consiglio da Toscanella e il "pisano" Isacco di Emanuele da Rimini⁴⁶.

La prolungata permanenza "fuori sede" di Emanuele di Buonaventura, sulla quale ci siamo soffermati, pare essere un indice preciso della non necessità, per un prestatore ebreo, di installarsi continuativamente nella città del cui banco fosse titolare, nel nostro caso Volterra.

La crisi delle attività feneratizie a Volterra, che abbiamo qui ipotizzato, e l'allontanarsi, fin dalla metà almeno degli anni '30, di Genatano dalla città, con destinazione Sardegna, possono essere quindi imputate non tanto ad una scarsa

³⁷ ASFi, NA, n. 3096, già B 2082 (1402-1436), ser Fino Boncetani, II, ins. 18.

³⁸ ASFi, NA, n. 18854, già S 422 (1435), ser Giuliano di Colino Scarsi, cc. 87v-96r e 122v-127r e n. 12353, già L 369 (1435), ser Piero di maestro Lupo, c. 115v.

³⁹ LUZZATI, *Un medico ebreo toscano*, cit., pp. 378 e 382-386; VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 20; TASSA, *Ebrei e società*, cit., nn. 251 e 252, pp. 93-95.

⁴⁰ ASFi, NA, n. 8074, già F 559 (1435-1438), ser Francesco da Ghezzano, cc. 114rv.

⁴¹ VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 22-23. Manuele dovette comunque trovarsi a Volterra il 18 gennaio 1438 quando vennero stipulati con il Comune i patti della condotta (*Ibid.*, pp. 262-272). La conferma da parte del governo fiorentino non sarebbe venuta che il 9 luglio dello stesso 1438 (*Ibid.*, pp. 273-278).

⁴² *Ibid.*, p. 22.

⁴³ ASFi, NA, n. 3005, già B 1991 (1437-1438), ser Matteo di Battista Boccianti, cc. 189r-199r e cc. 199v-202v. Per gli inizi del prestito ebraico a Firenze città cfr. U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nel Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 32-36 e 119-130.

⁴⁴ VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 278.

⁴⁵ Lo si deduce dal testamento di Dattilo di Angelo da Corneto (si veda più sopra, nota 24). Il da Corneto risiedeva a Volterra nel 1443 (cfr. VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 77).

⁴⁶ ASFi, NA, n. 10444, già G 693 (1428-1441), ser Gualtieri da Ghiacceto, cc. 307v, 308r e 310v (2, 4 e 10 novembre 1440). Per il banco dei Soldani si veda CASSUTO, *Gli ebrei*, cit., pp. 33-34 e 124-125. Emanuele si trovava a Volterra il 12 febbraio 1442, quando vendeva una casa con terra agricola per 400 lire (ASFi, NA, n. 16261, già P 150, 1419-1448, ser Antonio Pardi, c. 108v).

assiduità del titolare del banco, quanto più (e lo si vedrà meglio più avanti) ad un *mix* fra strategie familiari e particolari inclinazioni di un personaggio che, come ha documentato la Veronese, si distingueva per una spiccata “irrequietezza”⁴⁷.

3. Il trasferimento e la permanenza di Genatano in Sardegna

Come è stato recentemente osservato da Mauro Perani è probabile che Genatano di Buonaventura non sia stato il primo della sua famiglia a tentare l'avventura sarda.

Un manoscritto ebraico sefardita del 1317, oggi conservato presso la Biblioteca Vaticana, risulta infatti acquistato a Cagliari nel 1424, o nel 1425, da Menahem (o Emanuele) figlio di Aronne da Volterra. Dato che il nome Aronne potrebbe aver avuto corrispondenza in Ventura o Buonaventura, l'acquirente del codice in Sardegna altri non sarebbe stato che il fratello di Genatano, Emanuele⁴⁸.

L'ipotesi può essere rafforzata dal fatto che Emanuele, come si vedrà, fu cointeressato ai traffici sardi del fratello: sarebbe stato cioè Emanuele, fin dagli anni venti del Quattrocento, a utilizzare Volterra (e presumibilmente attraverso i porti di Pisa e di Piombino, città che ospitavano entrambe insediamenti ebraici) come base per l'estensione verso la Sardegna dei traffici degli ebrei dell'Italia centro-settentrionale.

L'iniziativa di Emanuele ben si inserirebbe, fra l'altro, in una sorta di triangolazione commerciale ebraica fra Sicilia, Sardegna e Pisa, che è stata a suo tempo segnalata⁴⁹.

Non solo, ma anche la presenza a Venezia,

nel 1430, del medico ebreo Iona del fu Mosé di Sansone “de Castro Calari” (attestato anche a Padova) può essere una spia di un rapporto fra Sardegna e penisola italiana, nei primi decenni del Quattrocento, più intenso di quanto fosse finora possibile immaginare⁵⁰.

Quali che siano stati i precedenti rapporti dei da Volterra con la Sardegna, Genatano di Buonaventura si trovava nell'isola, e precisamente a Porto Torres, tra la fine di marzo ed i primi di aprile del 1435: risale infatti al 30 aprile di quell'anno la denuncia, presentata a Pisa da suo fratello Emanuele, relativa ad un atto di pirateria messo in atto da marinai còrsi presso Bonifacio.

Erano andate perdute diverse merci (cuoio, formaggio, corallo, etc.) che Genatano aveva fatto caricare su una “saettia patronizzata per Antonio Cagnuolini da Porto Veneri” e che avrebbero dovuto essere consegnate a Pisa a suo fratello Emanuele⁵¹: il trasferimento di Genatano in Sardegna sembra dunque esser stato inizialmente suggerito da una strategia familiare volta ad integrare le attività finanziarie con quelle mercantili.

Che il viaggio in Sardegna di Genatano nel 1435 non si configurasse come una “fuga” dalla città etrusca pare confermato dal fatto che egli era accompagnato da un “garsone”, il cristiano Taviano di Simone da Volterra, che venne imbarcato sulla “saettia” “per guardia” delle merci durante il viaggio da Porto Torres a Pisa⁵².

Si trattava, indubbiamente, dello stesso Taviano di Simone che aveva deposto a favore di Genatano in un processo del 1427 e che fin da giovanissimo (avrà avuto cinque-dieci anni più di Genatano) aveva cominciato a frequentare come servitore i banchieri ebrei volterrani⁵³.

⁴⁷ VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 22, e cfr. anche pp. 13, 18, 19 e 166-190.

⁴⁸ PERANI, *Recensione*, cit., pp. 423-426

⁴⁹ M. LUZZATI, *Ebrei siciliani a Pisa agli inizi del Quattrocento*, in *Gli ebrei in Sicilia dal Tardoantico al Medioevo. Studi in onore di Mons. Benedetto Rocco* a cura di Niccolò Bucaria, Flaccovio, Palermo 1998, pp. 111-116.

⁵⁰ CARPI, *L'individuo*, cit., p. 209. Questo medico Iona potrebbe essere un figlio di “Mosse Sasson” ebreo cagliaritano morto prima del 30 gennaio (non giugno!) del 1416 (cfr. TASCA, *Ebrei e società*, cit., n. 42, pp. 31-32).

⁵¹ Si veda sopra nota 39.

⁵² LUZZATI, *Un medico ebreo toscano*, cit., p. 382; TASCA, *Ebrei e società*, cit., n. 251, p. 93. Anche sulla scorta di quanto osservato giustamente dalla Veronese (VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 20), correggo qui l'ipotesi, avanzata a suo tempo, che la scelta sarda fosse stata definitiva già nel 1435 (LUZZATI, *Un medico ebreo toscano*, cit., p. 379).

⁵³ VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 179 e 180. La coincidenza del “giovane cristiano di Volterra” che aveva accompagnato Genatano in Sardegna (*Ibid.*, p. 20) con il testimone del processo del 1427 non è stata rilevata dalla Veronese.

Dovette maturare nella seconda parte degli anni '30 l'intenzione di Genatano (spesso definito nelle fonti "maestro", con riferimento alla sua attività di medico) di fermarsi più stabilmente in Sardegna⁵⁴.

Sappiamo che a Volterra il 6 marzo 1436 il figlio di Genatano, Samuele *vel* Simone, come procuratore del padre, assente, e probabilmente in Sardegna, vendeva un pezzo di terra. Lo stesso Samuele è ricordato a Volterra nel 1437 e poi nel 1438 come responsabile di una famiglia di nove bocche. Fra il 1438 e il 1439 suo figlio Samuele (poi presto venuto a morte) si preoccupò di trasferire dalla propria casa a quella di un cristiano di Volterra, alcuni libri di proprietà di Genatano, che lo stesso Samuele aveva intenzione di portare al padre in Sardegna⁵⁵.

Quest'ultima notizia consente di avanzare due ipotesi. La prima è relativa al fatto che, nel timore che questi libri di Genatano potessero essere sequestrati e poi venduti per soddisfare debiti da lui contratti, si provvide ad occultarli presso un cristiano. La seconda è che Genatano richiedesse i libri perché si era reso conto che in Sardegna avrebbe potuto avere maggior successo con l'attività di medico piuttosto che con quella di mercante o prestatore.

In ogni caso ad ostacolare il ritorno sul continente erano senza dubbio i debiti che Genatano aveva ormai difficoltà ad onorare.

Nel marzo del 1438 Genatano fu condannato ad un pagamento dal governo fiorentino⁵⁶.

Tra il giugno e l'agosto del 1438 egli risulta coinvolto in un lite a Volterra, presumibilmente per ragioni di carattere economico⁵⁷.

Al 13 novembre del 1441 risale la cessione a terzi da parte del banchiere ebreo "pisano" Isacco di Emanuele da Rimini del credito di 360 fiorini vantato nei confronti di Genatano per un prestito concessogli nel 1433. Il cessionario del credito era un mercante di Saragozza, abitante a Pisa, che, per effettuare l'incasso, si affrettava

a nominare dei procuratori residenti a Cagliari e ad Alghero.

L'impegno del mercante di Saragozza di farsi carico della riscossione del credito in Sardegna può essere una spia del fatto che la condizione socio-economica di Genatano (onorevolmente definito, nell'atto del 1441, al di là forse del suo reale titolo universitario, "egregius artium et medicine doctor") fosse considerata ormai tale da farlo ritenere solvibile.

La stessa decisione di Isacco di Emanuele da Rimini di cedere il credito a cristiani piuttosto che ad ebrei non va probabilmente interpretata come un indice della debolezza dei rapporti fra ebrei sardi ed ebrei dell'Italia continentale. Si può infatti ipotizzare che Isacco temesse che Genatano disponesse in Sardegna di una rete di relazioni in grado di consentirgli di contrastare più facilmente richieste di denaro avanzate da suoi correligionari, piuttosto che da cristiani⁵⁸.

Per quasi sei anni, dopo il novembre del 1441, non si possiedono più, né in Sardegna, né a Volterra o nella penisola italiana, indizi documentari su Genatano.

Da una sentenza e da un ordine di esecuzione del re d'Aragona Alfonso V il Magnanimo, dati in Tivoli, sappiamo che il medico ebreo Genatano di Buonaventura risiedeva nell'agosto del 1447 nel Castello di Cagliari⁵⁹.

La sentenza, che doveva essere eseguita dal luogotenente del Viceré del Regno di Sardegna, Giacomo de Besora, e dal suo *alguazil* Gabriele Ferriol, era di condanna dello stesso Genatano e del mercante Berengario Moragues, che erano in lite con il donnicello dello stesso Castello di Cagliari, Pietro Joffre, ed alcuni suoi vassalli

Per ordinare l'esecuzione di questa sentenza Alfonso V intervenne nuovamente da Abbazia del Fango il 26 maggio 1448 e da Torre del Greco il 25 ottobre 1449: in quest'ultima data il sovrano aragonese, sotto pena di ben 1000 ducati d'oro, ordinava nuovamente a Gabriele Ferriol e, in su-

⁵⁴ È possibile che Genatano si trovasse ancora, o nuovamente, in Sardegna, e comunque non a Volterra, nei primi mesi del 1436, dal momento che il 6 marzo di quell'anno suo figlio Samuele *vel* Simone agiva nella città etrusca come suo procuratore (cfr. VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 22).

⁵⁵ Cfr. VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 20 e 22.

⁵⁶ Si veda sopra nota 34 e testo corrispondente.

⁵⁷ Cfr. VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 20-21.

⁵⁸ Per la documentazione sulla cessione del credito cfr. sopra nota 32 e testo corrispondente.

⁵⁹ TASCA, *Ebrei e società*, cit., nn. 330 e 331, p. 128.

bordine, al luogotenente del procuratore reale del Regno di Sardegna, Matteo Cortei, e a Raimondo Boteri che la sentenza avesse esecuzione⁶⁰.

Berengario Moragues e maestro Genatano, detti entrambi “de dicta civitate et Castro Callari”, ricorsero però contro la sentenza, e Alfonso V, scrivendo da Castel di Sangro il 3 luglio 1450, incaricò il luogotenente generale del Regno di Sardegna, nonché governatore “in capite Callari et Gallure”, Galcerando Mercader, di riprendere in mano gli atti e di procedere alla risoluzione della vicenda⁶¹.

A favore di maestro Genatano, per un'altra causa, relativa a crediti che il medico ebreo vantava, probabilmente per mutui concessi, nei confronti del nobile Antonio Sena, visconte di Sanluri, Alfonso scriveva di nuovo da Torre del Greco il 10 ottobre 1451⁶².

Alla stessa causa sembra riferirsi un altro intervento di re Alfonso a favore di Genatano, attuato da Castelnuovo di Napoli il 17 agosto 1456: qui, e in questa sola occasione, Genatano, che nei documenti sardi non è mai indicato come originario da Volterra, è detto “de Bononia”⁶³.

Nei dispacci del re Alfonso del 3 luglio 1450 e del 10 ottobre 1451 Genatano è qualificato “fidelis noster”: sebbene la formula non possa essere sopravvalutata, non vi è dubbio che il sovrano, come, se non altro, testimoniano le numerose missive che riguardano il medico ebreo, avesse ben presente la sua attività a Cagliari e in Sardegna.

A quanto pare, infatti, le maggiori autorità isolane si disputavano la professionalità del medico ebreo. Fu lo stesso re Alfonso V a scrivere da Napoli al viceré di Sardegna, il 15 aprile 1449, per intimargli di annullare l'ordine che aveva dato a Genatano, medico del Castello di Cagliari, perché accorresse a curarlo. Genatano era stato chiamato ad assistere la madre del marchese di Oristano, e quest'ultimo, evidentemente, non

aveva gradito l'ipotesi di un suo allontanamento ed aveva protestato presso il sovrano⁶⁴.

L'attività di Genatano in Sardegna ci è attestata anche in altre occasioni.

Il 31 gennaio 1454, nel Castello di Cagliari, il da Volterra creava suo procuratore un cristiano abitante nello stesso Castello⁶⁵.

Sempre nel 1454 il “magnificus Ioanatan de Bonaventura”, “magister” “fiscus”, intervenne, con l'apporto di altri due ebrei, abitanti nel Castello di Cagliari, per liberare dal carcere il mercante ebreo di Tortosa Mosé Saporta⁶⁶.

Il 17 settembre 1454 Genatano, “fiscus habitator Castri Callari”, cedeva per quattro anni a un conciatore di pelli l'usufrutto di una sua casa: il contratto avrebbe però potuto essere annullato nel caso che il figlio maggiore dello stesso Genatano, il cui nome non viene fornito, avesse deciso di sposarsi⁶⁷.

Una casa abitata da maestro Genatano è citata in un atto cagliaritano del 22 marzo 1455. E dell'11 agosto dello stesso anno è una quietanza rilasciata a Genatano, sempre residente nel Castello di Cagliari⁶⁸.

È infine del 14 ottobre 1456 una *confessio debiti* a favore di Genatano, per la somma di 50 lire di alfonsini, da parte dall'ebreo Isacco Solam, che sappiamo attivo come *curritur cambiorum* nel Castello di Cagliari nel 1463⁶⁹.

4. Il recupero della prospettiva continentale

La documentazione superstite, per quanto non ricchissima, consente di ricostruire circa un ventennio (metà degli anni '30-metà degli anni '50) dell'esperienza sarda di Genatano di Buonaventura da Volterra.

Approdato in Sardegna forse con il solo progetto di attivare un canale mercantile fra l'isola e la penisola italiana, passò poi ad utiliz-

⁶⁰ *Ibid.*, n. 367, pp. 141-142.

⁶¹ *Ibid.*, n. 385, pp. 151-152. A quanto sembra possibile ricostruire, Gabriele Ferriol, quando era *alguazil*, aveva autorizzato il medico ebreo e Berengario Moragues a prender possesso di beni del Joffre e dei suoi vassalli che, a giudizio del sovrano, dovevano essere loro restituiti.

⁶² *Ibid.*, n. 392, pp. 157-158.

⁶³ *Ibid.*, n. 504, pp. 197-198.

⁶⁴ *Ibid.*, n. 358, p. 138.

⁶⁵ *Ibid.*, n. 421, p. 170.

⁶⁶ *Ibid.*, n. 431, p. 174, 1 luglio 1454. Per l'origine da Tortosa del Saporta cfr. *Ibid.*, n. 567, pp. 219-220, 16 gennaio 1461.

⁶⁷ *Ibid.*, n. 441, pp. 178-179.

⁶⁸ *Ibid.*, n. 463, p. 185 e n. 475, p. 188.

⁶⁹ *Ibid.*, n. 507, p. 198. Per la professione del Solam cfr. *ibid.*, n. 610, p. 230 (28 settembre 1463).

zare le sue competenze mediche in un contesto probabilmente assai carente di professionalità in campo sanitario.

La sua affermazione come medico gli consentì poi di stringere rapporti con l'ebraismo sardo, prevalentemente di origine catalana e aragonese, di acquisire proprietà immobiliari e di non trascurare qualche affare finanziario e mercantile.

Si può ipotizzare che Genatano si sia fatto raggiungere in Sardegna dalla famiglia.

Come si è visto, nel 1454 si prospettava il matrimonio, a Cagliari, del suo figlio maggiore⁷⁰.

Si tratta, verosimilmente, del "Salamo Iohanatan" che il 17 ottobre 1465 compare fra i membri dell'*aljama* degli ebrei del Castello di Cagliari⁷¹: sappiamo infatti che Salomone era uno dei due figli maschi (l'altro, Samuele, era prematuramente scomparso) che Genatano aveva avuto dalla moglie Clara da Città di Castello prima del 10 luglio 1430⁷².

A Genatano dovettero nascere altri figli, di cui non conosciamo il nome, sia quando soggiornava ancora a Volterra, nella prima parte degli anni '30, sia quando si era ormai trasferito in Sardegna. E qui si risposò (o ebbe, ancor vivente la prima, una seconda moglie) perché il 24 settembre 1466 è attestata nel Castello di Cagliari l'ebrea Bonosa, vedova di maestro Genatano⁷³.

La stabile presenza a Cagliari, negli anni '60, di un figlio e della vedova di Genatano potrebbero far presupporre una opzione definitiva del medico ebreo volterrano per la Sardegna.

In realtà neppure negli ultimi anni della sua vita Genatano smentì l'irrequietezza che sembra averlo caratterizzato fin dagli anni giovanili.

Nonostante il soggiorno sardo, i suoi rapporti con la Toscana non dovettero interrompersi, sia che egli stesso sia talora ritornato in continente, sia che qualcuno dei suoi figli, o dei suoi fratelli, o dei figli di questi ultimi, abbiano qualche volta fatto la spola fra le due sponde del mar Tirreno.

È infatti solo la continuità dei rapporti fra Sardegna e Toscana che può spiegare perché il 30 luglio del 1456 (quando Genatano era certamente ancora a Cagliari) Sabato del fu Buonaventura da Terracina, *vel* da Lucignano *vel* da Prato, e suo figlio Salomone, prestatori a Pistoia, abbiano nominato fra i soci del banco della città maestro Genatano del fu Buonaventura, qui detto da Bologna, ed i suoi figli⁷⁴.

La "proiezione" di Genatano dalla Sardegna verso l'Italia peninsulare venne confermata meno di un anno dopo, il 30 giugno del 1457, quando, insieme con il fratello Emanuele e con "omnes de ipsorum familia", qui detta "de Vulterris", fu nominato fra i soci "in presto ebreorum" del comune di Siena⁷⁵.

L'ingresso fra i soci dei banchi di Pistoia e di Siena non implicava necessariamente che Genatano avesse intenzione di lasciare entro breve tempo la Sardegna. Si può notare, ad esempio, che all'atto della *confessio debiti* cagliaritano del 14 ottobre 1456, più sopra citata, il medico ebreo, ormai già socio del banco di Pistoia, accettava che il suo credito fosse definitivamente saldato soltanto entro il novembre del 1457⁷⁶, e cioè ben al di là anche della data della sua nomina a socio del banco di Siena.

Con ogni probabilità, avendo a disposizione un capitale, modesto o meno, Genatano, dopo tanti anni di permanenza e di successi professionali in Sardegna, tornava a rivolgersi a quelle tradizionali attività feneratizie che caratterizzavano l'ebraismo dell'Italia centro-settentrionale. E, al contempo, precostituiva occasioni di lavoro nell'ambito del prestito per qualcuno dei suoi figli, sia che al momento vivessero con lui in Sardegna, sia che già si fossero trasferiti nella penisola.

Non si trattava di una scelta fra vita ebraica di tipo "sardo-catalano" e vita ebraica di tipo "italiano", quanto più di mantenere aperte, per se stesso e per i membri della sua famiglia, opzioni diverse fra le quali ci si potesse muovere a seconda delle circostanze.

⁷⁰ Si veda sopra nota 67 e testo corrispondente.

⁷¹ TASCA, *Ebrei e società*, cit., n. 622, p. 233.

⁷² Cfr. VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 16, 17 e 56.

⁷³ TASCA, *Ebrei e società*, cit., n. 662, p. 246.

⁷⁴ ASFi, NA., n. 6142 (già D 65, 1455-1456) ser Niccolò di Michele di Feo Dini, c. 63r.

⁷⁵ S.B. GAJANO, *Il Comune di Siena e il prestito ebraico nei secoli XIV e XV: fonti e problemi in Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma, Roma 1983, pp. 216 e 222.

⁷⁶ Si veda sopra nota 69 e testo corrispondente.

A questa sorta di prassi Genatano rimase fedele fino alla morte (avvenuta certamente, come si è visto, prima del 1466), perché le ultime testimonianze che è stato possibile raccogliere su di lui ce lo presentano non solo non più in Sardegna, ma neppure impegnato nelle attività feneratizie, o a Volterra o a Pistoia o a Siena.

Continuando a vestire i panni del “fiscus”, verso la fine del 1460 Genatano, lasciata la Sardegna, ricompare infatti nella penisola, e precisamente a Piombino, in qualità di medico.

Risale al 15 dicembre 1460 la sua nomina a medico della località tirrenica: le spese della condotta erano divise a metà fra il comune di Piombino e Jacopo III d’Appiano, che fu Signore del piccolo Stato tirrenico dal 1457 al 1474.

Maestro Gionatano ebreo medico de’ avere questo dì 19 di dicembre 1461 [cioè 1460] lire secento, cioè lire secento di denari per suo ordinato salario, perché fu conducto et deputato medico in fisicha et cerusica nel decto comune di Piombino per uno anno, felicemente incominciato adì XV del presente mese di dicembre 1461 [cioè 1460] et come seguita finiando, con quelli patti et modi che nella sua electione si contentiene (sic) al libro de’ Consigli a carta 195, et de’ havere la casa per sua conveniente habitatione, del quale salario il predecto nostro M[agnifico] S[ignore] n’è obligato a pagare la metà, cioè lire 300 et il decto comune il resto, cioè lire 300⁷⁷.

In effetti, in base ai capitoli giurati il 20 febbraio 1451 dal Signore di Piombino (a quel tempo Emanuele d’Appiano, padre di Jacopo III), il “magnificus dominus” era tenuto a dare “medietatem salarii medici conducendi in futurum in ipsa terra Plumbini de suis denariis propriis”⁷⁸.

Il salario complessivo del da Volterra era abbastanza elevato perché 600 libbre l’anno, erano pari, al momento, a oltre 110 ducati

d’oro. Non solo, ma Genatano aveva anche diritto all’uso gratuito di una casa⁷⁹.

Per approdare a Piombino Genatano poté probabilmente giovare, oltre che dell’appoggio, come vedremo, degli Aragonesi di Napoli, anche di quello del mondo ebraico italiano.

Ad esempio, si ottenne rapidamente dal Papa, e a spese, almeno parziali, dello stesso Genatano, la bolla per l’autorizzazione ad assumere il medico ebreo. La trattativa in proposito venne condotta, presso la Sede Apostolica, dall’“honorando ambasciatore del nostro Magnifico Signore” (e cioè Jacopo III): si trattava di un ser Meo, originario dalla stessa città, Volterra, nella quale la famiglia di Genatano gestiva il banco di prestito. E il Papa era in quel momento Pio II, Enea Silvio Piccolomini: la sua città di riferimento era Siena, e proprio del banco di Siena era socio Genatano, con il fratello Emanuele.

I primi pagamenti (alcuni dei quali in grano) a favore del medico condotto ebreo avvennero nel luglio e nell’agosto del 1461, e il saldo del suo compenso, per le 300 libbre che toccavano al comune di Piombino, si ebbe il 13 gennaio 1462, poco meno di un mese dopo la conclusione della condotta.

Ed è da notare che Genatano continuava ad affiancare all’attività di medico quella di mercante: i due terzi del compenso che gli corrispose il comune di Piombino non furono infatti in denaro, ma in ben 252 canne di tela “corse-scha” che egli intendeva probabilmente vendere su un mercato esterno⁸⁰.

Dopo l’ultimo pagamento a favore di Genatano non si hanno più notizie su di lui. Dal 28 dicembre 1461 il Comune e il Signore di Piombino assunsero come medico, per un anno e alle stesse condizioni già offerte al da Volterra, un “artium et medicine doctor” cristiano⁸¹. Genatano venne dunque a morte, intorno ai sessant’anni, e non

⁷⁷ Archivio Storico del Comune di Piombino, n. 88, c. 133r. Ringrazio Miria Fanucci Lovitch, per la segnalazione di questo documento, ed Emanuele Malvezzi, che mi ha cortesemente guidato nelle ricerche presso l’Archivio Storico del Comune di Piombino. Si avverta che pare perduto il “Libro de’ Consigli” al quale si rimanda dal documento citato.

⁷⁸ Cfr. M. PASSALACQUA, *Aspetti e problemi della storia di Piombino alla fine del Quattrocento*, tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Pisa, rel. prof. Michele Luzzati, anno accademico 1999-2000, p. 150.

⁷⁹ Archivio Storico del Comune di Piombino, n. 88, c. 132v.

⁸⁰ Per tutte le vicende, più sopra esposte, connesse all’attività di Genatano a Piombino cfr. Archivio Storico del Comune di Piombino, n. 88, cc. 132rv, 133r, 142v, 143r e 161r.

⁸¹ Archivio Storico del Comune di Piombino, n. 88, cc. 169v-170r: si trattava di “magister Laurentius Martinelli de Casulis”, che rimase in carica fino al 31 dicembre 1463.

sappiamo dove, fra il 13 gennaio 1462 e il 24 settembre 1466, quando, come si è visto, è attestata a Cagliari la sua vedova.

Al di là della segnalazione della presenza a Cagliari, nel 1465, del figlio Salomone nulla si conosce finora della sua discendenza.

Ad essa, ad esempio, non si allude né nel testamento, del 21 febbraio 1463 del fratello di Genatano, Emanuele, poi morto intorno al 1466⁸², né nell'articolatissimo documento di divisione dei beni fra i quattro figli di Emanuele che venne predisposto a Volterra il 15 marzo 1475⁸³.

5. Conclusioni e ipotesi di ricerca

È possibile che nella scelta di Genatano di rientrare in Toscana e di assumere l'incarico di medico di Jacopo III d'Appiano e del comune di Piombino abbia pesato la morte, nel 1458, di Alfonso il Magnanimo. Ne conseguirono infatti il distacco del Regno di Napoli dal Regno di Aragona e l'allentamento dei rapporti fra la Sardegna e la penisola italiana.

La stessa nomina a medico del Comune e del Signore di Piombino potrebbe essere avvenuta grazie al sostegno del nuovo re di Napoli, Ferdinando d'Aragona, succeduto al padre Alfonso il Magnanimo. Se si tiene presente che nel 1465 Jacopo III d'Appiano venne adottato dalla casa regnante di Napoli, potrebbe esser venuta proprio dalla corte di Ferdinando una sollecitazione per fare accogliere a Piombino il medico che era stato attivo in Sardegna.

L'ipotesi di un legame abbastanza stretto fra il da Volterra e gli ambienti della corte aragonese di Napoli potrebbe fra l'altro essere suffragata dal fatto che proprio membri della famiglia di Genatano fecero parte della piccola schiera di prestatori ebrei dell'Italia centro-settentrionale che, nella seconda metà del Quattrocento, mosse verso il Regno partenopeo.

Uno dei fratelli di Genatano, Abramo di Buonaventura da Volterra, a partire forse fin dal 1469, operò in un banco di prestito di Gaeta, di cui fu titolare dal 1471: la sua presenza nella città è attestata fino almeno al 1486⁸⁴.

Ed uno dei nipoti di Genatano, Lazzaro di Emanuele di Buonaventura da Volterra, ebbe rilevanti interessi, oltre che a Gaeta, in banchi di prestito operanti a Napoli, e poi a Cosenza, sempre a partire dalla fine degli anni '60 del Quattrocento⁸⁵.

Ci è noto, ancora, che Abramo di Buonaventura da Volterra, suo nipote Buonaventura di Emanuele di Buonaventura da Volterra e Salomone di Gaio da Ravenna (o da Cesena), marito di Dolce di Emanuele di Buonaventura da Volterra il 2 aprile del 1468 si apprestavano a compiere un viaggio in Catalogna, a fini mercantili, sulle galee fiorentine⁸⁶ e che Emanuele di Buonaventura aveva ospitato a Firenze nel 1461 un ebreo originario dalla cittadina di Villarreal, non lontana da Valenza, nel Regno d'Aragona⁸⁷.

Infine si deve a Buonaventura (Meshullam) di Emanuele di Buonaventura da Volterra, nipote di Genatano, il diario di un viaggio, con partenza da Napoli, compiuto in Terrasanta nel 1481⁸⁸.

⁸² Per il testamento di Emanuele cfr. VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 27 e 57-60. La sua morte dovette avvenire tra il 22 aprile del 1466 e il 27 gennaio 1467: è a partire da quest'ultima data che i suoi quattro figli mantennero in comune i loro beni (si veda il documento citato alla nota seguente).

⁸³ ASFI, NA, n. 16829, già P 351, 1470-1481, ser Piero di Antonio da Vinci, cc. 191v-211r.

⁸⁴ VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 29 e 136-138. È possibile che l'Abramo da Bologna segnalato a Gaeta nel 1484 come debitore di Lazzaro di Emanuele da Volterra coincidesse proprio con il nostro Abramo da Volterra (*ibid.*, p. 138; cfr. anche N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a cura di Filena Patroni Griffi, Dick Pearson, Napoli 1990, p. 90). Abramo potrebbe esser

stato ancora vivo, e a Gaeta, nel 1493 (VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 33-344). In ogni modo è attestato a Gaeta nel 1486 (FERORELLI, *Gli ebrei*, cit., p. 90). Alle indicazioni del Ferorelli sulla presenza di Abramo a Gaeta hanno fatto riferimento anche CASSUTO, *Gli ebrei*, cit., p. 268 e M. LUZZATI, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Nistri-Lischi, Pisa 1985, p. 262.

⁸⁵ VERONESE, *Una famiglia*, cit., *ad indicem*; cfr. anche LUZZATI, *La casa*, cit., pp. 117 e 262.

⁸⁶ VERONESE, *Una famiglia*, cit., p. 141. Cfr. anche LUZZATI, *La casa*, cit., p. 261.

⁸⁷ VERONESE, *Una famiglia*, cit., pp. 141 e 157.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 143-164; e cfr. M. DA VOLTERRA, *Viaggio in terra d'Israele* a cura di A. VERONESE, Luisé, Rimini 1989.

Se si tiene presente che fin dal 1424 o 1425 è attestato a Cagliari un da Volterra⁸⁹, i successive diversi spostamenti di membri della famiglia possono essere inquadrati in una strategia, più o meno meditata ed elaborata, volta ad allargare l’ambito degli interessi di un gruppo ebraico che si sforzava di non restar prigioniero, nell’Italia centro-settentrionale, del ruolo esclusivo di prestatori su pegno.

In particolare la famiglia dei da Volterra, ebrei di antica tradizione italiana, sembra aver privilegiato il mare, e aver cercato un suo spazio nell’ampio “quadrante geo-politico” costruito dai Catalani e dagli Aragonesi⁹⁰, un quadrante

che, oltretutto, consentiva di stabilire e/o rafforzare i legami con gli altri gruppi ebraici del Mediterraneo.

In un contesto di questo genere l’“avventura” sarda di Genatano di Buonaventura da Volterra, forse non a caso conclusasi con il ritorno nella penisola, può esser stata molto meno estemporanea di quanto non appaia a prima vista.

Michele Luzzati
Dipartimento di Storia
Università di Pisa
Via Paoli 14, 56126 Pisa
e-mail: m.luzzati@mediev.unipi.it

SUMMARY

The focus on the life of a doctor, merchant and money-lender, who worked in Sardinia roughly between 1435 and 1460, allows us to assess two important themes on the history of Italian Judaism at the end of the Middle Age. The first one relates to “nomadism” and the “commuter quality” of Italian Jewish families. The second one relates to the largely failed attempt to create lasting connections between the Jews of central-northern Italy and those living in southern and insular Italy, under Aragonese control.

KEYWORDS: Jewish mobility between Tuscany and Sardinia; 15th century Jewish physician Genatano di Buonaventura da Volterra; his moving to Cagliari.

⁸⁹ Si veda sopra nota 48 e testo corrispondente.

⁹⁰ “La “confederazione” catalano-aragonese si afferma storicamente, almeno dal XII secolo, sulla base di un modello etico-politico che privilegia non la dimensione dell’*ethnos* e del sangue patrio, ma la costruzione di reti che connettono mercati consolidati e mercati potenziali, giungendo a disegnare, con Alfonso il Magnanimo, una vera e propria comunità politico-economica dotata di propri circuiti com-

merciali e fiscali e fondata sullo scambio di ricchezze prodotte e circolanti nell’intero bacino del Mediterraneo” (P. EVANGELISTI, *Il bene della res publica, la legittimità del mercato e l’infidelitas giudaica. Testi e discorsi francescani nel Mediterraneo bassomedievale* in *Le radici storiche dell’antisemitismo. Nuove fonti e ricerche*, a cura di M. CAFFIERO, Viella 2009, pp. 19-20).

LA CHIESA DI SANTA CROCE NELL'ANTICA JUHARIA DEL CASTELLO DI CAGLIARI. STORIA E RESTAURI

L'edificio sorge nella parte nord-occidentale del quartiere storico di Castello tra le attuali via Corte d'Appello e via Santa Croce; esso faceva parte di un complesso commissionato dall'Ordine gesuitico e costituito da un corpo dedicato ai religiosi, posto dietro la chiesa, e dai locali utilizzati per l'insegnamento, eretti sul lato destro in un'epoca un po' più tarda, la metà circa del XVIII secolo, i cui lavori non furono portati a termine in seguito alla soppressione della Compagnia di Gesù avvenuta nel 1773¹. Intorno al luminoso e ampio cortile, infatti, oggi sede della Facoltà di Architettura, vennero costruite solo due delle tre ali previste per ospitare le aule scolastiche. Queste erano posizionate su due piani e un discreto spazio era dedicato alla biblioteca. Il collegamento con gli altri corpi della chiesa che, secondo il "modonostro" gesuitico, dovevano essere raggiungibili dall'interno, qui a Cagliari è reso possibile non dal pianterreno, perché occupato dalla strada che divide in due corpi l'intero complesso, ma mediante un cavalcavia posto al primo piano che crea un suggestivo portico a più campate voltate a crociera. (Tav. I)

Per la comunità gesuitica la chiesa doveva soddisfare tre compiti principali e indispensabili: consentire lo svolgimento dei riti dei confratelli, accogliere gli alunni durante i riti liturgici e permettere l'accesso e la partecipazione alle cerimonie religiose anche agli esterni. Per quest'ultimo motivo era necessario che la chiesa avesse una apertura su una via o su una pub-

blica piazza, ma era anche fondamentale che ad essa si potesse accedere direttamente dal corpo delle scuole e dall'abitazione dei religiosi. Questo collegamento era possibile da piani diversi e dava l'accesso ai coretti, ubicati nella parte alta dell'area presbiteriale, e nel lungo corridoio, posto sulle cappelle laterali, che si affaccia con ampie arcate sulla navata centrale della chiesa.

Essa presenta una forma planimetrica che è tipica degli edifici gesuitici il cui prototipo è costituito dalla chiesa romana del Gesù; al contrario di questa, però, sulla navata centrale si aprono solo tre cappelle per parte e non cinque². Il presbiterio, originariamente quadrato, venne trasformato in semicircolare nel corso del XIX secolo, dopo la donazione di parte del complesso gesuitico all'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro che ancora lo detiene.

Alla realizzazione del complesso si arrivò dopo diversi decenni e il suo inizio si rese possibile grazie alla ingente eredità che donna Anna Brondo, marchesa di Villacidro, lasciò alla Compagnia di Gesù nel testamento redatto il 17 agosto del 1598, poco prima della sua morte. Un altro importante lascito alla Compagnia venne fatto da Monserrato Rossellò, giudice della Reale Udienza, che donò la sua ricchissima biblioteca passata poi all'Università degli Studi di Cagliari, nel 1778, in seguito alla soppressione dell'Ordine³.

La fine dei lavori di costruzione della chiesa e la generosità della marchesa sono ricordati

¹Nonostante la soppressione dell'Ordine, il gesuita Giovanni Battista Vassallo, morto a Cagliari in odore di santità nel 1775, riuscì a farsi seppellire nella chiesa. Sotto il pavimento ottocentesco, infatti, sono stati ritrovati la lastra tombale e i resti scheletrici ubicati nella cripta di destra all'ingresso dell'area presbiteriale. Nella lastra, di cm. 87 x 79,4, è riportata la seguente iscrizione: *P. JOANNES BAPTISTA VASSALLO DOLIANIENSIS/ANNOS NATUS OCTOGINTAQUATUOR/SEPTUAGINTA EXTINTAE SOCIETATIS ALUMNUS/QUINQUAGINTA APO-*

STOLICO MINISTERIO FUNC.TUS/IN SARDINIAE REGNO/EAMDEM REM AGENS/PARALISI CORREPTUS/PIE OBYT/ KAL.JAN.A.D. J775

²R. SERRA, *Il «modonostro» gesuitico e le architetture della Compagnia di Gesù in Sardegna*, in T.K. KIROVA (cur.), *Arte e Cultura del '600 e del '700 in Sardegna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, pp. 173-183.

³P. PIGA SERRA, *L'attività edilizia della Compagnia di Gesù in Sardegna. Il collegio di S. Croce nel Castello di Cagliari*, in T.K. KIROVA (cur.), *Arte*, cit., p. 195.

nell'iscrizione incisa nello stemma quadripartito della famiglia Brondo, Ruecas, Gualbes e Zuñiga, posto sul portale d'ingresso all'interno della cornice lunettata e spezzata che lo sormonta: in essa il nipote, Felice Lussorio Brondo, nel 1661, ricorda l'erezione dell'edificio ad opera della marchesa. (Fig. 1)

Il complesso architettonico venne progettato e iniziato dall'architetto Giovanni Maria Bernardoni e, dopo la sua partenza dalla Sardegna nel 1583, proseguito da padre Giovanni De Rosi⁴, mentre il corpo delle aule non completato si deve all'architetto piemontese Antonio Felice De Vincenti che lo fece realizzare tra il 1725-1773⁵. Le forme attuali della chiesa, invece, sono da attribuire all'ing. Ribotti, ufficiale dell'esercito piemontese, il quale ne modificò l'interno tra il 1839 e il 1840 su richiesta dell'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro che l'ebbero in dotazione nel 1809 da Vittorio Emanuele I di Savoia. In quell'occasione, il sovrano dichiarò la chiesa di Santa Croce Basilica Magistrale⁶.

Ma nel 1565, quando mons. Antonio Parraques di Castillejo arcivescovo di Cagliari, in accordo con le autorità cittadine, invitò i Padri gesuiti a fondare una scuola per promuovere la crescita culturale del capoluogo isolano, quale era l'aspetto della chiesa di Santa Croce che veniva data loro come sede? Era certamente ben diversa da quella che noi oggi conosciamo e di dimensioni molto ridotte. I dieci religiosi della neo istituita Compagnia di Gesù che giunsero in Sardegna, dovettero stabilirsi in alcune casette che si addossavano alla chiesa; questi alloggi, un tempo, erano appartenuti alle famiglie ebraiche costrette ad abbandonare la Sardegna dopo l'editto del 31 marzo 1492, emanato dal sovrano di Spagna Ferdinando II, nel quale si ordinava l'espulsione degli ebrei da tutti i territori appartenenti alla Corona di Spagna⁷.

La *juharia* del Castello di Cagliari, dalla fine del sec. XIV, occupava quasi un terzo del quartiere storico ed andava dall'antica torre Fontana fino alla torre dell'Elefante e, a nord-est, risaliva lungo le mura fino alla via del Vino e al vicolo che sbucava presso la torre di San Pancrazio⁸. Nel 1565, per ampliare la chiesa e gli spazi necessari per estendere il complesso gesuitico, diverse proprietà ubicate nei pressi della chiesa vennero in parte acquistate e in parte acquisite attraverso donazioni pubbliche e private. I primi acquisti riguardarono le proprietà poste tra la chiesa del Monte di Pietà, sede dell'omonima Arciconfraternita che aveva il compito di assistere i condannati a morte, ancora in costruzione nel 1571⁹, e la chiesa di Santa Croce. Successivamente vennero comprate tutte le aree edificate comprese tra la chiesa e l'attuale piazzetta di Santa Croce (Tav.II). Il 13 novembre del 1565, con una solenne cerimonia alla quale presenziarono il viceré e tutta la nobiltà, venne inaugurato il Collegio, ma il dato più interessante relativo alla vecchia chiesa di Santa Croce lo ritroviamo in un atto pubblico del 28 novembre successivo, dove si dichiara che l'edificio era stato costruito ed edificato da moltissimi anni¹⁰. Tale affermazione acquisterà una eccezionale importanza nelle prossime pagine, quando cercheremo di identificare le origini di questa prima chiesa.

È anche opportuno sottolineare che il periodo del suo ampliamento corrisponde al momento in cui l'ingegnere cremonese Rocco Cappellino, al servizio di Carlo V, veniva chiamato a Cagliari per rimodernare le opere di difesa della città e renderle adatte agli attacchi con armi da fuoco¹¹. Egli soggiornò nell'Isola circa vent'anni, dal 1552 al 1572 e venne sostituito dal milanese Jacopo Palearo Fratino il quale, intorno al 1575, modificò e completò il progetto precedente e fu l'artefice del disegno unitario per il sistema

⁴ PIGA SERRA, *L'attività*, cit., pp. 194-195.

⁵ S. NAITZA, *Architettura dal tardo '600 al classicismo purista*, collana di Storia dell'Arte in Sardegna a c. di C. MALTESE, Ilisso Edizioni, 1992, pp. 86-87.

⁶ PIGA SERRA, *L'attività*, cit., pp. 197-198.

⁷ C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 348-349.

⁸ C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*.

Società, cultura, istituzioni, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1992, Tav. 13, p. 122.

⁹ Ringrazio il dott. Giuseppe Spiga per la segnalazione della notizia da lui ritrovata in un documento conservato presso l'archivio comunale di Cagliari.

¹⁰ PIGA SERRA, *L'attività*, cit., pp. 189-190.

¹¹ S. CASU, A. DESSI, R. TURTAS, *Il «disegno» di Jacopo Palearo Fratino per il sistema fortificato di Cagliari (1563-1579)*, in T.K. KIROVA (cur.) *Arte*, cit., pp. 69-88.

difensivo di Cagliari. A lui si deve la costruzione del cosiddetto Baluardo di San Giovanni o Santa Croce ottenuto recuperando uno spazio di circa 60 metri, prima inesistente, con la colmatatura del dislivello sul quale si affacciavano le antiche mura, con le due torri Mordente e Fontana, che correvano a filo della chiesa di Santa Croce. (Tav. III) È verosimile che i Gesuiti abbiano approfittato di questa insperata opportunità per ottenere l'area liberata dalle vecchie mura e poter così estendere gli spazi troppo ristretti per la realizzazione del loro ben più ampio progetto.

Nella piantina dell'area compresa tra via Corte d'Appello e via Santa Croce, ricostruita dal Piga Serra sulla base dei documenti ritrovati da Raimondo Turtas, oltre al diverso orientamento ovest-est che doveva obbligatoriamente avere la antica chiesa, vengono indicati anche i nominativi dei proprietari delle abitazioni circostanti. Di fronte alla chiesa di Santa Croce, dunque, nella seconda metà del XVI secolo, abitava Giacomo Rocha¹², mentre i fratelli Llnell erano proprietari dei magazzini e di un cortile ubicati tra la chiesa di N.S. del Monte di Pietà e quella di Santa Croce. Questo vuol dire che le case acquistate per ampliare la chiesa erano ancora abitate dai discendenti di quelle famiglie ebreiche che si erano convertite dopo l'editto del 1492. Nel secolo precedente, infatti, prima della fatidica data di espulsione, l'abitazione di Giacomo Rocha apparteneva al suo antenato Bartolomeo e, di fronte a lui, risiedeva la nota famiglia Muntells, proprietaria dei locali passati poi ai citati Llnell, potente e facoltosa famiglia ebrea proveniente da Alghero, convertitasi al cristianesimo alla fine del Quattrocento¹³. Da quanto si può dedurre dalla lettura dei documenti d'archivio, le abitazioni immediatamente confinanti con la chiesa di Santa Croce, dovevano appartenere alle famiglie Bondia e Bonjuha¹⁴. È comunque certo che nel vico Mayor, attuale via Corte d'Appello, risiedevano

le famiglie più abbienti della comunità ebraica cagliaritana: sono infatti documentate le proprietà dei Muntells, degli Anay, dei Bonfill, dei Milis, dei Sollam, dei Genatano. Nel 1465, Isach Alena, Samuele Sotlam e Bonfill de Ceret erano segretari dell'*aljama* e Cresques Milis era il sindaco¹⁵.

È pertanto più che plausibile che la sinagoga dovesse essere ubicata in quella via e, considerato che nella seconda metà del XVI secolo la comunità giudaica residente a Cagliari doveva contare circa 1000 persone¹⁶, si può anche presumere che la sinagoga non dovesse essere particolarmente ampia. Non ci pare troppo azzardato ipotizzare addirittura che essa potesse essere ospitata in un locale di proprietà di una delle famiglie più in vista della comunità citate prima.

A conferma della possibile ubicazione della sinagoga nel sito dell'attuale chiesa di Santa Croce, ricordiamo anche che poco lontano da essa sorgeva la torre Fontana con la fonte più grande del Castello. Provvista di ben tre rubinetti collegati ad una cisterna, era riservata all'*aljama* e custodita da un fontaniere, ma anche la popolazione cristiana poteva prelevare l'acqua dalla prima ora del giorno fino alla prima ora della notte¹⁷. Sappiamo bene quanto fosse indispensabile per il cerimoniale della purificazione la presenza, presso la sinagoga, di corsi d'acqua di sorgente o acqua piovana raccolta naturalmente entro pozzi o cisterne. Tutte le sinagoghe medievali siciliane e spagnole erano provviste di un pozzo di acqua sorgente posto, di solito, nel patio sul quale si affacciava la sala delle orazioni¹⁸.

Ancora una conferma ci viene data dai documenti: il 10 gennaio del 1493, Ferdinando II di Spagna, scrivendo al luogotenente generale del regno di Sardegna, approvava quanto era stato fatto in merito alla vendita delle case appartenute agli ebrei di Cagliari e alla trasformazione delle *mesquites* in chiese cristiane per *servey de nostre senior Deu*¹⁹.

¹² PIGA SERRA, *L'attività*, cit., cfr. fig. 107.

¹³ C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, Giuntina, Firenze 2008, doc. 774 del 7 giugno 1479 e 775 del 12 giugno 1479, pp. 286-287.

¹⁴ TASCA, *Ebrei*, cit., doc. 444 del 20 settembre 1454, p. 179.

¹⁵ TASCA, *Ebrei*, cit., doc. 621 del 17 ottobre 1465, p. 233.

¹⁶ TASCA, *Ebrei*, cit., p. XLI.

¹⁷ TASCA, *Ebrei*, cit., p. 124.

¹⁸ A. SCANDALIATO - N. MULÈ, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*, Giuntina, Firenze 2002, p. 73.

¹⁹ TASCA, *Ebrei*, cit., p. 358.

Ci pare allora più che plausibile riconoscere nelle interessanti strutture venute alla luce in occasione degli ultimi recenti interventi di restauro realizzati nell'edificio, i resti della primitiva chiesa di Santa Croce concessa ai Gesuiti nel 1565 e ipotizzare, con una certa verosimiglianza, che essa altro non fosse che l'antica sinagoga riconsacrata²⁰.

Si tratta di due muri costruiti nella stessa tecnica e intonacati pertinenti ad un unico edificio orientato est-ovest (Tav. IV). Il pavimento più antico, ritrovato ad una quota di 146 cm.²¹, è costituito da un modesto battuto su un vespaio in pietra sul quale venne steso, su un massetto di 23 cm., un nuovo pavimento in *opus signinum* di discreta qualità. Potrebbe trattarsi di un rifacimento necessario per abbellire un ambiente prima di uso domestico quando si decise di adibirlo a sinagoga. Il fatto che la quota fosse sotto il piano stradale di circa 120 cm. era ormai diventata una consuetudine nel costruire i piani della sinagoga per poter raggiungere una discreta altezza senza andare contro le normative delle autorità cristiane che vietavano il superamento di una certa altezza alle sale delle orazioni²².

In una fase ancora successiva, probabilmente da porre in relazione con la trasformazione della sinagoga in chiesa cristiana dedicata alla Santa Croce²³, sul pavimento in coccio pesto venne steso un riempimento di argilla dello spessore di 9 cm., forse per portarlo ad un livello più prossimo alla quota stradale, e le pareti vennero intonacate con malta di calce. Le stesse dimensioni dell'edificio, certe per quanto riguarda la larghezza, 5,40 metri, e ipotizzabili in 13-15 metri per la lunghezza, sono più che plausibili per il

numero dei componenti della comunità ebraica cagliaritano.

Si ritiene, pertanto, di poter confermare quanto già aveva ipotizzato il Piga Serra nel 1984²⁴ e cioè che la prima chiesa di Santa Croce altro non fosse che la stessa sinagoga riconsacrata al culto cristiano dopo la cacciata degli ebrei dall'Isola.

A Siracusa avvenne la stessa cosa per la chiesa oggi intitolata a San Giovanni Battista, eretta non sui resti dell'antica *meschita judeorum*, ma il risultato della trasformazione e parziale adattamento della stessa alle esigenze della liturgia cristiana²⁵.

Solo la prosecuzione delle ricerche archivistiche in corso potrà avvalorare le ipotesi finora avanzate, come accaduto per la citata sinagoga di Siracusa che, grazie al ritrovamento di un contratto dotale del 22 gennaio del 1496 in cui il notaio attestava che la chiesa di San Giovanni era prima la *mishyta judeorum*, si è potuta identificare con certezza assoluta²⁶.

I Restauri

Come accennato in precedenza, la basilica mauriziana, ma anche le due sagrestie e un'ala dell'adiacente chiostro, è stata oggetto, tra il 2005 e il 2007, di un complesso intervento di restauro che ha riguardato sia la struttura architettonica che le decorazioni murali, ma anche i preziosi arredi costituiti da altari marmorei, sculture lignee, dipinti su tela, mobili e reliquiari²⁷.

Non potendosi soffermare su tutti gli interventi, si è creduto opportuno trattare brevemente di alcuni tra i più significativi per i ri-

²⁰ Il complesso intervento di restauro è cominciato alla fine del 2004 e si è concluso nell'ottobre del 2007. Progettato e diretto dalla scrivente e dall'ing. Gabriele Tola, con la preziosa collaborazione dell'assistente tecnico Antonio Fois, è stato finanziato dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri (un 1° lotto di 720.000,00 Euro con l'utilizzo dell'8 per mille) e con i proventi del gioco del Lotto (altri 570.000,00 Euro).

²¹ Cfr. il contributo di Carmen Locci in questo stesso volume.

²² SCANDALIATO - MULÈ, *La sinagoga*, cit., p. 85.

²³ Era consuetudine, nei territori spagnoli, dedicare le ex sinagoghe o le ex moschee alla Santa

Croce. A Siviglia l'intero quartiere ebraico prese il nome di *Barrio della Santa Cruz*.

²⁴ PIGA SERRA, *L'attività edilizia*, cit., p. 190.

²⁵ SCANDALIATO - MULÈ, *La sinagoga*, cit., pp. 82-88.

²⁶ *Ibid.*, pp. 80-81.

²⁷ L'intervento di restauro è stato realizzato da una associazione temporanea di imprese: la ditta di restauro edile Pilloni di Collinas, Pietro dalla Nave di Roma con i suoi collaboratori, Gerlinde Tautsch-nig di Roma, Paolo Oggiano di Cagliari, i fratelli Desogus, restauratori di marmi, e la ditta Palmas di Segariu che ha restaurato l'ottocentesco organo a canne posto sulla cantoria della chiesa.

sultati ottenuti. Il restauro che ha dato gli esiti immediatamente più leggibili a colpo d'occhio è senz'altro quello relativo alle pitture murali della navata centrale per il pessimo stato di conservazione nel quale esse si trovavano. Le infiltrazioni di acqua piovana dalle coperture costituivano la prima causa dei gravissimi danni subiti dai dipinti (figg. 2-3). Questi ricoprivano interamente l'intradosso della volta a botte e raffiguravano un finto cassettonato poligonale con applicazioni di motivi floreali realizzati in stucco dorato. Furono eseguiti a secco dal pittore decoratore Ludovico Crespi (fig. 4), artista cagliaritano morto nel 1874²⁸. Il Crespi, oltre che autore di decorazioni per palazzi e abitazioni private, eseguì, nel 1850, anche i dipinti murali della chiesa della Beata Vergine Assunta a Guasila, progettata dall'architetto Gaetano Cima²⁹.

Le pitture vennero realizzate a tempera per velature sovrapposte su un intonaco di calce e sabbia asciutto e scalpellato per far meglio aderire gli strati successivi. Nel livello sottostante, sono apparse delle decorazioni più antiche, forse risalenti alla seconda metà del XVII secolo, eseguite con la tecnica ad affresco e a mezzo fresco (fig. 5).

L'umidità, infiltratasi attraverso le murature, aveva causato la decoesione degli strati di intonaco dal supporto che, nei casi più gravi, aveva portato alla totale caduta e perdita di vaste zone di pittura, soprattutto nella parte centrale della volta, perduta per quasi il cinquanta per cento (fig. 6). I toni di colore rosso, bruno e giallo si presentavano particolarmente deteriorati con abrasioni, ossidazioni e strati di muffa. Presso l'arco trionfale, decorato con degli angeli sotto i quali si notava uno strato di colore verde e giallo (fig. 7), era presente una estesa zona con attacchi di microrganismi che avevano causato l'alterazione dei colori (fig. 8); le massicce infiltrazioni di acqua avevano portato alla formazio-

ne di uno strato biancastro di sali solubili.

Prima di procedere al risanamento della superficie dipinta, si è provveduto ad eliminare le cause principali del degrado con la verifica e manutenzione delle coperture e dei canali di raccolta delle acque piovane.

A seconda dello stato di conservazione, si è proceduto con un primo consolidamento per nebulizzazione del colore che spolverava; gli intonaci sono stati consolidati con prodotti acrilici e malta idraulica. Gli strati di sporco sono stati asportati a secco con aspiratore mentre in altre parti sono state adoperate delle spugne sintetiche e della gomma pane. I sali solubili sono stati estratti con acqua demineralizzata, applicata sulla superficie muraria su veline di carta giapponese e impacchi di alcol etilico. Le grandi lacune sono state ricostruite con la tecnica dello spolvero³⁰ e colmate a tempera (figg. 9-10).

Le rosette in rilievo vennero realizzate a stampo con gesso e fibra di stoppa e furono fissate al muro mediante un perno di legno e una staffa di ferro; sul gesso venne stesa la foglia di orone su uno strato di bolo color arancio. L'intervento di restauro ha provveduto a trattare con prodotti idonei le parti in ferro sulle quali, in seguito, è stato dato un protettivo onde evitarne nuovamente l'ossidatura. Le numerose rosette perdute sono state ricostruite con calchi in gesso e ridorate con l'utilizzo dell'oro in polvere per distinguerle da quelle originali; il fissaggio alla parete muraria è avvenuto con staffe di ottone (fig. 11).

Estremamente difficoltoso è stato il risanamento degli altari in marmi policromi e di alcune balaustre; soprattutto vari elementi di queste ultime, a causa della eccessiva umidità, si presentavano in un avanzato stato di disgregazione e decoesione della struttura, in alcuni casi estremi il deterioramento era ormai diventato irreversibile e le parti non recuperabili (fig. 12). Si è reso necessario procedere allo smontaggio delle opere dalle pareti per due motivi: per po-

²⁸ M.G. SCANO, *Pittura e scultura dell'Ottocento*, Collana di Storia dell'Arte in Sardegna, Ilisso, Nuoro 1997, p. 216.

²⁹ F. VIRDIS - T. PUDDU, *Gaetano Cima. Il tempio della Villa di Guasila*, Grafica del Parteolla, Dolianova 2003, p. 52.

³⁰ Questa antica tecnica, utilizzata dagli artisti

per riprodurre il disegno sulla parete, consiste nel forare il contorno del disegno da riprodurre eseguito su un foglio di carta che viene poggiato sul muro e sul quale si batte con un sacchetto pieno di polvere di carbone. Il carbone passa attraverso i fori e lascia l'impronta del disegno sulla parete.

ter intervenire sulle murature con il rifacimento degli intonaci intrisi di umidità e fatiscenti, e per motivi statici; gli altari, infatti, presentavano diversi danni causati dai perni in ferro utilizzati per l'assemblaggio e parecchi dissesti dovuti alla perdita di funzione dei perni stessi e ai conseguenti carichi sbilanciati, oltre alla perdita di tarsie policrome.

Realizzati in preziosi marmi nel XVIII secolo da maestranze liguri e lombarde³¹, essi sono stati quindi smontati, sono stati eliminati i perni in ferro che, aumentando di volume a causa della formazione della ruggine, avevano causato fratture e perdita di alcune porzioni di marmo, e sono stati trasportati nel laboratorio di restauro (figg. 13-14). Qui si sono svolte tutte le fasi di intervento, dalla pulitura della superficie con spolveratura e successivi impacchi con prodotti idonei, al consolidamento con materiali capaci di ricostituire la struttura del marmo disgregata. Le parti ormai ridotte quasi in polvere³² sono state necessariamente ricostruite con materiale simile all'originale, per poterne restituire l'ori-

ginaria funzione portante. Gli altari sono stati poi riportati nella chiesa e riposizionati nelle cappelle originarie con l'utilizzo di staffe in acciaio (fig. 15).

Per concludere l'argomento relativo ai restauri, ci è sembrato interessante presentare l'intervento sulla piccola scultura lignea policroma raffigurante *l'Ecce Homo*, di sicura importazione forse napoletana e attribuibile al primo Settecento. Come spesso accade, la pulitura della cromia ha dato dei risultati sorprendenti e insperati: sotto uno spesso strato di colore ad olio e gesso, risalente verosimilmente alla prima metà del Novecento, sono riapparsi i colori originali, conservati quasi integri, impreziositi dall'utilizzo della foglia in oro zecchino per la realizzazione del manto del Cristo (figg. 16-17-18)³³.

Lucia Siddi

Direttore Coordinatore

Sovrintendenza B.S.A.E. della Sardegna

Via C. Battisti, I-09100, Cagliari

e-mail: lsiddi@arti.beniculturali.it

SUMMARY

The whole intervent of the restore of the churches and furnishes it has been done since 2005 and in the 2007 with the contributions of the State. After a short history "excursus" of the site, that brought in light structures before it can be identified with synagogue of the antic Jewish community presented in Cagliari until 1492, they come describe the events of the more important restores.

KEYWORD: Santa Croce; Restauro; Gesuiti.

³¹ L'altare di S. Ignazio è stato realizzato dal genovese Pietro Pozzo nel 1745, mentre quello di S. Stanislao risale al 1763 ed è opera del lombardo Michele Spazzi. Cfr. I. FARCI, *Contributo alla conoscenza dei maestri marmorari liguri e lombardi*, in Biblioteca Francescana Sarda, Anno X, Oristano 2002, p. 309, nota 64 e I. FARCI, *Maestri marmorari liguri e lombardi attivi in Sardegna dalla prima metà del Settecento ai primi decenni dell'Ottocento*, in Quaderni Oristanesi, 1^a Tipografia Mogorese, Mogoro 2004, p. 46.

³² Il marmo è composto essenzialmente da carbonato di calcio il quale, in presenza di acqua e

anidride carbonica, crea una reazione chimica e si trasforma in bicarbonato di calcio che è solubile e trasforma il marmo in polvere.

³³ I documenti d'archivio testimoniano l'usanza di *renovar* periodicamente le sculture per aggiornarle al nuovo gusto e, soprattutto quelle più venerate, fare in modo che fossero sempre in ottimo stato; cfr. L. SIDDÌ, *Il restauro delle statue venerate: un difficile equilibrio tra arte e fede*, in L. GAETA (cur.), *La scultura meridionale in età moderna nei suoi rapporti con la circolazione mediterranea*, Mario Congedo Editore 2007, vol. II, pp. 311-324.



Fig. 1 – Cagliari, facciata della basilica di Santa Croce, particolare con l'iscrizione relativa alla consacrazione.



Fig. 2 – Cagliari, basilica di Santa Croce, interno prima del restauro.



Fig. 3 – Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare delle decorazioni murali prima del restauro.



Figg. 4-5 – Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare delle pitture murali.

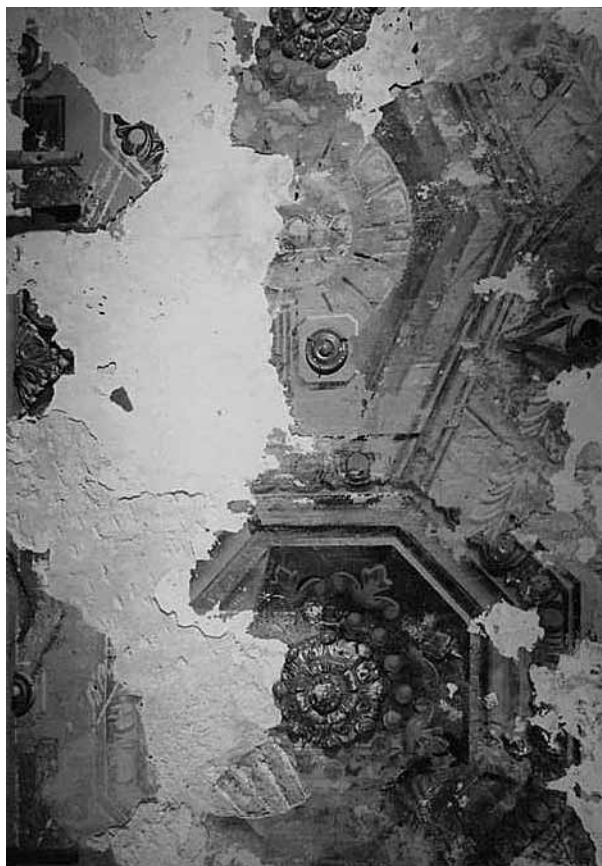


Fig. 7 – Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare delle decorazioni dell'arco trionfale.

Fig. 6 Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare dei danni delle decorazioni murali.



Fig. 8 – Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare dei grandi danni subiti dalle decorazioni murali.



Figg. 9-10 – Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare della ricostruzione del disegno mancante.

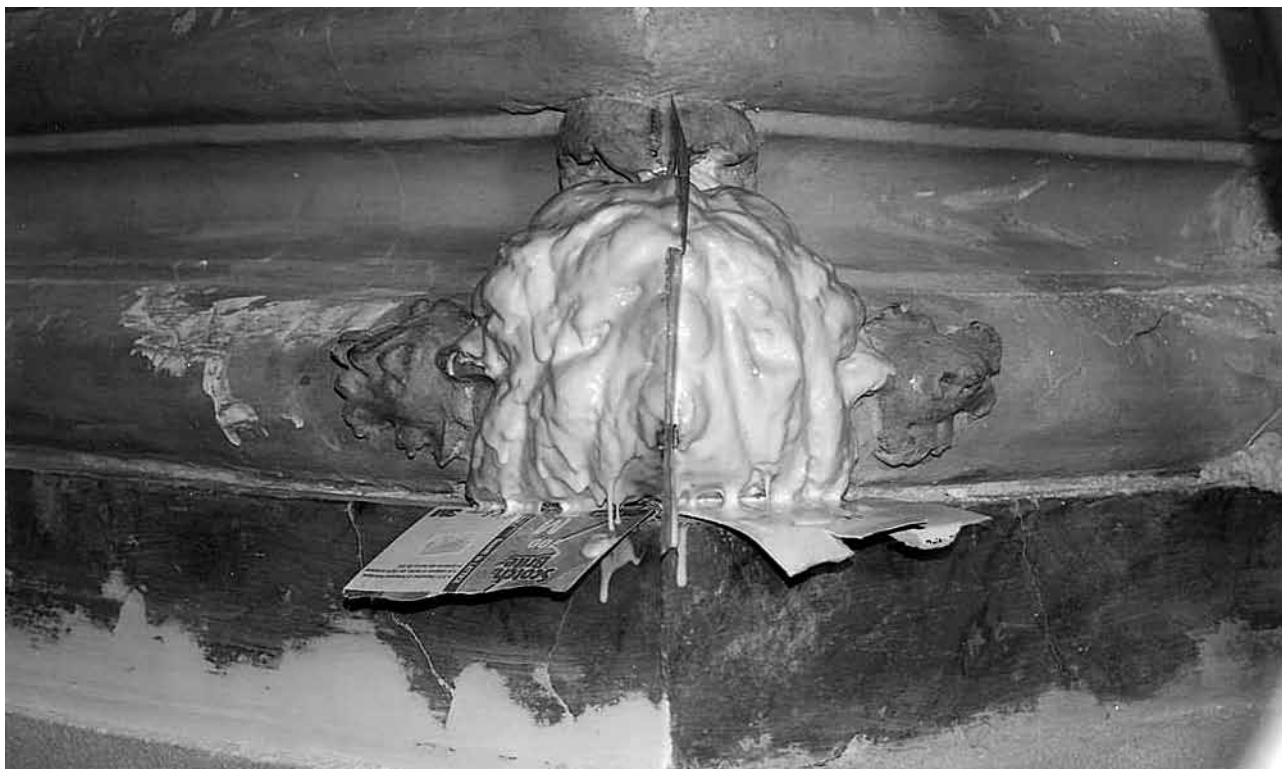


Fig. 11 – Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare delle rosette applicate con perni di ottone.



Fig. 12 – Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare del restauro delle balaustre



Figg. 13-14 – Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare del restauro degli altari.



Fig. 15 – Cagliari, basilica di Santa Croce, l'altare della cappella Brunengo dopo il rimontaggio.

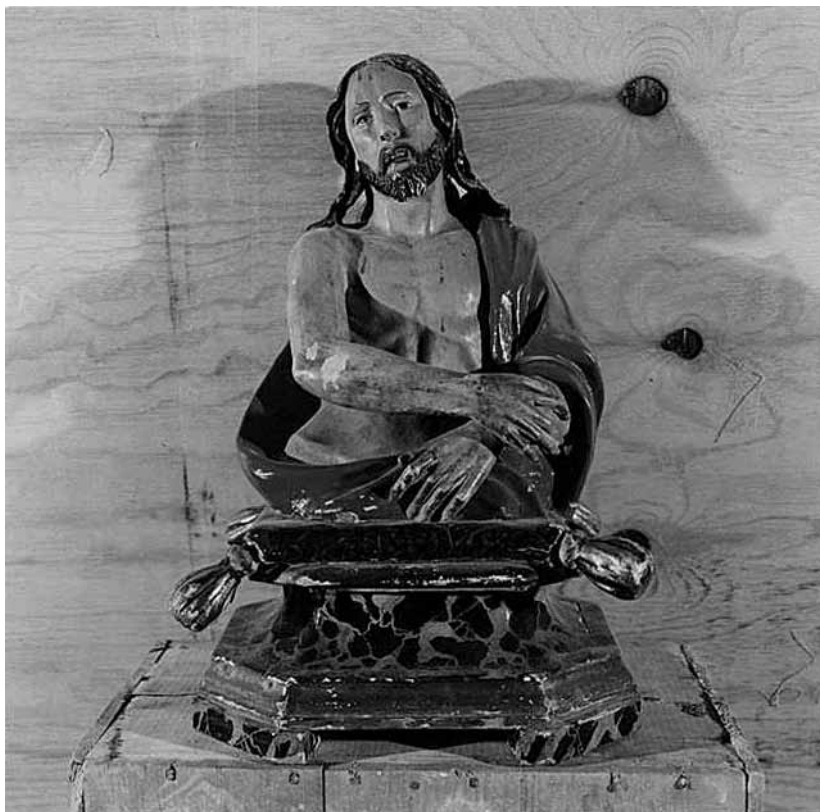
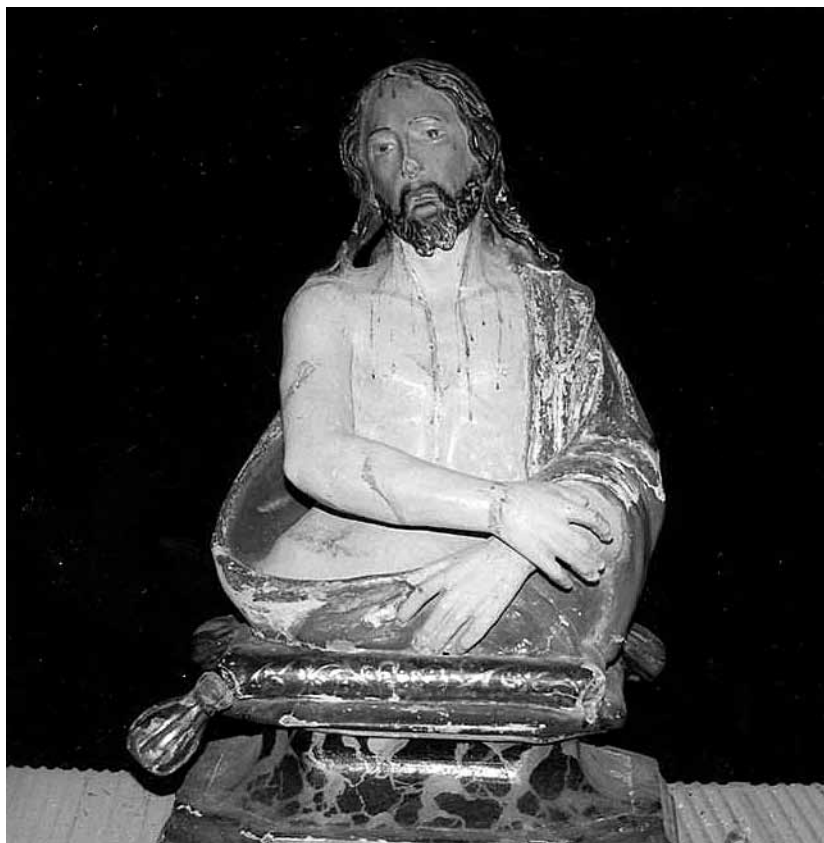
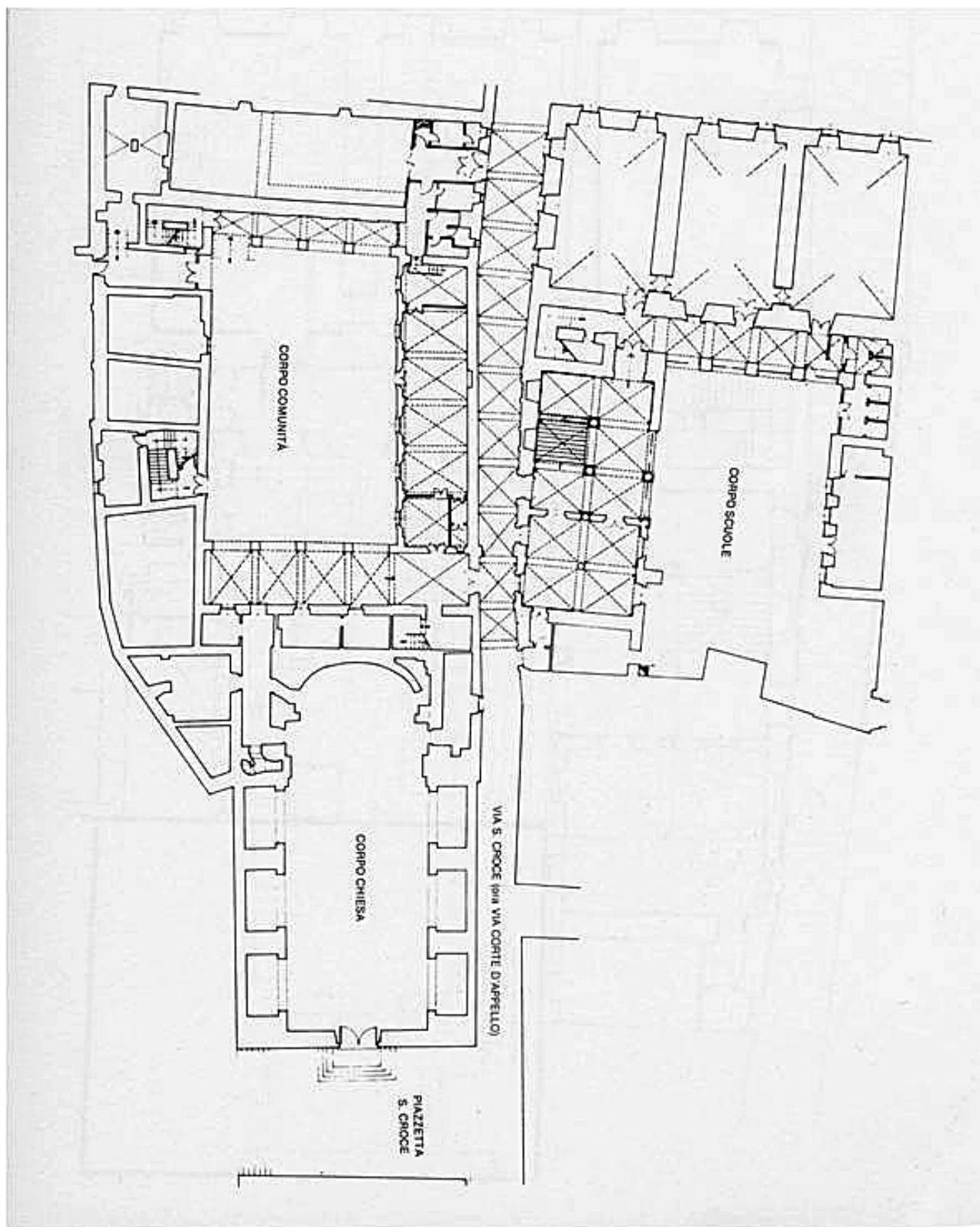


Fig. 16 – Cagliari, basilica di Santa Croce, l'Ecce Homo prima del restauro.



Figg. 17-18 – Cagliari, basilica di Santa Croce, l'Ecce Homo durante la fase di ripulitura.





Tav. I – Cagliari, complesso gesuitico di Santa Croce, planimetria.

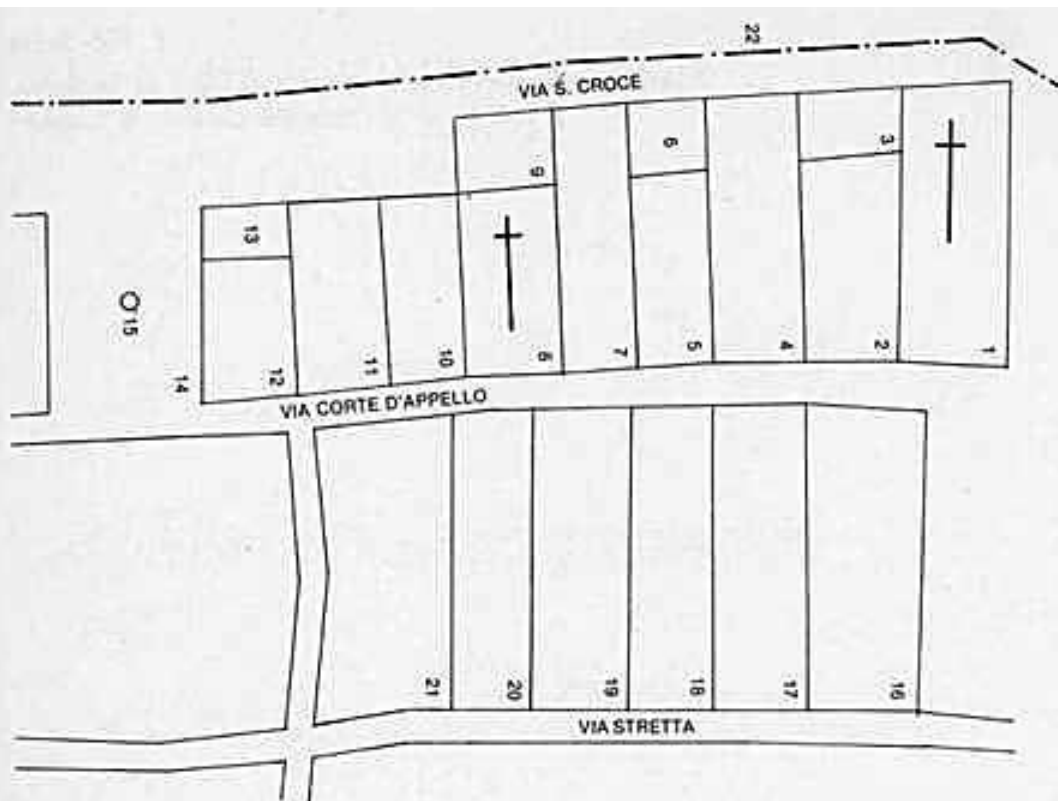


Fig. 107 - Pianta schematica dell'isola di S. Croce con l'indicazione delle varie proprietà.

- 1 Chiesa di N.S. del Monte di Pietà
- 2 Magazzini dei fratelli Lluell
- 3 *Viridium* di Stefano Lluell
- 4 Casa della vedova di Gerolamo Pira
- 5 Casa di Pietro Giovanni Campaner
- 6 7 *Viridium* e casa di Giovanni Blancafort
- 8 Chiesa di S. Croce
- 9 *Patio o pomerio intermedio della chiesa di S. Croce*
- 10 Casa di Quintino Orrù, *quondam matalaferius*
- 11 Casa del *Magister* Andrea Juancarlo, *candelarius*
- 12 Casa di Salvatore Erigi, *olim quondam Jacobi Blancafort*
- 13 *Pomerium* di casa Erigi
- 14 Piazzetta
- 15 Fontana
- 16 Magazzini di Antonio Silvestre *quondam* e di Giacomo Rocca
- 17 Casa o magazzino di Giacomo Monello
- 18 Casa di Pietro Alvaro, *curritor*
- 19 Casa di Gerolamo Carles
- 20 Casa di Joannoti Lluc
- 21 Casa di Giovanni Lluc, mercante
- 22 Probabile andamento delle mura pisano-aragonesi.



Tav. III – Cagliari, pianta del quartiere Castello.



Tav. IV – Cagliari, basilica di Santa Croce, particolare degli scavi: resti dell'antica sinagoga.

EBREI SARDI IN SICILIA ED EBREI SICILIANI IN SARDEGNA¹

Grazie alla raccolta documentaria *The Jews in Sicily*² curata da Shlomo Simonsohn, è possibile cogliere la presenza di ebrei provenienti dalla Sardegna, in particolare, dalle città di Cagliari ed Alghero, in alcuni centri marittimi della Sicilia occidentale, quali Palermo e Trapani.

La ricostruzione delle vicende storiche delle comunità ebraiche sarde che Cecilia Tasca ha presentato nel suo ricco lavoro³ ha inoltre consentito di individuare la non saltuaria presenza di ebrei siciliani nelle città sarde tra XIV e i primi del XV secolo e ha offerto la possibilità di una serie di analisi e confronti con le ceove *aljamas* siciliane⁴.

L'ulteriore ricerca della studiosa, che allarga l'analisi documentaria a tutto il XV secolo⁵, costituisce un impulso ulteriore a procedere nel lavoro di approfondimento su un aspetto che riguarda l'ebraismo mediterraneo ancora in parte da indagare: la mobilità.

Queste presenze, suggeriscono di intraprendere una ricerca sui documenti siciliani per riprendere i fili che, intrecciati, componevano il vasto tessuto dei rapporti economici e culturali che intercorrevano tra le due isole del Mediterraneo, entrambe luogo privilegiato di incontri tra diverse culture, con i loro porti e i loro scali commerciali che animavano l'economia dell'epoca.

Gli studi più recenti sull'ebraismo siciliano hanno messo in luce quanto questo possa definirsi mediterraneo: gli ebrei siciliani si caratterizzarono per una spiccata mobilità, non solo all'interno del circuito isolano, dove sono documentati continui spostamenti ed una rete di interessi sociali, culturali ed economici, ma anche al di fuori di esso, verso zone limitrofe come la Calabria⁶, Malta⁷, l'Africa⁸, e zone geograficamente più lontane come Pisa⁹ e la penisola iberica¹⁰. Si tratta di flussi dettati da motivi

¹ Le brevi note qui riportate sono il frutto di una ricerca ancora in fase iniziale riguardante i contatti tra ebrei sardi ed ebrei siciliani.

² S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, Brill, Leiden – Boston – New York – Koln 1997-2008, 14 voll.

³ C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Deputazione di Storia patria per la Sardegna, Cagliari 1992.

⁴ Un confronto di tipo politico-istituzionale tra le comunità ebraiche sarde e quelle siciliane è stato effettuato da Mariuccia Krasner: M. KRASNER, *Aspetti politici e rapporti istituzionali comuni tra le comunità ebraiche sarde e quelle siciliane nei secoli XIV e XV: la politica di Martino l'Umano (1396-1410)*, «Materia giudaica» XII/1-2 (2007), pp. 177-185.

⁵ C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Giuntina, Firenze 2008.

⁶ Si veda in proposito V. MULÈ, *Nuovi documenti sulla comunità ebraica di Messina nel XV secolo*, in P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Percorsi di storia ebraica*, Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli – Gorizia 7-9 settembre 2004, Udine 2005, pp. 397-407.

⁷ Si veda G. WETTINGER, *The Jews of Malta in the*

Late Middle Ages, Malta 1985; V. MULÈ, *Ebrei tra Siracusa e Malta nel '400*, «Archivio Storico Siracusano» 16 (2002), pp. 101-122; EAD., *La comunità ebraica di Siracusa nel '400: aspetti di vita economica e sociale*, «La Rassegna mensile di Israel» 3, vol. LXIX (2003), pp. 59-86.

⁸ Si veda H. BRESK, *Arabi per lingua ed Ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Mesogea, Messina 2001.

⁹ Si veda M. LUZZATI, *Ebrei siciliani a Pisa agli inizi del Quattrocento*, in N. BUCARIA (cur.), *Gli ebrei in Sicilia dal Tardo Antico al Medioevo. Studi in onore di Monsignore Benedetto Rocco*, Palermo 1998, pp. 111-115.

¹⁰ Citiamo un esempio: Nissim Formone, ebreo di Palermo, trovandosi a Barcellona il 6 maggio del 1474, di fronte al notaio Antonio Vinyes, in presenza di Mahamet Helmadachel, interprete *torcimano* saraceno originario del regno d'Aragona, dichiara «in sua lingua ad modum Sicilie ac etiam cathalano parlata», di essere debitore di Mahamet Beam y Bancari Helmadachos, saraceno di Tunisi, per 10 ducati veneziani che costui gli aveva concesso in mutuo senza interesse per acquistare dal mercante

commerciali. A spostarsi poteva essere inizialmente il capofamiglia, ma a volte anche tutti i membri dello stesso gruppo familiare potevano decidere di trasferirsi in un altro luogo. Le notizie che documentano la loro presenza al di fuori della Sicilia sono tasselli di un mosaico, di una realtà reticolata e articolata che nuove ricerche potrebbero contribuire a rendere ulteriormente più chiara e più ampia.

Le navi catalane facevano da supporto e sostegno a quegli ebrei più intraprendenti che volessero investire nel commercio marittimo sia con partecipazioni societarie di merci o capitali, sia con prestiti e *accomende*, sia in prima persona, imbarcandosi per esportare le mercanzie che il mercato siciliano offriva ed importare altri prodotti.

Il lavoro qui presentato è stato sviluppato attraverso diverse direzioni. Punto di partenza sono state le liste di ebrei siciliani presenti in Sardegna, in particolare nel porto di Cagliari, tra il XIV e i primi del XV secolo, tratte dalla documentazione della sezione *Real patrimonio* conservata presso l'Archivio della Corona d'Aragona ed edite da Cecilia Tasca¹¹. L'esame di altre fonti edite ha riguardato la raccolta documentaria curata da Shlomo Simonsohn che ha pubblicato le fonti di carattere ufficiale sugli ebrei siciliani, ossia la documentazione prodotta dagli uffici governativi del regno di Sicilia¹² e poi anche la documentazione dei notai siciliani relativamente alla piazza palermitana¹³. Quest'ultima fonte ha rivelato la presenza di alcuni ebrei sardi a Palermo e di investitori ebrei siciliani nel commercio con la Sardegna.

Una terza fase della mia ricerca ha comportato vari sondaggi a campione presso gli archivi siciliani, dove è stata esaminata la tipologia

delle fonti notarili¹⁴, che si è rivelata maggiormente utile al mio discorso e che ben si presta all'individuazione e alla ricostruzione di quei rapporti umani, sociali ed economici, densi di contrattazioni, giri di denaro, investimenti, proteste, tipici della società siciliana del XV secolo. Questo tipo di documentazione consente di ricostruire la realtà che potremmo definire micro economica, ma fornisce anche utili segnali per cogliere aspetti delle congiunture macro economiche, attraverso le informazioni sulle società per i commerci marittimi degli investitori più ricchi, sugli investimenti e sui viaggi più rischiosi, ma anche su modeste comende di mare e di terra, sul sistema dei prestiti internazionali e delle lettere di cambio, su piccoli prestiti al consumo, sull'usura sotterranea, sui contratti di prestazione d'opera e su noli marittimi e assicurazioni.

Un *gap* non facilmente superabile è costituito dall'esiguità delle fonti notarili siciliane che nel tempo sono state oggetto di vari episodi di distruzione e dispersione. La stragrande maggioranza della documentazione risalente ai secoli precedenti al XV è andata infatti perduta, per cui la presente analisi sarà per la maggior parte limitata al XV secolo¹⁵.

La ricerca ha consentito di fornire ulteriori informazioni su alcuni personaggi noti e di segnalare la presenza di altri nelle rotte commerciali che legavano le isole di Sardegna e Sicilia al commercio mediterraneo. L'immagine che viene suggerita dallo studio ancora *in fieri* è quella di una società ebraica tutt'altro che statica, di un ebraismo sardo e siciliano in pieno movimento, caratterizzato da una spiccata mobilità, fatto di frequenti contatti e flussi migratori, di frequenti viaggi per commerci e di scambi culturali.

barcellonese Bernat Dala una schiava saracena di nome Fatima Garbia Rasila con un figlio di nome Ali. L'interessante documento è pubblicato da MADURELL I MARION, *Un convenio entre judios*, cit.

¹¹ TASCA, *Gli ebrei in Sardegna*, cit.

¹² Ci riferiamo ai fondi conservati presso l'Archivio di Stato di Palermo: *Cancellaria*, *Protonotaro del regno*, *Conservatoria di registro*, *Secrezia*, *Tribunale del Real Patrimonio*, *Lettere viceregie*.

¹³ SIMONSOHN, *The Jews*, cit.

¹⁴ Ci riferiamo a: Archivio di Stato di Agrigento, *Notarile di Agrigento*; Archivio di Stato di Catania,

Notarile di Catania, *Notarile di Randazzo*; Archivio di Stato di Enna *Notarile di Enna*; Archivio di Stato di Messina, *Notarile di Messina*; Archivio di Stato di Trapani, *Notarile di Trapani*; Archivio di Stato di Siracusa, *Notarile di Siracusa*; Sezione di Archivio di Stato di Sciacca, *Notarile di Sciacca*, *Notarile di Caltabellotta*; Sezione di Archivio di Stato di Termini Imerese, *Notarile di Termini Imerese*, *Notarile di Polizzi*.

¹⁵ I risultati di un primo *screening* di questo tipo di fonte sono stati ovviamente incrociati e confrontati con la documentazione edita di cui abbiamo parlato.

Un primo dato emerso dall'esame dei notai siciliani è relativo alla distribuzione geografica della presenza dell'ebraismo sardo in Sicilia; esso si limita apparentemente alle zone nord-occidentali dell'isola: Palermo e Trapani. Ovviamente i porti trapanese e palermitani erano la propaggine siciliana più prossima alle navi provenienti dalla Catalogna e dalla Sardegna. Nelle città meridionali e orientali dell'isola, non è stata riscontrata finora la presenza di ebrei di provenienza sarda. Qualche rara eccezione a Messina; bisogna considerare tuttavia che il dato messinese e quello riguardante la Sicilia orientale potrebbe essere falsato dall'esiguità della supersitite documentazione quattrocentesca¹⁶.

Queste considerazioni confermano in parte quanto si desume dalle liste di ebrei siciliani presenti in Sardegna tra il XIV e i primi del XV secolo, edite da Cecilia Tasca¹⁷, dove gli esponenti dell'ebraismo siciliano provengono da Palermo e soprattutto da Trapani. Un filo rosso sembra legare queste due città alla Sardegna.

In alcuni casi i siciliani presenti a Cagliari sono indicati con l'appellativo «seciliano»¹⁸, definizione troppo generica per poter risalire alle località di provenienza, ma di alcuni degli ebrei

che tra il 1350 e il 1419 frequentano la Sardegna conosciamo invece nome, cognome e provenienza. Essi esportano a Cagliari ed Alghero soprattutto lino, vino, stoffe, cotone, formaggio, tonno, sardine, anice, zucchero, rame, e si riforniscono di giumentе, pellame, ferro, stoffe di lana e vino *sardesch*¹⁹. È stato a volte possibile individuare la corrispondenza dei cognomi riportati nelle liste con i cognomi che risultano nella documentazione siciliana, in altri casi, ciò non è stato possibile, a causa delle probabili varianti grafiche riscontrabili tra i testi catalani e quelli siciliani. Bisogna tenere presente inoltre che per il '300 non disponiamo di coeva documentazione notarile trapanese, ad esclusione di qualche frammento.

Impegnati negli scambi con la Sardegna nel XIV secolo sono, tra gli altri, i membri delle famiglie Balbo, Elia e Leo²⁰, delle famiglie Cuxa²¹, Levi²², Suchina²³, Romano²⁴ e Fadalono²⁵, i cui cognomi sono ancora ampiamente attestati nella documentazione notarile trapanese del '400. In *Rua Fadaluni*, una delle vie più importanti della giudecca trapanese, sorgevano i palazzi delle più ricche famiglie dell'*aljama*, come ad esempio i banchieri Sala²⁶.

¹⁶ Si pensi che per un'importante piazza commerciale, quale doveva essere quella della città sullo stretto nel '400, si sono conservati soltanto dodici registri notarili più alcuni frammenti.

¹⁷ TASCA, *Gli ebrei*, cit., pp. 99-100, 193-215, 221-235; EAD., *Aspetti economici e sociali delle comunità ebraiche sarde nel Quattrocento. Nuovi contributi*, «Materia giudaica» XI/1-2 (2006), pp. 87-95. Le liste sono state desunte dalla documentazione conservata presso l'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona, sezione *Real Patrimonio*.

¹⁸ Ad esempio: «Murduto Siciliano», «Maymone Siciliano», «Jusef siciliano». TASCA, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., p. 99.

¹⁹ EAD., *Aspetti economici*, cit., pp. 89-90.

²⁰ Si tratta di «Alia Balbo» e «Leo Balbo» che nel 1369 pagano i diritti doganali relativi all'esportazione di giumentе e puledri sardi (Archivio della Corona d'Aragona, *Real Patrimonio*, *Maestro Razionale*, regg. 2086, 2134, in EAD., *Gli ebrei*, cit., pp. 451-452; EAD. *Aspetti*, cit., p. 89).

²¹ «Arahon [o Aron] Coxa», ebreo di Trapani, tra il 1361 e il 1365 importa dalla Sardegna a Trapani pellame (TASCA, *Aspetti*, cit., p. 89). Nei documenti siciliani il cognome è presente anche nella varian-

te grafica «Cuxa» (A. SCANDALIATO, *Momenti di vita ebraica a Trapani nel Quattrocento*, in N. BUCARIA (cur.), *Gli ebrei in Sicilia dal Tardo Antico al Medioevo. Studi in onore di Monsignore Benedetto Rocco*, Palermo 1998, pp. 167-219, p. 167, ora in EAD., *Judaica Minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel medioevo e quattro studi in collaborazione con Maria Gerardi*, Giuntina, Firenze 2006).

²² «Sabatì Lavi» importa dalla Sardegna a Trapani tra il 1360 e il 1365 pellame (TASCA, *Aspetti*, cit., p. 90). Nei documenti siciliani il cognome è presente con la variante grafica «Levi» (SCANDALIATO, *Momenti*, cit., p. 168).

²³ «Daricho Sucino» nel 1369 importa vino in Sardegna ed esporta a Trapani giumentе (TASCA, *Aspetti*, cit., p. 90).

²⁴ «Assim Roma» nel 1360 importa in Sardegna vino (EAD., *Aspetti*, cit., p. 90). Il cognome è presente a Trapani con la variante grafica «Romano» o «Rumanu» (SCANDALIATO, *Momenti*, cit., p. 168).

²⁵ «Fadalo Fadalón» nel 1365 importa in Sardegna stoffe di lino (C. TASCA, *Aspetti*, cit., p. 90).

²⁶ In questa via si trovavano le abitazioni dei Sala, dei Chilfa, dei Cuyno, si veda in proposito E. TARTAMELLA, *Corallo. Storia e arte dal XV al XIX*

Le famiglie Balbo, Cuxa, Levi e Romano facevano parte dell'*élite* ebraica e tra i loro membri venivano scelti i *majurenti* della comunità. Una lista contenente la rosa dei 30 nomi dentro la quale potevano essere scelti i protti della giudecca, includeva proprio alcuni degli esponenti di questi clan familiari²⁷. I Balbo sono orafi a Trapani dal XIV secolo²⁸, come Bulchayra, o drappieri come Sirello, altri esponenti della famiglia sono attestati nei primi del '400 come Nissim e il figlio Sabet²⁹. Un altro ramo è attivo a Mazara e a Marsala: si tratta di Chanino, Juda, Chayrono e specialmente di Brachono detto *lu gintilomu*, attivo esportatore di grano *extra regnum*, la cui attività è documentata nei registri del Maestro Portulano conservati presso l'Archivio di Stato di Palermo³⁰.

Nel porto di Cagliari nel 1391 è presente anche tale Abramo Mair, indicato genericamente come "di Sicilia", che importa dalla Sardegna cuoio³¹. Il cognome Mair è presente anche a Trapani, ma è diffuso soprattutto tra Siracusa e Malta. Nel Quattrocento i membri della fami-

glia Mehyr o Mayr vivono tra la città aretusea e l'isola di Malta, dove possiedono una serie di immobili e sono attivi nel commercio degli schiavi e del cotone³².

Un investitore di rilievo della comunità palermitana è Brachono Mizoc, esponente di quel ceto di mercanti ebrei che alla fine del XIV secolo si inserì nel commercio cittadino, specie quello dei panni, e nella produzione di zucchero con propri trappeti, riuscendo ad accumulare capitali che venivano reinvestiti in immobili: case, terreni e vigne.

Brachono è impegnato nel commercio mediterraneo, è un personaggio intraprendente, gestisce una bottega di merceria, acquista all'ingrosso zucchero, cuoio, tonno salato, mercanzie da rivendere in città, ma da commercializzare anche al di fuori dell'isola³³. Il suo è un giro d'affari caratterizzato da diverse modalità di investimento, ad esempio prestiti per finanziare in contanti le imbarcazioni in viaggio per la Sardegna³⁴ (nel 1361 si parla di un prestito «*pro armamento et necessariis fornimentis barche*»³⁵).

secolo, Palermo 1985; C. TRASELLI, *Sull'espulsione degli ebrei dalla Sicilia*, in «Annali della Facoltà di Economia e Commercio» VIII (1954), p. 136; SCANDALIATO, *Momenti*, cit., p. 167, ora in EAD., *Judaica Minora*, cit., pp. 269-335, p. 270.

²⁷ La lista includeva, tra gli altri: Minachem Romanu, Bulchayra e Sirellu Balbo, Susem e Iacob Cuxa, Machaluf Levi (B. e G. LAGUMINA, *Codice diplomatico degli ebrei di Sicilia*, Palermo rist. 1990, pp. 350-354; SCANDALIATO, *Momenti*, cit., p. 168). Bulchayra e Sirellu Balbo sono attestati anche in alcuni documenti trapanesi del '400.

²⁸ SCANDALIATO, *Momenti*, cit., p. 175. Bulchayra Balbo risulta orafo nel 1428 (Archivio di Stato di Trapani [d'ora in poi solo ASTP], *Notarile di Trapani*, Not. N. Scarcella, reg. 8575, c. 3r, 1 settembre 1428).

²⁹ ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. N. Scarcella, reg. 8575, c. 2r, 1 settembre 1428; c. 3r, 1 settembre 1428; cc. 82v-83v, 1 febbraio 1428.

³⁰ Ufficio di controllo dell'attività dell'esportazione del grano. Su Brachono Balbo *alias Gintilomu* cfr. ASTP, Not. G. Scannatello, reg. 8539, 20 dicembre 1421.

³¹ C. TASCA, *Gli ebrei*, cit., p. 213.

³² Si vedano in proposito: MULÈ, *Ebrei*, cit., Archivio di Stato di Siracusa, Notaio N. Vallone, reg. 10227, cc. 214v-215v, 16 gennaio 1480.

³³ Esemplifico l'incessante attività con qualche documento. In un contratto di vendita, in realtà un prestito con interesse camuffato, Gerardo Spelta di Corleone si dichiara debitore per 2.18.0 onze di Brachono Mizoc, per l'acquisto di olio, sardine e altre merci, per conto di Manuele Chimia, ebreo di Corleone, e promette di pagare entro un mese; Vita Chimia presta fideiussione a favore di Gerardo. Brachono aggiunge al suo credito 9 tarì che, come si precisa, vengono assegnati a Manuele Chimia «*ex causa et nomine puri mutui*» (SIMONSOHN, *The Jews*, cit., vol. 2, doc. 651, 28 novembre 1351, p. 853). In realtà, come scrive Shlomo Simonsohn, si trattava del pagamento di un interesse sul debito di 2.18.0 onze che ammonterebbe a circa il 12%.

³⁴ Citiamo un esempio: Brachono effettua un prestito marittimo di 16 onze al palermitano Nicolò Capiurlo, che si impegna a pagare il prestito e parte del guadagno al ritorno da un viaggio a Cagliari e Oristano (Ivi, p. 920, doc. 767, 6 settembre 1361).

³⁵ Nel 1361 Brachono investe merce per il valore di 12 onze e la affida a Nicolò de Capiurlo che si impegna a trasportare le merci a Oristano. L'ebreo investe inoltre 5.10.0 onze «*pro armamento et necessariis fornimentis barche predictae*» (Ivi, p. 931, doc. 790, 3 dicembre 1361). Simili investimenti vengono effettuati anche dal correligionario del Mizoc, Iacob Bussici (Ivi, p. 921, doc. 769, 10 settembre 1361; p.

L'impegno nel commercio mediterraneo gli imponeva di tenere relazioni attraverso suoi corrispondenti, con varie terre e città dell'isola anche distanti e con altri porti del Mediterraneo; a Cagliari, era Gaudio de Gulfone a curare i suoi affari³⁶. I suoi prestiti finanziavano viaggi di imbarcazioni non solo in Sardegna, ma anche a Terracina e prevedevano la restituzione del capitale e dei guadagni³⁷. Non si tratta di somme rilevanti, Brachono investiva talvolta capitali più consistenti in altri settori³⁸, con un'attività veramente incessante di cui l'esercizio del prestito era un complemento regolare negli anni, mentre saltuaria era la sua attività di sensale. È la figura di imprenditore ebreo (forse perché ben documentata da numerosi contratti notarili) più emblematica delle possibilità d'inserimento in attività multiformi consentite agli ebrei tra XIV e XV secolo.

A frequentare la piazza palermitana nel Quattrocento fu una variegata umanità cosmopolita: ebrei veneziani come Merdoch Lie, teutonici come Consortus de Alamagna, di Boemia come

Muxa³⁹, avignonesi come Salamon Juda Benjosep e Ysac Abraham, di Catalogna come Isaia Xiloni⁴⁰, di Cagliari come Abram Francus⁴¹, «*de Algeria partium Sardinie*» come Jacob Cosen, che nel 1445 mutua 20 onze tramite il banco pisano di Filippo Alliata e 6 onze in contanti al correligionario Astruch Bomach di Palermo⁴².

Per tutto il '400 sono ininterrotte le testimonianze dell'ebraismo sardo a Palermo, si tratta di presenze che indicano insediamenti stabili: contratti di prestazioni d'opera⁴³, contratti di acquisto di case⁴⁴, contratti matrimoniali, ma anche passaggi temporanei per la cura dei commerci⁴⁵. L'ebreo Ferrerio de Borriana, indicato in alcuni documenti palermitani prima come *de Algeria*, poi come catalano, è invitato dal *campsor* di Palermo, Jacopo de Crapona, il 30 luglio del 1455 davanti al notaio Comito ad onorare una lettera di cambio emessa da Francesco Bertina del valore di 214 ducati. Rifiuta di pagare *et respondit quod non vult solvere quominus nihil habet de dicto Francisco*⁴⁶.

933, doc. 795, 14 dicembre 1361). Un altro sistema di investimento era l'affidamento di merci al *patronus* delle navi in partenza per Cagliari: nel 1362 prende accordi con dei catalani per il trasporto delle sue merci a Cagliari e a Oristano. Si trattava di vino rosso e bianco, rame, cotone, anice, cannella, zucchero ed essenza di rose (Ivi, p. 947, doc. 828, 12 aprile 1362). I catalani erano Arnau de Ginca e Peri Arnau.

³⁶ Cfr. H. BRESCH, *Nei pori della produzione e oltre: gli ebrei, l'attività agricola e l'economia latifondaria*, in *Ebrei e Sicilia*, pp. 103-126, p. 115. In un atto notarile Brachono Mizoc affida in *accomenda* ai catalani Arnau de Ginta e Peri Arnau 15 fiorini che dovevano essere investiti in un viaggio d'affari in Sardegna. Arnau e Peri avrebbero dovuto fare affari a Cagliari e Oristano in accordo alle istruzioni di Gaudio de Gulfone, un ebreo tintore di Palermo, che rappresentava Brachono. Gaudio avrebbe anche ricevuto la somma che Brachone avrebbe dovuto riscuotere alla fine degli affari (SIMONSOHN, *The Jews*, cit., vol. 2, doc. 831, 21 aprile 1362, p. 950).

³⁷ Ivi, doc. 726, 15-19 marzo 1359, p. 893; doc. 727, 15-19 marzo 1359, p. 894; doc. 730, marzo 1359, p. 895; doc. 749, 27 gennaio 1360 p. 909; doc. 760, 14 agosto 1360, p. 915; doc. 839, 19 luglio 1362, p. 955.

³⁸ Nel novembre del 1361 investe 80 onze insieme ad altri ebrei «*in arte conciarie*» (Ivi, doc. 788, pp. 929-930).

³⁹ Archivio di Stato di Palermo, *Notarile di Palermo*, Not. M. Vermiglio, reg. 1357, c. 57r, 28 giugno 1490.

⁴⁰ Ivi, Not. G.P. Grasso, reg. 1070, 15 marzo 1482; Not. M. Vermiglio, reg. 1356, cc. 36 rv, 9 settembre 1488.

⁴¹ Stipula un accordo con gli ebrei palermitani Sufen Gillebi e Gaseni Xagaruni per la vendita di vino per l'annata successiva. SIMONSOHN, *The Jews*, cit., vol. 9, 1 febbraio 1413, p. 5794.

⁴² Archivio di Stato di Palermo, *Notarile di Palermo*, Not. N. Aprea, reg. 801r, c. 111, 9 dicembre 1445.

⁴³ Iosep Levi, un ebreo di Cagliari, promette a Salomone Gibel, un ebreo di Palermo, di lavorare con lui per due anni e, come fabbro a Palermo e a Catania, avrebbe ricevuto tre onze all'anno più il vitto e l'alloggio, viene pagato 9 tarì come acconto (SIMONSOHN, *The Jews*, cit., vol. 12, p. 7731, 20 ottobre 1460).

⁴⁴ Andrea de Ferrario concede in enfiteusi all'ebreo di Alghero residente a Palermo, Muxa Levi, un gruppo di piccole case (Ivi, p. 7768, 2 agosto 1473).

⁴⁵ Vitale de Ginto, un ebreo di Cagliari, costituisce una società con il correligionario di Palermo David Xunina, per fare affari a Cagliari (Ivi, p. 8049, 25 novembre 1492).

⁴⁶ Archivio di Stato di Palermo, *Notarile di Palermo*, Not. G. Comito, reg., c. 215r, 30 luglio 1455.

Alcuni sardi sono artigiani e lavorano nelle botteghe, come Iosep Levi di Alghero che, impegnatosi a svolgere lavori in ferramenta presso un correligionario, viene incarcerato, perché avendo deciso di tornare in Sardegna non aveva rispettato i termini contrattuali⁴⁷. Altri a Palermo stipulano società per il commercio come Vitale Ginto di Cagliari che con David Xunina, correligionario di Palermo, si impegna per quattro anni a fare affari a Cagliari⁴⁸.

I rapporti commerciali con questa città sarda erano gestiti anche da Salomone Azara, membro della comunità palermitana, attivo negli anni '40 nel commercio con la Catalogna e probabilmente banchiere⁴⁹. Salomone forse agli inizi della sua attività nel 1421 è a Cagliari, dove riceve come rappresentante di un correligionario di Palermo (con atto di procura stilato a Cagliari il 15 gennaio 1421) del caglio da Abram Milis, ebreo cagliaritano⁵⁰.

⁴⁷ Iosep Levi, «*iudeus de Algares*» in Sardegna, si era impegnato con *magister* Salomon Gibel, ebreo di Palermo, a lavorare presso di lui per un periodo di due anni per compiere lavori in ferramenta, secondo il contratto redatto dallo stesso notaio Randisi. Avendo deciso di tornare in Sardegna, non rispettando i termini di scadenza del contratto, Salomon lo aveva fatto incarcerare. Sarà poi il fratello Busacca che verserà una somma a Salomon per far scarcerare Iosep (Archivio di Stato di Palermo, *Notarile di Palermo*, Not. G. Randisi, reg. 1153, c. 210r, 12 giugno 1462, ora in S. SIMONSOHN, vol. 12, p. 7740).

⁴⁸ Ivi, p. 8003, 25 novembre 1491.

⁴⁹ Frequenti rapporti commerciali tra Barcellona e la famiglia Azara di Palermo sono attestati da alcuni documenti. Nel 1429 il *dienchelele* Mosè de Bonavoglia aveva pagato con 100 onze alla Corona il riconoscimento di alcuni privilegi. La somma era stata presa dal Bonavoglia «*in la chitati di Barsillona per viam cambiù*» e il sovrano, stabilendo che dovesse essere pagata da alcune giudecche siciliane, ordinava che fossero raccolte le 100 onze e fossero assegnate «*farriti assignari*», si dice - «*a Salamuni Azaru et Iosep Lu Medicu iudei, a li quali si indrizza lu dictu cambiù et ipsi divinu compliri*» (BRESA, *Arabi*, cit., p. 276; SIMONSOHN, *The Jews*, cit., vol. 4, p. 2157, doc. 2284, 7 giugno 1430). Il documento è trascritto in B. e G. LAGUMINA, *Il Codice*, cit., vol. 1, pp. 397-398, doc. 325, 27 giugno 1429, e in SIMONSOHN, vol. 4, pp. 2140-41, doc. 2267). Il 19 dicembre del 1443 viene presentata di fronte al notaio Aprea da Federico Galletti,

Una presenza significativa sono a volte le vedove degli ebrei sardi stabilitisi a Palermo: Chasuna, vedova di maestro Simone de Fadalaro, medico di Cagliari⁵¹, Lataguna, cittadina di Palermo, vedova di Juseppo ebreo di Sardegna⁵²; Stilla vedova di maestro Muxa Cammone⁵³.

Il notarile trapanese, insieme a quello palermitano, costituisce una felice eccezione nel panorama delle fonti siciliane, per la sua ricchezza e omogeneità delle serie, e ha dato alla mia ricerca forse gli spunti più interessanti e meritevoli di ulteriori approfondimenti. In città, dove durante il '400 si registra il continuo passaggio di mercanti genovesi, catalani, valenzani, maltesi, ciprioti⁵⁴, è attestata la presenza di ebrei provenienti dalla Sardegna, indicati con l'appellativo «*de Castro Callari*», o «*de Sassari*». L'origine sarda di alcuni esponenti del commercio cittadino è tuttavia identificabile anche dal cognome «*Sardu*», «*Sardus*»⁵⁵, «*Sardigno-*

rappresentante del banco di Antonio de Settimo, una lettera in *murisco* degli ebrei Isac Beniamini e Chani-no Balbo, emessa nei confronti di Salomone Azara, Sabet Xunina, Benedetto Chazeni e Gallufo Taguil come ordine di pagamento per 15 onze a favore del banco. Archivio di Stato di Palermo, *Notarile di Palermo*, Not. N. Aprea, reg. 800, c. 479r, 19 dicembre 1443; Si veda BRESA, *Arabi*, cit., p. 46.

⁵⁰ SIMONSOHN, *The Jews*, cit., vol. 9, pp. 5891-92, 10 febbraio 1421. La attività commerciali di questo ebreo cagliaritano sono ben documentate in TASCA, *Ebrei e società*, cit.

⁵¹ Nomina suo procuratore il notaio Iacopo de Adamo per raccogliere i suoi consistenti crediti in Sicilia ed in altri luoghi (SIMONSOHN, *The Jews*, cit., vol. 2, pp. 939-940, doc. 808, 17 gennaio 1362).

⁵² Il pretore e giudice di Palermo scrive al baiulo di Salemi e gli chiede di vedere se si era presentata davanti a loro (alla curia) Lataguna, per rispondere ad un reclamo rivoltole dall'ebreo romano Dagucio de Monte Baculo. Dagucio chiedeva la restituzione di cuoio e di una somma (Ivi, vol. 3, pp. 1462-63, doc. 1534, 11 novembre 1398).

⁵³ Alloca il figlio Samuele di 19 anni a Busacca Soffer, un ebreo tornitore, per tre anni (Ivi, vol. 12, p. 8161, 25 maggio 1479).

⁵⁴ Si vedano ad esempio ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. A. Sesta, reg. 8822 (1483-84). Per un cipriota di Nicosia si veda Ivi, Not. G. Giordano, reg. 8536, c. 168v.

⁵⁵ Ad esempio tale Matteo Sardo, cittadino di

lo» o «*Callarisi*»⁵⁶, diffuso sia tra cristiani che ebrei a denotare un'emigrazione avvenuta da una o più generazioni.

A Trapani effettuano affari anche cristiani provenienti dalla Sardegna, ad esempio il cagliaritano Pietro Cumbau, *patronus* di una nave, che da parte del concittadino Bartolomeo Roca, nel 1419 vende uno schiavo a Disiata, vedova di Francesco de Sigerio⁵⁷, uno dei personaggi eminenti della città. Con un ebreo locale, Raphael Chirusu, fa affari tale Bardassare Yuru «*callarensis*»⁵⁸.

Alcune famiglie vivevano tra le due isole. Un membro della famiglia de Medico, Nissim, si trasferisce a Cagliari. Nel 1419 è menzionato come «*judeus de Trapani, habitator Callari*», prende a nolo una nave che si trovava nel porto di Trapani e doveva essere caricata di armigeri e cavalieri «*pro necessitate regie curie*» per poi navigare verso Cagliari. *Patronus* della nave era tale Antonio⁵⁹, che si accorda con l'ebreo secondo i seguenti termini contrattuali: la nave sarebbe rimasta a Cagliari dodici giorni durante i quali Nissim avrebbe ricevuto in prestito da Antonio 40 onze con le quali avrebbe acquistato e caricato sulla nave varie mercanzie: «*tantam quantitatem salis, coriaminis et iumentorum*» fino a quanto la nave ne avesse potuto contenere in modo da navigare sicura. Da Cagliari le merci sarebbero state trasportate in Sicilia a Trapani o in qualunque altra città l'ebreo avesse voluto (vengono menzionate: Bonagia, Palermo, Milazzo e Messina) e lì si sarebbe fermata per altri dodici giorni in cui l'ebreo avrebbe venduto le mercanzie provenienti dalla Sardegna. Nell'isola Nissim avrebbe acquistato altre mercanzie, tra cui del vino, e sarebbe partito verso Tropea, dove avrebbe caricato legname. Il guadagno dell'ebreo sarebbe stato la terza parte delle 40 onze⁶⁰.

Anche Muxa de Rachamino di Trapani, definito in alcune occasioni «*habitor Castri Callari*», è attivo nel commercio con il porto di Cagliari e nel '35 riceve una protesta da parte del notaio trapanese Alamanno de Zuccalà, che gli aveva affidato del vino per venderlo in Sardegna. Vari atti riguardano la protesta contro Muxa che viene rappresentato dal padre Busacca residente a Trapani⁶¹.

Ebrei sardi sono coinvolti anche in contratti più modesti, come *Jacobus de Sardo de terra Sassari* che «*locavit se ipsum ut ligonizatorem ac operas et servicium sue persone*» a Sardia de Lia, *iudeo drepanitano*⁶².

Un mercante che si dedicava alla gestione di affari trilaterali nell'area mediterranea tra Sicilia, Sardegna e Pisa, i cui investimenti sono stati notati da Michele Luzzati è «*Jusep Sardignolus iudeus, filius Faragione Sardignoli de Trapani, mercator*». Il cognome denuncia la chiara origine sarda e possiamo dire che la famiglia risieda a Trapani da almeno due generazioni. Attestato in alcuni documenti pisani tra il 1415 e il 1416, Josep è coinvolto in una società con il sardo Salvatore Urso per l'esportazione dalla Sardegna a Pisa di «*certa pellamina*» e di altre merci fra cui formaggio⁶³ e in vari altri affari che vedono coinvolti mercanti siciliani, sardi e pisani. Sempre a Pisa nel 1416 infatti accettava 32 fiorini «*in depositum et accomanditiam*» da Abram «*filius Sciuche Charvi*», per il periodo di tre mesi⁶⁴.

Alcuni documenti inediti provenienti dall'Archivio di Stato di Trapani contribuiscono a dare spessore al personaggio e mostrano il suo profondo radicamento nella realtà trapanese. «*Joseph Sardignolus*», indicato come «*habitor terre Trapani*» tra il 1418 e il 1430 effettua

Trapani (ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. A. Sesta, reg. 8822, c. 120r, 13 febbraio, 1483); tale Nicolaus de Sardinea, *habitor Trapani*, (Ivi, Not. A. Zuccalà, reg. 8530, c. 23v, 20 ottobre 1425).

⁵⁶ Guglielmo «*Callarisi*» abitante a Trapani (Ivi, Not. G. Giordano, reg. 8536, c. 316v, 18 luglio 1439).

⁵⁷ Ivi, c. 40v, aprile 1419 XII ind.

⁵⁸ Ivi, cc. 335rv, 24 agosto 1438.

⁵⁹ Il documento è lacunoso e non siamo in grado di conoscere il cognome e la provenienza del contraente.

⁶⁰ Ivi, Not. G. Scannatello, reg. 8537, c. 61rv, 1419.

⁶¹ Ivi, Not. G. de Giordano, reg. 8536, c. 102r, 11 marzo 1435, cc. 104v-105r; c. 109v; cc. 118v-119r; c. 123v.

⁶² Ivi, Not. N. Cirami, reg. 8766, c. 37v, 16 marzo 1466.

⁶³ LUZZATI, *Ebrei siciliani*, cit., p. 114.

⁶⁴ Ivi.

⁶⁵ ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. N. Scarcella, reg. 8575, c. 91v, 28 febbraio 1420.

⁶⁶ Sansone de Sansone ebreo di Trapani, ad istanza di Jusep Sardignolo, per parte di Sibetini Sibiliano dichiara di ricevere 9 tarì per un credito

mutui⁶⁵, funge da intermediario per la restituzione di alcune somme⁶⁶, presta fideiussione⁶⁷ ed investe con la modalità della *commenda* all'interno del commercio isolano le merci che la produzione locale offriva: formaggio⁶⁸, tonno⁶⁹, ma anche prodotti d'importazione come le spezie⁷⁰. Possiede un magazzino⁷¹ dove accumula la merce da rivendere e tiene rapporti d'affari con mercanti pisani. Nel 1418, in particolare, salda un debito per l'acquisto di alcune mercanzie al mercante pisano Francesco Grasso indicato appunto come «*de Pisis degenti Trapani*»⁷².

Il suo spessore di mercante mediterraneo emerge in particolare da un documento che attesta le sue capacità di *turghimanno*, ossia di traduttore, nel quale Joseph fa da interprete tra il correligionario trapanese Iacobo Cusentino e il saraceno Alyagi Mayamectu di Tunisi⁷³. Iacobo vende al saraceno uno schiavo e Josep traduce tra i due contraenti «*declarando licteram sara-cinam in linguam latinam*»⁷⁴.

Il Sardignolo è un ebreo, pienamente inserito nel contesto siciliano, che continua a mantenere i rapporti con la terra di origine, e stringe società e alleanze con un circuito di mercanti di diversa provenienza, significativo il fatto che in uno dei documenti pisani compaia il mercante ebreo iberico «*Samuele Randi quondam Abrae de Lisbona Spaniae*» come testimone, garante dell'identità dei contraenti.

I documenti pisani testimoniano anche le relazioni commerciali tra Joseph ed un altro

mercante attivo tra la Sicilia e la Sardegna, si tratta di Vita de Malta, messinese, abitante a Cagliari. A Pisa nel 1416 infatti Josep si impegna a restituire entro tre mesi i 32 fiornini d'oro ricevuti da Abramo Charvi, a quest'ultimo o a «*Vita Malte mercator de Messana habitator in Cagliari ynsule Sardinee*»⁷⁵. Nel caso in cui il denaro fosse stato restituito al messinese l'operazione sarebbe avvenuta «*in dicto loco Cagliari*». Josep inoltre affidava ad Abramo Charvi perché fossero trasmesse a sua volta a Vita a Cagliari alcune mercanzie, che il messinese avrebbe dovuto vendere. A sua volta Abramo si impegnavo a vendere del cuoio che Josep gli aveva affidato nella città di Messina. Probabilmente Abramo e Vita erano soci o agenti del Sardignolo.

L'indicazione «*mercator de Messana*», che nel documento pisano è riferita a Vita de Malta mi suggerisce l'identificazione di questo personaggio con uno dei più grossi investitori attivi ai primi del '400 nella città sullo stretto, attestato da documenti messinesi e appartenente probabilmente ad una famiglia che aveva interessi a Siracusa e a Malta da cui proveniva (diversi ebrei che portano il cognome de Malta infatti sono presenti nella città aretusea). Nel 1418 la permanenza a Cagliari doveva essere terminata, egli figura infatti a Messina in un contratto di *commenda* per il commercio di olio in Libia a Rodi e Alessandria insieme a vari altri investitori⁷⁶. Ancora nel 1424 vendeva olio d'oliva ad un mercante che sarebbe partito su una nave

nei confronti di Sabatino Sibiliano (ASTP, Not. N. Scarcella, reg. 8575, c. 69v, 30 dicembre 1428).

⁶⁷ L'ebreo Busacca Greco, in seguito a decreto della curia civile, aveva ricevuto da Sibiteni Sibiliano 6 fiorini, come resto di una maggiore somma, per cui aveva prestato fideiussione Joseph Sardignolo. Busacca cede i suoi diritti al Sardignolo sulla somma a lui dovuta anche per le spese del processo (ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. G. Scannatello, reg. 8546, cc. 107rv, 8 aprile 1429).

⁶⁸ Acquista 13 cantari e 20 rotoli di formaggio ovino (ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. G. Scannatello, reg. 8546, cc. 69rv, 8 giugno 1430).

⁶⁹ Josep Sardignolus deve dare al nobile Giovanni de Coro 8 onze per l'acquisto di *tonnine nitide*, che promette di pagare entro 2 mesi e mezzo (ASTP, Not. A. Zuccala reg. 8528, c. 215rv, 25 febbraio 1418).

⁷⁰ Nel 1428 affida in *accomenda* a Puccio Chaza e

a Perrono de Abramante una certa quantità di zafferano per il valore di 4 onze da investire in un viaggio in Sicilia; i due inoltre dichiarano di ricevere da Josef un mutuo di 2 onze (ASTP, Not. N. Scarcella, reg. 8575, c. 91v, 28 febbraio 1420).

⁷¹ Josep Sardignolus vende ad Antonio de Laurencio «*cantaria triginta casei vaccini boni utilis*» per 8 tari e mezzo il cantaro. Il formaggio sarebbe stato prelevato a spese di Joseph dal suo magazzino (ASTP, Not. N. Scarcella, reg. 8577, cc. 104v-105r, 17 dicembre 1433).

⁷² Si tratta dell'acquisto di «*funium sue cordari de cannapi*» (ASTP, Not. A. Zuccala, reg. 8528, c. 173r, 20 giugno 1418).

⁷³ Ivi, c. 274r.

⁷⁴ Ivi.

⁷⁵ LUZZATI, pp. 113-114.

⁷⁶ Nel documento datato 16 settembre 1418 il mer-

fiorentina ancora per la Libia, Rodi o Alessandria⁷⁷. Nel 1425 Vita è chiamato ad esprimere il proprio giudizio come persona eminente e degna di fiducia della comunità ebraica messinese nel lodo arbitrale per la divisione dei beni di una delle più ricche famiglie ebraiche appartenenti al ceto mercantile, quella dei Maschazeni.

Sempre a Messina nel 1417 è attestata la presenza di un ebreo di Cagliari, Samuele Kudi, coinvolto in un giro d'affari di ambito internazionale. L'ebreo, anche in rappresentanza del correligionario Samuele Ysach di Marsiglia, insieme al messinese Francesco Serra e al catalano Pietro de Albano, investe su una nave che da Messina si sarebbe recata a Venezia, poi nuovamente ritornata a Messina e da lì sarebbe partita alla volta del porto di Cagliari. La nave, che sarebbe stata impiegata in un viaggio per acquistare schiavi, viene affidata dai soci a Giorgio de Constancio, cittadino di Sebenico («*Schibinici parcium Skyvunie*»), che sarebbe stato pagato a Cagliari proprio dal sardo Samuele⁷⁸.

Naturalmente Messina era una tappa obbligata per quegli ebrei sardi che praticavano il commercio di lungo raggio con Rodi, Alessandria e il Medio Oriente: nel 1475 di ritorno da un viaggio a Damasco l'ebreo sardo Samuele de Lunell scambiava spezie e droghe nella città sullo stretto, centro di re-distribuzione delle spezie, con mercanzie da rivendere in Sardegna: drappi di lana e sete⁷⁹.

cante messinese Antonio de Alderico riceve in commenda *ad negociandum*, implicati «*in sua comuni ratione et columpna*», dal nobile Antonio de Harena 283 *cados* e ¼ di olio a carlini 4 e ½ per cado. Antonio si imbarcherà con l'olio sulle prime galere fiorentine che passeranno dirette ad oriente, Rodi o Alessandria. Tornerà con le stesse galere o con altra nave armata o su nave in società con due navi armate. Ma se frattanto si farà la pace fra genovesi e catalani, potrà recarsi anche «*ad partes Romanie*» ad *implicare* ed *explicare* il ricavato dell'olio. Al ritorno restituirà il capitale e darà ¾ del guadagno. Nei giorni successivi accedono allo stesso contratto vari messinesi, dando valutazioni dell'olio lievemente diverse. Tra gli investitori ritroviamo l'ebreo Vita di Malta per *cados* 80 (C. TRASSELLI, *Storia dei banchi in Sicilia nel XV secolo. Parte I. Zecche e monete*, Palermo 1959, 16 ottobre 1418, pp. 170-171).

⁷⁷ Archivio di Stato di Messina, *Notarile di Mes-*

Alcuni aspetti accomunano l'ebraismo sardo e quello siciliano. La variegata stratificazione sociale delle *aljamaz* sarde nel '400 di cui parla Cecilia Tasca, composta da medici, mercanti, prestatori, bottegai, artigiani e mediatori d'affari⁸⁰ corrisponde in certo modo alla varietà delle attività ebraiche siciliane per lo stesso periodo, con alcune differenze. Gli ebrei sardi – come afferma la Tasca – «A differenza dei confratelli iberici e portoghesi, i cui interessi erano volti al settore agricolo che costituiva parte integrante della loro economia», basavano «le proprie entrate esclusivamente sull'attività mercantile, sull'artigianato, sul prestito ad usura e comunque su tutte le forme di commercio, da sempre considerate principale occupazione del popolo giudaico», per gli ebrei siciliani di alcune comunità si nota ancora l'attaccamento ad interessi legati alla coltivazione della terra e alla lavorazione dei suoi prodotti⁸¹. Un altro aspetto è la pratica della diversificazione degli investimenti, anche in Sicilia come in Sardegna il commercio e il prestito erano praticati non solo da mercanti, che potremmo definire specializzati, ma anche da medici ed artigiani che integravano il proprio bilancio con altre forme di reddito⁸².

Come si può notare i documenti ci hanno consentito di navigare in una vasta area che va dal Medio Oriente, passa per l'aria adriatica, Venezia, tocca alcuni luoghi della penisola ita-

sina, Not. T. de' Andriolo, reg. 2 (II), cc. illeggibili, 6 ottobre 1424.

⁷⁸ ASME, Not. T. de Andriolo, reg. 2, cc. 23v-24r (I), 13 aprile 1413, cit. in TRASSELLI, *Storia dei Banchi in Sicilia*, cit., p. 83.

⁷⁹ TASCA, *Aspetti*, cit., pp. 268-271.

⁸⁰ TASCA, *Ebrei e società*, cit., p. XXXVIII.

⁸¹ Un esempio: David Lu Medicu nel 1491 prende in affitto il feudo «*di lu parcu mortu*» del cardinale di S. Giorgio commendatario dell'abbazia di S. Maria del Parco, per 9 anni «*ad usum massarie*» per la ragguardevole somma di 11 onze l'anno (ASPA, *Notarile di Palermo*, Not. A. Ponticorona, reg. 1305, cc. 397v-398r). Per altri esempi si veda V. MULÈ, *Mercanti, banchieri e prestatori ebrei nella Sicilia del XV secolo. Profilo, attività, relazioni familiari e sociali*, Tesi di dottorato, Università di Pisa a. a. 2007/2008.

⁸² Cfr. quanto scrive la Tasca: «Sia che fosse ar-

liana, la Francia meridionale, l'aria catalana e nord africana passando attraverso isole piccole e grandi del Mediterraneo.

Per concludere ritengo utile focalizzare un tema che per la sua specificità mi sembra possa accomunare ulteriormente la realtà dell'ebraismo delle due isole: la presenza di figure di mediatori legati alla corona d'Aragona.

In Sicilia un numero notevole di mediani o *proxeneti*, pubblici ufficiali, erano ebrei, essi ricoprivano ruoli riconosciuti e apprezzati che li ponevano in relazione con i sovrani, viceré e i membri dell'alta nobiltà siciliana. La cosa è tanto più inspiegabile in quanto in Sicilia, come altrove, era dalle leggi vietato agli ebrei l'accesso alle cariche pubbliche. In Puglia ad esempio sappiamo che vi fu nel 1471 un'esplicita richiesta fatta dall'*Universitas* di Lecce ad Alfonso, figlio di Ferrante I, affinché gli ebrei non fossero nominati pubblici sensali⁸³.

A Palermo il mestiere era stato esercitato, secondo le consuetudini, con regolare autorizzazione degli uffici della Cancelleria o del Protonotaro. Nel ruolo più noto nella penisola di mediatore di matrimoni, il *sensarius* è attestato anche in Sicilia ma non così frequentemente⁸⁴. Deve essere stato un mestiere antico esercitato dagli ebrei fin dai secoli della *Genizah*⁸⁵, che appare già consolidato nel XIV secolo. Nel 1399 si

parla invece delle prerogative dell'esercizio della *mezzania* o *minzania* come si dice in siciliano e del diritto di vendere panni «*et aliarum rerum et mercanciarum*». I mediani siciliani sono contraddistinti da una pluralità di funzioni: oltre ad intervenire nelle vendite, prestavano fideiussione, intervenivano nelle sentenze arbitrali, negoziavano i cambi, attestando i valori delle monete, assistevano ai protesti delle lettere di cambio, nei caricatori contrattavano le *tractas* e nelle dogane registravano nei libri le merci in entrata ed uscita come i *curritores sardi*, per completare le operazioni di compravendita si attivavano per ottenere mutui per i loro clienti, quando non supplivano essi stessi con prestiti ad interesse.

In Sardegna spicca la figura di Jacob Soffer, *prosoneta* reale, nel 1452, definito «*iudeo nostre curie fidelissimo mediatore*», e uomo di fiducia di Alfonso il Magnanimo⁸⁶. Il cognome Soffer è diffuso anche dalla fine del XIV secolo a Siracusa dove un omonimo del *prosoneta* ricopre tra il 1395 e il 1397 la carica di sindaco della comunità siracusana. Sappiamo che Jacob è presente nel 1444 anche in Sicilia, dove è impegnato con l'armata reale e riceve un guidatico da re Alfonso⁸⁷, due anni dopo è chiaramente definito *mediator seu curritor regius* e regge l'ufficio *Curritorie* del Castello di Cagliari⁸⁸, ma la permanenza nell'isola non è continuativa

tigiano o medico, infatti l'ebreo sardo integrava il proprio bilancio con lo smercio di manufatti di differente qualità e provenienza. Solamente una piccola minoranza era pertanto assorbita esclusivamente dall'esercizio di un'arte o all'interno di una bottega» (TASCA, *Gli ebrei*, cit., p. 192).

⁸³ È contenuta nel Libro rosso di Lecce e datata 20 settembre 1471: «*Item per lo tempo passato solevano fare et exercitare l'officio de zenzaria certi iudei, po' advertendose dicta Università era cosa multo deforme et solevano murmurare, fo supplicato a la Maiestà del signor Re et per quello provisto et comandato che dicta senerie non potessero exercitare per altri che per christiani, secundo appare per uno privilegio. Ma dicti iudei voleno puro exercitare dicta zenzaria cum dire nce haveno havuta una letera de la prefata Maiestà et benché dicta letera sia subrecticia ad maiore cautela se supplica piazza ad dicta V. Ill.ma Signoria far fare comandamento che dicti Iudei non possano de cetero impazarese ad dicta zenzarie per solum se*

exercitano per christiani. - Placet domino Duci et suspendit exercitium iudeorum ad officia predicta: et ita intendit consultare Regiam Maiestatem ne de cetero iudeos ad ipsa officia admictat et placet quod predicta regia privilegia observentur». Ringrazio il professore Cesare Colafemmina per avermi fornito il documento. Per quanto riguarda la Puglia questo, secondo il prof. Colafemmina, è l'unica notizia in cui si parla del legame tra ebrei pugliesi e l'ufficio di *mezzania*.

⁸⁴ Si veda BRESC, *Arabi*, cit., p. 140, nota 670. A Messina era mediatore di matrimoni Abram Deuduxu (SIMONSOHN, 7, p. 4227, doc. 4831, 26 giugno 1485).

⁸⁵ In una lettera della *Genizah* risultano spese per merci e mediazioni (SIMONSOHN, *The Jews*, cit., vol. 1, p. 55, doc. 46).

⁸⁶ TASCA, *Aspetti*, cit., p. 172.

⁸⁷ *Ivi*, p. 118.

⁸⁸ Era l'ufficio che esercitava il controllo delle navi ed evitava frodi nella vendita delle merci. TASCA, *Aspetti*, cit., p. 122.

nel tempo, nel 1450, infatti, riceve l'incarico di seguire in Sardegna il nuovo governatore come uomo di fiducia del re che era a conoscenza dei salti dominicali⁸⁹. Si tratta di una figura particolarmente interessante dell'ebraismo mediterraneo, che ricorre in svariati documenti. Alla sua intermediazione presso il sovrano fanno ricorso anche le comunità ebraiche siciliane. Jacob infatti è menzionato in un documento conservato presso il fondo della *Regia cancelleria* dell'Archivio di Stato di Palermo, dove viene specificato che le *aljamas* siciliane pagano le spese che i loro rappresentanti presso il re d'Aragona hanno sostenuto per chiedere alcuni privilegi⁹⁰.

Mi sono limitata a tracciare il profilo di Soffer come esempio di mediatore, in realtà egli appartiene ad una lunga lista, soprattutto per la Sicilia che è la realtà a cui mi sono dedicata, di personaggi che hanno avuto ruoli di rilievo nelle transazioni internazionali nell'età di Alfonso il Magnanimo⁹¹. Non è azzardato affermare che la figura del mediatore ebreo con la sua pluralità di funzioni e di attività, possa rappresentare il prototipo dell'ebreo siciliano.

Viviana Mulè
Università di Palermo
Via Lido, 27, I-92019 Sciacca
e-mail: niamh76@libero.it

SUMMARY

Recent studies have shown that Sicilian Jews during the Middle Ages played an important role in Mediterranean Trade. They had a marked tendency to mobility and They travelled for commercial reasons to Malta, Africa, Tuscany and Sardinia. Sardinian Jews also travelled a lot, in particular to Sicilian island to export goods of Sardinian market. Based on published and unpublished documents of Spanish and Sicilian archives the present study focuses on some cultural, social and economic relations existed between Sicilian Jews and the Jews of the Kingdom of Sardinia. This essay investigates some dynamics of mobility that existed in the 15th Century between the two islands. Particular attention is paid to the Jewish families who lived between Sicily and Sardinia and to many cultural aspects that join Sicilian and Sardinian Jews.

KEYWORDS: Sardinian Jews in Sicily (*Sardu*, *Sardignolo*, *Callarisi*) and Sicilian Jews in Sardinia (*seciliano*); commercial relation between Jewish merchants of Sardinia and Sicily; 14th and 15th centuries.

⁸⁹ Ivi, p. 147.

⁹⁰ SIMONSOHN, *The Jews*, cit., vol. 5, doc. 3071,

pp. 2887-2892.

⁹¹ Sull'argomento cfr. V. MULÈ, *Mercanti*, cit.

CONVERSOS IN SARDEGNA PRIMA E DOPO L'EDITTO DI ESPULSIONE.
GIOVANNI SOLLAM, CONVERSO CATALANO NELLA COMUNITÀ EBRAICA
DEL CASTELLO DI CAGLIARI: UN EMBLEMATICO ESEMPIO DI INTEGRAZIONE*

Conversos in Sardegna

«Ancora nella metà del Novecento, era opinione comune, fra gli studiosi sardi, che il problema dei *conversos* avesse interessato la Sardegna in modo solo marginale perché, per effetto dell'editto perpetuo di espulsione da tutti i regni spagnoli, nel 1492 quasi tutti gli ebrei sardi avrebbero scelto l'esilio alle conversioni forzate»¹.

Approfonditi studi sul tema compiuti nel frattempo su nuove fonti documentarie², nel ribaltare le antiche convinzioni ci confermano oggi «che non tutti gli ebrei sardi scelsero l'esilio: molti di loro, infatti, si convertirono e si tratten-

nero nell'isola dove, col tempo, si integrarono col resto della popolazione»³.

Effettivamente, un recente spoglio della documentazione quattrocentesca condotto presso l'Archivio di Stato di Cagliari e l'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona⁴, ci ha restituito, relativamente a questo problema, un quadro più chiaro cui, però, è stato necessario affiancare anche quanto emerso da un'analoga ricerca condotta per il secolo precedente, grazie alla quale sappiamo che alcuni *conversos* vivevano nelle maggiori città dell'isola già a partire dalla metà del Trecento»⁵.

Come meglio evidenziato in due recenti lavori, ai quali rimandiamo per l'analisi completa dei dati che qui esamineremo solo brevemente⁶,

* La prima parte del presente contributo si configura come un aggiornamento delle ricerche presentate in C. TASCA, *Conversos in Sardegna fra la metà del '400 e i primi anni del '500*, in Atti del «XXI Convegno internazionale Aspetti e problemi di filosofia ebraica», Associazione italiana per lo studio del giudaismo, Ravenna 4-6 settembre 2007, *Materia giudaica*, XIII/1-2 (2008), pp. 143-152; e EAD., *Nuovi documenti sui Conversos ebrei nella Sardegna medievale*, in «Biblioteca Francescana Sarda» XII (2008), pp. 71-97.

¹ TASCA, *Conversos in Sardegna fra la metà del '400 e i primi anni del '500*, cit.

² TASCA, *Nuovi documenti sui Conversos ebrei nella Sardegna medievale*, cit. Il saggio, che costituisce un primo aggiornamento sullo stato della ricerca, prende spunto dalle affermazioni di Carlo Pillai che, nel 2003, nell'evidenziare i progressi compiuti negli ultimi anni nel campo della conoscenza delle comunità ebraiche sarde nel basso Medio Evo, denunciava come «... più sporadiche e decisamente più incerte fossero le nostre conoscenze sul loro destino dopo il fatidico 1492, l'anno della cacciata di tutti gli ebrei dai territori dei sovrani spagnoli». Come già altri studiosi proponeva, perciò, nuovi approfondimenti sulla base della documentazione scritta, affinché, con approccio metodologicamente più corretto rispetto ad alcuni studi del passato, si potessero seguire in concreto le vicende degli ebrei e verificarne l'eventuale permanenza in terra

sarda anche nei secoli successivi (cfr. C. PILLAI, *Le vicende degli ebrei in Sardegna attraverso la documentazione d'archivio*, in M. CONTU, N. MELIS, G. PINNA (a cura di), *Ebraismo e rapporti con le culture del mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, Firenze 2003, pp. 161-175, p. 161). Si rimanda, inoltre, a quanto riportato in proposito in C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Cagliari 1992, p. 4 nota 14, e pp. 248-249; A. BORROMEIO, *Inquisizione e «conversos» nella Sardegna spagnola*, in M. LUZZATI (a cura di), *L'inquisizione e gli ebrei in Italia*, Bari 1994, pp. 197-216, p. 211; e G. OLLA REPETTO, *Ebrei, Sardi e Aragonesi nella Sardegna tardo medievale*, in «Atti del Convegno internazionale di studi: ebrei in Asia e in Africa», *Orientalia Kalaritana*, Quaderni dell'Istituto di Studi Africani e Orientali, n. 3, Cagliari 1998, pp. 233-246, p. 245.

³ Cfr. TASCA, *Nuovi documenti sui Conversos ebrei nella Sardegna medievale*, cit., p. 71.

⁴ Cfr. C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, in «Quaderni di Materia Giudaica», n. 3, Firenze 2008.

⁵ Cfr. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit. pp. 247-249 e la Tav. 27 I conversi, p. 243, qui riprodotta nella Tav. 1.

⁶ Cfr. TASCA, *Conversos in Sardegna fra la metà del '400 e i primi anni del '500*, cit., e EAD., *Nuovi documenti sui Conversos ebrei nella Sardegna medievale*, cit., in particolare le Tavv. 1 e 2.

in un arco temporale compreso fra il 1343 e il 1536, sono ben 50 i *conversos* finora attestati nelle nostre fonti, di cui 5 a Sassari (fra il 1343 e il 1487)⁷, 15 ad Alghero (negli anni 1382-1536)⁸ e 26 nel Castello di Cagliari (nel periodo 1366-1486)⁹. Per altri 4, infine, non è stata possibile una precisa collocazione in quanto indicati genericamente come abitanti del regno di Sardegna¹⁰.

Si tratta, lo ricordiamo, soprattutto di mercanti, sarti, macellai, calzolai e canonici che mantennero, nonostante tutto, continui rapporti con entrambe le comunità (cristiana ed ebraica), a testimonianza dell'esistenza, anche in terra sarda, di quella che sembrava essere una peculiarità del mondo catalano-aragonese, terra d'origine della maggior parte degli ebrei e dei conversi sardi¹¹.

Evidenziamo inoltre, alla luce degli ultimi aggiornamenti della ricerca, che il numero più cospicuo di *conversos*, pur non sempre dichiarati come tali, è stato rilevato nel Castello di Cagliari, sede della comunità giudaica più numerosa dell'isola¹². Per il solo Quattrocento, segnaliamo, in particolare, il canonico Pietro Mesquita, il cui cognome tradisce le origini ebraiche (mesquita=sinagoga), che nel 1407 fu impegnato nell'acquisto di una casa con l'ebreo Samuele Sollam¹³, e alcu-

ni esponenti della famiglia de Santa Pau (o Sancta Pau): Giovanni, testimone, nel 1410, in un atto di obbligazione col quale il canonico e arcidiacono Geraldo Vernell riconosceva di aver ricevuto dall'ebreo Davide Buyarra 20 lire di alfonsini per l'acquisto di due *hospicia* siti nella *judaria*, già appartenuti all'ebreo Roven de Termens¹⁴; il dottore in leggi Manuele¹⁵ e Pietro, presumibilmente mercante, che nel 1466 partecipò alla stipula di un accordo commerciale stretto dai fratelli ebrei Astruch e Marzoch Comprat con il cristiano Antonio Crexell¹⁶.

Un altro mercante converso di Barcellona, Maciano Salmons, nel 1420 fece da garante, con l'ebreo cagliaritano Astruch Gabbay, nei confronti dell'ebreo Iuceff Gabbay, *delatum de crimine falsi pensi*, che si trovava in stato di fermo presso il procuratore reale del regno di Sardegna Pietro Rigolf¹⁷; nel 1424 è ancora attestato Giovanni Carriera, mercante di Gerona e cognato dell'ebreo Vitale Bonjuha, del quale aveva sposato la sorella Bonafilla¹⁸.

Esclusivamente in qualità di testimoni compagno, ancora, Giorgio Santjohan¹⁹, Jacob Vidal²⁰, il calzolaio Michele Çalom²¹, il valenzano Antonio Gil²² e il macellaio Manuele Mester²³; infine, il calzolaio di Barcellona Gaspere Nants,

⁷ Cfr., in Appendice al presente lavoro, la Tav. 2.

⁸ Cfr., in Appendice al presente lavoro, la Tav. 3. Riteniamo interessante evidenziare come, allo stato attuale della ricerca, la presenza di ebrei convertiti per gli anni seguenti all'editto di espulsione è attestata nella sola città di Alghero. Il motivo va ricercato, esclusivamente, nella particolare tipologia della documentazione finora indagata, per le cui peculiarità si rimanda a TASCA, *Conversos in Sardegna fra la metà del '400 e i primi anni del '500*, cit.

⁹ Cfr., in Appendice al presente lavoro, la Tav. 4.

¹⁰ Cfr., in Appendice al presente lavoro, la Tav. 1.

¹¹ Cfr. C. TASCA, *Conversos in Sardegna fra la metà del '400 e i primi anni del '500*, cit. Si rimanda inoltre a A. DE LOS RIOS, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 2ª Edición, Madrid 1960, e al più recente J. HERNANDO, *Conversos i jueus: cohesió i solidaritat*, in «Anuario de estudios medievales», 37, n. 1, Barcelona 2007, pp. 181-212.

¹² Per i *conversos* delle altre città sarde, in particolare di Alghero, si rimanda a TASCA, *Conversos in Sardegna fra la metà del '400 e i primi anni del '500*, cit., pp. 149-151, e EAD., *Nuovi documenti sui*

Conversos ebrei nella Sardegna medievale, cit.

¹³ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 3 e 4.

¹⁴ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 13.

¹⁵ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 285, 288 e 348.

¹⁶ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 656.

¹⁷ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 656.

¹⁸ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 447 e 448.

¹⁹ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 242 e 247.

²⁰ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 587.

²¹ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 592 e 606.

²² Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 592.

²³ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 755.

ricordato in un atto di obbligazione del 1486 con cui l'ebreo di Alghero Geronimo de Carcassona si impegnava a restituirgli una certa somma di denaro²⁴.

Un gran numero dei nostri documenti è, infine, relativo ad alcuni esponenti della famiglia Sollam (Sollam, Soclam, Sorlam, Soltram), al cui interno spicca, e non solo per l'abbondanza della documentazione che lo riguarda, il converso Giovanni di cui ci occuperemo in questa sede²⁵, sul quale, già da un primo esame delle fonti, erano emersi elementi di grande interesse: ricco mercante di origine catalana, sembrava configurarsi quale elemento chiave all'interno della comunità ebraica cagliaritano, dove ricopriva un ruolo di "fiduciario", chiamato a partecipare alle più importanti attività politiche ed economiche dell'*aljama*; ma era, nel contempo, molto legato agli ambienti di Corte, che sempre tendevano a tutelarne gli interessi a scapito di importanti esponenti della nobiltà e del mondo politico locale.

Ricordiamo, infine, fra gli altri esponenti della famiglia Sollam, i fratelli Esi e Margherita, attestati unicamente nella rubrica iniziale di un testamento del 1432, mai trascritto nel proprio protocollo dal notaio Pietro Baster²⁶; Gaspare Soltram, procuratore dell'ebreo Genatano di Bonaventura nel 1454²⁷; il presbitero e canonico Francesco, presente in qualità di testimone in alcuni atti notarili fra il 1469 e il 1485²⁸; e Nico-

la, che nel 1516 presenziò alla cancellazione di un censo al cospetto del notaio Antonio Michele Oriol²⁹.

Il converso Giovanni Sollam

Il 4 aprile 1429, Giovanni Sollam, presumibilmente mercante, insieme all'ebreo Marzoch Marsili versava 12 soldi e 4 denari di diritti doganali per esportare 37 lire di merci dal Castello di Cagliari³⁰. È questa la prima di una lunga serie di notizie sul nostro personaggio, del quale possiamo, in questo momento, solamente ipotizzare l'origine catalana e la possibile conversione al cristianesimo conseguente ai gravi fatti che, a partire dal 1391, costrinsero all'esilio molti ebrei catalani, in particolare di Barcellona, città di cui il Sollam era probabilmente originario³¹.

Diversi anni dopo lo ritroviamo a Cagliari, dove, nel 1441, accettava una lettera di cambio del nobile Giovanni Ixer, incaricato di trattare alcuni affari per conto della curia regia³². Una prova certa del suo legame con la Corte catalana è l'incarico di saliniere delle saline reali, ottenuto dal re Alfonso V l'anno successivo³³, e una disposizione del 1445, con cui lo stesso sovrano imponeva ai propri ufficiali l'immediato pagamento di quei 4.000 ducati d'oro di cui Giovanni Sollam, *fidelis familiaris nostri*, all'epoca dimorante a Napoli, era creditore nei confronti di due nobili sassaresi, Gonario Gambella e

²⁴ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 918.

²⁵ Attestato fra il 1429 e il 1470, il mercante Giovanni Sollam, *dierum maior*, converso catalano abitante nel Castello di Cagliari (nel 1462 abitante a Villanova), fu saliniere delle saline reali, monetario e guardiano della zecca, guardiano della dogana reale del Castello di Cagliari, cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 209, 273, 292, 293, 311, 314-316, 319-323, 328, 329, 337-340, 342-347, 349, 350, 353, 356, 357, 361, 362, 373, 374, 377, 380, 384, 386, 390, 393, 398-400, 403, 411, 412, 430, 435, 445, 570-572, 579, 585, 588, 589, 596, 598, 617, 630, 642, 655, 685, 686, 690, 691, 753, 889.

²⁶ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 245.

²⁷ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 421.

²⁸ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 674, 675, 888 e 914.

²⁹ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 1002.

³⁰ Cfr. 1429 aprile 6, Cagliari-Castello, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 209.

³¹ Cfr. A. RICH ABAD, *La comunitat jueva de Barcelona entre 1348 i 1391 a través de la documentació notarial*, Barcelona 1999, in particolare le pp. 115-135.

³² 1441 febbraio 27, Cagliari-Castello, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 273.

³³ Apprendiamo la notizia dalla revoca dell'incarico datata 31 luglio 1442 e dalla successiva nomina, per lo stesso incarico, di Giovanni Rubei, cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 292 e 293.

Franceschino Saba³⁴. Tanto stava a cuore del re la soluzione di questo problema, che non esitò, incalzato anche dalle suppliche dello stesso Sollam³⁵, a mettere in vendita i beni dei due sassaresi e garantire al mercante l'immediata soddisfazione del danno subito attraverso una prima concessione, il 3 febbraio 1446, dei diritti spettanti alla curia regia sulle ville appartenenti ai due debitori³⁶, e la successiva disposizione, del 15 febbraio 1450, con cui il Sollam entrava effettivamente in possesso della Maioria di Sassari e dei suoi proventi, di cui il Saba e il Gambella erano gli arrendatori³⁷.

Il 6 giugno 1448, in ricompensa della lealtà e dei servizi resi alla Corona, Giovanni Sollam otteneva dal re l'incarico di monetario e guardiano della zecca reale del Castello di Cagliari³⁸, e il privilegio di poter acquisire beni feudali dai baroni del regno³⁹, certamente a titolo di gratitudine per un nuovo prestito di 7.000 ducati sotto forma di lettera di cambio, alla cui restituzione avrebbero dovuto provvedere nei successivi due mesi alcuni esponenti del Braccio militare del regno di Sardegna⁴⁰. Anche in questo caso il debito conobbe tempi più lunghi del previsto⁴¹,

si risolse infatti solamente nel mese di aprile del 1449 quando l'ebreo Samuele Sollam, figlio di Giovanni, accettando di onorare la lettera, avrebbe dovuto ottenere il saldo da parte delle casse regie⁴².

Ricapitolando questi primi elementi, che il Sollam fosse un ricco mercante di origine catalana è espressamente indicato in alcuni atti a partire dal 1446⁴³; sappiamo ancora che era fortemente legato agli ambienti di Corte, e che si spostava frequentemente all'interno del Mediterraneo fra la Catalogna, Napoli e il regno di Sardegna⁴⁴. È del 1447 la prima attestazione di un suo stretto legame con le comunità ebraiche isolate, attraverso Vinelles Marna, personaggio di spicco all'interno dell'*aljama* di Alghero, più volte indicato come suo procuratore speciale⁴⁵; nel 1449, infine, è accertato che aveva un figlio ebreo, Samuele, anche lui mercante, certamente residente nel Castello di Cagliari.

Nello stesso Castello Giovanni Sollam si trasferiva definitivamente nel 1451, a seguito del matrimonio con Francesca, già vedova di Giorgio Mercader, nella casa che la donna possedeva

³⁴ Cfr. 1445 luglio 15, Napoli, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 311. Cfr. inoltre 1445 dicembre 15, Castelnuovo di Napoli, *Ibid.*, doc. n. 314 e 1448 maggio 24, Castiglione della Pescaia, *Ibid.*, doc. n. 337, con cui il sovrano comunicava ai propri ufficiali di aver ricevuto una supplica da parte del Sollam in merito al medesimo debito.

³⁵ Cfr. 1445 dicembre 19, Castelnuovo di Napoli e 1446 gennaio 15, Napoli, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 315 e 321.

³⁶ Cfr. 1445 dicembre 30, Napoli; 1446 gennaio 8, Napoli; 1446 gennaio 15, Napoli e 1446 febbraio 3, Castelnuovo di Napoli, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 316, 319, 322 e 323.

³⁷ Cfr. 1446 gennaio 9, Castelnuovo di Napoli; 1448 maggio 26, Castiglione della Pescaia; 1448 maggio 30, Castiglione della Pescaia e 1450 febbraio 15, Torre del Greco, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 320, 339, 340 e 373.

³⁸ Cfr. 1448 giugno 6 e giugno 8, Buriano; 1448 giugno 22, Campiglia Marittima, editi in TASCA,

Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo, cit., docc. nn. 342, 343, 344 e 345.

³⁹ Cfr. 1448 giugno 22, Campiglia Marittima, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 346 e 347.

⁴⁰ Cfr. 1448 agosto 7, Piombino; 1449 marzo 2, Castelnuovo di Napoli, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 349 e 356.

⁴¹ Cfr. 1448 novembre 20, Napoli; 1449 marzo 2, Castelnuovo di Napoli, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 353, 356.

⁴² Cfr. 1449 aprile 5, luglio 12, Castelnuovo di Napoli, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. nn. 357, 361 e 362.

⁴³ Cfr. 1446 gennaio 15, febbraio 3, Napoli, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 322 e 323.

⁴⁴ Cfr. 1448 maggio 25 e maggio 26, Castiglione della Pescaia, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. nn. 338 e 350.

⁴⁵ Cfr. 1447 maggio 13, Alghero, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 328 e 329.

nella piazza centrale del quartiere⁴⁶, senza però perdere i contatti con la Corte, come si evince da una lettera del 13 ottobre, con cui il sovrano informava i probi viri della vicina villa di Stampace che una loro supplica, con la quale chiedevano che gli *specers* (speciali) potessero esercitare anche nella villa e non solamente nel Castello, era stata perorata dallo stesso Sollam, anzi, proprio per questo motivo, egli si dichiarava fermamente intenzionato ad accogliere la richiesta⁴⁷.

In questo periodo, Alfonso V intervenne in favore del Sollam in più occasioni: contro importanti personaggi della nobiltà sarda, come nel caso del visconte di Sanluri Antonio de Sena, da lui obbligato all'immediata restituzione di alcune somme di denaro⁴⁸, oppure nei confronti dei suoi ufficiali, richiamati al rispetto di quelle concessioni tese a chiudere vecchie vertenze che, con grave danno del converso, erano rimaste inspiegabilmente insolute⁴⁹. Un'ultima missiva regia, datata 7 luglio 1450, invitava il governatore generale Galcerando Mercader e tutti gli ufficiali di stanza in Sardegna a non ostacolare in nessun modo il Sollam, da lui autorizzato ad esportare liberamente dal regno sino a 5.000 ducati d'oro o un identico valore in moneta d'argento⁵⁰.

L'insistenza del sovrano e il tono delle sue missive ci confermano che Giovanni, nonostante fosse un *fidelis familiaris* del re, ma forse proprio per questo, non era ugualmente considerato dalle autorità regie locali, evidentemente diffidenti nei suoi confronti anche a motivo della sua "ambigua" posizione all'interno del Castello dove egli, inspiegabilmente, ben si districava, agendo da nuovo cristiano fra i cristiani e da ex ebreo fra gli ebrei, non disdegnando però, quando necessario, di utilizzare sapientemente la propria influenza sul re per neutralizzare i loro attacchi. A riprova di quanto affermato basterà qui citare una strana supplica tesa ad ottenere l'autorizzazione alla costruzione di una scala all'interno della propria abitazione. Particolarmente significativa per il nostro discorso fu proprio la risposta del sovrano che, nell'autorizzare prontamente il Sollam a costruire la scala "a suo piacimento", scavalcò d'un colpo sia tutta la gerarchia dei suoi ufficiali che le norme edilizie vigenti, dovette perciò intervenire, con tre missive contemporanee, rispettivamente indirizzate: a tutti gli ufficiali, per conoscenza⁵¹, al reggente l'ufficio della procurazione reale Mattia Cortey, cui spettava la competenza in materia⁵², e al governatore generale Goffredo de Or-

⁴⁶ Cfr. 1451 agosto 23, Torre del Greco, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 390.

⁴⁷ Cfr. 1451 ottobre 13, Torre del Greco, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 393.

⁴⁸ Nell'occasione, il sovrano informava il governatore del Capo di Cagliari e Gallura e il suo luogotenente nel regno di Sardegna che il visconte di Sanluri era debitore nei confronti del Sollam di diverse quantità di denaro, li invitava pertanto a convocare quanto prima a Cagliari il detto visconte e a fare in modo che egli onorasse i propri debiti in modo che il Sollam avesse piena soddisfazione del danno ricevuto. Cfr. 1450 febbraio 18, Torre del Greco, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 374.

⁴⁹ Ci riferiamo, in particolare, ad una prima disposizione del 20 novembre 1448, in cui il sovrano ordinava al luogotenente generale e governatore del Capo di Cagliari e Gallura, Nicola Antonio de Montis, di fare quanto necessario affinché il mercante fosse messo, in tempi brevi, nelle condizioni di recuperare tutti i suoi crediti; cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sar-*

degna nel XV secolo, cit., doc. n. 353. Una seconda e una terza disposizione, simili alla prima, sono del 12 luglio 1449, cfr. *Ibid.*, docc. nn. 361 e 362; ancora, un richiamo del 13 marzo 1450, con cui il re imponeva di dare immediato corso alla sentenza proferita dal regio consiglio in merito ad una causa insorta fra il mercante e Pietro Joffre a motivo di un certo debito in denaro; cfr. *Ibid.*, doc. n. 377; e due successivi ordini, per lo stesso motivo, del 31 marzo e del 6 aprile 1450, in cui si specificava come il detto Joffre fosse tenuto a pagare anche le relative spese processuali; cfr. *Ibid.*, docc. nn. 379, 380; un'ultima disposizione datata 8 agosto 1452 era, infine, relativa ad ulteriori debiti insoluti dei quali si chiedeva l'immediato pagamento, cfr. *Ibid.*, doc. n. 403.

⁵⁰ Cfr. 1450 luglio 7, Castel di Sangro, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 386.

⁵¹ Cfr. 1452 marzo 2, Pozzuoli, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 398.

⁵² Cfr. 1452 marzo 2, Pozzuoli, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 400.

taffa, affinché intervenisse d'autorità sul Cortey in caso questi opponesse (una, a nostro avviso, giusta) resistenza⁵³.

Di particolare interesse per i legami che Giovanni Sollam strinse con la comunità ebraica cagliaritana, è il testamento del mercante ebreo Sadia Milis, redatto il 18 giugno 1553 dal notaio Giovanni Garau, nel quale egli compare in qualità di testimone insieme a Ludovico Porreta, Pietro Soler e Guglielmo Çalom, quest'ultimo presumibilmente converso, e Abram Franch, Iacob Bonfill e Salamo Gibelli, tutti ebrei abitanti nel Castello di Cagliari⁵⁴. Il contenuto di un codicillo al testamento, del successivo 14 luglio, conferma ulteriormente la nostra ipotesi: il Milis, infatti, nel caso in cui, dopo la sua morte, fossero sorte delle controversie fra i suoi figli ed eredi e i nipoti, figli del fratello Abram (deceduto nel 1443), specificava che essi si sarebbero dovuti rimettere, esclusivamente, al giudizio di Marzocha, sua vedova ed esecutrice testamentaria, e di Giovanni Sollam⁵⁵. La grande fiducia che l'ebreo gli riconosceva è spiegata anche dalla stretta parentela che li univa: il figlio di Giovanni, Samuele, aveva infatti sposato Stella, una delle tre figlie di Sadia⁵⁶, mentre Goig, un'altra figlia di Giovanni, aveva sposato il fratello di Sadia, ovvero quell'Abram, mercante e uomo di spicco all'interno dell'*aljama* cagliaritana⁵⁷, i cui figli (Manuele, Raffaele e Samuele) erano, evidentemente, fonte continua di preoccupazione per lo zio. Effettivamente, il poveretto non aveva tutti i torti, visto che, già in passato, almeno due dei tre nipoti gli avevano causato non pochi proble-

mi. Anzitutto Raffaele, bandito per 10 anni da tutto il regno di Sardegna, *per eum perpatrata delicta*, anche se, nel frattempo, *cristianus efficeretur et babtismum acciperet reperiri contingat*⁵⁸; il fratello Samuele, ancora minore, subito dopo la morte del padre si era invece convertito al cristianesimo⁵⁹. Il sovrano, nel venire a conoscenza che il giovane *yudaismum reliquens sanctum baptismum accepit*, non ritenne conveniente che i suoi beni e la sua persona fossero amministrati dalla madre ebrea, ancorché fosse per disposizioni testamentarie sua tutrice, e poiché era suo compito avere la massima cura dei pupilli, nominò tutore del ragazzo il fedele Giovanni Sollam, chiaramente indicato nel documento come *avunculum maternum*, ovvero fratello di Goig e quindi zio di Samuele⁶⁰; da ciò evinciamo che il converso Giovanni Sollam aveva anche un terzo figlio, suo omonimo e cristiano, del quale ci occuperemo fra poco.

A questo punto, la figura del nostro converso sembra delinearci maggiormente: giunto a Cagliari da Napoli, dove si era rifugiato dopo la conversione forzata e l'esilio, raggiunse i figli Samuele, Goig e Giovanni, presumibilmente nati dal primo matrimonio; qui si risposò con Francesca Mercader e si trasferì nel quartiere di Castello dove, rispettato da tutti, abitò in una casa di proprietà della moglie insieme alla figlia di quest'ultima Giovanna. Entrambe le donne, nel 1462, gli cedettero i propri beni dinanzi ai testimoni Gabriele Ferrer e lo *scriptor* Guglielmo Thonia⁶¹. È dello stesso periodo la notizia dell'esistenza di un'altra figlia, Diana, sposa-

⁵³ Cfr. 1452 marzo 2, Pozzuoli, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 399.

⁵⁴ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 411.

⁵⁵ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 412.

⁵⁶ Sadia e Marzocha Milis ebbero 5 figli: Stella, Luna, Graziosa, Cresques e Vidal.

⁵⁷ Attestato nel Castello di Cagliari dal 1421 Abram Milis morì nel 1443; cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 67, 81, 93, 159, 180, 247, 255, 257, 283, 284, 289, 304, 351, 369, 370, 407, 412, 422, 469, 521.

⁵⁸ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 369.

⁵⁹ Il terzo figlio di Abram Milis, Manuele, attestato fra il 1455 e il 1485, seguì le orme paterne nella conduzione dell'azienda mercantile; nel 1456 fu nominato segretario dell'*aljama* di Cagliari; cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 469, 501, 512, 518, 521, 529, 578, 587, 622, 630, 635, 642, 659, 730, 811, 815, 877, 906.

⁶⁰ Cfr. 1448 settembre 22, Lancedonia, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 351 e 352.

⁶¹ Cfr. 1462 ottobre 31, Cagliari-Castello, editi in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 583 e 585.

ta col mercante Pietro Stopynia, cui Giovanni Sollam diede in dote ben 2.000 lire attraverso l'ebreo di Sassari Marna de Melles e il nobile cagliaritano Antonio Asbert de Sanjust, entrambi suoi creditori⁶², e, ancora, la nomina regia a ricoprire l'incarico di *guardianus iuris doane regie Castri Calleri*⁶³.

Nel frattempo, il legame del Sollam con la comunità ebraica cagliaritana fu ulteriormente rafforzato dall'acquisto di una bottega nel cuore della *judaria*, che confinava col *Vico Major* e il palazzo dell'ebreo Galluf Asbili⁶⁴, dove egli poteva, contemporaneamente, condurre la propria attività mercantile ed espletare quel ruolo di garante che gli veniva indiscutibilmente riconosciuto da tutti gli abitanti del Castello, ebrei e cristiani indistintamente. Significativo, a questo proposito, è il censo di 300 lire di alfonsini acceso nei suoi confronti, e nei confronti di suo figlio Samuele e della di lui moglie Stella, da parte del nobile mercante cagliaritano Martino Aymerich⁶⁵, o, ancora, il suo intervento arbitrale nella controversia fra Giovanni Felipi e l'ebreo Manuele Milis⁶⁶, e, infine, la procura *cum posse substituendi* firmata in suo favore dall'ebrea Clara, vedova di Salamo Marsili⁶⁷.

A partire dal 1461, il Sollam è indicato nei nostri documenti con l'appellativo di *dierum maior*, o semplicemente *maior*, ad indicare la contemporanea presenza, all'interno del Castello di Cagliari, del figlio omonimo Giovanni⁶⁸, per la prima volta identificato come *minor dierum* (poi semplicemente *minor*) all'interno di una costituzione censuale a favore di Pietro Bellit da parte dei coniugi di Tuili Saturnino e Lucia Dorru, nella quale comparve in qualità di testimone⁶⁹.

Effettivamente, dopo la prima attestazione del 1448 dove, peraltro, veniva espressamente ricordato che si attendeva un suo repentino arrivo nell'isola per potergli affidare la curatela del giovane nipote Samuele, Giovanni Sollam *minor* è ricordato solamente nel 1454, anno in cui il figlio di Franceschino Saba, nel chiedere l'annullamento della sentenza a suo tempo proferita contro suo padre e Gonario Gambella a favore di Giovanni Sollam *maior* in relazione ai diritti della Maioria di Sassari, comunicava al sovrano l'intenzione di procedere contro il figlio e procuratore di quest'ultimo, Giovanni⁷⁰. Sembrerebbe perciò che egli si fosse trasferito nel Castello di Cagliari solamente alla fine del 1462, quando presenziò alla stipula di alcuni contratti commerciali⁷¹. Nel

⁶² Il 6 ottobre 1462, nel Castello di Cagliari, il mercante cagliaritano riconosceva di aver ricevuto dal suocero Giovanni Sollam 1.000 lire di moneta corrente di quelle 2.000 dovutegli per la dote della figlia Diana, all'epoca sua moglie, attraverso l'ebreo di Sassari Marna de Melles; riconosceva, inoltre, di aver ricevuto le 800 lire rimanenti da Antonio Asbert de Sanjust; cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 579.

⁶³ La notizia si riferisce all'11 febbraio 1463, in occasione della sua testimonianza alla stipula di un atto dinanzi al reggente l'ufficio della procurazione reale Francesco Marimon; cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 598.

⁶⁴ Il 21 marzo 1454, nel Castello di Cagliari, dinanzi al notaio Stefano de Randa, il mercante cagliaritano Andrea Aymerich e sua moglie Antonia vendevano la bottega al Sollam al prezzo di 145 lire di alfonsini, cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 430.

⁶⁵ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 570, 571, 572, 588 e 589.

⁶⁶ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 630 e 642.

⁶⁷ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 655.

⁶⁸ Si tratta dell'atto con cui gli ebrei Samuele Sollam e sua moglie Stella, e Giovanni Sollam "dierum maior" costituivano un censo annuo redimibile di 300 lire di alfonsini di capitale in favore del mercante cagliaritano Martino Aymerich; cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 570.

⁶⁹ Il 29 dicembre 1462, nel Castello di Cagliari, Saturnino Dorru e sua moglie Lucia della villa di Tuili, costituivano un censo annuo di 7 lire e 7 soldi in favore di Pietro Bellit, dal quale avevano ricevuto un prestito di 72 lire e 16 soldi di moneta cagliaritana. Parteciparono all'atto in qualità di testimoni Giovanni Sollam, *minor dierum*, mercante del Castello, e Andrea Roig abitante della villa di Sestu; cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 590.

⁷⁰ Cfr. 1454 luglio 18, Castelnuovo di Napoli, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 435.

⁷¹ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 591, 592, 602 e 604.

Castello lo ritroviamo ancora nel 1466 in qualità di testimone⁷² e, a partire dal 1470, ininterrottamente sino al 1484.

Intanto, il 18 novembre 1468, certamente a motivo dell'età avanzata, Giovanni Sollam *maior* dettava le sue ultime volontà al notaio Nicola Ferran e nominava il figlio Giovanni suo erede universale. Fu in questa veste che Giovanni *minor*, il 16 agosto 1470, a seguito della morte del genitore⁷³, nominava suo procuratore speciale Pietro Fortesa, incaricandolo di riscuotere certe merci e certe pensioni nella città di Sassari e, in particolare, quei 240 ducati che venivano annualmente corrisposti al padre, come documentato in un atto stilato nel 1449 dal notaio Giovanni Garau⁷⁴.

La nomina di un procuratore ci suggerisce che Giovanni *minor* non poteva permettersi una lunga assenza dal Castello, ma siamo dell'avviso che la motivazione vada cercata, esclusivamente, nella conduzione della fiorente attività commerciale ereditata, non già per curare la fitta rete di rapporti umani, familiari e sociali a suo tempo sapientemente creati dal padre, che mai sarebbero stati deputati ad altri. Riconosciuto

a pieno diritto *civis* del Castello⁷⁵, titolo riconosciuto solamente ai cristiani, nonostante fosse stato colpito da scomunica per non aver ottemperato ad un debito paterno nei confronti della Chiesa⁷⁶, Giovanni mantenne immutati sia i rapporti col sovrano⁷⁷ che i legami strettamente familiari. Nominato curatore dei figli della sorella Diana alla morte del cognato Pietro Stopynia nel 1476⁷⁸, ereditò l'arrendamento del peso reale e qualsiasi diritto ad esso connesso dalla sorella Goig che, nel proprio testamento rogato dal notaio Andrea Barbens il 12 ottobre 1477, precisava di averlo acquistato con la dote a suo tempo assegnatale dal padre⁷⁹.

Il testamento di "madonna" Goig ci consente di aggiungere alcuni importantissimi elementi alla nostra storia, indispensabili per meglio definire la figura e l'operato del padre, il converso Giovanni Sollam. Ci ricorda, per esempio, che la donna, già vedova di Abram Milis, era all'epoca vedova anche del secondo marito, Iacob Soffer, altro personaggio prestigiosissimo all'interno dell'*aljama*⁸⁰, la cui sorella Clara aveva peraltro sposato il maggiorente Bondia Bonfill⁸¹. Goig si dichiarava, ancora, sorella di Juceff Genton, al-

⁷² Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 645.

⁷³ Cfr. 1470 agosto 14, Cagliari-Castello, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 690.

⁷⁴ Cfr. 1470 agosto 16, Cagliari-Castello, edito in TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 691.

⁷⁵ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 771 e 779.

⁷⁶ Il 12 luglio 1484, nel Castello di Cagliari, il vicario generale dell'arcivescovo cagliaritano, comunicava a Giovanni Sollam, erede universale del padre Giovanni, che questi aveva disposto un lascito di 10 lire all'opera della cattedrale di Cagliari, ma poiché tale cifra non era stata ancora versata, lo invitava a saldare il debito attraverso Galcerando Torrello, obriero della stessa opera; cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 889. Il successivo 24 luglio, lo stesso vicario comunicava ai curati, affinché lo rendessero noto pubblicamente durante la Messa, che Giovanni Sollam era stato scomunicato per non aver pagato nei termini fissati il suo debito di 10 lire; cfr. *Ibid.*, doc. n. 890.

⁷⁷ Il 18 agosto 1478, il sovrano Giovanni II si ri-

volgeva al dottore in leggi Pietro Falco, assessore del governatore di Catalogna, affinché si occupasse della vertenza in corso fra il mercante Giovanni Sollam e donna Antonia de Alagon, erede di Giacomo Caça, originata da un debito di 212 ducati d'oro da quest'ultimo dovuti al Sollam; di conseguenza, il sovrano invitava il viceré del regno di Sardegna, il governatore del Capo di Cagliari e Gallura, il vicario e gli altri ufficiali regi della città di Cagliari a non intromettersi nella questione; cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 763.

⁷⁸ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 746.

⁷⁹ Cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., doc. n. 753.

⁸⁰ Per Iacob Soffer, ebreo del Castello di Cagliari attestato fra il 1444 e il 1454, *curritor regius* o *prosoneta*, collettore dei diritti del peso reale di Cagliari, cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 308, 317, 318, 332, 333, 363, 364, 375, 376, 381-383, 387, 391, 406, 431, 753.

⁸¹ Per Bondia Bonfill, ebreo del Castello di Cagliari attestato fra il 1466 e il 1483, *cursor*, segretario dell'*aljama*, cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 615, 625, 634, 770, 801, 880.

tro maggiorenne ebreo³², il che ci fa pensare che la madre di quest'ultimo, della quale ignoriamo il nome, presumibilmente prima moglie di Giovanni Sollam, apparteneva probabilmente alla famiglia Genton, già presente a Cagliari con Sabatino, segretario dell'*aljama* nel 1403³³, oppure aveva sposato un Genton in prime nozze, dalle quali era nato Juceff.

Ciò che appare chiaro, a questo punto, è il legame profondo che nonostante tutto univa la complessa famiglia di Giovanni Sollam, e la fitta rete di rapporti di parentela, sociali ed economici che egli aveva stretto con gli esponen-

ti maggiormente in vista nella comunità ebraica cagliaritana, della quale (almeno questo è il dato che emerge dalla nostra ricostruzione³⁴) per oltre trent'anni era stato, per scelta di tutti, unico "capo" indiscusso.

Cecilia Tasca
Università degli Studi di Cagliari
Facoltà di Lettere e Filosofia
Via Is Mirrionis, 1
I-09123 Cagliari
e-mail: tasca.cecilia@tiscali.it

SUMMARY

This essay deals with the *conversos* presence in Kingdom of Sardinia, a subject based on unpublished documents located in some Italian and foreign archives found during a research on Sardinian Jews in 15th century, and up to present not studied before. Several documents give evidence that some *conversos* lived in Cagliari and Alghero since 1432, yet sixty years before the expulsion of 1492. Especially we have studied many records about catalan merchant Johan Sollam, important *convers* in Cagliari.

KEYWORDS: Kingdom of Sardinia; 15th century; Conversos.

³² Per *Iuceff Genton*, ebreo del Castello di Cagliari, segretario dell'*aljama*, curatore di *Salamo Marsili*, fratello di *Goig (Sollam) Soffer*, attestato fra il 1441 e il 1484, cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo*, cit., docc. nn. 273, 274, 417, 418-420, 425, 442, 622, 750, 753, 757, 759, 773, 777, 802, 806, 808-810, 895.

³³ Per *Sabatino Genton*, ebreo del Castello di Cagliari, mercante, segretario dell'*aljama*, cfr. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit. docc. DCXLVII, DCLXXXIX, DCXCII, DCXCV, DCCII, DCCLXIX, DCCLXXII, DCCLXXV, DCCCXV.

³⁴ Cfr. la tav. 6.

APPENDICE

Tav. 1 - Conversos a Cagliari

1366	Francesco Cervellò [1]	
1370	Dulcia	
1407-1408	Pietro Mesquita	Canonico
1410	Giovanni, de Sancta Pau	
1420	Maciano Salmons	
1432	Giorgio Santjohan	<i>Conversus</i>
1432	Margherita Sollam	
1432	Esi Sollam	
1432	Giacomo Vidal	Calzolaio
1429-1470	Giovanni Sollam (padre)	Mercante
1441-1448	Manuele de Sancta Pau	Dottore in leggi
1448-1485	Giovanni Sollam (figlio)	Mercante
1448	Samuele Milis (pupillo)	
1454	Gaspere Soltram	Procuratore di Genatano di Bonaventura
1454	Gemilis	Moglie di Vitale Bonjua
1454	Bonafilla	Sorella di Vitale Bonjuha e moglie di Giovanni Carriera
1454	Giovanni Carirera	Marito di Bonafilla
1462	Iacob Vidal	
1462	Giovanni Çalom	Mercante
1462-1475	Pietro Stopinya	Mercante genero di Giovanni Sollam
1463	Michele Çalom	Calzolaio
1463	Antonio Gil	di Valenza
1463	Michele Çalom	Calzolaio
1464	Martino Sollam <i>alias</i> Xarque	
1466	Giovanni Navarro	
1466	Gabriele de Ferrer	
1466	Pietro Sancta Pau	
1469-1485	Francesco Sollam	Canonico
1471-1475	Pietro Stopinya	Mercante
1477	Salomone Villalobos	Sarto
1477	Manuel Mester	Macellaio
1484	Francesco Sollam	
1485	Michele Romano	Mercante
1486	Gaspere Nants	Calzolaio di Barcellona
1516	Nicola Sollam	

[1] Già Collat Minaham, cfr. A.C.A., Canc., reg. 2085, c. 131r., 1316, s.m. s.g., Cagliari-Castello. Il documento, di difficile interpretazione, è relativo a un danno subito dal cristiano Francesco Cervellò, già Minaham Collat, ebreo, e da Casona e Florica, presumibilmente ebrei del Castello di Cagliari.

Conversos in Sardegna prima e dopo l'editto di espulsione

Tav. 2 - Conversos a Sassari

1343	Bernardo Pietro Ferrer	
1449	Giovanni Mesquita	
1449	Cristoforo Magno	
1487	Giovanni Ferrara	Mercante
1483-1491	Bernardino Aguilo	Mercante

Tav. 3 - Conversos a Alghero

1382	Saladux[2]	
1395	Juseff di Alghero[3]	Calzolaio
1410	Pujol	Mercante
1411	Colomer Bernart	Mercante
1469-1471	Michele Johannis <i>alias</i> Morell	Sarto
1470	Giovanni de Bellcayre	Maestro di scuola
1480-1510	Giovanni de Bellcayre	Notaio, fratello di Francesco
1480	Francesco de Bellcayre	Fratello di Giovanni
1509-1529	Francesco de Carcassona	Mercante, doganiere
1507-1527	Bernardo de Carcassona	Saliniere
1509-1529	Garau de Carcassona	Mercante, erede di Francesco
1511-1526	Enrico de Carcassona	
1511-1512	Felicio de Carcassona	Saliniere, fratello di Bernardo
1529	Giovanni de Carcassona	Erede di Francesco
1536	Angelo de Carcassona	Arrendatore della dogana di Alghero

[2] Poi Azbert Satria; [3] Poi Mertì Francesco.

Tav. 4 - Ebrei del “Regno di Sardegna”

1393	Perez d'Arenos Ximenez	
1393	Pardo Aznar	
1393	Pardo de la Casta Pietro	
1393	Sala Bartolomeo	<i>Daraçaneri</i>

Tav. 5 - Documenti su Giovanni Sollam “*maior dierum*” e Giovanni Sollam “*minor dierum*”

EDIZIONE E NUMERO	DATA	LOCALITÀ	EBREI E CONVERTI CITATI NEL DOCUMENTO	TESTIMONI EBREI, CONVERTI E CRIST.	NATURA DELL'ATTO
TASCA 2008, n. 209	1429 aprile 6	Cagliari- Castello	<i>Marzoch Marsili</i> , Giovanni Sollam, converso		Quietanza per saldo diritti mercantili
TASCA 2008, n. 273	1441 febbraio 27	Cagliari- Castello	<i>Iuceff Genton</i> , ebreo di Cagliari	Berengario Moragues, Giovanni Dalmau, Mattia Martì, mercanti di Cagliari	Mandato del procuratore reale
TASCA 2008, n. 292	1442 luglio 31	L'Aquila	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 293	1442 luglio 31	L'Aquila	Giovanni Sollam, converso, già saliniere delle saline reali di Cagliari		Lettera patente
TASCA 2008, n. 311	1445 luglio 15	Napoli	Giovanni Sollam, converso, <i>fidei nostro</i>		Lettera patente
TASCA 2008, n. 314	1445 dicembre 15	Castelnuovo di Napoli	Giovanni Sollam, converso, <i>fidelis familiaris nostri</i>		Lettera patente
TASCA 2008, n. 315	1445 dicembre 19	Castelnuovo di Napoli	Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 316	1445 dicembre 30	Napoli	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 319	1446 gennaio 8	Napoli	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 320	1446 gennaio 9	Castelnuovo di Napoli	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 321	1446 gennaio 15	Napoli	Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 322	1446 gennaio 15	Napoli	Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 323	1446 febbraio 3	Castelnuovo di Napoli	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 328	1447 maggio 13	Alghero	Giovanni Sollam, converso, Garcia Navarro, <i>Vinelles Marna</i> , ebreo di Alghero (procuratori)	Giovanni Perez, <i>alias Pa e aygua</i> , mercante, Arnaldo Boy, <i>curritor</i> , abitanti di Alghero	Notifica di concessione regia
TASCA 2008, n. 329	1447 maggio 13	Alghero	Giovanni Sollam, converso, Garcia Navarro, <i>Vinelles Marna</i> , ebreo di Alghero		Mandato del luogotenente del procuratore reale
TASCA 2008, n. 337	1448 maggio 24	Castiglione della Pescaia	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 338	1448 maggio 25	Castiglione della Pescaia	Giovanni Sollam, converso		Conferma di concessione regia
TASCA 2008, n. 339	1448 maggio 26	Castiglione della Pescaia	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 340	1448 maggio 30	Castiglione della Pescaia	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente

Conversos in Sardegna prima e dopo l'editto di espulsione

EDIZIONE E NUMERO	DATA	LOCALITÀ	EBREI E CONVERSI CITATI NEL DOCUMENTO	TESTIMONI EBREI, CONVERSI E CRIST.	NATURA DELL'ATTO
TASCA 2008, n. 342	1448 giugno 6	Buriano	Giovanni Sollam, converso	Arnaldo Castello, Antonio de Barbastro, scrivano regio	Procura
TASCA 2008, n. 343	1448 giugno 8	Buriano	Giovanni Sollam, converso		Concessione regia
TASCA 2008, n. 344	1448 giugno 8	Buriano	Giovanni Sollam, mercante, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 345	1448 giugno 22	Campiglia Marittima	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 347	1448 giugno 22	Campiglia Marittima	Giovanni Sollam, converso, abitante di Cagliari		Lettera patente
TASCA 2008, n. 349	1448 agosto 7	Piombino	Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 350	1448 maggio 26	Castiglione della Pescaia	Giovanni Sollam, converso, mercante di Cagliari, domiciliato a Napoli		Procura
TASCA 2008, n. 351	1448 settembre 22	Lancedonia	<i>Abram Milis</i> , il figlio <i>Samuele</i> , la moglie <i>Goig</i> , ebrei di Cagliari; Giovanni Sollam (figlio di Giovanni Sollam, converso), fratello di <i>Goig</i> e tutore di <i>Samuele</i>		Lettera patente
TASCA 2008, n. 352	1448 settembre 22	Lancedonia	<i>Goig</i> vedova di <i>Abram Milis</i> , il figlio <i>Samuele</i> , ebrei di Cagliari; Giovanni Sollam, fratello di <i>Goig</i>		Mandato regio
TASCA 2008, n. 353	1448 novembre 20	Napoli	Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 356	1449 marzo 2	Castelnuovo di Napoli	Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 357	1449 aprile 5	Castelnuovo di Napoli	<i>Samuele Sollam</i> , figlio di Giovanni Sollam, converso, ebreo di Cagliari		Mandato regio
TASCA 2008, n. 361	1449 luglio 12	Castelnuovo di Napoli	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 362	1449 luglio 12	Castelnuovo di Napoli	Giovanni Sollam, converso		Quietanza per prestazione d'opera
TASCA 2008, n. 373	1450 febbraio 15	Torre del Greco	Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 374	1450 febbraio 18	Torre del Greco	Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 377	1450 marzo 13	Torre del Greco	Giovanni Sollam, mercante		Mandato regio

EDIZIONE E NUMERO	DATA	LOCALITÀ	EBREI E CONVERTI CITATI NEL DOCUMENTO	TESTIMONI EBREI, CONVERTI E CRIST.	NATURA DELL'ATTO
TASCA 2008, n. 379	1450 marzo 31	Torre del Greco	Giovanni Sollam		Mandato regio
TASCA 2008, n. 380	1450 aprile 6	Torre del Greco	Giovanni Sollam, mercante		Mandato regio
TASCA 2008, n. 384	1450 aprile 30	Torre del Greco	Giovanni Sollam, mercante		Mandato regio
TASCA 2008, n. 386	1450 luglio 7	Castel di Sangro	Giovanni Sollam, mercante		Lettera patente
TASCA 2008, n. 390	1451 agosto 23	Torre del Greco	Francesca, vedova di Giorgio Mercader e moglie di Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 393	1451 ottobre 13	Torre del Greco	Giovanni Sollam		Concessione regia
TASCA 2008, n. 398	1452 marzo 2	Pozzuoli	Giovanni Sollam, converso		Lettera patente
TASCA 2008, n. 399	1452 marzo 2	Pozzuoli	Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 403	1452 agosto 8	Castelnuovo di Napoli	Giovanni Sollam, mercante catalano		Lettera patente
TASCA 2008, n. 411	1453 giugno 18	Cagliari- Castello	<i>Sadia Milis</i> , ebreo di Cagliari, sua moglie <i>Marzocha</i> , i figli <i>Luna</i> , <i>Graziosa</i> , <i>Stella</i> moglie di <i>Samuele Sollam</i> , <i>Cresques e Vidal</i>	Giovanni Sollam, converso, Ludovico Porreta, Guglielmo Çalom, Pietro Soler; gli ebrei <i>Abram Franch</i> , <i>Iacob Bonfil</i> , <i>Salamo</i> <i>Gibelli</i> , abitanti di Cagliari	Testamento
TASCA 2008, n. 412	1453 luglio 14	Cagliari- Castello	<i>Sadia Milis</i> , ebreo di Cagliari, suo fratello <i>Abram Milis</i> , Giovanni Sollam, converso, e <i>Marzocha Milis</i>	Poncio Balart, gli ebrei <i>Iacob Bonfill</i> , <i>Abram</i> <i>Franch</i> , <i>Isach Alena</i> e <i>Salamo Gibelli</i>	Codicillo testamentario
TASCA 2008, n. 430	1454 marzo 21	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, mercante, <i>Galluf Asbili</i> , ebreo di Cagliari	Pasquasio Muntanyans, medico di Cagliari	Compravendita immobiliare
TASCA 2008, n. 435	1454 luglio 18	Castelnuovo di Napoli	Giovanni Sollam, figlio di Giovanni Sollam, converso		Mandato regio
TASCA 2008, n. 445	1454 settembre 20	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam	Ugolino Xessa, Pietro Martì, mercanti, abitanti di Cagliari	Contratto commerciale (<i>compagnia</i>)
TASCA 2008, n. 570	1461 ottobre 19	Cagliari- Castello	<i>Samuele Sollam</i> e sua moglie <i>Stella</i> , ebrei di Cagliari, e Giovanni Sollam, <i>dierum maior</i> , converso	Michele Serra, <i>scriptor</i> , Sancio Pasqual, <i>virgarius</i> , <i>Isach</i> <i>Sollam</i> , ebreo di Cagliari	Costituzione di censo

Conversos in Sardegna prima e dopo l'editto di espulsione

EDIZIONE E NUMERO	DATA	LOCALITÀ	EBREI E CONVERSI CITATI NEL DOCUMENTO	TESTIMONI EBREI, CONVERSI E CRIST.	NATURA DELL'ATTO
TASCA 2008, n. 571	1461 ottobre 19	Cagliari- Castello	<i>Samuele Sollam</i> e sua moglie <i>Stella</i> , ebrei di Cagliari, e Giovanni Sollam, <i>dierum maior</i> , converso	Michele Serra, <i>scriptor</i> , Sancio Pasqual, <i>virgarius</i> , <i>Isach Sollam</i> , ebreo di Cagliari	Quietanza per saldo di censo
TASCA 2008, n. 572	1461 ottobre 19	Cagliari- Castello	<i>Samuele Sollam</i> e sua moglie <i>Stella</i> , ebrei di Cagliari, e Giovanni Sollam, <i>dierum maior</i> , converso	Michele Serra, <i>scriptor</i> , Sancio Pasqual, <i>virgarius</i> , <i>Isach Sollam</i> , ebreo di Cagliari	Costituzione di censo
TASCA 2008, n. 579	1462 ottobre 6	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, sua figlia Diana, <i>Marna de Melles</i> , ebreo di Sassari	Giovanni Bertrandi, Nicola Carnicer, abitanti di Cagliari	Quietanza per costituzione dote
TASCA 2008, n. 583	1462 ottobre 22	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, abitante nella villa di Villanova	Giovanni Momay, <i>scutifer</i> , Guglielmo Thonia, <i>scriptor</i>	Compravendita di merci
TASCA 2008, n. 585	1462 ottobre 31	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, <i>dierum maior</i> , e la moglie Francesca	Gabriele Ferrer e Guglielmo Thonia	Cessione di beni
TASCA 2008, n. 588	1462 novembre 27	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, <i>maior</i> , converso	Bernardo Montella, <i>apothecarius</i> , Gabriele Dez Coll, <i>curritor</i> , Giovanni Sala, <i>caput excubiarum</i> , Bartolomeo Landrich, <i>scriptor</i>	Costituzione di censo
TASCA 2008, n. 590	1462 dicembre 29	Cagliari- Castello		Giovanni Sollam, <i>minor dierum</i> , mercante di Cagliari, Andrea Roig, abitante della villa di Sestu	Costituzione di censo
TASCA 2008, n. 591	1463 gennaio 3	Cagliari- Castello		Giovanni Sollam, <i>minor dierum</i> , mercante, Giovanni Tonia, notaio di Cagliari	Quietanza per pagamento di debito
TASCA 2008, n. 592	1463 gennaio 3	Cagliari- Castello		Giovanni Sollam, Michele Çalom, <i>calsaterius</i> di Cagliari, Antonio Gil di Valenza	Obbligazione di pagamento
TASCA 2008, n. 596	1463 febbraio 3	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam	Giovanni Boy, notaio di Stampace, Antonio Marella, <i>auri fabrus</i> di Villanova	Obbligazione di pagamento
TASCA 2008, n. 598	1463 febbraio 28	Cagliari- Castello		Giovanni Sollam, <i>guardianus iuris doane regie Castri Calleri</i>	Quietanza per prestazione d'opera

EDIZIONE E NUMERO	DATA	LOCALITÀ	EBREI E CONVERTI CITATI NEL DOCUMENTO	TESTIMONI EBREI, CONVERTI E CRIST.	NATURA DELL'ATTO
TASCA 2008, n. 602	1463 aprile 15	Cagliari- Castello		Pietro Mercer, sarto di Cagliari, Giovanni Sollam, <i>minor dierum</i>	Cessione di censo
TASCA 2008, n. 604	1463 maggio 21	Cagliari- Castello		Michele Torrelles, Giovanni Sollam, <i>minor dierum</i>	Quietanza per compravendita immobiliare
TASCA 2008, n. 617	1463 dicembre 30	Tarragona	Giovanni Sollam, mercante di Cagliari		Lettera patente
TASCA 2008, n. 645	1466 giugno 6	Cagliari- Castello		Francesco Inery, Giovanni Sollam <i>menor</i>	Quietanza
TASCA 2008, n. 655	1466 agosto 4	Cagliari- Castello	<i>Clara</i> , moglie di <i>Salamo Marsili</i> alias <i>Cossari</i> , ebrea di Cagliari, Giovanni Sollam	Gabriele Callar, <i>Iuceff Manahem</i> , ebreo di Cagliari	Procura
TASCA 2008, n. 685	1470 maggio 24	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam	Pietro Thomiani, <i>apothecarius</i> , Pietro Guiu, <i>argenterius</i>	Assicurazione di merci
TASCA 2008, n. 686	1470 giugno 13	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam	Giovanni Maçana, mercante, Giovanni Porter, abitanti di Cagliari	Assicurazione di merci
TASCA 2008, n. 690	1470 agosto 14	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam	Giacomo Canemas, mercante, Giovanni Madrenys, notaio, abitanti di Cagliari	Procura
TASCA 2008, n. 691	1470 agosto 16	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, procuratore del padre Giovanni Sollam, converso	Pietro Thomiani, <i>apothecarius</i> , Guglielmo Cathalani, mercante, abitanti di Cagliari	Procura
TASCA 2008, n. 724	1473 dicembre 23	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam		<i>Manuleuta</i>
TASCA 2008, n. 729 *	1474 luglio 20	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam e gli ebrei di Cagliari <i>Iaffuda</i> e <i>Samuele Dersan</i>	Giovanni Sollam, <i>civis</i> , Giovanni Costal, <i>cursor auris</i> , abitanti di Cagliari	Compravendita di merci
TASCA 2008, n. 740	1475 giugno 16	Cagliari- Castello	Pietro Stopinya, suocero di Giovanni Sollam	<i>Samuele Bondia</i> , <i>Sadia Marsili</i> , ebrei di Cagliari	Notifica di <i>preceptum</i>
TASCA 2008, n. 746	1476 novembre 28	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, curatore dei figli del fu Pietro Stopinya (marito di sua sorella)		Obbligazione di pagamento

Conversos in Sardegna prima e dopo l'editto di espulsione

EDIZIONE E NUMERO	DATA	LOCALITÀ	EBREI E CONVERSI CITATI NEL DOCUMENTO	TESTIMONI EBREI, CONVERSI E CRIST.	NATURA DELL'ATTO
TASCA 2008, n. 753	1477 ottobre 12	Cagliari- Castello	Madonna <i>Goig</i> , vedova di <i>Iacob Soffer</i> , sorella di <i>Iuceff Genton</i> e <i>Giovanni Sollam</i> , figlio di Giovanni Sollam, converso; <i>Morayeta</i> figlia di <i>Gadalia Franch</i> , <i>Vanguda</i> , <i>Dulcia</i> e <i>Ester</i> figlie di <i>Abram Franch</i> , <i>Astruch Sofer</i> , <i>Naster</i> e la figlia <i>Moray</i> , ebrei di Cagliari	Pietro Carboni, argentiere, <i>Abram Abes</i> e <i>Isach Morquat</i> , ebrei di Cagliari	Testamento
TASCA 2008, n. 763	1478 agosto 18	Barcellona	Giovanni Sollam		Lettera patente
TASCA 2008, n. 764	1478 ottobre 2	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam	Giovanni de Doni, <i>domicellus</i>	Compravendita di censo
TASCA 2008, n. 771	1479 maggio 19	Cagliari- Castello		Giovanni Scamado, <i>legum doctor</i> , Giovanni Sollam, <i>civis</i> , abitanti di Cagliari	Procura
TASCA 2008, n. 779	1479 ottobre 5	Cagliari- Castello		Giovanni Canyelles e Giovanni Sollam, <i>cives</i> di Cagliari	Quietanza per saldo di censo
TASCA 2008, n. 867	1483 gennaio 12	s. l.	<i>Mossè de Carcassona</i> , ebreo	Giovanni Sollam, Giovanni de Tholedo, abitanti di Cagliari	Quietanza per saldo diritti mercantili
TASCA 2008, n. 886	1484 marzo 22	Tarragona	Giovanni Sollam		Mandato regio
TASCA 2008, n. 887	1484 maggio 11	Tarragona	Giovanni Sollam		Lettera patente
TASCA 2008, n. 889	1484 luglio 12	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, erede universale del padre Giovanni Sollam, converso		Mandato del vicario generale dell'arcivescovo di Cagliari
TASCA 2008, n. 890	1484 luglio 24	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, figlio di Giovanni Sollam, converso		Notifica di scomunica
TASCA 2008, n. 892	1484 ottobre 15	Cagliari- Castello	Giovanni Sollam, cittadino di Sassari	Andrea Castellar e Pietro Vidal, mercanti	Quietanza per compravendita di merci
TASCA 2008, n. 894	1484 ottobre 20	Napoli	Giovanni Sollam		Mandato regio
TASCA 2008, n. 915	1485 dicembre 28	Siviglia	Giovanni Sollam		Nomina arbitrale

La famiglia di Johan Sotlam

SAMUELE SOTLAM (1391+1421) segretario dell'*aljama* di Cagliari nel 1403, mercante, ottiene la concessione regia di estrarre e esportare sale senza diritti

FRANCESCA (1451)=**JOHAN SOTLAM** (1441-1470) = ??? (GENTON)

 Bonsenior
 Genton Sabatino (segretario dell'aljama nel 1403 (1389-1419)
 (Mossé Sofer, di Alghero, collettore del peso reale nel 1457 (padre anche di Clara, vedova di Bondia Bonfill)

[illegible]

SAMUELE SOTLAM
GOIG
FRISTHA

• •

L'EMIGRAZIONE, A ROMA E IN ITALIA, DEGLI EBREI SARDI DOPO IL 1492

Sulla diaspora ebraica dopo le espulsioni del 1492, a fronte delle numerose notizie sugli esuli iberici e siciliani¹, poche tracce sembrano aver lasciato gli ebrei della Sardegna², in particolare quelli che si rifugiarono in Italia, oggetto della mia indagine. Nel corso di questa relazione, dopo un sintetico inquadramento dell'evento-espulsione in Sardegna, cercherò sia di proporre alcune ipotesi sul silenzio delle fonti, sia di fornire qualche considerazione sui dati – peraltro scarsi – che sono riuscita a raccogliere.

Quando il 31 marzo 1492 Ferdinando il Cattolico pubblicava l'ordine di espulsione degli ebrei dai territori sottoposti alla corona di Castiglia e di Aragona, molti ebrei di Sardegna – in

particolare quelli dei territori meridionali – avevano già lasciato l'isola. Come Cecilia Tasca ha messo in luce nel suo recentissimo volume – a cui farò spesso riferimento nel corso della mia relazione –, furono le restrizioni imposte agli ebrei locali decretate negli anni '80 del '400, che dovettero portare gli ebrei, in special modo quelli cagliaritari, a questa determinazione³.

Infatti che il clima per gli ebrei isolani stesse rapidamente cambiando è chiaro già da un'ordinanza del viceré Ximene Perez del marzo 1485, che vietava agli ebrei di allontanarsi dall'isola, se non per recarsi in altre terre del regno, e comunque muniti della licenza regia o vicerale o di una quietanza del procuratore reale

¹Sull'espulsione degli ebrei dai territori sottoposti alla Corona d'Aragona esiste una vasta bibliografia. Mi limito a ricordare M. KRIEGL, *La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492*, «Revue Historique», vol. 260, 1978, pp. 49-90; R. CONDE Y DELGADO DE MOLINA, *La Expulsión de los Judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*, Zaragoza 1991, pp. 7-37; i diversi saggi nel volume *Oltre il 1492*, «La Rassegna mensile d'Israël», 58 (1992); e quelli in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, Atti del V convegno internazionale (Palermo, 15-19 giugno 1992), Roma 1995.

²Sulla presenza ebraica in Sardegna cfr. i numerosi contributi di G. OLLA REPETTO: *La donna ebrea a Cagliari nel '400*, «Anuario de estudios medievales, Homenaje a Emilio Sáez» 18, Barcelona 1988, pp. 551-562; EAD., *La presenza ebraica in Sardegna attraverso una ricerca archivistica relativa ai secoli XIV e XV*, «Italia Judaica», *Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione*, Atti del III Convegno internazionale, Tel Aviv 15-20 giugno 1986, Roma 1989, pp. 191-195; EAD., *La presenza ebraica in Sardegna nei secoli XIV e XV*, «Bollettino Bibliografico e Rassegna Archivistica di studi storici della Sardegna» IX, n. s. II semestre, fasc. 16 (1992), pp. 25-36; EAD., *La presenza ebraica in Alghero nel secolo XV attraverso una ricerca archivistica*, in A. MATTONE - P. SANNA (curr.), *Alghero, la Catalogna, il Mediterraneo. Storia di una città e di una minoranza*

catalana in Italia (XIV-XX secolo), Sassari 1994, pp. 149-158; EAD., *Ebrei, Sardi e Aragonesi nella Sardegna tardo medievale*, «Orientalia Kalaritana», Atti del Convegno internazionale di studi: ebrei in Asia e in Africa, Quaderni dell'Istituto di Studi Africani e Orientali n. 3, Cagliari 1998, pp. 233-246; EAD., *Contributi alla storia degli ebrei del Regno di Sardegna e Corsica*, «Medioevo. Saggi e Rassegne» 23, 2000, pp. 155-178; EAD., *Vicende ebraiche nella Sardegna aragonese del '300*, «Archivio Storico Sardo» XLII, 2002, pp. 291-325; e inoltre cfr. A. BLASCO MARTINEZ, *Aportación al estudio de los judíos de Cagliari (siglo XIV)*, in Atti del «XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona», Sassari-Alghero, 19-24 maggio 1990 III, Roma 1996, pp. 151-164; D. ROMANO, *Ebrei di/in Sardegna (1335-1405). Note documentarie*, in *Ibid.*, pp. 685-690; C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Cagliari 1992 (d'ora in avanti questa monografia sarà citata come TASCA, I); C. ZEDDA, *Cagliari. Un porto commerciale nel Mediterraneo del Quattrocento*, Napoli 2001. Dello stesso autore si veda anche *Il ruolo degli ebrei in Sardegna. Dal medioevo alla prima età moderna. Una pratica di tolleranza e di scambi reciproci*, in M. SECHI, G. SANTORO, M.A. SANTORO (curr.), *L'ombra lunga dell'esilio. Ebraismo e memoria*, Firenze 2002, pp. 47-59.

³Diversamente, per la Sardegna settentrionale ancora nel 1486 sono attestati nuovi arrivi dalla Provenza, cfr. il saggio di Danièle Iancu in questo volume.

rilasciata in cambio di una cauzione, ordinanza - questa - emanata dietro diretto ordine del sovrano, prendendo a pretesto il fatto che spesso, senza permesso, gli ebrei sardi si recavano a Napoli e in altri territori non sottoposti alla Corona aragonese portando con sé i loro beni con danno per la corte⁴. La più o meno contemporanea scomparsa dei personaggi più influenti della colonia all'interno delle fonti oggi disponibili ha indotto Cecilia Tasca a ritenere che le famiglie più abbienti dell'*aljama* cagliaritano abbiano abbandonato l'isola in questa occasione, e ciò sembra essere confermato da alcuni documenti contemporanei ed in particolare dal riferimento ai beni, trovati su una caravella sequestrata, di proprietà di ebrei e "marrani" che potrebbero, forse, essere fuoriusciti dalla Sardegna⁵. Tre anni dopo, nel 1488, dal viceré Lopez de Mendoza vennero emanate ulteriori restrizioni, esclusivamente per gli ebrei di Cagliari - peraltro la più cospicua comunità ebraica dell'isola -⁶, che potrebbero aver determinato nuove partenze⁷. Questi capitoli tendevano a ripristinare e a rafforzare misure discriminatorie nei confronti degli ebrei, misure per certi versi non nuove ma che fino ad allora erano sempre state per lo più

disattese consentendo di fatto una convivenza non conflittuale nei rapporti tra ebrei e cristiani. Le nuove restrizioni decretavano tra l'altro una rigida segregazione in quartieri riservati; il divieto di vendere la carne non consumata ai cristiani; di svolgere qualsiasi mestiere che producesse rumore o disturbo durante le festività cristiane, di tenere servi o schiavi non ebrei, d'indossare gioielli e vesti preziose; ribadivano l'obbligo di mostrare in modo evidente il segno distintivo, la rotella rossa (*rodellas vermelles*) sugli abiti a cui si aggiungeva l'imposizione di un nastro giallo sul berretto; infine - evidentemente per scoraggiare o limitare le eventuali immigrazioni di ebrei -, si stabiliva che nessun ebreo che sbarcasse in Sardegna potesse praticare alcuna attività se non con il permesso scritto del rabbino di Cagliari, permesso che doveva essere notificato all'arcivescovo della città, sotto pena di morte per l'ebreo e di confisca dei beni per il cristiano che l'avesse aiutato. Come ha sottolineato tempo fa Alberto Boscolo, con queste due disposizioni si preparava "un rigido controllo degli stessi (ebrei) e dei loro beni [...]". Con l'aver impedito agli ebrei l'accesso e l'uscita dalla Sardegna e agli stessi di mettere al riparo le ricchezze che vi

⁴Cfr. C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Firenze 2008, doc. 902 (d'ora in avanti questa monografia sarà citata come TASCA, II). Della stessa autrice ricordo: C. TASCA, *Le comunità ebraiche nella Sardegna medioevale. Primi risultati di una ricerca*, in *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, Bologna 1990, pp. 115-120, anche in «I° Coloqui d'Historia dels jueus a la Corona d'Aragò», Lleida 1991, pp. 283-290; EAD., *La comunità ebraica di Alghero fra '300 e '400*, in «Revista de l'Alguer» I, Alghero 1990, pp. 141-166; EAD., *Una nota sulla presenza ebraica in Sardegna*, in Atti del «XIV Congresso della Corona d'Aragona», vol. II, 2, Sassari 1995, pp. 881-892; EAD., *Gli ebrei ad Oristano all'epoca di Eleonora*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Società e Cultura nel giudicato d'Arborea e nella Carta de Logu*, Oristano 1995, pp. 231-244; EAD., *Sviluppo urbano della "Juharia" del Castello di Cagliari nel Basso Medioevo*, in *Atti del Convegno internazionale di Studi Attività economiche e sviluppo urbano nei secoli XIV e XV*, Archivio Storico del Sannio, Napoli 1996, pp. 427-446; EAD., *Ebrei in Sardegna nel Basso Medioevo*, in *Immagini*

da un passato perduto. Segni della presenza ebraica in Sardegna, Sassari 1996, pp. 14-20; EAD., *La natura degli insediamenti ebraici nella Sardegna basso-medioevale: la "juharia" del Castello di Cagliari*, «Orientalia Kalaritana», Quaderni dell'Istituto di Studi Africani e Orientali, Atti del Convegno internazionale di studi Ebrei in Asia e in Africa, n. 3, Cagliari 1998, pp. 247-264.

⁵Cfr. TASCA, II, docc. 927 e 931.

⁶Sugli ebrei cagliaritano cfr. in particolare TASCA, I *passim*; EAD., *La natura degli insediamenti ebraici nella Sardegna basso-medioevale: la "juharia" del Castello di Cagliari*, «Orientalia Kalaritana», Quaderni dell'Istituto di Studi Africani e Orientali, Atti del Convegno internazionale di studi Ebrei in Asia e in Africa, n. 3, Cagliari 1998, pp. 247-264; e i riferimenti in C. ZEDDA, *Cagliari. Un porto commerciale nel Mediterraneo del Quattrocento*, Napoli 2001.

⁷Cfr. AS CA, A.A.R., *Intendenza Generale*, vol. I, lett. Y, pubblicato in TASCA, II, doc. 938. I nuovi capitoli, riprendono, in parte, alcune ordinanze emesse il 13 ottobre dello stesso anno dai consiglieri municipali, cfr. nella stessa raccolta docc. 936-938.

avevano accumulato, il viceré aveva preparato il terreno per l'editto di espulsione e per la conseguente confisca"⁸.

Il decreto d'espulsione, emanato – come abbiamo prima ricordato – nel marzo del 1492, colpì dunque una popolazione ebraica già diminuita, e ciò sembra ormai provato dagli studi della Tasca per la comunità di Cagliari. Infatti in una lettera del 23 agosto 1492 scritta dal sovrano al suo luogotenente sull'isola, si segnalava come la partenza degli ebrei cittadini avrebbe comportato una diminuzione di 70 fuochi⁹. Questa preziosa indicazione, oltre a smentire definitivamente la notizia che “70 famiglie ebreiche partirono dal porto di Cagliari il 31 luglio”, riportata in precedenti studi e evidentemente desunta da un'errata interpretazione del documento, conferma l'ormai ridotta consistenza demografica dell'*aljama* cagliaritano. Considerando che ciascuna famiglia era, all'epoca, composta in media da 5-6 individui, la stima di cui sopra si riferisce a una popolazione di circa 350-400 ebrei: troppo pochi per una colonia che ne avrebbe dovuto contare almeno un migliaio. Si può, però, raggiungere questa cifra se ai 70 fuochi stimati nel 1492 si aggiungessero quelle famiglie – con ogni probabilità le più abbienti – che, fra il 1485 ed il 1488, alle prime avvisaglie della “tempesta”, lasciarono l'isola per trasferirsi nel territorio napoletano e nell'Italia meridionale, e quelle che, numerose, rimasero in Sardegna preferendo la conversione all'esilio¹⁰.

Anche la data in cui gli ebrei di Cagliari si allontanarono definitivamente dall'isola è sta-

ta opportunamente rivista alla luce della nuova documentazione reperita: non il 31 luglio, come la precedente storiografia ha tramandato, “ma in un periodo compreso fra il successivo mese di ottobre, quando essi chiesero un'ulteriore proroga dei termini stabiliti nell'editto¹¹, e il 16 dicembre, data in cui il viceré comunicò al sovrano l'avvenuta vendita delle loro case e la trasformazione della sinagoga in chiesa cristiana (l'odierna chiesa di S. Croce)¹². Una sentenza giudiziaria emessa nel 1500 a favore del patrono Giovanni Stalante in merito alla causa relativa al naufragio della sua nave – avvenuto anni prima al largo del Sarrabus, nelle coste sarde – e nel quale furono coinvolti alcuni passeggeri ebrei che si allontanavano dall'isola, informa che gli ebrei, poco prima di partire, gli avevano donato i propri beni in cambio della traversata, come attestato dal contratto allegato agli atti processuali, rogato dal notaio Bartolomeo Tarre a Villaputzu, nel Sarrabus, il 26 novembre 1492”¹³.

Dunque diversamente dagli ebrei iberici per i quali la data del 31 luglio fu tassativa, agli ebrei sardi – così come per gli ebrei siciliani –, vennero concesse proroghe per l'impossibilità di procedere nei tempi consentiti all'inventariazione e alla liquidazione dei loro beni.

Passiamo ora ad esaminare le tracce che gli ebrei provenienti dalla Sardegna lasciarono nei territori della penisola italiana, dove dovettero giungere – come abbiamo visto – in momenti diversi e soprattutto dove non sembra che costituissero “gruppi differenziati nei luoghi dove andarono a stabilirsi”¹⁴, e ciò in contrasto con il

⁸ A. BOSCOLO, *Gli Ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese da Alfonso III a Ferdinando il Cattolico*, in *Actas de V congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza 1954, pp. 9-17: 12.

⁹ Cfr. A.C.A., Canc., Fernando II, *Curiae sigilli secreti*, reg. 3610, cc. 97r-v, cfr. TASCA, II, doc. 954.

¹⁰ A questo proposito cfr. C. PILLAI, *Presenze ebraiche nella Sardegna moderna e contemporanea*, «Orientalia Kalaritana», cit., p. 265 ss.; ID., *Dall'espulsione del 1492 al XX secolo*, in *Immagini da un passato perduto*, cit., pp. 39-41; sul problema delle conversioni si vedano anche TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., p. 4 nota 14, e OLLA REPETTO, *Ebrei, Sardi e Aragonesi nella Sardegna tardo medievale*, cit., pp. 233-246: p. 245.

¹¹ Cfr. A.C.A., Canc., Fernando II, *Itinerum sigilli secreti*, reg. 3665bis, cc. 191r-v, cfr. TASCA, II, doc. 955.

¹² Il 10 gennaio 1493, il sovrano, in risposta a alcuni quesiti postigli con lettere del 20 ottobre, del 16 e 26 novembre e del 2, 13 e 16 dicembre, impartiva una serie di istruzioni al luogotenente generale del regno di Sardegna, cfr. A.C.A., Canc., Fernando II, *Curiae sigilli secreti*, reg. 3610, cc. 131v-132v, cfr. TASCA, II, doc. 958.

¹³ Cfr. AS CA, A.A.R., *Procurazione reale*, vol. BC7, cc. 236r. - 237v., cfr. raccolta TASCA, II, doc. 965.

¹⁴ D. ABULAFIA, *Gli ebrei di Sardegna*, in *Gli ebrei in Italia*, a cura di C. VIVANTI, *Storia d'Italia. Annali* 11/1: *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino 1996, pp. 83-94: 94.

comportamento degli ebrei di Sicilia, che invece ebbero la tendenza a rimanere uniti, almeno nella prima fase dell'esodo: tanto per fare qualche esempio, è noto che Reggio di Calabria diventò la città di residenza di consistenti gruppi di ebrei provenienti dalla Sicilia orientale, in particolare da Siracusa, tanto da costituire in loco una giudecca siciliana che affiancò la comunità ebraica locale¹⁵; nel 1494 sempre in Calabria è attestata la "nazione de Siciliani hebrey abitanti a Sancto Lucido"¹⁶; e si potrebbe continuare.

Le poche tracce documentarie – tramandate soprattutto dal Ferorelli¹⁷ – indicano nei porti dell'Italia meridionale il luogo di arrivo dei profughi sardi: Napoli e Gaeta sono gli approdi di navi provenienti da Cagliari, di cui purtroppo non sono noti né il numero né i nomi degli occupanti. Nessun cenno invece a navi provenienti da Alghero, che forse si diressero verso i porti toscani o liguri con cui i locali mercanti ebrei avevano maggior dimestichezza per le loro attività commerciali. Secondo la storiografia in materia, una parte, evidentemente non quantificabile, si diresse verso i porti dell'Africa settentrionale e, dopo qualche anno, verso Costantinopoli¹⁸.

È logico ipotizzare che il primo insediamento di un certo numero di ebrei provenienti dalla Sardegna dovette essere proprio la città di Napoli e le località del suo interland. È oggi ben noto, e probabilmente doveva esserlo anche allora, che il Regno di Napoli si mostrava molto accogliente con i profughi ebrei. Già nell'aprile 1491 re Ferrante aveva esteso i privilegi degli ebrei "antiqui" anche a quelli di recente immi-

grazione, e successivamente (l'8 ottobre 1492) aveva assicurato che i nuovi venuti sarebbero stati trattati come gli ebrei nativi del regno e avrebbero goduto degli stessi privilegi¹⁹. Non vi è dubbio che l'incoraggiamento dato da Ferrante ai profughi ebrei non era disinteressato (così come non era stato disinteressato quello del padre Alfonso I): «gli ebrei erano ... proprietà del re, che li considerava fonte di beneficio economico per un regno del quale voleva sviluppare le industrie, oltre che sostenere le finanze»²⁰, tant'è vero che gli ufficiali regi ebbero ordine di schedare tutti i nuovi arrivati segnalando, oltre alla sanità fisica, anche il mestiere esercitato dal capofamiglia²¹; erano considerati una risorsa e nella loro qualità preminente di cespiti fiscale diretto e indiretto, gli ebrei per il re erano ridotti essenzialmente a moneta, per usare l'espressione un po' cruda ma efficace di Giuseppe Petralia²². Ma accanto all'evidente interesse economico, non si può disconoscere in re Ferrante – come ricordava recentemente Davide Abulafia – anche "un calore e una simpatia che vanno ben al di là della generosità *pragmatica*" dei sovrani di Castiglia e Aragona²³, e che gli fecero prendere posizione in favore degli ebrei anche nei momenti di forte reazione antiebraica. Che non mancarono, com'è ben noto, sia all'inizio del 1493 con il diffondersi a Napoli di una terribile pestilenza di cui furono incolpati gli esuli ebrei, sia successivamente – a Napoli e altrove – con atti di violenza e prevaricazione nei loro confronti da parte del popolino sobillato dalle predicazioni antiggiudaiche, che spinsero una parte dei nuovi arrivati a ripren-

¹⁵ C. COLAFEMMINA, *Per la storia degli ebrei in Calabria. Saggi e documenti*, Soveria Mannelli 1996, pp. 36-37; D. ABULAFIA, *Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione*, in *Gli ebrei in Italia*, cit., pp. 45-82: 81.

¹⁶ C. COLAFEMMINA, *Documenti per la storia degli ebrei in Calabria*, «Sefer Yuhasin» a. I, n. 1 (giugno 1985), p. 11.

¹⁷ N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, F. PATRONI GRIFFI (cur.), Napoli 1990², pp. 93-104.

¹⁸ A. MILANO, *Storia degli ebrei italiani nel Levante*, Firenze 1949; TASCA, I, pp. 246-7.

¹⁹ G. LACERENZA, *Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)*, in *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli:*

Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII, Atti del Convegno (Napoli, maggio 1999), L. BARLETTA (cur.), Napoli 2002, pp. 357-427: 407.

²⁰ D. ABULAFIA, *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in *Gli ebrei in Italia*, C. VIVANTI (cur.), I, cit., pp. 5-44: 37.

²¹ FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, cit., p. 94.

²² G. PETRALIA, *L'età aragonese. 'Fideles servi' vs 'regii subditi': la crisi della presenza ebraica in Italia meridionale*, in *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541*, C.D. FONSECA (cur.), M. LUZZATI, G. TAMANI, C. COLAFEMMINA, Galatina 1996, pp. 79-114: 83.

²³ ABULAFIA, *Il Mezzogiorno peninsulare*, cit., p. 39.

dere celermente il viaggio alla ricerca di lidi più ospitali, per citare Roberto Bonfil²⁴.

Ciò non toglie però che almeno fino alla morte di Ferrante nel 1494 per gran parte degli esuli ebrei il regno napoletano (ed in particolare la città di Napoli, in cui la presenza ebraica aumentò esponenzialmente)²⁵ fosse considerato un asilo ospitale, dove poter progettare uno stabile insediamento per il futuro. Con la conquista francese di Napoli nel febbraio '95 e la continua alternanza del potere, per cui al ritorno degli aragonesi seguì una nuova invasione francese e infine nel 1503 l'avvento al potere degli spagnoli di Ferdinando il Cattolico, la situazione per gli ebrei "regnicoli" divenne molto più precaria e difficile e lo stanno a testimoniare le notizie di saccheggi di giudecche e di fughe di famiglie ebraiche: già precedentemente il primo provvedimento di espulsione del 1510 – ma naturalmente con maggiore intensità negli anni successivi²⁶ – numerosi ebrei dell'Italia meridionale, tra cui non mancavano *yspani* e siciliani, si erano avviati verso il Nord, e in primo luogo verso città e borghi delle province meridionali dello Stato pontificio, come dimostra la documentazione di Sermoneta, Sezze, Terracina, Cori, per non parlare di Roma, tanto per citare le località dove sono stati condotti studi approfonditi sulla documentazione pubblica e privata²⁷.

«Le stime relative al numero di sefarditi rifugiatisi nel regno di Napoli – secondo Abulafia – sono particolarmente difficili data la grande mortalità dovuta alla pestilenza scoppiata in concomitanza con il loro arrivo. Non è da escludere che i sefarditi, compresi gli ebrei siciliani (e – aggiungo io – anche sardi), eguagliassero all'incirca la popolazione dei loro correligionari già presenti nel regno; popolazione che non superava comunque il 5% di quella totale»²⁸. Resta da chiedersi quanti fossero tra questi gli ebrei provenienti dalla Sardegna e dove andarono ad insediarsi.

Dall'insieme delle informazioni raccolte, le famiglie ebraiche sarde che si stabilirono nel Regno tra la fine del 1492 e l'inizio del '93 non dovettero essere numerose. In primo luogo bisogna tener presente che complessivamente gli ebrei residenti in Sardegna intorno al 1492 non dovevano raggiungere le 2000 unità. Secondariamente, come si è già accennato, una porzione non quantificabile di famiglie dovette allontanarsi dall'isola prima della pubblicazione del decreto d'espulsione. Altre famiglie dovettero perire nel naufragio di una nave al largo del Sarabus (e forse di altre di cui non abbiamo notizia) e non vi è dubbio che la pestilenza di Napoli dovette mietere vittime anche tra i profughi isolani. Inoltre è possibile che un certo numero di profughi sardi, alle prime avvisaglie di crisi, de-

²⁴ R. BONFIL, *Ebrei iberici in Italia all'epoca di Alessandro VI*, in *Alessandro VI dal mediterraneo all'Atlantico, Atti del convegno (Cagliari, 17-19 maggio 2001)*, M. CHIABÒ, A.M. OLIVA, O. SCHENA (curr.), Roma 2004, pp. 187-196: 191.

²⁵ LACERENZA, *Lo spazio*, cit., p. 413 ss.

²⁶ V. BONAZZOLI, *Gli ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)*, «Archivio Storico Italiano» 139 (1981), pp. 179-287.

²⁷ Su queste località del Lazio meridionale cfr. M.T. CACIORGNA, *Presenza ebraica nel Lazio meridionale: il caso di Sermoneta*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Roma 1983, pp. 129-169; C. BEATRICE, *Gli ebrei a Terracina nel Rinascimento*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 2 (2004), pp. 77-97; F. SCARICA, *Prime indagini sugli ebrei di Sezze tra Medio-*

evo e Rinascimento (da una ricerca nei protocolli notarili), «Archivio della Società Romana di Storia Patria» 129 (2006), pp. 101-124; G. PESIRI, *Appunti sulla comunità ebraica di Cori tra la fine del XV secolo e la prima metà del XVI*, in *Gli ebrei a Cori nella prima metà del '500*, n. speciale di «Ypotherkai», bollettino quadrimestrale delle Biblioteche dei Monti Lepini 3 (1987), pp. 33-34; P.L. DE ROSSI, *Gli ebrei di Cori nella documentazione del tribunale locale tra il 1521 e il 1543*, ivi, pp. 69-78; ID., *Gli ebrei di Cori nei registri delle "Entrate e uscite" dell'Archivio Comunale di Cori (sec. XVI)*, «Latium», 6 (1989), pp. 85-121. Per Roma si veda A. ESPOSITO, *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 1995; EAD., *The Sephardic Communities in Rome in the Early Sixteenth Century*, «Imago temporis Medium Aevum» 1 (2007), pp. 177-185.

²⁸ ABULAFIA, *Il Mezzogiorno peninsulare*, cit., p. 38.

cidesse di dirigersi verso le coste africane o verso le regioni del Levante mediterraneo. Quantitativamente significative dovettero essere anche le conversioni, come suggerisce la persistenza di “cognomi ebraici” – come Bonfill, Comprat, Lunell, Muntells, Natan, etc. – nella documentazione sarda del '500, oltre a quanto è noto su famiglie importanti come ad esempio i Carcassona, i cui membri in numero rilevante scelsero, con l'abiura, di rimanere in Sardegna²⁹.

In ogni caso, è quasi impossibile identificare gli immigrati sardi e quindi individuare le città dove si insediarono sul continente perché nelle indicazioni antroponomastiche relative ad ebrei espresse nei documenti notarili di molte località per le quali sono disponibili registri ed edizioni di documenti – e non solo in quelli notarili (penso ad esempio ai documenti vaticani editi da Shlomo Simonsohn)³⁰ – manca del tutto l'indicazione della provenienza “sarda”: è quanto si deve supporre – con particolare riferimento a Roma – scorrendo le centinaia di atti relativi agli anni 1492-1527, dove non vi è neppure un ebreo indicato come “sardo” o di cui sia espressa la città sarda di provenienza e ugualmente nessun ebreo sardo compare nella documentazione dei notai ebrei – che parte dal 1538 – regestata da Ken Stow³¹; eppure, scorrendo l'indice onomastico del volume di Cecilia Tasca, non mancano ebrei i cui nomi e “cognomi” ritrovo anche nei documenti romani di fine '400 o dei primi del '500, ma con l'indicazione di “hyspano” o catalano o aragonese. Tra questi nominativi potevano certamente esservene alcuni relativi ad ebrei provenienti dalla Sardegna, ma in primo

luogo non è possibile averne la certezza, e se anche così fosse, si deve ragionevolmente ritenere che una volta lasciata l'isola, costoro preferissero evidenziare la loro appartenenza iberica che li faceva partecipi di comunità già organizzate in loco. Del resto, come ha efficacemente ricordato Abulafia³², «gli ebrei sardi del tardo Medioevo non erano radicati nell'isola, sebbene la presenza ebraica risalisse all'epoca romana: assai più della comunità siciliana, quella sarda tardo-medievale si presentava come una propaggine dell'ebraismo catalano, sebbene la Sardegna fosse caduta in mano catalano-aragonese dopo la Sicilia». Tanto per fare qualche esempio tratto dai miei atti romani *Bondi hispanus* potrebbe essere identificato con il cagliaritano Bondia, *Iosep Ientonis hispanus* con Iuceff Genton di Cagliari, *Sanson aragonese* con Sasson di Cagliari, *Boniuna* – nel 1518 camerario *scole catalanorum* di Roma – con Bonjuha pure di Cagliari, e così via³³. E ancora, tra i 380 capifamiglia ebrei registrati nella *Descriptio Urbis* del 1526 – il primo censimento che rimane per Roma – non vi è nessuno ebreo che dichiara una provenienza sarda (peraltro sono solo cinque i capifamiglia cristiani che si definiscono “de Sardinia”)³⁴, mentre – tanto per fare un esempio geograficamente vicino – più di un centinaio sono i capifamiglia che dichiarano una provenienza dalla Corsica³⁵.

Solo in due casi sono riuscita a proporre delle identificazioni certe per due ebrei cagliaritani piuttosto importanti. Il primo caso è costituito da Isac Buschi, che – ricorda il Ferorelli³⁶ – il 6 febbraio del 1493 aveva licenza di sbarcare a Napoli dalla nave di Frangi Bernat con

²⁹ TASCA, II, p. XLIV; cfr., per questa famiglia, G. SORGIA, *Una famiglia di ebrei in Sardegna: i Carcassona*, «Studi Sardi» XVII (1962), pp. 287-299.

³⁰ S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews, Documents*, 6 voll., Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1988-1990.

³¹ K. STOW, *The Jews in Rome*, I: 1536-1551, Leiden-New York-Köln 1995; Id., *The Jews in Rome*, 2: 1551-1557, Leiden - New York - Köln 1997.

³² ABULAFIA, *Gli ebrei di Sardegna*, cit., p. 85.

³³ Cfr. rispettivamente Archivio di Stato di Roma (=ASR), *Collegio dei Notai Capitolini* (=CNC) 1321, c. 411v, 1507; CNC 126, c. 283r, 1505; CNC 129, c. 544r, 1510; CNC 507, c. 49v, 1518.

³⁴ Cfr. A. ESPOSITO, *Una minoranza nella 'Descriptio Urbis': gli ebrei di Roma*, «Archivi e cultura» XXXIX (2006), pp. 99-110.

³⁵ Sull'insediamento dei corsi a Roma e sulla consistenza della loro comunità nel '400-'500 cfr. A. ESPOSITO, *La presenza dei corsi nella Roma del Quattrocento*, in «Melanges de l'Ecole française de Rome, moyen age-temps modernes», 1986, fasc. 2, pp. 607-621; ripubblicato nel volume *Forestieri e stranieri nelle città basso-medievali*. Atti del Seminario Internazionale di Studio. Bagno a Ripoli (Firenze), 4-8 giugno 1984, Firenze 1988, pp. 45-56.

³⁶ FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, cit., p. 94.

moglie, figli e beni “essendo lui sano con tucta sua famiglia et senza alcuna suspicione” di essere portatore del morbo pestifero. Nella nota non vi è nessuna indicazione della provenienza dell'ebreo e quindi non avremo mai saputo della sua origine cagliaritana senza la raccolta di documenti curata nel 1985 da Mauro Perani³⁷ e quella più volte citata di Cecilia Tasca. Apprendiamo così che Isach Busqui (o Bosqui) nel 1483 era uno dei tre segretari dell'*aljama* del Castello di Cagliari insieme a Bonfill Bondia e Vitale Menahem, e tale appare ancora nel 1486, quando insieme ai suoi colleghi Vitale Sollam e Iuceff Alfas si accordava con il procuratore reale Giovanni Fabra per il pagamento della tassa da versare alla corte. Nessun'altra notizia – a parte la dichiarazione di un debito contratto con due cristiani nel 1484³⁸ – è stata finora reperita su questo personaggio e sulla sua famiglia e neppure è noto se sia rimasto a Napoli e se si sia diretto altrove.

Invece di Margotto Comprato di Cagliari, l'unico esule ebreo sicuramente di provenienza sarda seppure di origine provenzale, anch'esso citato dal Ferorelli, si sa che si rifugiò con la famiglia a Napoli da dove nel 1494 riferiva che lì «have abitato et abita con soa mogliera et famiglia»³⁹. Si tratta di Marzoch Comprat, un personaggio attestato più volte nella documentazione pubblica e privata del secondo Quattrocento, sia sarda che siciliana; un mercante in rapporti d'affari con colleghi – soprattutto cristiani – sardi, ma anche di Palermo⁴⁰, di Maiorca, soprattutto per la compravendita di bestiame e pelli⁴¹, ma anche di panni e di lana

per quantità di notevole consistenza⁴². In relazione con le massime autorità isolane, risulta nel 1484 creditore di 26 ducati d'oro del procuratore reale del regno di Sardegna, che salda l'intero debito in sale⁴³, mentre nell'aprile del 1490 lo troviamo invece nelle vesti di debitore dello stesso procuratore per l'acquisto di una grossa quantità di sale⁴⁴. Nel dicembre 1487 gli era stato concesso – insieme ai cristiani Pietro Aymerich e Antonio Asbert de Santjust – l'appalto della dogana reale di Cagliari, al prezzo di ben 4.145 lire di alfonsini correnti all'anno⁴⁵. L'ultimo documento che lo ricorda è del 21 ottobre 1491, un'intimazione del procuratore reale ai tre appaltatori della dogana a saldare l'ultima rata dell'appalto⁴⁶.

In conclusione, se di conclusione si può parlare con dati così contenuti, il silenzio delle fonti documentarie italiane di fine '400 e del '500 sugli ebrei sardi può indicare che l'esodo dall'isola si sia attuato alla spicciolata, che l'approdo abbia riguardato singole famiglie restie a riconoscersi come gruppo e che, piuttosto che organizzarsi in comunità autonome, nei luoghi di insediamento abbiano preferito aderire ad aggregazioni sentite come più solide e prestigiose. Gli ebrei di Sardegna, dunque, sembrano essere stati «totalmente riassorbiti dall'ebraismo sefardita al quale, in realtà, avevano sempre continuato ad appartenere»⁴⁷.

Anna Esposito
Università di Roma, La Sapienza
P.le Aldo Moro, 5
I-00185 Roma
e-mail: anna.esposito@uniroma1.it

³⁷ M. PERANI, *Appunti per la storia degli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, «Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia» V/1-2, 1985, p. 125, n. 73; TASCA, II, docc. 880, 888, 920.

³⁸ TASCA, II, doc. 888.

³⁹ FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale*, cit., p. 96.

⁴⁰ TASCA, II, docc. 664, 725

⁴¹ TASCA, II, docc. 870, 656, 896.

⁴² TASCA, II, doc. 859.

⁴³ TASCA, II, doc. 885.

⁴⁴ TASCA, II, doc. 944.

⁴⁵ TASCA, II, doc. 933

⁴⁶ TASCA, II, doc. 946.

⁴⁷ ABULAFIA, *Gli ebrei di Sardegna*, cit., p. 94.

SUMMARY

This study deals with the few Sardinian Jews, taken shelter in Italian countries after the Expulsion edict. In this research I have introduced some hypothesis about the shortage of Italian documentary sources at the end of 15th and 16th century. Probably this exodus was rather limited and restricted to single families not belonging to a more large community. Therefore the Sardinian Jews, after 1492, appear to be completely reabsorbed by Sephardic Judaism.

KEYWORDS: Expulsion edict of 1492; Jews exodus from Sardinia; their re-absorption from Sephardic Judaism.

SCHIAVI EBREI E SCHIAVI DI EBREI IN SARDEGNA

Il fenomeno della schiavitù, che troviamo presente in tutte le società del mondo antico, continuò a persistere anche in seguito andando ben oltre il Medio Evo ed arrivando ai primi secoli dell'età moderna. Proprio perché risulta così generalizzato non stupisce che abbia riguardato altresì la società ebraica; c'è piuttosto da sottolineare che la sua disciplina, specie se confrontata con quella delle altre civiltà del Mediterraneo, non solo appare più elaborata ma anche ispirata da principi più umani¹. In essa infatti lo schiavo godeva un trattamento di maggior favore e soprattutto se si trattava di un ebreo² gli era agevolata la via per riacquistare la libertà – come era previsto si verificasse senz'altro nell'anno giubilare³. Alcune disposizioni possono aver influenzato gli stessi Paesi cristiani: ad esempio un provvedimento di Pietro IV il Cerimonioso del 1382, che disponeva come la schiavitù per i greci non dovesse aver una durata superiore ai sette anni⁴ richiama le norme dell'anno sabatico: «alla fine di ogni sette anni celeberrate l'anno di remissione: ogni creditore che abbia diritto a una prestazione personale in pegno per un prestito fatto al suo prossimo, lascerà cadere il suo diritto» (Deuteronomio 15,1-2).

Se nella storia pertanto si ebbero ad un tempo schiavi e proprietari di schiavi ebrei, di fatto dei primi dal Medio Evo alla fine del Quattrocento non è molto comune trovarne, rinvenendone però di nuovo da questo periodo in poi.

Questa scarsità numerica a mio avviso è dovuta principalmente a due motivi, il primo alla

solidarietà interna che caratterizzava la società ebraica, il secondo al configurarsi della stessa come un fenomeno unico nello scacchiere internazionale: un corpo separato sì, ma senza far capo a uno Stato e in un certo senso avulso dagli scontri tra gli stessi – non per nulla agli ebrei era interdetto l'uso delle armi. Tutto ciò li poneva in una posizione più defilata ad esempio nello scontro tra islamismo e cristianesimo che col suo seguito di razzie e scaramucce spesso si risolveva in un incremento della tratta degli schiavi, anche se però bisogna considerare che questi ultimi solo in parte provenivano da eventi bellici. Come è noto infatti esiste altresì un aspetto come dire pacifico della schiavitù, che è quello derivato da puri e semplici scambi commerciali⁵. Ed è per l'appunto da scambi di questo tipo che in genere provenivano gli schiavi, che gli ebrei possedevano. Premesso che solo i più ricchi tra di loro potevano permetterseli, aggiungiamo che il fatto di esercitare il commercio su vasta scala, spesso a livello internazionale, li poneva in una posizione privilegiata dal punto di vista dell'approvvigionamento, quando non arrivavano, in certi casi, a dedicarsi espressamente all'esercizio di questo genere di traffici, come avveniva nell'est europeo nell'alto Medio Evo⁶. Peraltro anche nel Mediterraneo esso si inserisce in un contesto di interscambi⁷, che tendono a superare il livello locale, laddove vediamo ad esempio gli ebrei siciliani contrattare coi loro correligionari catalani e maiorchini⁸. Il più delle volte poi ebrei acquistano da cristiani o

¹ Si veda Mons. F.M. SOLE, *Gli schiavi presso gli ebrei*, «Palestra del clero» 3, febbraio 1965, Rovigo.

² Un ebreo divenuto schiavo per un mancato pagamento di debito doveva essere equiparato ad un salariato. «Resterà presso di lui come un bracciante preso a servizio anno per anno; il padrone non dovrà trattarlo con asprezza» (Levitico 25, 53).

³ «Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti» (Lev. 25, 10).

⁴ J. HEERS, *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, Fayard, Paris 1981, p. 78.

⁵ Ho messo l'accento su questo aspetto nel mio articolo *Schiavi orientali a Cagliari nel Quattrocento*, in «Medioevo. Saggi e Rassegne» 10, ETS Editrice, Pisa 1985.

⁶ Così operavano a Praga e in Polonia (A. GIEY-SZTOR, *Les juifs et leurs activités économiques en Europe orientale*, «Gli ebrei nell'Alto Medio Evo», Tomo I, Spoleto 1980, pp. 508-509).

⁷ Gli ebrei di Maiorca risultano impegnati nel commercio degli schiavi, se pure non in un ruolo preminente (P. MACAIRE, *Majorque et le commerce international*, Lille 1986, p. 69).

⁸ D. ABULAFIA, *Le attività economiche degli ebrei*

viceversa. In questo contesto la Sardegna non fa eccezione, perché dei due contratti di compravendita di schiavi rogati dal notaio Giovanni Garau a Cagliari nel novembre 1442 in cui fra le parti contraenti compare un ebreo, uno vede la presenza di un algherese. Si tratta di Tharos de Borria, che acquista lo schiavo negro saraceno Ali, di circa 35 anni, per 84 lire e 10 soldi dal mercante di Stampace Antonio Sanda⁹. Ma anche in seguito, nel 1455, troviamo un altro ebreo di Alghero, Majmon de Carcassona, che con atto rogato dallo stesso notaio cagliaritano acquista per conto del concittadino Ferrari de Borria una schiava saracena di nome Fatima e di circa 20 anni per 160 lire. Il venditore è ancora una volta un mercante cristiano, Giovanni Bertran del Castello di Cagliari¹⁰, mentre il de Borria faceva parte anch'esso di una dinastia di mercanti che operavano in Sicilia¹¹. Naturalmente non potendo avere al proprio servizio dei cristiani a maggior ragione il divieto valeva per il possesso degli schiavi¹², che non per nulla nella documentazione sarda da noi rinvenuta¹³ risultano tutti "saraceni" bianchi o negri, come negli esempi più sopra citati e come nel testamento del noto mercante di Cagliari Sadia Mili, nel quale viene affrancata la schiava Maria; nonostante il nome si tratta di una musulmana, perché le vie-

ne concesso il permesso di rientrare in Barberia. Nello stesso contesto il testatore dispone un legato a favore del figlio della donna e affranca un'altra schiava, chiamata Pussan¹⁴. Anche i Mili costituivano un'affermata dinastia di mercanti operanti in ambito mediterraneo. Nel 1405 troviamo un Vidal Mili a Maiorca, ma i suoi interessi si estendevano anche al Nord Africa¹⁵. Del resto non è una novità l'opera d'intermediazione che gli ebrei dei Paesi della Corona d'Aragona (e ancor più delle Baleari¹⁶) esercitavano con quelli del Maghreb non solo nei rapporti commerciali¹⁷ ma anche per stipulazione di tregue e paci¹⁸ e più specificamente per condurre a buon fine i riscatti¹⁹. In questo caso interponevano i loro buoni uffici a favore ora dell'elemento cristiano ora di quello islamico, contando soprattutto sulla rete di parentele esistenti coi loro correligionari nordafricani. Questa stretta vicinanza con costoro, intesa sia in senso geografico che forse nel senso di una maggiore affinità nel modo di vivere, spiega però solo in parte il fatto che la documentazione archivistica sarda rivela una costante presenza di schiavi africani islamici di loro proprietà, contrapposta ad una altrettanta assenza di schiavi orientali (russi, circassi, tartari). Una ragione più plausibile sembra da ricercare nella diversità di religione dei primi

siciliani attorno al 1300, «Italia Judaica» V, Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1995, p. 91.

Sui rapporti commerciali tra ebrei sardi e miorchini si veda Y. BAER, *Historia de los judios en la España cristiana*, Madrid 1981, trad. di J.L. Lavave dall'edizione in ebraico del 1945, Vol. II, p. 342.

⁹ Si veda Archivio di Stato di Cagliari (d'ora in poi si abbrevia in ASCA), *Atti notarili, Tappa di Cagliari-Sciolti* (d'ora in poi si abbrevia in ASCA - ANSCA), Notaio Garau 1, c. 52, 29 novembre 1442. Due giorni prima il suo correligionario Jsach Solam aveva venduto al mercante Bernardo Montanana (amedue abitavano nel Castello di Cagliari) lo schiavo Lucep, sempre negro saraceno, di circa 30 anni, per il prezzo di 108 lire. Confrontando le due contrattazioni notiamo una differenza di prezzo di 23 lire e mezzo, certo dovuta in parte alla differenza di età tra i due schiavi, l'uno di cinque anni più giovane rispetto all'altro.

¹⁰ ASCA, ANSCA, Notaio Garau 2, c. 175 v. Anche stavolta la giovane età della donna non deve essere stata estranea all'alto prezzo di acquisto.

¹¹ Ha riscontrato un Ferrer de Borria di Alghero operante in Sicilia H. BRESCE, *Un monde méditerranéen. Economie et société en Sicile 1300-1450*. Tome I, Palermo 1986, p. 473.

¹² Si trattava di un divieto comune agli Stati cristiani; in Sicilia vigeva dal 1310 dal regno di Federico III (ABULAFIA, *Le attività economiche*, cit., p. 92).

¹³ Mi permetto di rinviare al mio articolo *Schiavi africani a Cagliari nel Quattrocento*, «XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona», Sassari - Alghero 19-24 maggio 1990, Vol. II, Tomo II, Delfino editore, Sassari 1995, in particolare le pp. 700-701.

¹⁴ ASCA, ANSCA, Not. Garau n. 3, c. 21, 18 giugno 1453.

¹⁵ MACAIRE, *Majorque*, cit., p. 92.

¹⁶ Per le loro mani passava in gran parte il commercio tra le due coste (MACAIRE, *Majorque*, cit., p. 422).

¹⁷ C. TRASSELLI, *Sicilia, Levante e Tunisia nei secoli XIV e XV*, «Mediterraneo e Sicilia all'inizio dell'epoca moderna», Cosenza 1977, pp. 128-129.

¹⁸ A. BOSCOLO, *La politica italiana di Martino il Vecchio re d'Aragona*, Padova 1962, p. 120.

¹⁹ HEERS, *Esclaves*, cit., p. 244.

rispetto ai secondi, che erano prevalentemente cristiani o pagani e noi sappiamo che cristiani non potevano possederne mentre anche i pagani erano sospetti perché potevano convertirsi al cristianesimo, individuando in tal modo una comoda via per raggiungere la libertà a buon mercato. Di conseguenza era preferibile non rischiare e, come facevano gli ebrei siciliani²⁰, optare per i musulmani, più refrattari ai mutamenti di religione (meglio ancora se conosciuti per la loro fedeltà all'islam). Ma c'era un altro mezzo più efficace per cautelarsi: rivolgersi all'autorità sovrana che in qualche modo li tutelasse. Fu la via seguita dagli ebrei dell'Italia meridionale allorché ottennero dai re aragonesi di Napoli la restituzione degli schiavi che si erano dati alla fuga per convertirsi al cattolicesimo²¹. Più efficacemente nel 1451 gli ebrei di Alghero chiesero al viceré Jofre de Ortafà e da lui ottennero con decisione del 22 ottobre dello stesso anno tutta una serie di concessioni, fra le quali una assai significativa riguardante i loro schiavi: in caso di conversione essi avrebbero avuto la facoltà di continuare a detenerli ancora per un anno e un giorno "nel cui tempo dovranno decidere quali e per quale prezzo potranno venderli e potranno prendere accordi con i compratori ...senza subire molestia, impedimento o turbativa"²².

Decisamente meno comune era il caso degli ebrei in stato di schiavitù: sostanzialmente esso ebbe a verificarsi dopo il tragico ed epocale anno 1492 in cui vennero cacciati dai territori della Corona spagnola. Chi non abiurò – e spesso apparteneva agli strati meno favoriti dalla sorte – dovette affrontare l'esilio in condizioni di grande disagio e ristrettezze, e incappare a volte in traversie inenarrabili, che si conclusero per molti con la perdita della libertà propria o dei propri

figli. Destino crudele descritto anche dalle cronache dell'epoca come quella del genovese Bartolomeo Senarega, citata da Domenico Gioffrè²³: schiavitù del tutto anomala perché legata a una contingenza particolarissima, destinata però ad effetti duraturi anche in Sardegna dove il bando di espulsione del '92 sarà destinato a restare in vigore fino al 1848. A nessun ebreo venne più consentito di rimettervi piede né vi erano ammesse le loro merci, che andavano confiscate dalla Regia Corte e Patrimonio di Sua Maestà per appartenere a "enemigos comunes": questa è la definizione che si legge in un documento del 1653, in cui la Guardia del porto di Cagliari Giuseppe Ardison chiedeva "segun siempre se ha acostumbrado" la terza parte di un carico di grano, che trasportava una nave greca proveniente da Tunisi e diretta a Livorno, per averne denunciato la appartenenza a mercanti ebrei²⁴. Il tribunale del Regio Patrimonio il 24 luglio 1653 deliberò di erogargli cento scudi «para que con este exemplo y esperança del premio se animen los demas a manifestar semejantes fraudes y embarcaciones»²⁵, il grano invece, dietro istanza del capitano della nave, un certo Constantin de la fogue o Foggia²⁶, non fu incamerato, ma lasciato ai marinai per il loro sostentamento onde non rischiassero di morire di fame «considerant ser pobres foresteros y no tenir aqui personas que los possan socorrer»²⁷.

Pertanto nella pratica assistiamo sul piano pratico ad un temperamento delle norme teoricamente piuttosto drastiche nella materia, risalenti ad una Prammatica di Alfonso il Magnanimo datata 12 luglio 1416, che ordinava al procuratore reale di prendere possesso dei beni di saraceni, ebrei ed altri nemici che si fossero rinvenuti o per naufragio o per qualsiasi altra causa²⁸. La conseguenza a rigore sarebbe dovuta essere la riduzione in schiavitù degli ebrei ap-

²⁰ BRESI, *Un monde*, cit., p. 460.

²¹ HEERS, *Esclaves*, cit., p. 103.

²² E. TODA I GUILL, *L'Algher. Un popolo catalano d'Italia*, Sassari 1981, p. 157.

²³ D. GIOFFRÈ, *Il mercato degli schiavi a Genova nel sec. XV*, Genova 1971, p. 55.

²⁴ ASCA, AAR, vol. P 28, c. 63.

²⁵ Ivi, c. 64.

²⁶ Ivi, c. 59.

²⁷ Ivi, c. 59 v.

²⁸ M. ROBERTI, *Ricerche e documenti intorno al jus naufragi nel diritto sardo*, Tip. G. Dessì, Cagliari 1912, p. 19. «Volumus – quocumque in casu et tempore aliqua bona, mercantia, alia jura – que saraceni, iudei, inimice nostri aut ceteri qui ipso iure nobis et nostris subfecti servi fiendi veniant -vel ob naufragium vel ob aliam causarum quamlibet in quibuscumque regni partibus reperiri vel conveniri contingent».

prodati nelle spiagge sarde ad esempio a causa di naufragio, così come capitava regolarmente per i musulmani, ma già in un mio articolo di una decina d'anni fa notavo di non essermi imbattuto in fattispecie del genere nel corso delle mie ricerche²⁹ ed in realtà nel frattempo sono emersi alcuni episodi in cui si riscontra la chiara tendenza a risolvere questi casi in via transattiva, con "composizioni" per usare il linguaggio dell'epoca. Da questo punto di vista appare esemplare il caso della tartana del patrono Pierres David, che facendo rotta per Livorno fu spinta nelle acque algheresi con mercanzie e passeggeri ebrei e morì nel maggio 1651. Il procuratore dei negozianti livornesi proprietari del carico, un certo Bernardino Judicello, si accordò con le autorità sarde e sborsando 6000 scudi³⁰ al Real Patrimonio riebbe *les robes y mercadories* nonché l'autorizzazione al sollecito reimbarco – *llisencia y facultat de poderse embarcar lliberam(en)t* – delle persone che conduceva, anche al fine di *heuitar los gastos que causan a la regia Cort lo dar a manjar y beure als ebreos y moros que estan en esta ciutat*: se ne dà anche l'elenco, David Cervo y sa muller Jsach de Abram Cohem, Muxi libj Aron, Ally Scaly maumet, Amet Ramadan, Ally maumet³¹. A giudicare dai nomi, i primi tre sembrerebbero ebrei, gli altri tre mori.

Anche sul finire del 1492 le merci trasportate dalla nave del patrono Giovanni Stalante, naufragata al largo della costa orientale sarda, rischiarono di essere incamerate dal Regio Fisco, il quale di fatto se ne appropriò. Solo in giudizio di appello il comandante, una volta riparatosi sulle coste di Villaputzu, era riuscito a riaverle ottenendo un giudizio favorevole da parte del Supremo Regio Consiglio, sedente in Barcellona (novembre 1493). L'argomentazione vincente risultò che le merci per quanto in ori-

gine di proprietà degli ebrei erano passate nel frattempo allo stesso Stalante in conto pagamento delle spese di trasporto³² (probabilmente si trattava di ebrei sardi e/o iberici espulsi proprio nel 1492).

È probabile che comunque gli ebrei fossero meglio trattati rispetto ai saraceni, come già scrisse Melchiorre Roberti supponendo che le consuetudini spagnole cercassero di uniformarsi con la norma del diritto canonico «Judeos non debemus persequi, sed sarracenos»³³. Una spia di questo atteggiamento credo di poterlo riconoscere in un episodio avvenuto in Ogliastra, nel porto di Arbatax nel marzo 1627, quando il procuratore reale, avuta notizia del naufragio colà capitato di un bastimento proveniente da Algeri, che trasportava tre mercanti ebrei e un turco forniti di gioielli e altri preziosi, lamentava che per negligenza delle autorità locali non solo non si procedette ad alcun sequestro, ma si permise che gli interessati se ne fuggissero con le loro cose, che viceversa avrebbero potuto arrecare *notable benefissi a Sa Magestad*; per cui ordinò a Don Jayme Artal de Castelvì di condurre un'inchiesta tesa a verificare i fatti dandogli ampia facoltà di procedere a severi interrogatori, bandendo dal regno i reticenti e arrestando i colpevoli per poi trasferirli alle carceri di Cagliari sotto buona scorta. Infine gli raccomandò di catturare il turco senza più far menzione dei tre ebrei, per i beni dei quali al contrario aveva manifestato tutto il suo interessamento³⁴. Sembra quindi che in riferimento agli ebrei le mire siano indirizzate ai beni piuttosto che alle persone, come spesso capitava, dati i molti esempi di sequestro di carichi di navi di loro pertinenza, che avvenivano dietro accertamenti o delazioni. Non per nulla, oltre ai denunciatori, c'era tutto un contorno di persone cointeressate, dagli uf-

²⁹ *Presenze ebraiche nella Sardegna moderna e contemporanea*, «Orientalia Karalitana» 3, aprile 1998, Facoltà di Scienze politiche. Università degli studi di Cagliari, p. 267.

³⁰ ASCA, AAR, vol. BC 66, c. 90 v.

³¹ Ivi, c. 93 v.

³² ASCA, AAR, vol. BC 7, c. 207. Il caso è stato esaminato da P. GIANNONE, *Alcune note sul jus naufragi in Sardegna durante la dominazione aragonese*, VI Congreso de la Corona de Aragón celebra-

do en Cerdeña en los dias 8 a 14 diciembre del año 1957, Madrid 1959, p. 628 e p. 631.

³³ ROBERTI, *Ricerche*, cit., p. 37.

³⁴ ASCA, AAR, vol. BC 50, c. 32 n. 2. Arrestati i responsabili «axibe fareu aprehensio del dit turch y tots segur nos lo trasmetreu fentne fer de unes y altres coses les actes procejm(en)ts necessaris en sa solita y deguda forma los quals en bona custodia y ab fiat portador nos trasmetreu, o, aportareu en compag(ni)a v(est)ra».

ficiali regi alle guardie, dai barcaioli ai facchini, magazzinieri, periti, acquirenti, ecc. Si veda a mo' d'esempio il lungo elenco dei pagamenti e del rimborso delle spese liquidate nel maggio 1684 alla conclusione della pratica relativa al fermo della nave *La buona speranza* con un carico de *mercaderias de ebreos* in cui compaiono i sorveglianti del lazzeretto, le guardie del morbo, soldati e *bastaxes*, ossia facchini, in gran numero, trasportatori, una *barquilla* di controllo, il mantenimento di 22 marinai e 17 inglesi, che restarono nel lazzeretto dal 19 agosto al 23 ottobre, il proprietario di un magazzino, che si dovette affittare³⁵. In casi del genere poi si procedeva sempre alla redazione dell'inventario dei beni e quindi erano ulteriori spese che si aggiungevano. Così nell'autunno 1680 Joan Copula e Joan Francisco Guiraldi mercanti di Cagliari per essersi occupati *de las ropas y mercaderias del pinco de los judios de Arger, en que à tenido grandissimo travajo*, nel fare l'inventario, nel distinguere e separare le merci, nel custodirle dopo aver affittato magazzini e poi consegnarle ai compratori, esponendosi così al sole e all'umidità, chiedevano il 7% del valore di quanto trattato, secondo la consuetudine, anche per esser negozianti e perciò aver dovuto lasciare nel frattempo le loro incombenze. Il tribunale del Real Patrimonio il 5 ottobre 1680 acconsentì alla richiesta³⁶ così come l'11 luglio 1684 per la definizione delle competenze spettanti a coloro che intervennero nella confisca della nave *La buona speranza* più sopra citata deliberò di concedere *los cabosueños* a favore di uno stuolo di funzionari regi, i cui emolumenti erano stati messi in dubbio dal Maestro Razionale. Per tutti fu decisa l'emissione dei mandati *en la forma devida y acostumbrada de la porcion que a cadauno resp(ect)ive les tocara, en conformidad de diversas ordenes reales que se han visto y leido* e così ebbero la loro parte il *noble y Magnifico Don Raphael Martorell, que assistè de concul-*

*tor en el tribunal de la Procurassion Real, el noble y Magnifico Don Manuel Fernandes Navarro Abogado fiscal e ancora el Procurador fiscal Patrimonial y el secretario de dicho tribunal*³⁷.

Quanto premesso non vuol per nulla contraddire la presenza di schiavi ebrei in Sardegna nell'età di mezzo, che pure si ritrovano, anche se tutto sommato sporadicamente. Si tratta in genere di forestieri, come quell'Araon Cojonis originario del regno di Polonia, appartenente al marchese di Laconi don Jaime de Castelvì, che nel settembre 1608 viene riscattato dal siciliano Joseph Caruso e dal maltese Francesco Zibioso per 180 ducati *de sis doble castallans per cada ducat*³⁸ o dei tre ebrei Isach Ozio, Joseph Scalier e Joseph Anon, che erano stati predati dal corsaro Pere Rey e che sbarcati a Cagliari nel marzo 1662 supplicano il gentiluomo genovese Giacomo Raggio di venire riscattati e condotti a Livorno, il che ottengono promettendo di rendergli il prezzo (600 pessos de 8) entro 20 giorni³⁹. Si potrebbe aggiungere Maria Manuela, ebrea *feta cristiana* di circa 35 anni, di proprietà del canonico Jayme Brengo, abitante in Aritzo, alla morte del quale fu venduta dai nipoti per il prezzo di 187 lire e mezzo di moneta cagliaritano, che il compratore, il nobile Don Bonaventura Astraldo si impegnò a consegnare non in numerario ma in tante pecore ricavate dal deghino che si riprometteva di riscuotere come appaltatore delle rendite ed emolumenti dell'incontrada di Belvì (10 luglio 1685)⁴⁰.

Potrebbe essere di origine ebrea anche il libertino Abraham Ysa che insieme con Fatima sua moglie e con Jacob forse suo figlio fu sorpreso mentre si accingeva a lasciare clandestinamente l'isola per dirigersi in Barberia⁴¹, in compagnia dello schiavo Francesco de Pinna, di proprietà di Didaco Pinna. I nomi Abraham e Jacob sono tipicamente ebrei, Ysa potrebbe costituire una contrazione di Ysach o Jsach nome che nel Basso Medio Evo aveva una certa diffusione nella *aljama* cagliaritano; consideran-

³⁵ ASCA, AAR, vol. P 30, cc. 85-87.

³⁶ ASCA, AAR, vol. P 30, c. 41 v.

³⁷ ASCA, AAR, vol. P 55, c. 122 v.

³⁸ ASCA, ANLCA, vol. 1151, c. 324 v. Citato anche nel mio articolo *Presenze ebraiche*, cit., p. 267.

³⁹ Si veda il mio articolo *Le vicende degli ebrei in Sardegna attraverso la documentazione d'ar-*

chivio (età moderna e contemporanea), in «Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX», Giuntina, Firenze 2003, p. 166.

⁴⁰ ASCA, ANLCA, vol. 351, c. 374.

⁴¹ Super fugam quam volebant arripere in actu propinquinissimo inventos aufugiendi ad partes maurorum (ASCA, AAR, vol. P 2, c. 84).

do che Fatima invece è nome caratteristico di donna musulmana, si potrebbe però ipotizzare anche una loro conversione all'islamismo. Ma la formula dubitativa è d'obbligo.

Comunque sia, sottoposti a processo furono condannati dal Regio Consiglio il 9 dicembre 1561 lo schiavo ad essere fustigato in pubblico e a sei anni di galera nelle regie triremi⁴², i due libertini a pagare 100 ducati alla regia Curia⁴³, di cui 30 da destinare al padrone dello schiavo perchè gli veniva a mancare nei sei anni di sconto della pena nelle galere, con la condizione che dovessero prestare idonea cauzione, altrimenti verrebbero a loro volta destinati alle galere per lo spazio di quattro anni⁴⁴. La donna peraltro fu lasciata libera⁴⁵.

Altro indice significativo della presenza di schiavi ebrei lo ricaviamo infine da un episodio risalente all'estate 1610 quando una feluca fuggì da Cagliari con alcuni schiavi ebrei (*uns sclaus jueus*) andando a finire nelle marine del Giudicato d'Ogliastra, dove, dietro ordine del Procuratore reale al Guardia real del luogo Cesare Simoni, fu venduta al miglior offerente. Se l'aggiudicò un certo Francesco Pignataro per 65 lire, compresi gli arredi e utensili da cucina *caldero e paella*; ove mancassero ne avrebbero risposto gli incaricati della sorveglianza rimborsando l'equivalente in danaro⁴⁶. Per il secolo XVIII tuttavia non è dato riscontrarne più, segno che l'accanimento antie-

braico dei secoli precedenti andava scemando. Se pure in ritardo e con incertezze anche da noi fin dagli ultimi del Seicento (ma la tendenza si accentuò in età sabauda) si fece strada l'idea di considerare gli ebrei non per la loro razza ma in base alla loro appartenenza a un determinato Stato, come rivelano alcune carte reali emanate tra il 1694 e il 1695 in cui si ordinava di non molestare gli ebrei di Livorno, perchè andavano considerati sudditi del Granducato di Toscana, potenza amica. In quel contesto si specificava che dovevano essere equiparati agli ebrei inglesi e olandesi, evidentemente già precedentemente tutelati dagli Stati in cui risiedevano. Tendenza che con il prevalere delle idee liberali nell'Ottocento sarebbe stata destinata a prevalere, ma che malauguratamente venne contraddetta dalle ideologie nazifasciste che sfociarono in posizioni apertamente razziste. Kappler le sintetizzò efficacemente e allo stesso tempo drammaticamente quando ricevendo i rappresentanti della comunità ebraica nell'ottobre 1943 precisò: «voi e i vostri correligionari avete la cittadinanza italiana, ma di ciò a me poco importa. Noi tedeschi vi consideriamo unicamente ebrei e come tali nostri nemici»⁴⁷.

Carlo Pillai

Ministero per i Beni e le Attività Culturali
Via Gramsci, 101
I-09045 Quartu S. Elena (CA)
e-mail: carlopillai@gmail.com

SUMMARY

As everybody knows the slavery held in Europe since whole modern age. Consequently, it regarded the Jews too. They was often owner of slaves as international merchants, infrequently they were slaves. That occurred especially after Expulsion edict when all their goods were confiscated by Spanish Crown.

KEYWORDS: Jews slaves; Expulsion edict of 1492; Spanish Crown of Aragon.

⁴² Ivi, c. 84 v. Fustigetur per loca solita presentis civitatis et appendiciorum et condempnetur ad serviendum regiis triremibus sue Maj(estat)is per spatium sex annorum.

⁴³ *Ibid.* Et dicti Abraham Ysa et Jacob co(n)demnandos ad solvendum regie curie ducatos centum.

⁴⁴ *Ibid.* Quod si non fecerint serviant triremibus regiis per spatium quator annorum et nihilominus solvant dictos triginta ducatos dicto Didaco Pinna pro dicta compensancione sui servi.

⁴⁵ *Ibid.* Quo vero ad dictam Fatimam meritis processus attentis fuit conclusum quod liberetur.

⁴⁶ ASCA, AAR, vol. BC 42, cc. 21 v. - 23 v. Ri-

chiamato anche nel mio articolo *Presenze ebraiche*, cit., p. 268.

⁴⁷ Relazione del presidente della comunità israelitica di Roma Ugo Foà circa le misure adottate in Roma dopo l'8 settembre 1943, in M. MICHAELIS, *Mussolini e la questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, p. 338 e nota 28 a p. 456. Ma non dobbiamo neppure dimenticare che il 14 novembre 1943 il congresso del partito fascista a Verona aveva approvato un manifesto che definiva gli ebrei d'Italia "stranieri" e li trattava come appartenenti a "nazionalità nemica" per tutta la durata della guerra (Ivi, p. 335).

FONTI ARCHIVISTICHE SUI CONVERSOS A CAGLIARI NEL XVI SECOLO

Individuare i *conversos* a Cagliari nella prima metà del Cinquecento, ossia gli ebrei già convertiti, oppure coloro che scelsero, più o meno spontaneamente, di abbracciare il cristianesimo dopo il fatidico editto di espulsione del 1492, non è facile. In primo luogo perché accanto ai nomi delle persone non compare più, come per i secoli precedenti, l'epiteto *iuheus*. Inoltre col battesimo, talvolta, si cambiava nome, assumendo quello dei padrini che di solito erano personaggi importanti. Avveniva dunque una trasformazione radicale della soggettività individuale della persona, non solo con l'assunzione di una nuova fede, di una nuova vita, ma anche con il mutamento di quell'indicatore fondamentale dell'identità che è appunto il nome¹.

Non è quindi possibile, per il momento, quantificare in maniera sistematica e sicura le conversioni. La storiografia sull'argomento inoltre è praticamente inesistente e si limita a sporadici accenni su alcune famiglie di *nuevos cristianos*.

Pietro Amat di San Filippo, ad esempio, afferma che, dopo l'editto di espulsione, rimase-

ro in Sardegna poche famiglie di ebrei convertiti, tra cui i Carcassona². Dionigi Scano, invece, nel suo articolo su Sigismondo Arquer, cita tra le famiglie di *conversos* a Cagliari nel XVI secolo i Bonfill, i Comprat, i Lunell e i Montells, definiti dal noto giureconsulto cagliaritano, condannato dal Sant'Ufficio, «di razza giudaica, gente rozza e pregiudicata»³. Raffaele Di Tucci aveva sicuramente in mente un approfondito studio sui *conversos* cagliaritani, ma purtroppo non ebbe il tempo di terminare la ricerca. Egli accenna però ad alcune famiglie di religione giudaica che rimasero in Sardegna dopo il 1492⁴. Francesco Loddo Canepa⁵ ed Alberto Boscolo⁶ confermano la presenza a Cagliari di famiglie ebreiche convertite, mentre Giancarlo Sorgia, nel suo libro sull'Inquisizione in Sardegna, riporta il nome di Angelo Busquets, mercante cagliaritano, condannato per eresia dal S. Ufficio alla fine del Cinquecento⁷. Lo stesso autore approfondisce poi, in un altro lavoro, la storia della famiglia Carcassona, il cui nucleo principale risiedeva ad Alghero⁸. Importanti contributi sull'argomento sono inoltre riportati nei lavori di Gabriella Olla

¹ Cfr. M. CAFFIERO, *Conversione di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna*, «Quaderni storici» 126 (3/2007), p. 831 ss.

² Cfr. P. AMAT DI SAN FILIPPO, *Indagini e studi sulla storia economica della Sardegna*, Torino 1902, p. 116.

³ Cfr. D. SCANO, *Sigismondo Arquer*, «Archivio storico sardo» XIX, fasc. I-II, 1935, p. 10. Nel memoriale dell'Arquer vengono più volte citati il canonico Montells ed il fratello, sposato con una cugina di Giacomo Bonfill (p. 122); Michele Comprat «di razza giudaica e nuovo cristiano, ottenne, per le sue ricchezze, d'imparentarsi con persone influenti, impalmando una figlia di don Cristoforo Aymerich» (p. 124); Salvatore Lunell «di razza giudaica e parente del dottor Comprat e figlio di Stefano Lunell» (p. 126). Si vedano anche le pp. XVI, XXIII, XXXVI, XXXVII, XLV, LI, LII.

⁴ Cfr. R. DI TUCCI, *Librai e tipografi in Sardegna nel Cinquecento e nei primi del Seicento*, «Archivio storico sardo» XXIV (1954), p. 127.

⁵ Cfr. F. LODDO CANEPA, *La Sardegna dal 1478 al 1793*, I, *Gli anni 1478-1720*, a c. di G. TODDE, Gallizzi, Sassari 1974, pp. 21-22.

⁶ Cfr. A. BOSCOLO, *Gli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, «Annali delle facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero dell'Università di Cagliari» XIX (1952), p. 12. L'autore parla di pochi ebrei convertiti che rimasero nell'isola solo per un breve periodo.

⁷ Cfr. G. SORGIA, *Studi sull'Inquisizione in Sardegna*, Palumbo, Palermo 1961, p. 14.

⁸ Cfr. G. SORGIA, *Una famiglia di ebrei in Sardegna: i Carcassona*, «Studi sardi» XVII, 1962, pp. 287-308. Cfr. anche M. DE MAGISTRIS, *La famiglia Carcassona, in Immagini da un passato perduto. Segni della presenza ebraica in Sardegna*, Sassari 1996, pp. 32-38 e M.I. TOCCO, schede n. 236-238 in *La Corona d'Aragona: un patrimonio comune per Italia e Spagna (secc. XIV-XV)*, catalogo della mostra ideata e coordinata da G. OLLA REPETTO, *Deputazione di Storia Patria per la Sardegna*, Aresse 1989, p. 198.

Repetto che afferma con convinzione la presenza a Cagliari di non pochi cristiani novelli⁹. Bruno Anatra, parlando dell'introduzione in Sardegna dell'Inquisizione spagnola, fa inoltre presente che, seppur modesto, vi era anche a Cagliari il *peligro de los judaizantes*, come dimostrano i processi espletati tra il 1497 ed il 1502 contro personaggi quasi tutti di Cagliari¹⁰.

Sul fatto che non tutti gli ebrei sardi scelsero la triste via dell'esilio si sofferma anche Cecilia Tasca mettendo in rilievo come alcune famiglie (Sollam, Bonfill, Comprat, Bellcayre, Carcassona), abbandonando la religione avita o fingendo di farlo, rimasero nell'isola per salvaguardare i propri interessi monetari¹¹. La presenza a Cagliari di *conversos* o *cristianos nuevos de judios*, già convertiti o costretti a ricevere il battesimo per evitare l'espulsione, viene poi confermata da Salvatore Loi¹² e da Raimondo Turtas¹³.

⁹ Cfr. G. OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Sardegna attraverso una ricerca archivistica relativa ai secoli XIV-XV*, «III Convegno internazionale Italia Judaica», Tel Aviv 15-20 giugno 1986, Roma 1989, pp. 194-195; EAD., *La presenza ebraica in Sardegna nei secoli XIV-XV*, in «Bollettino Bibliografico e rassegna archivistica e di studi storici della Sardegna» IX, fasc. 16, 1992, p. 30; EAD., *Ebrei, Sardi e aragonesi nella Sardegna tardomedievale*, «Orientalia Kalaritana», Quaderni dell'Istituto di Studi Africani e Orientali, Atti del Convegno internazionale di studi ebrei in Asia e Africa 3, Cagliari 1998, pp. 233-246; EAD., *Contributi alla storia degli ebrei del Regno di Sardegna e Corsica*, «Medioevo, Saggi e Rassegne» 23 (2000), pp. 155-178; EAD., *Vicende ebraiche nella Sardegna aragonese del '300*, «Archivio Storico sardo» XLII (2002), pp. 291-325.

¹⁰ Cfr. B. ANATRA, *Dall'unificazione aragonese ai Savoia*, in *Storia d'Italia*, X, *La Sardegna medioevale e moderna*, a c. di J. DAY, B. ANATRA, L. SCARAFIA, Utet, Torino 1984, p. 423.

¹¹ Cfr. C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, Cultura, Istituzioni*, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1992, pp. 247-249; EAD., *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 346-371; EAD., *Nuovi documenti sui conversos ebrei in Sardegna*, in *Biblioteca francescana sarda*, XII, 2008, pp. 71-97.

¹² Cfr. S. LOI, *Inquisizione, magia e stregoneria in Sardegna*, AMD, Cagliari 2003, p. 32.

¹³ Cfr. R. TURTAS, *Storia della chiesa in Sardegna*,

Carlo Pillai cita, invece, alcune fonti archivistiche in cui compaiono i Bonfill ed i Muntells, imparentati tra loro in seguito al matrimonio di Nicola Muntells con Grazia Bonfill¹⁴. Un significativo passo avanti nello studio dei *conversos* in Sardegna è stato poi fatto da Agostino Borromeo che prende in considerazione alcuni *auto de fe* di sardi, eseguiti però nella seconda metà del Cinquecento¹⁵.

Di fondamentale importanza sono infine i documenti sull'Inquisizione in Sardegna raccolti e trascritti da Salvatore Loi ed Angelo Rundine, i quali contribuiscono ad individuare alcune figure di convertiti ed a delineare il clima politico e sociale che si era creato a Cagliari nella prima metà del Cinquecento¹⁶, le varie consorterie locali e lo stato di estrema povertà in cui versava l'ufficio della Santa Inquisizione¹⁷.

gna, Città nuova editrice, Roma 1999, pp. 361-362. Alla nota 119 Turtas cita un dossier relativo a processi contro alcuni *conversos* cagliaritari iniziato nel 1494 e terminato nel 1518.

¹⁴ Cfr. C. PILLAI, *Le vicende degli ebrei in Sardegna attraverso la documentazione d'archivio (età moderna e contemporanea)*, in *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, M. CONTU, N. MELIS, G. PINNA (curr.), Giuntina, Firenze 2003, pp. 161-175; ID., *Dall'espulsione del 1492 al XX secolo*, «Immagini da un passato perduto», cit., pp. 39-43.

¹⁵ Cfr. A. BORROMEO, *Inquisizione e conversos nella Sardegna spagnola*, «L'Inquisizione e gli ebrei in Italia», M. LUZZATI (cur.), Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 197-216. Furono accusati di eresia Gaspar Maduxer alias Ferro, Simon Bonfill, Steve Meli, Gaspar Pomar ed il canonico di Alghero don Antonio Angelo Carcassona.

Cfr. *Raccolta di documenti editi e inediti per la storia della Sardegna*, 3, *Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, a c. di S. LOI, A. RUNDINE, Fondazione Banco di Sardegna, Sassari 2004.

¹⁷ Sull'Inquisizione in Sardegna cfr. S. LOI, *Sigismondo Arquer un innocente sul rogo dell'Inquisizione*, AMD, Cagliari 2003; A. BORROMEO, *L'Inquisizione*, in *La società sarda in età spagnola*, a c. di F. MANCONI, Consiglio Regionale della Sardegna, Cagliari 1992, pp. 142-155; TURTAS, *Storia della chiesa*, cit., pp. 361-373; ID., *La chiesa durante il periodo spagnolo*, in *L'età moderna dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo*, a c. di M. GUIDETTI, Jaca Book, Milano 1989, pp. 263-267; A. RUNDINE,

Partendo dunque dai dati reperiti nella bibliografia esistente e sulla base, in linea di massima, dei cognomi degli ebrei che abitarono nel Castello di Cagliari nel XIV e XV secolo¹⁸, si è iniziata la ricerca eseguita nell'Archivio di Stato di Cagliari¹⁹ e, in misura minore, nell'Archivio comunale della stessa città²⁰.

L'indagine si è, per il momento, concentrata su atti della prima metà del Cinquecento, in considerazione del fatto che, andando troppo avanti nel tempo, i risultati avrebbero delineato un quadro sociale ormai consolidato e troppo lontano dalla data della cacciata degli ebrei dagli Stati di Spagna²¹.

I fondi dell'Archivio di Stato di Cagliari che hanno dato una qualche risposta sono: l'Antico Archivio Regio, in particolare le serie: *Prammatiche, istruzioni e carte reali; Diplomi di cavalierato e nobiltà e patenti regie e viceregie per impieghi civili e militari; Assensi regi*²²; *Cause patrimoniali; Procurazione reale*²³; *Arrendamenti, infeudazioni e stabilimen-*

ti; Miscellanea. Le Pergamene²⁴, il Regio Demanio (serie: *Feudi; Cause civili*), l'Archivio privato della famiglia Aymerich²⁵ e soprattutto gli Atti notarili della tappa di insinuazione di Cagliari.

Per quanto riguarda l'Archivio comunale sono stati invece esaminati solo gli atti notarili che essendo, per il periodo che ci interessa, molto pochi non hanno fornito dati particolarmente significativi.

Nel corso della ricerca si sono seguite delle tracce per cercare di individuare i *conversos*: innanzi tutto il mestiere, o i mestieri, da essi esercitati; in secondo luogo i rapporti con l'aristocrazia locale o con le famiglie economicamente più influenti; il ruolo rivestito da molti nello svolgimento di importanti cariche civili e religiose; la politica matrimoniale; la figura femminile; la coesione e la solidarietà all'interno del gruppo ed infine il patrimonio mobiliare ed immobiliare, tra cui numerose case ubicate in quello che un tempo era il ghetto.

Inquisizione spagnola censura e libri proibiti in Sardegna nel '500 e '600, Stampacolor, Sassari 1996; ID., *Gli inquisitori del tribunale del Santo Ufficio di Sardegna (1493-1718)*, «Archivio storico sardo» XXXIX (1998), pp. 227-263.

¹⁸ Cfr. gli indici onomastici in G. OLLA REPETTO, *Il primo Liber Curiae della procurazione reale di Sardegna (1413-1425)*, Roma 1974, pp. 247-254; TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., pp. 713-715; EAD., *Ebrei e società in Sardegna*, cit., pp. 449-464.

¹⁹ Cfr. M. PINNA, *Indice dei documenti cagliaritari del regio Archivio di Stato dal 1323 al 1720*, Cagliari 1903 e G. OLLA REPETTO, *Archivio di Stato di Cagliari*, in Ministero per i Beni Culturali. Ufficio centrale per i Beni Archivistici, *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, I, Le Monnier, Roma 1981, pp. 731-766.

²⁰ Cfr. S. LIPPI, *L'Archivio comunale di Cagliari*, Cagliari 1897.

²¹ L'editto di espulsione degli ebrei venne emanato nel marzo del 1492, ma a Cagliari divenne operativo alla fine dell'anno, cfr. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna*, cit., pp. XLVIII-XLIX.

²² Cfr. F. LODDO CANEPA, *Dizionario archivistico per la Sardegna*, «Archivio storico sardo» XVI (1926), pp. 35-36, alla voce *Assensi Regi*: Nel diritto feudale vigeva il principio che il feudo non si potesse alienare o gravare di pesi dal concessionario, senza

l'assenso del concedente. Fin dai primi tempi della conquista aragonese, fu vietato in Sardegna di alienare il feudo o parte di esso se non a catalani, aragonesi, valenzani, maiorchini o *sardi fedeli* che fossero *de paratico vel de genere militari laico*, di dividere i feudi o di congiungerli con altri feudi per qualunque titolo (compra, matrimonio), senza il previo assenso regio. È ben chiaro il movente politico della disposizione. Tale assenso fu poi sempre chiesto e ordinariamente concesso, per qualunque atto giuridico, di carattere patrimoniale che avesse per oggetto il feudo (vendita, donazione, censo, ipoteca, costituzione dotale).

²³ Per l'istituto della Procurazione reale cfr. OLLA REPETTO, *Il primo Liber Curiae della procurazione reale*, cit.

²⁴ Per l'inventario delle pergamene cfr. il sito <http://www.archivi-sias.it/> Archivio di Stato di Cagliari, (curr.) S. FENU e C. FERRANTE.

²⁵ Per la storia della famiglia Aymerich cfr. F. FLORIS - S. SERRA, *Storia della nobiltà in Sardegna*, Edizioni Della Torre, Cagliari 1986, pp. 188-189 e 352; F. FLORIS, *Feudi e feudatari in Sardegna*, 2, Edizioni Della Torre, Cagliari 1996, pp. 539-545 e G. MURGIA, *Villamar. Una comunità, la sua storia*, Grafica del Parteolla, s.l. 1993. Su don Salvatore Aymerich, signore di Mara, cfr. M. LOSTIA, *Il Signore di Mara. Vita pubblica e privata nella Cagliari del '500*, Stef, Cagliari 1984.

Le famiglie individuate sono: Bonfill²⁶, Bosc o de Bosch, Bosqui o Busqui, Bosquets o Busquets o de Busquets, Carcassona²⁷ (abitante ad Alghero, ma presente anche a Cagliari), Castello o de Castello, Castellochi o Castelloxi, Comprat²⁸, De Campo, De Tola, Ferrer, Garçia, Gioffrè o Joffrè (gravitante soprattutto nella zona di Alghero), Leo, Luc o Luch, Llunell, Montells, Morell, Navarro²⁹, Roig, Romano, Sollam, Xinus. Alcune di loro, come ad esempio i Sollam³⁰, avevano un ramo cattolico ed uno ortodosso, altre, invece, pur convertendosi, continuarono segretamente a praticare la religione avita.

Per alcuni personaggi, come ad esempio i Busquets, ci sono però dei dubbi ed è necessario avere delle conferme che, si spera, saranno messe in luce da futuri ritrovamenti ed approfondimenti.

Si tratta in generale di persone molto facoltose, ben inserite nella vita sociale ed economica della città, che si recavano spesso dal notaio per tutelare i propri interessi. I meno abbienti scelsero, probabilmente, la via dell'esilio o, comunque, non essendoci atti che li riguardano, è difficile una loro identificazione.

²⁶ Cfr. FLORIS, *Feudi e feudatari*, cit., p. 651.

²⁷ *Ibid.*, pp. 654-657.

²⁸ *Ibid.*, pp. 658-659.

²⁹ Un Giovanni Navarro risulta già convertito nel 1466, cfr. TASCA, *Nuovi documenti sui conversos*, cit., p. 73.

³⁰ Un ramo dei Sollam si era già convertito nel corso del XIV secolo, cfr. OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Sardegna attraverso una ricerca*, cit., p. 194; EAD., *Contributi alla storia degli ebrei*, cit., p. 161; TASCA, *Nuovi documenti sui conversos*, cit., pp. 72-74.

³¹ Archivio di Stato di Cagliari (d'ora in poi ASCA), *Atti notarili legati della Tappa di Insinuazione di Cagliari* (d'ora in poi ANLCA), vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 21. Geronimo Garcia commerciava a Cagliari nella piazza situata davanti alla torre del Leone ed era fratello del medico Ludovico Garçia. Entrambi divennero familiari del S. Ufficio, cfr., *Raccolta di documenti editi e inediti per la storia della Sardegna*, 3, *Documenti sull'Inquisizione*, cit., pp. 23-24.

³² Dopo l'editto di espulsione del 1492 molti ebrei cagliaritari partirono alla volta del Napoletano e dell'Africa settentrionale, cfr. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, cit., p. 247; nel 1494 si era trasferito a Napoli con la famiglia, "l'ebreo

Mestieri

La maggior parte dei *conversos* era dedicata al commercio, mestiere che si tramandava di padre in figlio. La cosa non desta meraviglia data la posizione strategica della Sardegna al centro del Mediterraneo; inoltre il commercio ed il credito assicuravano un continuo e sicuro afflusso di capitali.

Le principali figure di mercanti sono: Angelo e Gabriele Bonfill; Giovanni Bosc; Giovanni e Guglielmo Carlo Busquets; Ludovico, Luigi e Pietro Bosqui; Antonio, Giacomo e Michele Castellochi; Andrea, Bartolomeo, Gabriele e Stefano Comprat; Geronimo de Tola; Geronimo Garçia³¹; Giovanni e Geronimo Luc, Gaspare Llunell, Guglielmo Montells e Nicola Sollam.

Da soli, o in società con altri, frequentavano soprattutto il porto di Napoli³², dove si erano rifugiati molti ebrei sardi dopo la cacciata del 1492³³, quello di Tripoli, Algeri³⁴ e Tunisi.

È il caso ad esempio di Geronimo Luc che nel 1542 armava, insieme ad altri soci, una barca per recarsi ad Algeri³⁵.

Il commercio nazionale ed internazionale avveniva infatti su solide imbarcazioni acquista-

sardagnolo" Margotto Comprat, ricco mercante cagliaritano; cfr. M. PERANI, *Studi e ricerche sulla storia degli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, «Italia» 5, Jerusalem 1985, p. 128. La notizia era già stata riportata da N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al sec. XVIII*, Torino 1915, p. 83; cfr. anche D. ABULAFIA, *Il mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, «Storia d'Italia» 11, *Gli ebrei in Italia*, a c. di C. VIVANTI, Einaudi, Torino 1996, pp. 35-44.

³³ Cfr. *Acta Curiarum Regni Sardiniae, I Parimenti dei viceré Giovanni Dusay e Ferdinando Giron de Rebolledo (1495, 1497, 1500, 1504-1511)*, a c. di A. OLIVA, O. SCHENA, 5, Consiglio Regionale della Sardegna, Cagliari 1998, p. 49. Cfr. anche TASCA, *Ebrei e società in Sardegna*, cit., pp. XLVIII-XLIX.

³⁴ ASCA, *Atti notarili sciolti da identificare* (d'ora in poi ANS da identificare), b. 1. 14 febbraio 1550 Cagliari: il magnifico Gabriele Comprat, mercante, abitante di Cagliari, nomina suoi procuratori i fratelli Giovanni e Pietro Duran Gio, mercanti di Algeri, assenti, per commerciare e riscuotere soldi nella stessa città.

³⁵ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 4. 16 marzo 1542: Michele Serra, Antonio Marti Ortola, Giacomo Roca, Raffaele Pou, Geroni-

te o per proprio conto, come nel caso di Guglielmo Montells che possedeva una barca capitana-ta da Gioannoto Massana³⁶, o in comproprietà con altri, come avvenne per Giovanni Busquets che, insieme a Giovanni Basso, era proprietario di una imbarcazione, chiamata S. Assenzio³⁷.

Oltre quello d'oltremare esisteva un importante commercio interno, svolto per via di mare e di terra. Da Cagliari si andava, via mare, ad Oristano, Iglesias, Alghero ed in Ogliastro, trasportando di tutto: lana, cuoio, formaggio³⁸, pelli (di bue, di coniglio, di capretti), vino³⁹, frumento, stoffe⁴⁰, piombo, ecc.

Il commercio per via di terra, praticato su carri trainati da buoi o cavalli, non era meno florido, riguardava più o meno le stesse merci ed era rivolto a tutta l'isola⁴¹.

A tale proposito le fonti ci informano di un sodalizio commerciale costituito, nel 1546, da Luigi Bosqui e Gaspare Llnell che investirono in questa società, il primo 100 lire, il secondo invece 250. Il Llnell, con il suo cavallo, si sarebbe occupato della contrada di Guspini, mentre Luigi avrebbe commerciato nel cagliaritano⁴².

Altri mercanti invece smerciavano i loro prodotti in botteghe e magazzini disseminati so-

prattutto nei quartieri di Castello e della Marina; la loro attività non si limitava al commercio, ma spaziava in vari campi, fungendo da elemento propulsore dell'economia.

Strettamente collegate al commercio erano le attività di sensale e creditizia. Giovanni Bosc, Stefano Comprat, Giacomo e Stefano Llnell, Nicola Sollam, compaiono nei documenti sia come *mercader* che come *curritor auris*, ossia mediatori. Gestivano infatti operazioni di compravendita e prestiti, facendo da intermediari tra le parti contraenti.

Il credito andava dal piccolo prestito usuraio a pastori e contadini dell'entroterra, all'esborso di grossi capitali a potenti casate aristocratiche⁴³, con cui i *conversos* formavano ampie clientele.

Geronimo e Giovanni Luc⁴⁴, Stefano Llnell⁴⁵, Ludovico Busqui⁴⁶ prestavano soldi nel sassarese, nella zona di Assemini, Pauli Gerrei, Serramanna, Serrenti e Villamassargia. Non si sa quanto chiedessero di interesse, ma certo non si dimenticavano dei prestiti fatti, come nel caso di Guglielmo Montells che avendo dato del denaro a pastori e contadini di San Gavino⁴⁷, Banari⁴⁸, Decimoputzu⁴⁹, San Sperate⁵⁰ e Serrenti⁵¹ ne otteneva la restituzione.

mo Luc da una parte e Antonio Giovanni Carmona dall'altra si accordano per acquistare una barca, caricarla di vettovaglie e mercanzie e andare ad Algeri.

³⁶ ASCA, ANLCA, vol. 127, notaio Francesco Bellit, c. 28 v.

³⁷ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 22 ottobre 1521 Cagliari.

³⁸ Il mercante Guglielmo Montells vendeva formaggio, cfr. ASCA, *Atti notarili sciolti della Tappa di insinuazione di Cagliari* (d'ora in poi ANSCA), vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1527, c. 81 v.

³⁹ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 452 v.

⁴⁰ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, cc. 454 v. e 460 v.

⁴¹ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1: 26 dicembre 1521. Gabriele Comprat, mercante cagliaritano, vende per 28 lire di moneta cagliaritana un carro ferrato ad un pastore di capre di Monastir. *Ibid.*, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança: 29 aprile 1528. Stefano Llnell vende a Bartolo Murta, di Samatzai, due ruote di carro nuove.

⁴² ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 488.

⁴³ Cfr. ANATRA, *Dall'unificazione aragonese*, cit., pp. 429-433.

⁴⁴ ASCA, ANLCA, vol. 618, notaio Melchiorre De Silva, c. 86.

⁴⁵ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, cc. 54 e 61 v. *Ibid.*, ANSCA da identificare, b. 1: 30 ottobre 1521 Cagliari. Giacomo Massa, di Serramanna, riconosce di dovere all'onorabile Stefano Llnell 235 lire e 5 soldi di moneta cagliaritana. Promette di restituirle in lana, cuoio e formaggio al prezzo corrente nella piazza di Cagliari.

⁴⁶ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 113 v. Archivio Comunale Cagliari (d'ora in poi ACCA), *Sezione antica*, vol. 400: 25 giugno 1500. Michele Paderi di Villamassargia riconosce di dovere all'onorabile Ludovico Busqui 24 lire di moneta cagliaritana. Promette di restituirle in formaggio al prezzo della piazza di Cagliari.

⁴⁷ ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva c. 481. *Ibid.*, ANLCA, vol. 617, cc. 419 e 420.

⁴⁸ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 327.

⁴⁹ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 338 v.

⁵⁰ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 357.

⁵¹ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 396 v.

Nel 1538 il figlio Nicola riceveva in prestito dal mercante Guglielmo Miro 232 ducati per i quali rilasciava delle lettere di cambio che il padre Guglielmo avrebbe dovuto pagare, entro due mesi, a Napoli ad un certo Francesco Blanch. Il Miro a sua volta, come assicurazione di detto cambio, prendeva in pegno 19 pezzi d'argento, tra cui fruttiere, piatti, scodelle, candelabri e coppe. Infatti, qualora la somma non fosse stata restituita, tutto l'argento sarebbe stato venduto all'asta. Il Montells comunque restituì puntualmente il denaro e riportò a casa la preziosa argenteria⁵².

Alcuni mercanti oltre all'attività commerciale si occuparono di far coltivare vigne, da cui ricavano un ottimo vino e di far allevare bestiame. È ad esempio il caso di Giovanni Navarro che nel 1547 pagava Gontini Lepori, contadino di Quartu, per dei lavori fatti nella sua vigna⁵³ e di Michele Comprat che stipulò invece un contratto di soccida con un pastore di Sestu⁵⁴ per allevare pecore.

Non pochi *conversos* erano uomini di cultura: tra questi lo stesso Michele Comprat, laureato in diritto e Ludovico Garçia, medico a cui l'inquisitore, Andrea Sanna, aveva dato il compito di occuparsi dei prigionieri del S. Ufficio. Laureato in medicina era anche Gaspare Roig *alias* Font, oriundo di Maiorca⁵⁵; pare inoltre che Melchiorre De Silva, notaio operante a Cagliari dal 1536 al 1582, fosse, per parte di padre, *de progenie de iudios*⁵⁶.

Gli atti notarili abbondano poi di nomi di artigiani e piccoli mercanti, per alcuni dei quali però, come già detto precedentemente, è difficile asserire con convinzione la loro originaria natura giudaica. Francesco Ferrer⁵⁷ e Cristoforo Romano⁵⁸ compaiono come sarti; Michele Leo⁵⁹ e Pietro Sollam⁶⁰ erano invece calzolai; Raffaele Leo⁶¹ era *sinterius*, mentre Nicola Sollam era *curritor auris* e contemporaneamente praticava anche il mestiere di *tunditor pannorum*⁶². Michele Navarro era invece libraio e faceva la spola tra Valenza e Cagliari, dove acquistava cuoio e pelli, con cui confezionava libri⁶³. Cosma Castello era invece uno stimato conciatore della Lapola che nel 1549 stipulava un atto di apprendistato con il giovane Gaspare Ferrer, di Ibiza, per insegnargli il mestiere⁶⁴.

Rapporti con l'aristocrazia

Nella prima metà del Cinquecento ci fu, da parte dei feudatari locali bisognosi di denaro, un'apertura a esponenti della borghesia degli uffici, delle professioni e della mercatura, secondo una rete di relazioni dettata da cointeressenze economiche e da alleanze matrimoniali. In tale rete finirono alcuni esponenti di *conversos*, a cui certo non mancava la disponibilità finanziaria. Infatti tra i nobili con cui i *nuevos cristianos* intrecciarono rapporti creditizi ci fu il visconte di Sanluri⁶⁵, a cui Giovanni

⁵² ASCA, ANSCA, vol. 885, notaio Antonio Oliver, 9 aprile 1538 Cagliari.

⁵³ ASCA, ANLCA, vol. 618, notaio Melchiorre De Silva, c. 104.

⁵⁴ ASCA, ANSCA, vol. 47, notaio Joan Bança, c. 329.

⁵⁵ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 9 ottobre 1521, cfr. anche R. Di Tucci, *Librai e tipografi in Sardegna*, cit., p. 127.

⁵⁶ Cfr. *Raccolta di documenti editi e inediti per la storia della Sardegna*, 3, *Documenti sull'Inquisizione*, cit., p. 24.

⁵⁷ Francesco Ferrer, sarto, compare come testimone, cfr. ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1526, c. 74 v. e anno 1529, c. 32 v.

⁵⁸ Cristoforo Romano, sarto, abitante di Stampace, compare come testimone, cfr. ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, cc. 427-428 e *Ibid.*, ANLCA, vol. 618, Notaio Melchiorre De Silva, c. 49 v.

⁵⁹ ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, c. 234 v. Michele Leo, calzolaio di Stampace, compare come testimone.

⁶⁰ ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, c. 207.

⁶¹ Raffaele Leo compare come testimone, cfr. ASCA, ANLCA, vol. 618, notaio Melchiorre De Silva, c. 88.

⁶² ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1525, c. 23, anno 1527, c. 75; *Ibid.*, ANS *da identificare*, b. 1, 19 ottobre 1521 e 4 novembre 1521; *Ibid.*, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, cc. 31, 235, 238 v., 414 v.

⁶³ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 4 ottobre 1521 Cagliari.

⁶⁴ ASCA, ANLCA, vol. 477, notaio Bernardino Coni, c. 152 v.

⁶⁵ Già nel corso del Quattrocento furono frequenti i rapporti commerciali tra alcune famiglie ebreiche

Luc prestò del denaro⁶⁶; mentre Alfonso Giron de Rebolledo, fratello del viceré Ferdinando⁶⁷, ebbe un prestito da Guglielmo Montells⁶⁸, il quale aveva elargito dei soldi anche a Nicola Torrellas, cavaliere dell'ordine di San Giacomo della Spada⁶⁹. Nel 1543 inoltre Gabriele Bonfill acquistò da Salvatore Aymerich il feudo di Ussana, già appartenente agli Erill⁷⁰. Tale operazione fu però per i Bonfill superiore alle loro forze, in quanto successivamente si trovarono col feudo gravato di debiti e vincolato da una prammatica del 1459 che vietava la vendita di feudi per debiti⁷¹.

Talvolta i legami con i nobili andavano al di là dei prestiti in denaro: nel 1528 Giovanni Busquets fu procuratore generale del conte di Quirra⁷², mentre Stefano Lluell affittò al nobile Alfonso Carrillo un pezzo di terra⁷³ e Michele Comprat, nel 1526, firmò, insieme a don Nicola Torrellas, un atto di definizione dell'affitto delle rendite di Capoterra⁷⁴. Lo stesso Michele nel 1549 pagò, a nome di Salvatore Aymerich, signore di Villamar, cavaliere dell'ordine di San Giacomo de la Spada, 2000 lire a don Pietro de Alagon e a sua moglie Maria Sanjust, per l'estinzione di un censo⁷⁵.

La corrispondenza del fondo Aymerich dimostra inoltre che tra la famiglia Comprat e gli Aymerich intercorrevano rapporti di lavoro e di parentela⁷⁶. Infatti dal memoriale presentato da Sigismondo Arquer, nel corso del processo, sappiamo che Michele Comprat aveva sposato una figlia di Cristoforo Aymerich⁷⁷.

Frequenti furono inoltre i rapporti commerciali e finanziari con i Gessa, ricca famiglia dell'iglesiente⁷⁸.

Scalata sociale

Alcuni *conversos* sfruttando rapidamente le proprie risorse materiali ed umane e con l'appoggio di alcuni potentati locali e, velatamente, anche del sovrano, raggiunsero cariche di grande prestigio in tre ambiti nevralgici: l'amministrazione regia, la chiesa, le magistrature cittadine.

Pietro Bonfill, ad esempio, nel 1537 ricoprì la carica di saliniere maggiore di Cagliari⁷⁹, mentre nel 1543 Baldassarre Carcassona fu saliniere minore di Cagliari e di Oristano⁸⁰.

Angelo Carcassona fu invece nominato, nel 1545, luogotenente generale del procuratore reale⁸¹, incarico che, l'anno successivo, venne

ed il visconte di Sanluri. Infatti i Milis di Cagliari ebbero spesso contatti commerciali con il visconte di Sanluri, cfr. OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Sardegna*, cit., p. 36.

⁶⁶ ASCA, ANLCA, vol. 618, notaio Melchiorre De Silva, c. 61 v.

⁶⁷ Cfr., J. MATEU IBARS, *Los virreyes de Cerdena*, I, Cedam, Padova 1964, pp. 170-171.

⁶⁸ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 22 settembre 1521.

⁶⁹ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1526, c. 31.

⁷⁰ ASCA, *Regio Demanio, Feudi*, vol. 27. cfr. FLORIS - SERRA, *Storia della nobiltà*, cit., pp. 196 e 351.; PILLAI, *Le vicende degli ebrei in Sardegna*, cit., p. 162. Il 19 gennaio 1548 il figlio di Gabriele Bonfill, Cesare, ricevette l'investitura della villa di Ussana, cfr. ASCA, Antico Archivio Regio (d'ora in poi AAR), *Procurazione reale*, vol. BC 30, c. 17.

⁷¹ ANATRA, *Dall'unificazione aragonese*, cit., p. 432.

⁷² ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1528, c. 30 e anno 1529, c. 23; *Ibid.*, ANLCA, vol. 127, notaio Francesco Bellit, c. 166.

⁷³ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 10 ottobre 1521 Cagliari.

⁷⁴ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1526, c. 40 v.

⁷⁵ ASCA, *Pergamene laiche*, n. 156 b.

⁷⁶ ASCA, *Archivio Aymerich* b. 2.

⁷⁷ Cfr. SCANO, *Sigismondo Arquer*, cit., p. 124.

⁷⁸ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1526, cc. 55-57. Nel 1518 Guglielmo Montells fa da testimone ad un atto stipulato tra Andrea Nadal e Nicola Gessa, cfr. ASCA, ANSCA, vol. 278, notaio Giovanni Ferrandez, 9 giugno 1518 Cagliari.

⁷⁹ ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 24, c. 279 e c. 457 v., cfr. PINNA, *Indice dei documenti*, cit., p. 203.

⁸⁰ ASCA, AAR, *Diplomi di cavalierato e nobiltà e patenti regie e viceregie per impieghi civili e militari*, vol. H 6, c. 122 v., cfr. PINNA, *Indice dei documenti*, cit., p. 203.

⁸¹ ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 29, c. 107, cfr. PINNA, *Indice dei documenti*, cit., p. 191.

⁸² ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 26, c. 284 v., cfr. PINNA, *Indice dei documenti*, cit., p. 191.

affidato a Raimondo Carcassona⁸² e poi a Giovanni Carcassona che, nel 1547, concesse a Baldassarre Carcassona le ville di Samassi, Serrenti, Nureci ed Asuni, devolute alla regia corte in seguito alla morte di Matia Cavaller⁸³. Nel 1548, invece, un altro membro della famiglia, Salvatore, ricoprì la stessa carica fino al 1550⁸⁴. Michele Comprat fu, nel 1544 e nel 1550, assessore della Procurazione reale⁸⁵, mentre, nel 1548, ebbe la reggenza della Reale Cancelleria in seguito alla morte di Bernardo Simonis⁸⁶.

Rivestirono invece importanti cariche ecclesiastiche Giacomo Busquets che diventò presbitero della Cattedrale di Cagliari; Pietro Navarro fu canonico di Torralba e beneficiario della cattedrale cagliaritano⁸⁷, mentre Geronimo Comprat⁸⁸ e Bartolomeo Muntells ricoprirono la carica di canonici e beneficiari della Cattedrale di Cagliari. In particolare quest'ultimo, che nel 1539 fu anche canonico arborense, mise in vendita le rendite delle chiese di Nuraxinieddu e Ollastra Simaxis, nel Campidano di Oristano⁸⁹.

In ambito cittadino troviamo invece Giovanni Busquets che fu più volte consigliere di Cagliari⁹⁰, nonostante il divieto imposto nel 1471 da un capitolo delle Ordinazioni dei Consiglieri⁹¹ che impediva agli ebrei ed ai loro discen-

denti di ricoprire tale carica. A questo punto sorgono dei dubbi e ci viene da pensare che il nostro Giovanni o fosse cristiano o che da parte della città ci fosse stata un'apertura sociale tale da far dimenticare le severe disposizioni dei secoli precedenti⁹² e favorire in tal modo la convivenza comunitaria.

Politica matrimoniale

I matrimoni avvenivano, di solito, nell'ambito delle stesse importanti famiglie, dettati per lo più da motivi di interesse. Così Nicola Muntells, figlio di Guglielmo e Caterina, stipulò, nel 1550, con Grazia Bonfill, figlia di Gabriele e Antonia, i capitoli matrimoniali⁹³. Gabriele Comprat sposò invece Violante Carcassona⁹⁴, Filippa Sollam divenne moglie di Geronimo de Tola⁹⁵, mentre Geronimo Sollam aveva sposato Caterina Xinus⁹⁶ e Bernardo Carcassona si era unito a Giovanna Joffrè⁹⁷. Contemporaneamente però è ampiamente documentato il matrimonio misto, a riprova di una sempre più solida compenetrazione nel tessuto sociale isolano.

Bernardina Montells, sorella di Guglielmo, si era unita in matrimonio con Bernardino Boi⁹⁸, mentre una figlia di Guglielmo aveva spo-

⁸³ ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 30, c. 1.

⁸⁴ ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 30, cc. 20 v. e 88, cfr. PINNA, *Indice dei documenti*, cit., p. 191.

⁸⁵ ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 29, c. 7 v. e BC 30, c. 117, cfr. PINNA, *Indice dei documenti*, cit., p. 191.

⁸⁶ ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 30, c. 40 v., cfr. PINNA, *Indice dei documenti*, cit., p. 188.

⁸⁷ ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, cc. 235 v. e 403 v.

⁸⁸ Geronimo Comprat era fratello di Beatrice, moglie di Lorenzo Benapres, cfr. ASCA, ANLCA, vol. 127, notaio Francesco Bellit, c. 191.

⁸⁹ ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, c. 362.

⁹⁰ Giovanni Busquets fu consigliere nel 1542, 1546, 1554, 1559, cfr. G. SORGIA, G. TODDE, *Cagliari sei secoli di amministrazione cittadina*, Stef, Cagliari 1981, pp. 161-164.

⁹¹ Cfr. *Raccolta di documenti editi e inediti per*

la storia della Sardegna, 5, *Libro delle Ordinanze dei Consellers della città di Cagliari (1346-1603)*, a c. di F. MANCONI, Fondazione Banco di Sardegna, Sassari 2005, p. 167.

⁹² Per le Ordinazioni dei consiglieri di Cagliari cfr. M. PINNA, *Le Ordinazioni dei Consiglieri del Castello di Cagliari*, «Archivio Storico Sardo» XVII (1929), pp. 2-272.

⁹³ ASCA, AAR, *Cause patrimoniali*, b. 55, Q 55, cfr. PILLAI, *Le vicende degli ebrei in Sardegna*, cit., p. 162.

⁹⁴ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 387 v.

⁹⁵ ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, cc. 414, 414 v., 421 v.. Filippa Sollam era figlia di Nicola e Beatrice Sollam.

⁹⁶ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 454 v, cfr. DI TUCCI, *Librai e tipografi in Sardegna*, cit., p. 127.

⁹⁷ ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 2, c. 109 v. e vol. M 3, c. 34.

⁹⁸ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, 12 settembre 1530.

sato Michele Bellit⁹⁹; Francesco Bosch prendeva in moglie Giovanna Gessa¹⁰⁰, mentre Giovanni sposava Isabella Pilaes¹⁰¹.

Beatrice Comprat si unì con Lorenzo Benapres¹⁰², mentre Michele Comprat aveva sposato una figlia di Cristoforo Aymerich¹⁰³ e Grazia Comprat un esponente della famiglia Cavaller¹⁰⁴; Caterina Busquets sposò Francesco Boi¹⁰⁵; Teresa de Castello si univa a Matia Cavaller¹⁰⁶; Giovanni Navarro a Ludovica Monros¹⁰⁷ e una componente della famiglia Llundell a Marco Antonio Cabot¹⁰⁸.

Coesione e solidarietà

La coesione e la solidarietà tra *conversos* traspare dalle fonti, in quanto gli atti o sono stipulati tra membri appartenenti a famiglie ex ebrei o qualcuno dei componenti compare quasi sempre in qualità di testimone. Tale coesione derivava, probabilmente, dalla loro precedente segregazione all'interno del ghetto¹⁰⁹.

Nel 1521, ad esempio, Bartolomeo Comprat fece da testimone, insieme a Nicola Bonfill, ad un atto di Michele Castelloxi¹¹⁰.

Nei momenti di necessità i *nuevos cristianos* si prestavano denaro. Come risulta, ad

esempio, da un atto del 1538 in cui Giovanni Busquets restituì a Giovanni Luc 350 lire di moneta cagliaritana, che gli aveva dato Gabriele Bonfill¹¹¹. L'anno dopo invece Joannoto Sollam riconosceva di dovere a Michele Bonfill 12 lire e 15 soldi di moneta cagliaritana¹¹².

Le donne

Dalle fonti emerge una figura femminile attiva, laboriosa, sicura, intraprendente e colta. Quest'ultimo punto è chiaramente dovuto al fatto che gli atti riguardano per la maggior parte converse appartenenti ad una sfera sociale medio alta.

Il loro ruolo spaziava dall'ambito familiare a quello sociale ed economico.

Dipendenti economicamente dai padri o dai mariti, prendevano comunque decisioni importanti quando si trattava di risolvere situazioni economiche lasciate in sospeso¹¹³.

Filippa Sollam commerciava in stoffe insieme al marito¹¹⁴ e non esitò a recarsi dal notaio per far stipulare una procura a favore del fratello Alessio per recuperare 500 lire di moneta cagliaritana che le dovevano, in base ad una donazione, Nicola Torresani e Michele Boter¹¹⁵. Anche Clara Comprat¹¹⁶, Violante Carcasso-

⁹⁹ ASCA, ANLCA, vol. 127, notaio Francesco Bellit, c. 120.

¹⁰⁰ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1526, c. 42 v. Francesco Bosch e Giovanna Gessa sono i genitori di Giovanni.

¹⁰¹ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1529, cc. 9-10.

¹⁰² ASCA, ANLCA, vol. 127, notaio Francesco Bellit, c. 191.

¹⁰³ Cfr. D. SCANO, *Sigismondo Arquer*, cit., p. 124.

¹⁰⁴ ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 3, c. 94.

¹⁰⁵ ASCA, ANLCA, vol. 127, notaio Francesco Bellit, c. 70.

¹⁰⁶ ASCA, ANLCA, vol. 618, notaio Melchiorre De Silva, c. 139.

¹⁰⁷ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 304.

¹⁰⁸ ASCA, *Regio Demanio, Cause civili*, b. 1, fasc. 9.

¹⁰⁹ Cfr. S. SIEGMUND, *La vita nei ghetti*, in *Storia d'Italia, Gli ebrei in Italia*, Annali 11, G. Einaudi, Torino 1996, pp. 866-870.

¹¹⁰ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 17 ottobre 1521 Cagliari. Giuliano Pinna alias Guiducio, abitante di Iglesias, riconosce di dovere a Giacomo Castelloxi, mercante, abitante di Stampace, una certa quantità di denaro. Testimoni: l'onorabile Bartolomeo Comprat e Nicola Bonfill, abitanti di Cagliari.

¹¹¹ ASCA, ANSCA, vol. 885, notaio Antonio Oliver, 23 dicembre 1538 Cagliari.

¹¹² ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, c. 405 v.

¹¹³ Cfr. G. OLLA REPETTO, *La donna ebrea a Cagliari nel '400*, in *Annuario de estudios medioevales, Homenaje a Emilio Saez*, 18, Barcelona 1988, pp. 551-562 e SIEGMUND, *La vita nei ghetti*, cit., pp. 882-892.

¹¹⁴ ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, c. 414.

¹¹⁵ ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, cc. 414 v. e 421 v.

¹¹⁶ ASCA, ANLCA, vol. 127, notaio Francesco Bellit, c. 217.

na¹¹⁷ e Caterina Busquets¹¹⁸ diedero mandato a parenti, tramite procura redatta dal notaio, di seguire cause e recuperare crediti.

Amministravano con grande parsimonia il denaro ed avevano un grande fiuto per gli affari; Aldonza Comprat, ad esempio, nel 1525 vendette ad Antonio Cardia, di San Pantaleo, una gonna rossa per 8 lire¹¹⁹. Violante Carcassona invece cercò di recuperare alcuni gioielli da Giovanni Battista Belcaire, che si trovava a Napoli¹²⁰, mentre Iolanda Busqui, madre di Pietro Busqui, mise in vendita una casa in via Santa Croce¹²¹.

I documenti riportano spesso figure di vedove che godevano della più grande autonomia. Alcune si risposavano per risolvere problemi economici, altre vivevano il loro stato vedovile con dignità e coraggio, amministrando in maniera esemplare il patrimonio familiare¹²². A Teresa de Castello il marito, Matia Cavaller, lasciò in eredità un servo di nome Quatx Gaspere, a cui, nel 1547¹²³, concesse la libertà secondo quanto stabilito nelle disposizioni testamentarie.

Beatrice Sollam, invece, vedova di Nicola, restituì dei soldi ad Antonio Cannavera che aveva firmato una fideiussione al figlio Geronimo Sollam¹²⁴.

Isabella¹²⁵ e Caterina Bonfill vendettero censi. Quest'ultima, vedova di Cesare Bonfill,

era curatrice del figlio Antioco¹²⁶. Infatti la donna ebrea in caso di vedovanza veniva nominata amministratrice dell'eredità, esecutrice testamentaria, tutrice dei figli e destinataria di usufrutto, legati e donazioni.

Il patrimonio

Il patrimonio mobiliare ed immobiliare dei *conversos* era decisamente ingente. I Montells, oltre al denaro liquido possedevano case, terreni, censi, barche e argenteria. Il canonico Bartolomeo Montells, ad esempio, nel 1539 affittava delle terre lavorative a Sili, in provincia di Oristano¹²⁷, mentre il fratello Guglielmo era tanto ricco da potersi permettere un chirurgo personale, un certo Nicola Ordis¹²⁸. Nicola Montells, figlio di Guglielmo, possedeva un magazzino vicino alla piazza di San Pancrazio¹²⁹, mentre il padre era proprietario di un giardino situato, probabilmente, vicino alla torre Fontana¹³⁰. A riprova inoltre della loro ricchezza nel 1533 la casa di *Mossen Montells* fu presa di mira da alcuni ladri, schiavi neri appartenenti a don Filippo de Cervellon¹³¹.

Diversi esponenti di famiglie convertite, essendo i maggiori detentori di denaro, acquistarono, con l'assenso regio¹³², censi e terre. Così nel 1522 Filippo Busqui comprava da don Lui-

¹¹⁷ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 387 v.

¹¹⁸ ASCA, ANLCA, vol. 127, notaio Francesco Bellit, c. 70.

¹¹⁹ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1525, c. 23 v.

¹²⁰ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 387 v.

¹²¹ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 516.

¹²² Le donne ebraiche acquisirono una notevole autonomia, che si tradusse in una effettiva presenza anche nella gestione dei banchi, di cui non di rado, specie se vedove, furono addirittura titolari o contitolari, cfr. M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale*, «Storia d'Italia», cit., p. 220.

¹²³ ASCA, ANLCA, vol. 618, notaio Melchiorre De Silva, c. 139.

¹²⁴ ASCA, ANLCA, vol. 618, notaio Melchiorre De Silva, c. 38.

¹²⁵ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1529, c. 33 v.

¹²⁶ ASCA, AAR, *Cause patrimoniali*, b. 55, Q 55, cfr. PILLAI, *Le vicende degli ebrei in Sardegna*, cit., p. 162.

¹²⁷ ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, c. 460 v.

¹²⁸ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 19 ottobre 1521, Nicola Ordis compare tra i testimoni.

¹²⁹ ASCA, AAR, *Arrendamenti, infeudazioni e stabilimenti*, vol. BD 26, c. 53. Per la topografia e gli insediamenti di Cagliari cfr. D. SCANO, *Forma Kalarris*, Cagliari 1934; M.B. URBAN, *Cagliari aragonese. Topografia e insediamento*, ETS, Pisa 2000; A. COSU, *Storia militare di Cagliari 1277-1866. Anatomia di una piazzaforte di prim'ordine 1217-1993*, Arti grafiche Franco D'Agostino, Cagliari 1994.

¹³⁰ ASCA, AAR, *Arrendamenti, infeudazioni e stabilimenti*, vol. BD 26, c. 141.

¹³¹ ASCA, AAR, *Miscellanea*, b. 213, fasc. 20.

¹³² Cfr. nota 23.

gi Bellit la villa di Villanova Surcii, nella baronia di Acquafredda, al prezzo di 500 lire¹³³. L'anno successivo, Guglielmo Montells acquistava invece un censo con l'ipoteca delle ville di Monastir, Promonti, Nuragus, Villaspeciosa, Siliqua, Villamassargia, villa e castello di Acquafredda¹³⁴. Lo stesso Montells comprava poi da Bernardo e Giovanna Carcassona un altro censo di 1250 ducati di capitale e 100 di pensione annua, con l'ipoteca del peso reale di Alghero¹³⁵. Nel 1543 veniva inoltre dato l'assenso regio alla vendita di un censo a favore di Stefano Llunell¹³⁶ che, alcuni anni più tardi, ne acquistò un altro del valore di 1000 ducati¹³⁷. Lo stesso Llunell possedeva poi terre seminate a Sant'Avendrace, dove era anche proprietario di un oliveto, confinante con un campo di Carlo Busquets¹³⁸.

A Gabriele Bonfill venne invece data in concessione la torre detta *la Mordent*, situata nel Castello di Cagliari, in via Santa Croce. In tale occasione gli fu anche permesso di poter costruire e sopraelevare fino all'altezza della torre¹³⁹. Lo stesso Bonfill era poi proprietario di diverse vigne, con alberi, fontana e case, in agro di Pirri¹⁴⁰; nel 1544 aveva inoltre acquistato un censo dai fratelli Dedoni, con l'ipoteca della villa di Gesturi¹⁴¹.

Anche Antonio Castello, mercante, era proprietario di una vigna nel territorio di San

Giuliano¹⁴², mentre Giovanni Navarro¹⁴³ ed i Bosch annoveravano tra i loro beni delle vigne nel quartiere di Villanova¹⁴⁴, così come Michele Castelloxi ne possedeva una a Selargius¹⁴⁵.

La maggior parte dei *conversos* possedeva case in Castello ubicate, per lo più, in via del Cominal (attuale via Genovesi), via Santa Croce, via del Vino e via dell'Orifany.

Si nota dunque la tendenza a rimanere, o comunque a ritornare, nei luoghi di quello che un tempo era il ghetto. In via del Cominal sono documentate le case di Bernardina¹⁴⁶ e di Guglielmo Montells¹⁴⁷. La prima stava nella parte alta di via Genovesi, mentre quella del fratello Guglielmo era ubicata nella parte bassa, dove abitava anche Giovanni Navarro¹⁴⁸. Nella stessa strada vi era anche una casa di Michele Castelloxi¹⁴⁹, la cui residenza era però in Stampace.

Giovanni Bosch e Gabriele Bonfill erano invece proprietari di case nella via del Vino, situate l'una di fronte all'altra¹⁵⁰. Lo stesso Bonfill, nel 1529, ne acquistò un'altra dai coniugi Geroni, ubicata di fronte alla fonte di S. Croce¹⁵¹. Nella stessa via Santa Croce possedevano una casa i Busqui¹⁵² ed il mercante Joannoto Luc, la cui proprietà, comprensiva di giardino, era situata proprio davanti all'omonima chiesa¹⁵³. Anche il medico Gaspare Roig *alias* Font e sua moglie Eleonora erano proprietari di una

¹³³ ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 2, c. 82.

¹³⁴ ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 2, c. 84.

¹³⁵ ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 2, cc. 102 e 109 v.

¹³⁶ ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 3, c. 11 v.

¹³⁷ ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 3, c. 39 v.

¹³⁸ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 10 ottobre 1521 Cagliari.

¹³⁹ ASCA, AAR, *Arrendamenti, infeudazioni e stabilimenti*, vol. BD 26, c. 35, cfr. anche PINNA, *Indice dei documenti*, cit., p. 77.

¹⁴⁰ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1529, c. 22 v. e *Ibid.*, vol. 891, notaio Pietro Matteo Oriol, 11 marzo 1528.

¹⁴¹ ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 3, c. 15.

¹⁴² ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio Melchiorre De Silva, c. 429.

¹⁴³ ASCA, ANLCA, vol. 618, notaio Melchiorre De Silva, c. 104.

¹⁴⁴ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1527, c. 99 v.

¹⁴⁵ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1526, c. 64.

¹⁴⁶ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, 12 settembre 1530.

¹⁴⁷ ASCA, ANSCA, vol. 278, notaio Giovanni Ferrandez, 13 marzo 1521 Cagliari. *Ibid.*, ANS *da identificare*, b. 1, 4 novembre 1521.

¹⁴⁸ ASCA, ANSCA, vol. 278, notaio Giovanni Ferrandez, 13 marzo 1521 Cagliari.

¹⁴⁹ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 4 novembre 1521 Cagliari. Nella parte posteriore la casa di Giacomo Castelloxi confinava con quella di Pietro Morell.

¹⁵⁰ ASCA, ANSCA, vol. 891, notaio Pietro Matteo Oriol, 11 marzo 1528.

¹⁵¹ ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1529, c. 10 v.

¹⁵² ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 516.

¹⁵³ ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio Melchiorre De Silva, c. 398, cfr. P. PIGA SERRA, *L'attività edilizia*

abitazione nella strada della *jueya*, confinante con quella di Giacomo Rocha e Francesco Bosch¹⁵⁴. In via dell'Orifany infine vi erano altre case di Guglielmo Montells, Joannoto Luc¹⁵⁵ e Gabriele Bonfill¹⁵⁶.

Gabriele Comprat possedeva un magazzino vicino alla torre Fontana in prossimità della quale gli venne dato in affitto un pezzo di terra¹⁵⁷.

Sappiamo inoltre che abitavano e lavoravano a Stampace i Leo ed i Castellochi, mentre i Castello risiedevano nel quartiere della Marina ed i Sollam abitavano e commerciavano stoffe a Villanova.

Questo è l'esito della ricerca. Ciò che emerge è una realtà complessa di rapporti e di scambi, di integrazioni e di relazioni dettate, il più delle volte, da interessi economici. Infatti gran parte di coloro che rimasero o erano già convertiti oppure abbandonarono il loro credo, o finsero di farlo, per continuare a tutelare i propri interessi, ricoprire titoli nobiliari o importanti cariche ecclesiastiche. In teoria i *conversos* avrebbero dovuto essere esclusi da alcuni incarichi religiosi e, soprattutto dall'istituzione inquisitoriale. In realtà alcuni di loro ottennero posti di responsabilità nell'amministrazione del S. Ufficio isolano¹⁵⁸, altri invece ebbero rapporti fiduciari con alcuni esponenti del neonato Tri-

bunale. È il caso, ad esempio, di Gabriele Bonfill che viene definito in un documento "uomo di fiducia" di Bernardo Simonis, assessore del S. Ufficio¹⁵⁹.

Con la loro vera identità, o mimetizzati sotto il nuovo nome cristiano assunto con il battesimo, riuscirono in poco tempo a realizzare un processo di omologazione con la *universitas* cristiana. In realtà tale processo, già iniziato nei secoli precedenti, nonostante le severe imposizioni da parte della città e dei sovrani¹⁶⁰, fu agevolato da uno scarso dinamismo da parte del Tribunale dell'Inquisizione che, nella prima metà del secolo, operò in maniera inefficace e discontinua.

La presenza a Cagliari di *conversos* è risultata comunque certa, nonostante molte fonti siano ancora da studiare e molti siano i punti da chiarire, come l'aspetto che riguarda il controllo esercitato dalla chiesa sulla vita religiosa dei convertiti, che presupporrebbe un'indagine approfondita negli archivi ecclesiastici.

Alla luce dei nuovi ritrovamenti è possibile dunque sfatare l'affermazione di Giovanni Spano che nel lontano 1875 parlava di esilio in massa degli ebrei sardi dopo l'editto del 1492¹⁶¹.

Carla Marongiu
Archivio di Stato di Cagliari
Via Gallura, 2
I-09100 Cagliari
e-mail: carla.marongiu@beniculturali.it

della Compagnia di Gesù in Sardegna. Il collegio di S. Croce nel Castello di Cagliari, in *Arte e cultura del '600 e del '700 in Sardegna*, a c. di T. KIROVA, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, pp. 189-191 ed in particolare la fig. 107: Pianta schematica dell'isola di S. Croce con l'indicazione delle varie proprietà.

¹⁵⁴ ASCA, ANS *da identificare*, b. 1, 9 ottobre 1521. Nel 1521 la casa viene, in parte, venduta ad Onofrio Lorens e a sua moglie Marquesa.

¹⁵⁵ ASCA, AAR, *Arrendamenti, infeudazioni e stabilimenti*, vol. BD 26, c. 126.

¹⁵⁶ La casa di Gabriele Bonfill aveva, al piano di sotto, una bottega che venne affittata ai coniu-

gi Ortola, cfr. ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio Joan Bança, anno 1529, c. 31 v.

¹⁵⁷ ASCA, AAR, *Arrendamenti, infeudazioni e stabilimenti*, vol. BD 26, c. 141.

¹⁵⁸ Cfr. LOI, *Inquisizione, magia*, cit., p. 32.

¹⁵⁹ ASCA, AAR, *Miscellanea*, b. 215, fasc. 15 (42 articoli proposti in causa contro il reggente Bernardo Simo, in materia di emendamenti e diritti).

¹⁶⁰ Cfr. BOSCOLO, *Gli ebrei in Sardegna*, cit., pp. 10-12 e OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Sardegna*, cit., p. 29.

¹⁶¹ Cfr. G. SPANO, *Gli ebrei in Sardegna*, «La rivista sarda» I (1875), p. 49.

SUMMARY

Archival sources about Jewish converts in Cagliari in the fifteenth century.

By means of documentary sources, the author attempts to identify the *conversos* or *crisianos nuevos de judios* (Jews converted to Christianity before and after the expulsion edict of 1492) who were in Cagliari during the first half of fifteenth century.

The research highlights a complex reality of exchanges, integrations and relations, determined primarily by economic interests.

KEYWORDS: Jews; Conversos; XV century.

RAPPORTI ECONOMICI TRA EBREI DEL MAGHREB E LA SARDEGNA

Prima di evidenziare alcuni esempi di rapporti commerciali fra la Sardegna e gli ebrei del Maghreb, è importante inquadrare la presenza ebraica in Nord Africa, in questo caso in Algeria e Tunisia, paesi che hanno avuto dei rapporti commerciali molto più stretti e continuativi con la sponda Nord del mare Mediterraneo e dunque anche con la Sardegna. Si tenterà dunque di introdurre, in maniera molto succinta, il periodo storico che si intende analizzare, per poi passare ad esaminare alcuni casi, utili come suggestioni per la possibilità di approfondire la ricerca per un possibile lavoro futuro di studio.

Il mondo nordafricano fra 1700 e 1800: il caso di Tunisia e Algeria

A partire dal XVI secolo è possibile affermare che in Tunisia gli ebrei vivevano disseminati su tutto il territorio; a parte alcuni periodi in cui erano stati cacciati da alcune città, la loro presenza era allora attestabile in tutti i principali centri della Tunisia (con la differenza che nella città santa musulmana di Qairouan il loro numero era decisamente molto inferiore rispetto al passato). Si attestano dunque comunità ebraiche a Tunisi, città dove vivranno in proprio quartiere che era definito *hara al-Yahud*¹, e altre comunità saranno da Nord a Sud a Biserta, Beja, al-Kef, Sousse, al-Mahdiya, Sfax, Gafsa², Gabès, al-Hamma e Gerba, senza poi scordare

l'esistenza delle comunità di ebrei nomadi, praticanti lavori

La vita degli ebrei tunisini, anche della massa miserabile che si ammassava nella *hara* di Tunisi, fu in generale molto tranquilla. Non ci furono mai delle rilevanti esplosioni di violenze, né dei pogrom o delle cacciate dai villaggi, malgrado concreti episodi di discriminazione: il *Bey* husainita Hammuda b. Ali, 1782-1814, vietò agli ebrei di possedere immobili, divieto che cadrà solo col Patto Fondamentale del 10 settembre 1857 e che spingerà gli ebrei che potevano ad accumulare i loro beni sotto forma di metalli preziosi, moneta e crediti.

Differente fu invece la vita per gli ebrei algerini. Tra il XVI e il XVIII secolo c'erano ad Algeri già fra le 5.000 e le 12.000 persone; gli ebrei erano poi ugualmente presenti a Tilimsen, Mestghànem, Costantina e Orano³. Se si escludono le comunità di ebrei *Livornesi* – affrontate poco più avanti –, non si può affermare che gli ebrei algerini fossero ricchi né che la comunità fosse lontana dai pericoli.

Secondo il Console degli Stati Uniti d'America ad Algeri (si parla già del 1815) «La vita [degli ebrei] non era altro che un orrendo miscuglio di bassezza, oppressione e oltraggi»⁴.

Gli ebrei erano riconosciuti come una «Nazione ebraica»⁵, ma questa nazione era «margi-

¹ Sulla vita della *hara* di Tunisi in questo periodo si veda il prezioso lavoro di P. SEBAG e R. ATTAL, *L'évolution d'un ghetto nord-africain, La hara de Tunis*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp. 10-13. Un lavoro di poco successivo, e che riguarda la sinagoga della stessa *hara* (più delle informazioni più generali) è quello di J. REVAULT, *La grande synagogue de la hara de Tunis*, in *Les cahiers de Tunisie*, Tome XI n. 41-42, Tunis 1^{er} et 2^{ème} trimestres 1963, p. 5 ss.

² Un articolo, che anche se non esaustivo è interessante soprattutto per la descrizione fisica dei luoghi ebraici di Gafsa, è stato recentemente pubblica-

to: si veda di N. KERROU, *Le quartier juif de Gafsa: histoire et mémoire*, «Revue d'histoire maghrébine (époque moderne et contemporaine)» 131, 35^{ème} année, Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information, Tunis mars 2008.

³ D. SCHROETER, *La période ottomane en Algérie, en Tunisie et en Libye* in S. TRIGANO (cur.), *Le monde sépharade*, Éditions du Seuil, Paris octobre 2006, p. 428.

⁴ J. ALLOUCHE-BENAYOUN, D. BENSIMON, *Juifs d'Algérie hier et aujourd'hui*, Bibliothèque historique Privat, Toulouse 1989, p. 23.

⁵ Così erano chiamate le comunità religiose minoritarie all'interno dell'Impero Ottomano.

nalizzata, umiliata, esposta ai capricci dei principi del luogo e alle collere delle folle»⁶.

In testi più antichi viene anche ricordato come essi siano stati usati come sfogo per le folle: nel 1806 – ma secondo Eisenbeth ciò avvenne nel giugno del 1805⁷ – il Dey Mustafà Pascià, per calmare una rivolta della milizia, permise il saccheggio dei beni ebraici, con un bilancio totale fra i 200 e i 500 morti fra gli ebrei⁸, mentre nell'estate del 1815, durante l'invasione di cavallette essi furono usati come barriera umana per difendere i giardini del Pascià⁹.

Questo stato di cose sarà determinante nel momento in cui arriveranno i francesi: infatti gli ebrei algerini saranno pronti (e contenti) a un totale cambiamento del loro sistema di vita. L'equilibrio di Tunisia e Algeria verrà infranto proprio durante il 1800, secolo che vedrà la penetrazione coloniale francese nel Nord Africa e in cui tutta questa regione diventerà una pedina del gioco messo in piedi dalle potenze europee.

Come già nel passato i lavori tipici delle comunità ebraiche erano legati alle attività commerciali e all'artigianato; questo perché, anche se certamente vi erano ebrei dediti all'agricoltura, la gran massa ebraica, dopo le vicissitudini storiche che avevano interessato quelle terre, si trovava a vivere nelle città e dunque poteva dedicarsi solo a determinati tipi di lavoro.

In Algeria ad esempio gli agricoltori ebrei furono molto rari e anche nel XX secolo, in pieno colonialismo francese, la percentuale di terreni agricoli lavorati da agricoltori ebrei o comprati

da latifondisti ebrei sarà inferiore all'1 per cento.

Ritroviamo, anche con l'ausilio dei cognomi che ricordano un determinato lavoro, ebrei orafi, tintori, sarti, falegnami, fabbri, ottonai e saponieri; ne ritroviamo commercianti dediti a attività interne ma anche internazionali, via mare o seguendo le vie carovaniere; oppure ci sono quelli che lavorano in campo finanziario e maneggiano danaro prestandolo a corto e medio termine e ancora quelli che, mettendo a profitto le proprie conoscenze di lingue straniere, sono occupati come interpreti e traduttori.

Naturalmente questi ebrei, fino a che non si installarono i francesi, vivevano secondo lo statuto della *Dhimma*, seguendo cioè una serie di regole comportamentali che interessavano tutti i campi della loro vita, dal modo di vestirsi fino all'edilizia¹⁰.

A margine di queste regole, ordinarie per chi viveva in terra musulmana, le comunità erano libere di organizzarsi come meglio credevano: di norma vi era un capo (*zaken ha-yeudim* in ebraico, *shaykh al-yahud* in arabo) nominato dal Principe per la capitale e dai governatori per le province, che si occupava di raccogliere la *ğizya*, tributo versato ai governanti musulmani per la tutela dei protetti. Coadiuvato poi da un consiglio di notabili scelti all'interno della comunità, organizzava la vita religiosa e sociale: dava ad esempio luogo al tribunale rabbinico che si occupava di regolare tutte le dispute intracomunitarie (non solo quelle religiose), assicurava dall'infanzia un'adeguata istruzione con scuole di ogni grado, aiutava anziani e malati e dava

⁶ J. ALLOUCHE-BENAYOUN, D. BENSIMON, *Ibid.*

⁷ M. EISENBETH, *Les juifs en Algérie et en Tunisie à l'époque turque (1516-1830)*, «Revue Africaine» Tome XCVI, Alger 3^{ème} et 4^{ème} trimestres 1952, pp. 375-377.

⁸ Il massacro avvenne dopo l'omicidio di Neftali Busnach *mukadam* degli ebrei (ossia di capo della comunità ebraica, nominato dal Dey per raccogliere le imposte, dirigere le istituzioni comunitarie e fare da intermediario fra Governo e comunità ebraica). Il Busnach aveva acquisito una enorme influenza presso il Dey; questo potere scatenò l'invidia e la collera dei giannizzeri che lo uccisero e poi cercarono di uccidere anche tutto il resto della sua famiglia, colpendo indiscriminatamente tutti gli ebrei.

⁹ J. HANOUNE, *Aperçu sur les israélites algériens et sur la communauté d'Alger*, Jules Carbonel, Alger 1922, pp. 16-17.

¹⁰ A queste regole, basate sul Corano, sulla Sunna (fatti e detti del Profeta), e in seguito anche sul cosiddetto Patto di Omar, corrispondeva l'assicurazione che alle comunità religiose minoritarie di cristiani e ebrei (che erano state oggetto di forme della rivelazione divina, benché ormai antichate, corrotte e superate dalla rivelazione del Profeta Muhammad) fosse permesso di vivere in pace, praticando il loro credo religioso. Per completezza si veda A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulman en Pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beirut 1958, pp. 60-69.

un'adeguata sepoltura secondo i riti ebraici. Così era strutturata la società ebraica nordafricana, con le solite differenze legate all'atteggiamento che i diversi sovrani esercitavano sulle comunità religiose minoritarie.

Gli ebrei potevano dunque partecipare alla vita economica del paese e, anche per la loro assenza in campo agricolo, si dedicavano a lavori prettamente commerciali.

Non bisogna infatti considerare questo mondo nordafricano come un luogo statico, né vedere la situazione delle minoranze come una costante "cattività"; con i limiti dell'epoca gli ebrei potevano riuscire a entrare a far parte del mondo economico dei paesi dove risiedevano.

Il secolo che va dalla fine del 1700 alla fine del 1800 è molto interessante proprio per la ricchezza di contatti che si crearono in quello che fu un mondo in evoluzione, in quanto proprio nel 1800 la Francia, ossia l'Europa, si sostituì all'Impero ottomano, ormai in decadenza (malgrado i tentativi di riforma interna, le *Tanzimat*¹¹).

Questo periodo è importante anche perché oltre all'influenza francese vi sarà anche l'affermarsi di una componente sociale minoritaria ma molto forte a livello economico: quella *Livornese*.

L'esistenza di questa comunità, coesa dal punto di vista storico e in gran parte anche da quello commerciale, è da collegarsi all'allontanamento forzato che avvenne, a partire dal 1391, dalla penisola iberica verso Nord Africa, l'Europa centrale e il vicino Levante ottomano.

Già alla fine del XIV secolo vi furono infatti le prime violenze che spinsero gli ebrei ad allontanarsi dalle terre che li ospitavano da circa otto secoli, mentre un secolo dopo, nel 1492 – in concomitanza con la scoperta delle Ameri-

che – avverrà la cacciata ufficiale degli ebrei da tutto il territorio spagnolo. Un'espulsione che si riproporrà identica appena cinque anni dopo anche in Portogallo.

La grande massa ebraica preferì lasciare le terre di Spagna e Portogallo, rifugiandosi in Nord Africa (i *megorascim*, ossia i "cacciati", i "fuggitivi" installatisi in Algeria e Marocco ad esempio), ma anche andando a formare nuove comunità (o a arricchirle) in Europa.

È per questa serie di fatti storici che sorsero delle comunità sefardite, ossia provenienti dalla Spagna, a Bayonne, Bordeaux, Anversa, Amsterdam, Venezia e Livorno. Nella città toscana il Granduca Ferdinando I de' Medici operò da subito per attirare mercanti che potessero potenziare i commerci¹², anche tramite la *Livornina*¹³ che concesse ampie garanzie ai mercanti ebraici che avessero voluto installarsi a Livorno.

La nuova comunità installatasi nel porto granducale avviò dei forti contatti commerciali col Nord Africa e, a partire dal XVII secolo, i mercanti ebrei cominciarono a trasferirsi in maniera stabile a Tunisi. Si spinsero in Africa perché i traffici tra Livorno e Tunisi erano talmente fiorenti che il porto toscano era il primo sbocco delle merci africane, dunque coloro che si spostavano a Sud andavano a creare una seconda sponda per sviluppare i traffici. Arrivati nella capitale della provincia ottomana essi diedero luogo a un'altra comunità che ufficialmente prese il nome di "Comunità portoghese", ma che venne detta dei *Livornesi* o in dialetto locale dei *Grana*. A differenza di quello che era successo con la creazione ex-novo delle comunità di Livorno o di Amsterdam, a Tunisi esisteva già una radicata comunità ebraica (i *Twansa*): dalla fine del 1600 fino al secondo dopoguerra la sto-

¹¹ Il principio dei cambiamenti in tutto il mondo ottomano avvenne a partire dal 3 novembre 1839 a seguito del rescritto di Gülhane (*khatt-i sherif de Gülhane*) emanato da 'Abdül Mecid I Gazi ("Combattente per la fede", 1839-1861): con questo documento si avviarono le riforme statali (quello che viene definito il periodo delle *Tanzimat*, plurale dell'arabo *tanzim*, riorganizzazione), nate per tentare di salvare l'Impero dal decadimento attraverso una «centralizzazione amministrativa, modernizzazione dell'apparato dello stato, occidentalizzazione

della società, secolarizzazione - con molte restrizioni - del diritto e dell'insegnamento». P. DUMONT, *Il periodo dei Tanzimat (1839-1878)*, in R. MANTRAN (cur.), *Storia dell'Impero Ottomano*, Argo, Lecce 1999, p. 495.

¹² E. BOCCARA, *La comunità ebraica portoghese di Tunisi (1710-1944)*, «La rassegna mensile di Israel» 2, Vol. LXVI, Roma maggio-agosto 2000, p. 31.

¹³ Fra le concessioni, inusuali per il tempo, si prevedeva una larga franchigia commerciale, libertà di studio, culto e edificazione di edifici religiosi.

ria di queste due comunità proseguirà in maniera parallela, con i *Livornesi/Portoghesi* che, pur perdendo progressivamente la loro lingua originale (ossia lo spagnolo e il portoghese¹⁴), mai rinunceranno alle loro tradizioni. Come ricordato recentemente da Richard Ayoun, le grandi famiglie mercantili portoghesi di Tunisi si diedero il titolo di “nazione livornese” fin dal 30 agosto 1685 e decisero così perché “persuase della loro superiorità”¹⁵.

In Algeria l'arrivo dei *Livornesi* fu praticamente coevo (anche se la presenza si intensificò a partire dalla seconda decade del 1700): fra i più celebri mercanti ebrei bisogna citare i Bouchara, i Busnach e i Cohen Bacri¹⁶ che legheranno il loro destino economico a quello del paese (sarà infatti tra le altre cose per del grano dato dal Dey di Algeri tramite gli uffici di queste famiglie, e mai pagato dalla Francia, che si scatenerà l'episodio del “colpo di ventaglio” e in seguito la colonizzazione francese a partire dal 1830).

Si possono considerare i *Livornesi* come la “nobiltà ebraica nordafricana”, naturalmente

una nobiltà di censo e non di blasone. Questo richiamo alla classe nobile deriva dal comportamento che ebbero questi nuovi arrivati una volta che si installarono in Algeria¹⁷ e ancor più in Tunisia: questi ebrei europei si trovarono infatti in un mondo ebraico lontano e diverso, molto più povero e arretrato nonché con riti religiosi differenti, e da subito vollero differenziarsi dalla miserabile massa ebraica locale¹⁸. Una superiorità che era resa evidente dai lavori che gli stessi facevano: mentre i mercanti *Livornesi* arrivarono anche a condizionare la politica degli Stati che li ospitavano tramite ardite operazioni finanziarie, gli ebrei indigeni continuarono a esercitare i mestieri di sempre rimanendo in un limbo di povertà che cambierà solo con l'arrivo dei colonizzatori francesi.

Fondamentalmente dunque il ceto mercantile era rappresentato da questi ebrei *Livornesi*, anche se col tempo si creerà una classe di commercianti ebrei legati ai nuovi dominatori francesi e meno correlati ai canali commerciali dei *Livornesi*¹⁹.

¹⁴ Secondo lo studioso Lionel Levy la perdita della lingua originale deve essere datata intorno al 1780, dandosi che anche in Toscana il Granduca impose l'italiano solo nel 1783. Sembra però, dallo studio di alcuni documenti commerciali di fine Seicento (1686) che l'italiano avesse soppiantato o quantomeno affiancato lo spagnolo già da un secolo prima.

¹⁵ R. AYOUN, *Les négociants juifs d'Afrique du Nord et la mer à l'époque moderne*, «Revue française d'Histoire d'Outre-mer» n. 326-327, 1^{er} semestre 2000, Société Française d'Outre-mer, Paris, p. 111.

¹⁶ Queste tre famiglie ebbero anche il ruolo di *mukadam* (o *mokdem*), ossia di capo della comunità ebraica. Il *mukadam* veniva nominato dal Dey ed era colui che doveva raccogliere le imposte, dirigere le istituzioni comunitarie e fare da intermediario fra Governo e comunità ebraica.

¹⁷ R. AYOUN, *Les Juifs livournais en Afrique du Nord*, in *La rassegna mensile di Israel*, edita dall'Unione delle comunità ebraiche italiane, vol. L, n. 9, Roma settembre-dicembre 1984, p. 663. In questo articolo Ayoun fa diversi esempi in cui i consoli francesi sono estremamente critici nei confronti dei mercanti ebrei, contestandogli l'operato commerciale e chiedendo al Governo francese di intervenire. Se infatti prima gli ebrei italiani di Al-

geri, per avere una copertura e protezione consolare all'estero, pagavano alla Francia questi diritti (accordandole delle apprezzabili entrate), in seguito si assoceranno a mercanti francesi in maniera tale da poterli usare come prestanome (eludendo così il pagamento di una protezione che invece, attraverso l'uso di prestanome, diveniva dovuta). Lo stesso tipo di trucco fu provato anche a Tunisi: i commercianti ebrei che pagavano il 10% di tasse si accordarono con dei francesi che invece ne pagavano solo il 3% per commerciare sotto loro nome i propri prodotti. Vennero però scoperti e dunque dovettero tornare a pagare la tassazione originaria, si veda I. AVRAHAM (cur.), *Le mémorial de la communauté israélite portugaise de Tunis*, Lod, Orot Yahdout Hamagreb 1997, p. 18.

¹⁸ HANOUNE, *Les Juifs étrangers ou européens dits «Juifs franco» ne se mêlaient pas aux autres*, cit., p. 8.

¹⁹ Evidenzia J. TAÏEB in *Sociétés juives du Maghreb moderne (1500-1900)*, *Un monde en mouvement*, Maisonneuve&Larose, Paris 2000, che verso fine 1700 si formarono tre principali assi commerciali: Tunisi - Marsiglia (controllato dai commercianti francesi), Tunisi - Livorno (gestito dai *Grana*) e Tunisi - Levante (dominato da mercanti musulmani tunisini, ma arricchito anche dalla presenza di ebrei tunisini e *Livornesi*).

Interazioni commerciali fra Sardegna e Africa del Nord

Per la sua posizione è impossibile non considerare la Sardegna nell'ambito degli scambi commerciali durante il 1700 e il 1800: già tra il 1300 e il 1400 degli ebrei, residenti in questo caso in Sardegna, commerciavano in pelli e lane grezze nonché in semola, orzo, frumento, formaggio e soprattutto in sale²⁰; e i loro commerci avvenivano con l'Italia meridionale ma anche con Maiorca (e Minorca), Barcellona, Genova, Marsiglia e Tunisi; a tutti questi porti va aggiunto naturalmente quello di Livorno che dalla fine del 1500 in poi ebbe un rapido sviluppo dovuto alla spinta che il Granduca volle dare alle attività commerciali.

Quando nel 1492, come detto, avvenne la cacciata degli ebrei dalle terre spagnole, e questi si distribuirono nel corso di un secolo in tutto il Mediterraneo occidentale e centrale, i porti sardi si vennero a trovare in mezzo alla rete esistente fra Livorno e Marsiglia (sponda Nord) e Tunisi e Algeri (per la sponda Sud).

Una rete che univa il Mediterraneo ma che era anche fonte di rischi per gli armatori e ancor più per chi su quei legni viaggiava, in quanto i viaggi erano disturbati sia dai corsari barbareschi che dai pirati e dalle navi di marinerie di altre nazioni. Facendo un passo indietro nella descrizione storica, fin dalla metà del 1600 si possono ritrovare esempi di navi cariche di beni, che mercanti ebrei spedivano da Tunisi o da Algeri verso Livorno, il cui contenuto veniva sequestrato: nel 1653 una tartana greca carica di cereali che andava da Tunisi a Livorno, nel 1680 e nel 1684 navi di ebrei di Algeri intercettate e requisite dalla Corona spagnola²¹.

Questi sequestri spinsero il Granduca di Toscana, che chiaramente soffriva un danno economico da queste azioni, a richiedere a Madrid un accordo secondo il quale gli ebrei di Livorno fossero equiparati agli inglesi e agli olandesi, in maniera tale che i loro beni fossero tutelati come quelli degli altri paesi (ciò avvenne in maniera definitiva nel gennaio 1695).

In realtà i contatti non ci furono solo nell'ambito della pirateria; dopo queste rassicurazioni sul piano commerciale, infatti i rapporti si intensificarono ulteriormente. A partire da inizio 1800, in epoca oramai Sabauda, diversi ebrei si installarono anche direttamente nell'isola di Sardegna avviando proficui traffici come mercanti o armatori. Pillai riporta il negoziante Abramo De-coen che prese residenza a Cagliari (1803), ugualmente Moise Loznegat e Moise Fornaga (1802), mercanti in tessuti, Menahem Conqui – procuratore di armatori di navi da corsa, anche loro ebrei ma residenti a Gibilterra – prese casa a Alghero (preceduto nel tempo da Jamin Toledano).

Continuarono comunque a esistere problemi nel momento in cui gli ebrei responsabili del carico erano originari di potenze barbaresche (risiedevano ad esempio in Algeria o Tunisia); le stesse merci, benché viaggiassero su navi neutrali, rischiavano di essere sequestrate in quanto merce appartenente a potenze nemiche²² (è il caso ad esempio di un carico di grano, semolino e cuscus sequestrato nel 1793 a Cagliari a Joseph Coen Bairi e Nastali Busnah, sudditi algerini, malgrado i beni viaggiassero su una nave di Salomone Coen Bairi che batteva bandiera toscana).

I commerci di tipo internazionale²³ davano luogo anche a dei problemi, che restando nei documenti permettono di avere dei dati sui

²⁰ C. TASCA, *La natura degli insediamenti ebraici nella Sardegna basso medievale: la juharia del Castello di Cagliari*, in «Orientalia Karalitana» 3, Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari, Cagliari, Aprile 1998. Per approfondimenti sulla presenza ebraica in Sardegna nel 1300 si veda anche C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1992.

²¹ C. PILLAI, *Presenze ebraiche nella Sardegna moderna e contemporanea*, in «Orientalia Karalitana» 3, Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari, Cagliari aprile 1998, p. 268.

²² ID., p. 273. Si veda anche C. PILLAI, *Le vicende degli ebrei in Sardegna attraverso la documentazione d'archivio (età moderna e contemporanea)*, in M. CONTU, N. MELIS, G. PINNA (cur.), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, Giuntina, Firenze 2003, pp. 165-169.

²³ Interessante l'intervento di D. PANZAC, *Juifs et musulmans dans le commerce maritime*, in D. COEHN-TANNOUJJI (cur.), *Entre orient et occident*,

commerci stessi. Questi problemi, più banali, universali e senza tempo erano le truffe.

Facendo un balzo in avanti e arrivando nella seconda metà dell'800 è interessante un documento dell'Archivio di Stato di Cagliari che è in questo senso chiarificatore dei possibili rischi che si potevano correre facendo commercio internazionale.

È infatti una sentenza, datata 1 dicembre 1870, del Tribunale civile di Cagliari²⁴, chiamata a dirimere una controversia fra Isacco Scemama di Giuseppe, residente a Sousse ma domiciliato elettivamente a Cagliari presso Vincenzo Serra Meloni da cui è anche rappresentato, e il convenuto Marcello Massoni.

Lo Scemama aveva ordinato 500 ettolitri di orzo nel settembre 1869, chiedendone l'immediata spedizione tramite la barca del capitano Campagnola, e a questo proposito fece pervenire al Massoni 5000 lire tramite un intermediario (genovese come il Massoni).

Questi però non inviò il carico, neanche dopo che lo Scemama chiese almeno l'invio di parte dell'orzo. Siccome ciò non avvenne, lo Scemama citò in tribunale il 24 gennaio 1870 Massoni, che pensò di provare a risolvere la vicenda spedendo un titolo cambiario di 4503, 98 lire, che lo Scemama rifiutò di incassare. Arrivati in giudizio il Massoni venne condannato al pagamento di 5000 lire, al risarcimento dei danni intercorsi per l'inesecuzione del contratto ("da accertarsi e da liquidare"), alle spese processuali e all'esecuzione provvisoria della sentenza nonostante l'appello presentato²⁵.

Juifs et Musulmans en Tunisie, éditions de l'éclat, Paris 2007, pp. 48-49 e pp. 58-59. Facendo un'analisi dei contratti firmati a Tunisi tra il 1785 e il 1815 ha potuto seguire tutta l'evoluzione della minore o maggiore presenza ebraica, fortissima verso fine secolo, nel commercio internazionale. Ancora una volta i porti segnalati come principali sono Livorno, Marsiglia, Genova; in seguito acquisteranno importanza anche Ragusa (Dubrovnik) e poi anche Trieste. Malta e Cagliari appaiono ugualmente nei registri di alcune famiglie di commercianti ebrei.

²⁴ Archivio di Stato di Cagliari (da ora ASCA) Fondo Tribunale civile di Cagliari, sentenze commerciali, vol. 518, carta 287.

²⁵ È interessante che il Massoni da un altro documento risulti egli stesso un truffato: si lamenta infatti del mancato rimborso di un credito riscosso dal Conso-

La disputa tra i due si risolse solo 4 anni dopo, il 15 maggio 1874²⁶: il Massoni, che fino ad allora aveva pagato solo le 5000 lire più le spese processuali, rifiutandosi di pagare i danni per il mancato guadagno dello Scemama (a cui inizialmente aveva liquidato solo 20 lire), dovette pagare altre 435 lire e 62 centesimi, più le spese processuali pari a 128 lire.

In totale dunque quasi cinque anni per dirimere una disputa internazionale che rischiava di bloccare i traffici dello Scemama.

Un'ulteriore attività a cui i mercanti ebrei si dedicarono in Algeria (ma anche in Tunisia) fu il riscatto dei prigionieri cristiani: i corsari barbareschi infatti usavano fare incursioni e sequestri proprio per domandare riscatti alle potenze cristiane.

Tramite una rete di contatti intramediterranei, gli ebrei riscattavano, per nome di cristiani, i prigionieri dei corsari barbareschi, che venivano poi riconsegnati in Europa (in porti come Marsiglia o soprattutto Livorno) in cambio di versamenti di danaro.

Livorno fu per lungo tempo (durante le prime decadi del 1700), sia per Algeri che per Tunisi (nonché per Tripoli), il principale sbocco del commercio africano in Europa resistendo alla concorrenza di Marsiglia. Interessanti sono anche i dati dei riscatti di schiavi²⁷: dal 1610 al 1702 a Tunisi vennero riscattati 403 prigionieri e nell'arco di appena cinque anni (dal 1724 al 1728) un singolo mercante di Algeri, Naphtali Busnah, ne riscattò 62²⁸.

le di Francia a Portorico e che non gli è stato versato. Si vede: ASCA, Inventario Segreteria di Stato del Regno di Sardegna, 1720-1848, II serie, 4° volume "Notizie diverse chieste intorno ai sudditi sardi domiciliati all'estero e ai sudditi stranieri residenti nell'isola".

²⁶ ASCA, Fondo Tribunale civile di Cagliari, sentenze commerciali, volume 522, carta 144.

²⁷ I mercanti ebrei riscattavano i prigionieri cristiani dai pirati musulmani e in seguito venivano pagate le cifre del riscatto ai loro corrispondenti in Europa (nei porti principali). In questa maniera, senza spostamenti fisici di danaro ma tramite l'uso di lettere di credito, si otteneva rapidamente la libertà per i prigionieri.

²⁸ R. AYOUN, *Les négociants juifs d'Afrique du Nord et la mer à l'époque moderne*, «Revue française d'Histoire d'Outre-mer», cit., p. 114.

È chiaro dunque come questi gruppi ebraici svolgessero il ruolo di intermediari fra comunità cristiane e mondo musulmano²⁹.

In questo campo ritroviamo ancora una volta un collegamento con la Sardegna e in particolare con ciò che successe durante la cattività degli 830 carolini -abitanti di Carloforte nell'isola di San Pietro- rapiti dai corsari nel 1798 (il Bey era Hamuda bey) e liberati solo nel 1807. In un documento³⁰, sempre dell'Archivio di Cagliari, c'è una lista di «Rimesse di contanti fatte dal Sig. Cav. Asquer, Maggiore del Reggimento di Sardegna al suo fratello il Sig. Visconte di Flumini Francesco Maria Asquer, cattivo in Tunisi

per parziario fondo di un riscatto»; in questa lista, dove sono elencati alcuni intermediari che si occuparono di riscattare i sequestrati, c'è una cambiale che viene girata da Salamone Basevi di Tunisi.

Anche un ebreo tunisino si adoperò dunque per far tornare infine alla libertà i carlofortini sequestrati.

Filippo Petrucci
Università degli Studi di Cagliari
Facoltà di Scienze Politiche
Viale Fra' Ignazio, 1
I-09100 Cagliari
e-mail: filippo_petrucci_80@hotmail.com

SUMMARY

The Mediterranean Sea was always a place for business exchanges and meetings. With its ports and cities, Sardinia was one of the centers of this commercial hub. This article studies the contacts of Jewish merchants with Tunisia, Algeria and Sardinia, their role in African society and their relations with the Sardinian population.

KEYWORDS: North Africa; Mediterranean trade; Sardinia XVIII-XIX century.

²⁹ Da notare come gli autori Ayoun (Id.) e Nahon (in G. NAHON, *Métropoles et périphéries séfarades d'occident*, Les éditions du CERF, Paris 1993, p. 20 ss.), riportino due casi in cui degli ebrei portoghesi (in Algeria e in Marocco durante il XVII secolo) svolsero un ruolo di intermediazione per un accordo fra le Province Unite e, in differenti momenti, l'Al-

geria e il Marocco. Vi erano dunque degli accordi anche con degli Stati protestanti.

³⁰ ASCA, Inventario Segreteria di Stato del Regno di Sardegna, 1720-1848, II serie, volume 1690, Carte relative al Visconte di Fluminimaggiore Don Francesco Asquer e alla sua schiavitù in Tunisi dal 1798 al 1807.

LA PERSECUZIONE DEGLI EBREI DURANTE IL FASCISMO: NUOVE TENDENZE STORIOGRAFICHE

Nell'ultimo quindicennio si è registrato in Italia uno straordinario progresso delle ricerche sul tema del fascismo e la persecuzione degli ebrei. Questo fatto è tanto più rilevante in quanto dopo la Liberazione e nei decenni successivi, e sino a tempi relativamente recenti, la questione non solo era stata insufficientemente approfondita dalla storiografia, ma era anche rimasta ai margini del confronto tra gli storici sul tema più generale del regime fascista, che aveva invece negli anni '70 e '80 comportato un profondo rinnovamento degli studi e spostato l'attenzione delle ricerche dalla storia politico-istituzionale al rapporto tra fascismo e società italiana.

È noto che tale situazione rifletteva anche un processo più generale di rimozione nella coscienza collettiva e nelle stesse pubbliche istituzioni, che aveva portato per lungo tempo ad espungere la persecuzione degli ebrei italiani dalla storia nazionale¹. L'opinione più diffusa era che l'antisemitismo avesse costituito un fenomeno del tutto estraneo alla mentalità, alla cultura e al carattere del popolo italiano² e che le leggi antiebraiche avessero suscitato sin dal 1938 una riprovazione così vasta e generalizzata da minare il prestigio, la credibilità e la stessa stabilità del regime. Tale orientamento si rifletteva a ben vedere anche nella valutazione più generale della politica fascista e del ruolo personale di Mussolini, sia che si sottolineasse la frattura radicale determinatasi con l'eredità del Risorgimento e dell'Italia libe-

rale (si pensi alla posizione di Salvatorelli³), sia che, all'opposto, si tendesse a ridimensionare la rilevanza della svolta verso l'antisemitismo di Stato, presentandola come una mera appendice dell'alleanza militare con la Germania nazista: una scelta, che, oltre tutto, sarebbe stata messa in atto senza convinzione e senza rigore dagli apparati amministrativi, dai vertici del regime e personalmente da parte dello stesso Mussolini⁴. A questa rappresentazione rassicurante hanno concorso in misura non marginale anche le posizioni ufficiali delle comunità ebraiche italiane dopo il 1945 e le memorie e testimonianze di non pochi degli stessi perseguitati. Per tutta una prima fase, prolungatasi sino ai primi anni '60, esse avevano privilegiato, infatti, la tragedia e il trauma delle razzie e delle deportazioni avvenute nell'Italia occupata dalle armate tedesche, rispetto alla segregazione e alla privazione dei diritti che le avevano precedute nel periodo compreso tra il 1938 e il 1943⁵. Tutto ciò aveva anche avuto l'effetto di proiettare all'indietro la vasta solidarietà e il sostegno che in Italia, più che in molti altri paesi dell'Europa, gli ebrei avevano incontrato da parte della popolazione, di persone, organismi e reti riconducibili alla Resistenza, ma anche della gente comune, nonché della vasta azione di soccorso delle istituzioni religiose⁶.

La *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* di Renzo De Felice⁷, la cui prima edizione risale al 1961, costituisce l'espressione forse più

¹In proposito si rinvia a E. COLLOTTI, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2004.

²In questo senso si vedano i giudizi convergenti di M. SALVATORELLI - G. MIRA, *Storia d'Italia nel periodo fascista*, vol. 2, Mondadori, Milano, 1969 (ed. or. Torino, 1956), pp. 409-415, e di A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, pp. 391-399.

³L. SALVATORELLI, *Pensiero e azione nel Risorgimento*, Einaudi, Torino, 1963, pp. 180-192.

⁴Si fa qui riferimento ai contributi di Antonio Spinosa apparsi nel 1952 su "Il Ponte" e in segui-

to ripubblicati in Id., *Mussolini razzista riluttante*, Bonacci, Roma 1994.

⁵Emblematico di una ben più vasta memorialistica è E. MOMIGLIANO, *Storia tragica e grottesca del razzismo fascista*, Mondadori, Milano 1946.

⁶Su queste problematiche si veda G. SCHWARZ, *Gli ebrei italiani e la memoria della persecuzione fascista (1945-1955)*, «Passato e presente», 1999, n. 47, pp. 109-130. Dello stesso autore va segnalato *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁷R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1961.

emblematica di questo clima politico-culturale e dei relativi atteggiamenti mentali. L'autore, in questo come in altri campi, aveva il merito di affrontare organicamente per la prima volta un tema della storia nazionale che aveva trovato posto fino a quel momento soprattutto nella memorialistica e nelle commemorazioni ufficiali. I limiti dell'opera consistevano, tuttavia, nella tendenza a dissociare il fascismo italiano dal nazionalsocialismo tedesco, e questo sia sul piano della contrapposizione tra il razzismo biologico, che sarebbe stata prerogativa esclusiva di quest'ultimo, e un presunto razzismo spiritualistico che avrebbe caratterizzato invece nella stragrande maggioranza i vertici fascisti e lo stesso Mussolini; sia sul piano di una immagine mitigata della pervasività e degli effetti devastanti della legislazione razzista e del grado di coinvolgimento degli apparati amministrativi; sia infine su quello del ridimensionamento del ruolo protagonista costantemente svolto da Mussolini e della insufficiente sottolineatura del "salto di qualità" segnato dalla collaborazione organica con l'occupante tedesco dispiagata dalle autorità della Repubblica di Salò. Questi limiti metodologici e interpretativi, lungi dall'attenuarsi, si sono andati accentuando nelle successive edizioni dell'opera e nelle nuove introduzioni ad essa preposte, in cui De Felice ha individuato proprio nella declinazione radicalmente diversa dell'antisemitismo la chiave di volta della incomparabilità tra fascismo e nazionalsocialismo, sino ad affermare in una intervista del 1987 che il fascismo italiano sarebbe rimasto al di fuori del "cono d'ombra dell'Olocausto"⁸. Nella ricostruzione defeliciana la persecuzione degli ebrei in Italia è andata così sempre più isolandosi dal contesto europeo e dalla storia della Shoah.

⁸ Si fa qui riferimento alla nota intervista rilasciata a Giuliano Ferrara in "Il Corriere della sera", 27 dicembre 1987, e ripubblicata in J. JACOBELLI (cur.), *Il fascismo e gli storici oggi*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 3-6.

⁹ Per una approfondita riflessione si rinvia al saggio introduttivo di E. COLLOTTI, in Id. (cur.), *Ebrei in Toscana tra occupazione tedesca e RSI. Persecuzione, depredazione, deportazione (1943-1945). I. Saggi*, Carocci, Roma 2007, pp. 10-14.

¹⁰ S. ZUCCOTTI, *L'Olocausto in Italia*, Mondadori, Milano 1988 (ed. or. New York, 1987).

È importante rilevare, d'altra parte, che se si allarga l'orizzonte d'analisi al di fuori dei confini dell'Italia, non si può che constatare come la medesima interpretazione abbia, per una fase prolungata, profondamente influenzato anche la storiografia internazionale sulla Shoah⁹. Fino a tempi piuttosto recenti, se si escludono singoli autori, tra cui vanno ricordati Suzan Zuccotti¹⁰ e la storica israeliana Leni Yahil¹¹, non solo i principali repertori, ma anche importanti convegni scientifici internazionali hanno dedicato un'attenzione in complesso marginale all'Italia. C'è da chiedersi in quale misura l'espunzione da parte di Hannah Arendt e di molti altri meno raffinati autori del fascismo italiano dalla categoria del totalitarismo abbia influito nell'orientare gli studi nella direzione sopra indicata¹². Sta di fatto che anche il contributo d'insieme più importante dedicato alla distruzione dell'ebraismo europeo, e cioè la grande ricerca di Raoul Hilberg, pure molto sensibile alle corresponsabilità dei regimi collaborazionisti e degli Stati satelliti della Germania nazista durante la seconda guerra mondiale, ha in larga misura sottovalutato il ruolo svolto dal fascismo italiano ed in particolare il nesso che unisce i provvedimenti antiebraici nella fase precedente il 25 luglio 1943 e la fase della deportazione e dello sterminio negli anni dell'occupazione tedesca e della repubblica di Salò¹³. Per parte sua Jonathan Steinberg, in un pur importante lavoro dedicato ai territori occupati della Jugoslavia, ha teso ad assumere l'azione di protezione e anche di salvataggio da parte dei militari italiani nei confronti degli ebrei di quell'area a paradigma dei reali orientamenti del regime fascista¹⁴, non senza ampie concessioni ad un altro radicato luogo comune,

¹¹ L. YAHIL, *The Holocaust. The Fate of the European Jewry 1932-1945*, Oxford University Press, New York-London 1990.

¹² Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999 (ed. or. New York 1948), pp. 359 ss.

¹³ Cfr. R. HILBERG, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, vol. I, Einaudi, Torino 1999 (ed. or. New York-London 1985), pp. 682-700.

¹⁴ J. STEINBERG, *Tutto o niente. L'Asse e gli ebrei nei territori occupati (1941-1943)*, Mursia, Milano 1997 (ed. or. London 1990).

oggi smentito dalla più accreditata storiografia, e cioè a quello del “buon italiano” contrapposto alla disumanità e alla ferocia dell’alleato tedesco¹⁵. Una tendenza quest’ultima ancora più accentuata nelle testimonianze di ebrei stranieri che avevano trovato rifugio in Italia negli anni ’30, o che vivevano o avevano raggiunto i territori occupati dall’esercito italiano nella Francia del sud-est, in Jugoslavia e in Grecia durante la seconda guerra mondiale, oppure di coloro che avevano conosciuto l’esperienza dei campi di concentramento fascisti e successivamente erano scampati per contingenze non di rado fortuite, come nel caso del campo di Ferramonti¹⁶, all’arresto e alla deportazione verso i campi di sterminio.

In definitiva, all’interno della storiografia internazionale, le note più positive sembrano riguardare, nella fase più recente, il rinnovato interesse sul tema del fascismo italiano e della persecuzione degli ebrei da parte degli studiosi tedeschi. Dopo una fase di stasi seguita alla grande ricerca di Klaus Voigt sugli esuli ebrei nell’Italia fascista¹⁷, si assiste oggi in Germa-

nia a una ricca ripresa degli studi dedicati alle radici autoctone del razzismo italiano nella sua triplice dimensione coloniale, antislava e antiebraica, alla centralità dell’antisemitismo di Stato nell’ambito della radicalizzazione totalitaria del regime fascista in una prospettiva comparata e convergente con la Germania nazista, sino alla collaborazione organica prestata dalla Repubblica di Salò, con tutto il carico di responsabilità che ne derivarono nella deportazione e nello sterminio degli ebrei europei¹⁸.

È bene precisare che non si intendono qui affatto sottovalutare gli elementi non secondari che prima del 1938 e anche sino agli atti fondativi della Repubblica di Salò differenziarono il fascismo italiano dal nazionalsocialismo tedesco: il “rifugio precario” che l’Italia aveva costituito fino alle leggi razziali per gli ebrei del centro e dell’est dell’Europa, ricostruito nell’opera di Klaus Voigt¹⁹, i buoni rapporti stabiliti tra le comunità ebraiche e il regime fascista, le differenze di trattamento degli ebrei rinchiusi nei campi di concentramento fascista rispetto a quelli tedeschi o ai ghetti della Polonia e dei paesi baltici, oltre

¹⁵ Si tratta di un luogo comune che è stato radicalmente smentito dalle ricerche più recenti, tra le quali si segnala D. RODOGNO, *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche di occupazione dell’Italia fascista in Europa (1940-1943)*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. In questo contesto un ulteriore campo di ricerca particolarmente fecondo si è rivelato quello dei campi di concentramento istituiti dall’Italia fascista, su cui si vedano: C. DI SANTE (cur.), *I campi di concentramento in Italia. Dall’internamento alla deportazione*, Franco Angeli, Milano 2001, C.S. CAPOGRECO, *I campi del duce. L’internamento civile nell’Italia fascista (1940-1943)*, Einaudi, Torino 2004.

¹⁶ Sul campo di Ferramonti si veda C.S. CAPOGRECO, *Ferramonti. La vita e gli uomini del più grande campo d’internamento fascista (1940-1945)*, La Giuntina, Firenze 1987. Per le memorie degli ebrei stranieri sopravvissuti sono da vedere: I. HERZER (ed.), *The Italian Refuge. Rescue of Jews during the Holocaust*, The Catholic University of America Press, Washington 1979, F. VOLPE (cur.), *Ferramonti. Un lager del Sud. Atti del Convegno di Studi, Cosenza 15-16 maggio 1987*, Orizzonti meridionali, Cosenza 1990.

¹⁷ K. VOIGT, *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia*

dal 1933 al 1945, La Nuova Italia, Firenze 1993-96 (2 voll.).

¹⁸ Per un’ampia rassegna critica di questa nuova fase degli studi, che ha segnato il superamento di una tradizione liberalconservatrice, impersonata da Karl Dietrich Bracher e in linea di principio ostile ad ogni comparazione tra nazionalsocialismo tedesco e fascismo italiano, si rinvia a T. SCHLEMMER - H. WOLLER, *Der italienische Faschismus und die Juden 1922 bis 1945*, in «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte», 2005, n. 2, pp. 165-201. Nello stesso senso si segnala anche: C. MOOS, *Ausgrenzung, Internierung, Deportation. Antisemitismus und Gewalt im späten italienischen Faschismus (1938-1945)*, Chronos Verlag, Zürich 2004. Una analisi comparata di ampio respiro volta ad approfondire le componenti strutturali comuni tra fascismo e nazionalsocialismo e i reciproci processi di interazione è contenuta in W. SCHIEDER, *Faschistische Diktaturen. Studien zu Italien und Deutschland*, Wallstein Verlag, Göttingen 2008.

¹⁹ VOIGT, *Il rifugio precario*, cit. Dello stesso autore si veda anche: *Id.*, *Die Verfolgung der Juden im faschistischen Italien*, in H. JACOBS, RUPPERT, I. SCHÄFER, *Von Italien nach Auschwitz. Aspekte der deutschen Besatzung in Italien 1943-45*, Lippe Verlag, Hellweg 2008.

che l'azione di protezione, comunque motivata, dei profughi ebrei svolta dai militari italiani nelle aree dell'Europa occupata sottoposte alla loro giurisdizione (di cui si è detto)²⁰. Ciò che invece è importante sottolineare è il mutamento di paradigma sopravvenuto nella seconda metà degli anni '80 a seguito dell'avvio di una stagione di studi profondamente nuova, di cui sono stati protagonisti soprattutto studiosi italiani appartenenti a tre diverse generazioni. Al centro dell'attenzione storiografica si sono per la prima volta collocati tre ambiti fondamentali: e cioè l'individuazione della rilevanza centrale della svolta verso l'antisemitismo di Stato nella radicalizzazione totalitaria del regime fascista alla fine degli anni '30; i processi che determinarono l'incontro anche su questo terreno tra fascismo e nazionalsocialismo, sino alla collaborazione organica stabilita tra la Repubblica di Salò e l'occupante tedesco; il reinserimento a pieno titolo del fascismo italiano nella storia della Shoah.

Un retroterra essenziale in tale direzione è stata la sopravvenuta piena assunzione di responsabilità da parte delle istituzioni, riguardo a questa pagina oscura della storia italiana. Essa si è tradotta, nel cinquantenario delle leggi razziali, nell'organizzazione di due importanti convegni scientifici da parte della Camera dei Deputati e del Senato della Repubblica che hanno segnato l'avvio della svolta nell'orientamento degli studi. Il primo, dedicato alle leggi del 1938, ha affrontato il rapporto tra persecuzione degli ebrei e società italiana ponendo in primo piano i caratteri autoctoni del razzismo italiano, la pervasività dell'antisemitismo di Stato e il suo impatto devastante in settori nevralgici, come quello dell'università e della cultura, mettendo in piena luce anche le ambivalenze della Chiesa e i differenti orientamenti di Pio XI e di

Pio XII e il peso esercitato da una tradizione di antisemitismo cattolico attento a salvaguardare le prerogative ecclesiastiche, ma tutt'altro che ostile a politiche segregazioniste²¹. Il secondo convegno affrontava per la prima volta in modo organico il tema scottante della reintegrazione dei diritti degli ebrei italiani dopo la Liberazione e nel periodo repubblicano. A partire dalla mole imponente dei provvedimenti abrogativi, si evidenziavano da una parte, l'organicità e la capillarità della legislazione antiebraica e delle relative e non meno importanti norme amministrative, dall'altra le omissioni, le dilazioni e le inerzie burocratiche che avevano segnato per un trentennio l'opera di risanamento dal razzismo di Stato fascista e ancor più il risarcimento individuale dei perseguitati²². Era aperta così la strada per una piena reintegrazione "della storia della persecuzione razziale nel quadro della storia del fascismo" e della sua assunzione "come parte integrante della storia della società italiana e non come storia separata degli ebrei"²³.

Gli ambiti tematici su cui si è sviluppata la riflessione storiografica sono molteplici e complessi e possono essere in questa sede solo schematicamente riassunti. Anzitutto, l'individuazione del razzismo di Stato, alla fine degli anni '30, non più come un superficiale atto di compiacenza nei confronti della Germania nazista, bensì come una componente organica della radicalizzazione totalitaria del regime e del progetto politico di fascistizzazione della società italiana, nella sua duplice valenza rivolta verso l'esterno e verso l'interno: in altre parole, il tentativo di mobilitare l'intera nazione contro i cosiddetti "nemici interni", corrispondeva sia all'intento, peraltro velleitario, di costruire una comunità nazionale senza conflitti e senza diversi, sia alla preparazione sistematica della guerra imperialista a fianco dell'alleato te-

²⁰ Una ricostruzione profondamente diversa da quella di Steinberg in merito alla mancata consegna ai tedeschi degli ebrei presenti nelle zone di occupazione italiana in Croazia e nella Francia del sud è ora contenuta in M.G. KNOX, *Das faschistische Italien und die "Endlösung" 1942/43*, in «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte», 2005, n. 1, pp. 53-92.

²¹ Camera dei Deputati, *La persecuzione antiebraica in Italia e in Europa*, Camera dei Deputati, Roma 1989.

²² M. TOSCANO (cur.), *L'abrogazione delle leggi razziali in Italia (1943-1987). Reintegrazione dei diritti dei cittadini e ritorno ai valori del Risorgimento*, Senato della Repubblica, Roma, 1989. Sugli stessi temi si veda anche M. SARFATTI (cur.), *Il ritorno alla vita: vicende e diritti degli ebrei in Italia dopo la seconda guerra mondiale*, La Giuntina, Firenze 1998.

²³ E. COLLOTTI, *Il razzismo negato*, «Italia contemporanea», 1998, n. 212, p. 87.

desco. Sarebbe interessante approfondire più di quanto sino ad oggi non sia stato fatto, in quale misura il modello di mobilitazione plebiscitaria delle masse all'insegna della comunità popolare e del mito del Führer allora all'apice del successo nella Germania nazista abbia esercitato in quegli stessi anni la sua influenza in Italia nel tentativo di costruzione dello Stato totalitario²⁴. In ogni caso, come ha scritto Enzo Collotti, la campagna antisemita del 1938 fu il momento centrale di un processo di "emarginazione delle diversità, intese come possibile potenziale di dissenso" che era profondamente connaturato con il regime e che si era precedentemente tradotto nella repressione delle opposizioni politiche e sociali e nella oppressione delle minoranze nazionali comprese nei confini italiani²⁵. In questo senso la persecuzione contro gli ebrei costituì non solo e non tanto una decisione di politica estera, ma anche e soprattutto una scelta di politica interna che corrispondeva alle dinamiche interne del regime fascista e che fu presa autonomamente da Mussolini senza alcuna imposizione da parte dell'alleato tedesco.

Un secondo aspetto centrale della nuova storiografia è stata la sottolineatura del nesso che unì il razzismo antislabo²⁶, il razzismo coloniale legato alla conquista dell'Etiopia e alla proclamazione dell'Impero alla persecuzione antiebraica, un nesso che fu espressamente rivendicato nelle campagne propagandistiche, nei discorsi del Duce e negli stessi atti legislativi del regime. Come è stato esaurientemente dimostrato dalla mostra *La menzogna della razza* e dal suo ricchissimo catalogo²⁷, l'invenzione di una cosiddetta "razza italiana" risaliva alla conquista dell'Etiopia e alla legislazione razzistica che ne era seguita fin dal 1937, anche se affondava

le proprie radici in una tradizione antropologica del medesimo segno presente già nell'ideologia colonialistica dell'Italia liberale²⁸.

Un terzo ambito di grande importanza è stata la demistificazione della presunta "mittezza" delle leggi antiebraiche e l'emergere in piena luce del ruolo di principale soggetto svolto da Mussolini nella predisposizione e nella instaurazione dell'antisemitismo di Stato. Ha scritto Michele Sarfatti, che ha dedicato al tema preziosi contributi, che l'Italia alla fine del 1938 approdò a una legislazione antiebraica che "costituì forse ciò che di più violento era realizzabile in un paese nel quale non vi erano stati fino allora forti movimenti e agitazioni antisemiti, nel quale vi era la presenza comunque condizionante del papa e della chiesa cattolica, nel quale il dittatore non era l'unico rappresentante dello stato, nel quale il partito al potere non era indipendente dalla tradizione nazionalista, nel quale i perseguitati non erano stati tutti estranei al regime, nel quale il dittatore non aveva manifestato in precedenza un antisemitismo radicale"²⁹. In particolare, attraverso un accurato esame delle leggi antiebraiche e dei provvedimenti amministrativi collegati o più spesso autonomi, è emerso il carattere totalizzante della persecuzione e tale da condizionare ogni aspetto professionale, sociale, relazionale, sino a mettere in discussione le stesse possibilità di sopravvivenza degli ebrei. Le leggi italiane emanate nel 1938-39, al di là delle norme introdotte per ragioni politiche riguardo ai cosiddetti "discriminati" e ai matrimoni misti, furono improntate al razzismo biologico professato dal *Manifesto della razza*³⁰, a cui è del tutto fuorviante contrapporre un presunto razzismo

²⁴ Era quanto era già indicato nel lavoro, comunque pionieristico, di M. MICHAELIS, *Mussolini e la questione ebraica. Le relazioni italo-tedesche e la politica razziale in Italia*, Il Mulino, Bologna 1982 (ed. or. Oxford University Press, Oxford 1978), pp. 139 ss.

²⁵ E. COLLOTTI, *Fascismo, fascismi*, Sansoni, Firenze 1989, pp. 56-57.

²⁶ Su cui si rinvia a E. COLLOTTI, *Sul razzismo antislabo*, in A. BURGIO, *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Il Mulino, Bologna 2000 (2ª ed.), pp. 33-61.

²⁷ Centro Furio Jesi, *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Grafis, Bologna 1994.

²⁸ Su questo punto si vedano: R. MAIocchi, *Scienza italiana e razzismo fascista*, La Nuova Italia, Firenze 1999, A. BURGIO (cur.), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*, Il Mulino, Bologna 1999.

²⁹ M. SARFATTI, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Silvio Zamorani editore, Torino 1994, p. 124.

³⁰ Sugli estensori del manifesto si veda ora F. CUO-

spiritualista che renderebbe il fascismo italiano incomparabile con il nazionalsocialismo tedesco³¹, prevedevano: l'espulsione degli ebrei stranieri e la privazione della cittadinanza per coloro che l'avessero conseguita dopo il 1918, il divieto di matrimonio tra ebrei e cittadini italiani, l'esclusione dei ragazzi ebrei e degli insegnanti dalle scuole di ogni ordine e grado, dalle università, dalle accademie e dagli istituti di cultura, l'esclusione dal servizio militare, la dispensa dal servizio nelle forze armate, negli impieghi pubblici, negli enti parastatali, nelle banche di interesse nazionale e nelle società di assicurazione, l'espulsione dal Partito fascista e dalle organizzazioni di massa, il ritiro dalle biblioteche e il divieto di pubblicazione delle opere di autori ebrei, la radicale limitazione o la cancellazione dagli albi delle libere professioni, il divieto di impiegare domestiche definite di "razza ariana" di età inferiore ai 40 anni, la drastica limitazione delle attività in campo industriale e finanziario e l'obbligo di alienazione parziale degli stessi patrimoni ebraici³².

Non si deve inoltre dimenticare che l'antisemitismo di Stato subì in Italia un processo di autonoma radicalizzazione durante la seconda guerra mondiale. Questo processo è a prima vista meno avvertibile solo perché non passò attraverso la legislazione ordinaria, bensì attraverso il ricorso a una serie fittissima di misure amministrative che ebbero come centri motori Mussolini, l'Ufficio della Demorazza istituito presso il Ministero dell'Interno e il Partito fascista. Il crescendo di misure discriminatorie e vessatorie a partire dal giugno 1940, che andò di

pari passo con una campagna di stampa sempre più violenta che additava negli ebrei i responsabili dello scatenamento della guerra e degli stessi rovesci militari del regime, oltre che un fattore di corruzione spirituale e morale della nazione e della razza italiana³³, riguardò l'arresto e l'internamento in appositi campi per gli ebrei stranieri, l'internamento o il confino di quegli ebrei italiani che venissero considerati potenziali "nemici"³⁴, il divieto di impiegarsi negli stabilimenti ausiliari, di frequentare le biblioteche pubbliche e determinati luoghi di cura e di villeggiatura, di possedere apparecchi radio, di partecipare e di accedere alle vendite all'asta, di lavorare nel campo dell'informazione e in attività turistiche, alberghiere e dello spettacolo, il rifiuto delle licenze di commercio e la revoca di quelle già concesse in numerosi settori di attività. Tali misure approdarono nel 1942 all'imposizione del lavoro obbligatorio per coloro che fossero nell'età tra i 18 e i 55 anni e culminarono subito prima della caduta di Mussolini nella decisione di internare tutti gli ebrei italiani tra i 18 e i 30 anni di ambo i sessi in appositi campi di concentramento. Se è vero che il lavoro obbligatorio si scontrò con gravi difficoltà di applicazione e che l'istituzione dei campi di concentramento per gli ebrei italiani non venne fortunatamente attuata perché fu preceduta il 25 luglio del 1943 dal crollo del regime, nondimeno il complesso di queste misure sta ad indicare una continua radicalizzazione della persecuzione contro gli ebrei³⁵.

Questo scenario è stato pienamente confermato dalla grande ricerca sulla persecuzione degli ebrei in Toscana, diretta da Enzo Collotti,

MO, *I dieci. Chi erano gli scienziati italiani che firmarono il manifesto della razza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005.

³¹ Questa tesi sostenuta in R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1993, pp. 244 ss., è con valide argomentazioni confutata in F. GERMINARIO, *Razza del Sangue, razza dello Spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930-1945)*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³² In proposito si rinvia a M. SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Einaudi, Torino, pp. 138-164. Sulla "bonifica libraria" si segnala il volume di G. FABRE, *L'elenco*.

Censura fascista, editoria e autori ebrei, Silvio Zamorani editore, Torino 1998.

³³ Sulla campagna di stampa svolta dal periodico ufficiale "La Difesa della razza", si veda ora F. CASSATA, *La Difesa della razza". Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Einaudi, Torino 2008. Di utile consultazione è anche V. PISANTY, *La Difesa della razza. Antologia 1939-1943*, Bompiani, Milano 2006.

³⁴ In proposito, oltre ai testi in precedenza citati, si veda: C.S. CAPOGRECO, *I campi di concentramento fascisti per gli ebrei (1940-1943)*, «Storia contemporanea», 1991, n. 4, pp. 663-84.

³⁵ In proposito si rinvia a SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., pp. 165-200.

che ha costituito la prima indagine in profondità estesa a un'intera area regionale³⁶. Si tratta di un'opera che si segnala anzitutto per la sua originalità e rilevanza metodologica. Essa, infatti, si caratterizza per la duplice scelta di trattare il periodo compreso tra il 1938 e il 25 luglio 1943 in modo autonomo rispetto a quello relativo all'occupazione tedesca e alla Repubblica di Salò, e di svolgere un'analisi a tutto campo della realtà considerata che spazia dalla storia interna delle comunità ebraiche³⁷, alle modalità e agli stereotipi della campagna antisemita condotta dalla stampa di opinione e dalle Federazioni e dagli organi del PNF e dei GUF³⁸, alle diverse fasi della persecuzione, a partire dalla cesura segnata dal censimento del 1938³⁹: l'esclusione degli ebrei dalle università, dalle accademie e dagli istituti di cultura⁴⁰, l'esproprio dei beni ebraici⁴¹, la segregazione dalla vita sociale sino alla precettazione per il lavoro obbligatorio⁴² e alla reclusione nei campi di concentramento di Civitella della Chiana, Villa la Selva, Villa Oliveto e Bagno a Ripoli, istituiti dopo l'ingresso in guerra e destinati agli ebrei stranieri e a quelli italiani considerati politicamente pericolosi⁴³. Infine non viene trascurata la pubblicistica cattolica, mettendo in luce le ambivalenze e le differenziazioni interne alle singole comunità ecclesiali⁴⁴.

Da questa e da altre ricerche condotte su scala più circoscritta (valga per tutte il ricco

catalogo della mostra sugli ebrei a Venezia nel 1938-45, curato da Renata Segre⁴⁵) è emersa in primo piano una questione storica di centrale rilevanza: e cioè gli elementi di continuità e di discontinuità nella persecuzione antiebraica tra la fase antecedente la caduta del fascismo e quella successiva della Repubblica di Salò. Senza trascurare le differenze di cui si è detto, che, sino alla caduta di Mussolini, continuarono a contraddistinguere l'orientamento dei vertici politici e militari dell'Italia rispetto alle deportazioni e ai genocidi messi in atto dalla Germania nazista nel Grande Reich e nei paesi occupati, l'attenzione degli storici si è andata focalizzando sulla estensione e sulla radicalizzazione dei divieti e delle misure amministrative di esclusione, nonché sulla continuità del personale politico, delle strutture e degli apparati amministrativi. Tutto ciò permise di portare a termine già prima dell'8 settembre 1943 la fase "burocratica" della persecuzione, creando il retroterra indispensabile per il passaggio, nell'Italia occupata dalle armate tedesche, alla fase della persecuzione delle vite degli ebrei. Come ha scritto Liliana Picciotto Fargion, a quella data l'intera fase preparatoria era già stata compiuta dalle autorità fasciste, attraverso "il condizionamento in senso antiebraico dell'opinione pubblica, la legislazione stessa, il costante aggiornamento della schedatura degli ebrei, la creazione di un organismo deputato al

³⁶ E. COLLOTTI (cur.), *Razza e fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943). I. Saggi*, Carocci, Roma 1999.

³⁷ Si rinvia ai saggi di V. PIATTELLI, "Israel" e il sionismo in Toscana negli anni Trenta, e *La persecuzione del nazismo e l'assistenza ai profughi della Germania attraverso le pagine di "Israel"*, ivi, pp. 35-79 e 81-114, e di A. MINERBI, *La comunità ebraica di Firenze (1931-1943)*, ivi, pp. 115-222.

³⁸ Si vedano rispettivamente: F. BALLONI, "Il Telegrafo" di Livorno, e "Sentinella Fascista" di Livorno, ivi, pp. 261-291 e 313-323, C. BENCINI, "La Nazione" di Firenze, e "Il Bargello" di Firenze e "Il Ferruccio" di Pistoia, ivi, pp. 225-260 e 293-312, nonché S. DURANTI, *Federazioni di provincia: Arezzo, Grosseto, Pisa, Siena, e Gli organi del GUF: Arezzo, Grosseto, Pisa e Siena*, ivi, pp. 325-366 e 367-414.

³⁹ F. CAVAROCCHI, *Il censimento del 1938 a Firenze*, ivi, pp. 433-66.

⁴⁰ F. CAVAROCCHI e A. MINERBI, *Politica razziale e persecuzione antiebraica nell'ateneo fiorentino*, ivi, pp. 467-510.

⁴¹ A. MINERBI, *L'esproprio dei beni ebraici in Toscana*, ivi, pp. 561-572.

⁴² A. MINERBI, *La precettazione per il lavoro obbligatorio nelle provincie toscane*, ivi, pp. 573-586.

⁴³ V. GALIMI, *L'internamento in Toscana*, ivi, pp. 511-560.

⁴⁴ F. CAVAROCCHI, *La stampa ecclesiastica di fronte alle leggi razziali*, ivi, pp. 415-429.

⁴⁵ R. SEGRE (cur.), *Gli ebrei a Venezia 1938-1945. Una comunità tra persecuzione e rinascita*, Il Cardo, Venezia 1995. Tra gli studi a carattere locale si segnalano inoltre in modo particolare: F. LEVI, *L'ebreo in oggetto. L'applicazione della normativa antiebraica a Torino 1938-1943*, Silvio Zamorani editore, Torino 1991, e S. BON, *Gli ebrei a Trieste 1930-1945. Identità, persecuzione, risposte*, Libreria editrice goriziana, Gorizia 2000.

regolamento e alla esecuzione pratica della politica antiebraica come la Direzione generale per la Demografia e la Razza del Ministero dell'Interno". Anche se da parte italiana sino a quel momento non vi era stata una "intenzionale programmazione mirata allo sterminio", erano state poste tutte le basi perché esso potesse essere immediatamente messo in opera⁴⁶, nel momento in cui si realizzò l'incontro tra l'antisemitismo fascista e quello nazista per decisione politica delle autorità di Salò, con la dichiarazione degli ebrei come appartenenti a Stato nemico, con il decreto di arresto e di internamento in appositi campi di tutti gli ebrei italiani e stranieri di ambo i sessi sino al settantesimo anno di età, con la confisca totale dei beni mobili e immobili e infine con il loro concentramento nel campo di Fossoli e la successiva cessione di quest'ultimo direttamente alle SS⁴⁷. Tutte queste misure, è bene precisarlo, vennero adottate in modo autonomo dalle autorità italiane tra il novembre 1943 e il febbraio 1944, malgrado l'insediamento in Italia degli apparati delle SS e della Gestapo preposti alla deportazione e allo sterminio degli ebrei e dopo le razzie effettuate a Roma, Firenze, Trieste, Milano e altre località e l'invio dei primi convogli diretti ad Auschwitz. Ma non meno significativi sulla collaborazione organica dei vertici e degli apparati amministrativi di Salò sono i dati sugli arresti degli ebrei, che, nei casi fino ad oggi accertati, vennero effettuati nella misura di circa il 45% in collaborazione o

per iniziativa delle autorità italiane⁴⁸.

Si è aperta così una fase profondamente nuova delle ricerche. Attraverso l'ulteriore approfondimento di realtà locali e regionali, si è posto al centro dell'attenzione non già l'azione svolta da singoli personaggi o frazioni estremistiche del fascismo repubblicano, bensì il ruolo autonomo delle autorità e degli apparati amministrativi di Salò nella persecuzione e nell'arresto degli ebrei. Di particolare interesse a tale proposito risulta essere la seconda parte della già citata ricerca sulla Toscana, pubblicata nell'anno trascorso⁴⁹. Essa si segnala per l'approfondimento sia delle strutture decisionali e operative e dei molteplici soggetti, anche extralegali (a cominciare dalla famigerata Banda Carità), che cooperarono alla cattura degli ebrei⁵⁰, sia alle modalità e alla geografia degli arresti e al censimento sistematico dei deportati nelle diverse provincie⁵¹, sia infine dell'esperienza quotidiana e dei comportamenti assai diversificati dei perseguitati e delle loro strategie di sopravvivenza, come anche delle circostanze, delle persone e delle reti organizzate che concorsero al loro salvataggio. Una particolare attenzione, in questo contesto, è stata rivolta all'azione delle istituzioni ecclesiastiche, alle diversità di orientamenti a livello episcopale tra provincia e provincia, ma anche alla vastità dell'impegno dispiegato dagli esponenti del basso clero e da non pochi istituti religiosi⁵².

Su di un altro versante, è doveroso menzionare anche un secondo nuovo filone di stu-

⁴⁶ L. PICCIOTTO FARGION, *Il libro della memoria. Gli ebrei deportati dall'Italia 1943-1945*, Mursia, Milano 1991, p. 810.

⁴⁷ Su questi temi, oltre a SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., pp. 238-271, si rinvia a G. MAYDA, *Ebrei sotto Salò. La persecuzione antisemita 1943-45*, Feltrinelli, Milano 1978, e a Id., *Storia della deportazione dall'Italia 1943-45. Militari, ebrei e politici nei lager del Terzo Reich*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Su un piano più generale si vedano inoltre: L. GANAPINI, *La repubblica delle Camicie Nere*, Garzanti, Milano 1999, e D. GAGLIANI, *Brigate Nere. Mussolini e la militarizzazione del Partito fascista repubblicano*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

⁴⁸ PICCIOTTO FARGION, *Il libro della memoria*, cit., p. 30. Tale percentuale aumenta lievemente nell'edizione aggiornata del volume (Mursia, Milano 2002, p. 29).

⁴⁹ COLLOTTI (cur.), *Ebrei in Toscana tra occupazione tedesca e RSI*, cit.

⁵⁰ A questi temi è dedicata larga parte del saggio introduttivo di Enzo Collotti, ivi, pp. 14-30.

⁵¹ M. BAIARDI, *Persecuzioni antiebraiche a Firenze: razzie, arresti, delazioni*, ivi, pp. 45-177, V. GALIMI, *Caccia all'ebreo. Persecuzioni nella Toscana settentrionale*, ivi, pp. 178-253, *Ebrei nella Toscana meridionale: la persecuzione a Siena e a Grosseto*, ivi, pp. 254-325. Tutti i saggi sono corredati dall'elenco nominativo e dai luoghi di cattura e di reclusione degli ebrei arrestati e, assai spesso, dall'indicazione delle autorità, soprattutto italiane o italiane/tedesche, che avevano proceduto all'arresto.

⁵² F. CAVAROCCHI, *L'organizzazione degli aiuti. Le reti ecclesiastiche e la DELASEM*, ivi, pp. 328-393.

di dedicato all'espropriazione dei beni ebraici e agli Enti che vi furono preposti⁵³. Su questo tema, che è stato oggetto tra il 1998 e il 2001 di una importante assunzione di responsabilità a livello istituzionale con il meritorio lavoro della Commissione presieduta da Tina Anselmi⁵⁴, come dimostrano i casi di Torino e di Trieste e della Venezia Giulia studiati da Fabio Levi⁵⁵ e da Silva Bon⁵⁶, sembrerebbero prevalere, tuttavia, gli aspetti di discontinuità tra regime fascista e fascismo repubblicano: laddove, infatti, nella prima fase il fattore saliente sarebbe stata la feraginosità delle procedure legate ai limiti stabiliti dalla legge e il relativo successo delle strategie dilatorie e dei ricorsi legali degli interessati, nella seconda si sarebbe proceduto a una politica di espropri totali che costituiva l'altra faccia del programmato annientamento delle vite delle vittime, così come del resto stava avvenendo nel Grande Reich e nell'intera Europa occupata (la vicenda è stata approfonditamente studiata da Götz Aly⁵⁷).

Prima di concludere, è importante accennare ad un'ultima questione. Il riconoscimento della persecuzione degli ebrei come parte integrante della storia del fascismo e della società italiana non poteva che comportare una rinnovata riflessione sulle reazioni e sui comportamenti della popolazione italiana di fronte alle leggi razziali. È emersa così una valutazione ben più complessa e problematica rispetto alle rappresentazioni rassicuranti e autoassolutorie che troppo a lungo, anche in campo antifascista, avevano dominato lo scenario nell'Italia re-

pubblicana. Le ricerche e la memorialistica più recenti hanno bensì confermato che l'antisemitismo di Stato fu una scelta di vertice del regime, da Mussolini ai gerarchi che occupavano i ministeri più esposti, a cominciare da Giuseppe Bottai, che si rese personalmente responsabile non solo della capillare epurazione dagli ebrei del mondo della scuola, dell'università e degli istituti di cultura, ma che fu anche promotore dell'istituzione di cattedre di razzismo negli atenei italiani. Esse hanno anche mostrato come l'impegno attivo contro gli ebrei coinvolgesse una minoranza di pubblicisti, di accademici e di fascisti militanti, oltre che di opportunisti, ma al tempo stesso hanno messo in luce che, come dimostra l'ambito fino ad oggi più studiato, e cioè quello universitario, molto rari furono i casi di dissociazione e di aperta solidarietà con i perseguitati⁵⁸: d'altra parte, anche nella grande massa della popolazione, ciò che prevalse fu un atteggiamento di rimozione, di distanza o di indifferenza, unito alla frequente interruzione delle relazioni sociali, con il risultato di accentuare l'isolamento e la vulnerabilità degli ebrei nei confronti del regime. È quanto risulta anche dalle memorie e dalle testimonianze, che risalgono quasi tutte agli anni più recenti, di coloro che allora erano bambini e ragazzi: esse rievocano in modi struggenti il tema dell'allontanamento dalla scuola, della rottura dei legami amicali, dei drammi percepiti anche se perlopiù inespressi dai genitori legati allo stato di emarginazione, di umiliazione e di precarietà che improvvisamente si rovesciava sulle loro famiglie⁵⁹. In quale misu-

⁵³ Per una ricostruzione d'insieme è da vedere I. PAVAN, *Tra indifferenza e oblio. Le conseguenze economiche delle leggi razziali in Italia*, Le Monnier, Firenze 2004.

⁵⁴ Se ne veda il *Rapporto generale*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma, 2001. Sulla rilevanza e il significato etico e civile del contributo offerto dalla Commissione, si sofferma COLLOTTI, *Il fascismo e gli ebrei*, cit., pp. 159-160, 181.

⁵⁵ F. LEVI (cur.), *Le case e le cose. La persecuzione degli ebrei torinesi nelle carte dell'EGELI 1938-1945*, Compagnia di San Paolo, Torino 1998.

⁵⁶ S. BON, *La spoliazione dei beni ebraici. Processi economici di epurazione razziale nel Friuli-Venezia*

Giulia 1938-1945, Grafica Goriziana, Gorizia 2001.

⁵⁷ G. ALY, *Lo Stato sociale di Hitler. Rapina, guerra razziale e nazionalsocialismo*, Einaudi, Torino 2007 (ed. or. Frankfurt/M. 2005).

⁵⁸ In proposito si segnalano: A. VENTURA (cur.), *L'Università italiana dalle leggi razziali alla Resistenza*, CLEUP, Padova 1996, R. FINZI, *L'università italiana e le leggi antiebraiche*, Editori Riuniti, Roma 1997. Per l'ambito scientifico si segnala: G. ISRAEL - P. NASTASI, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Il Mulino, Bologna 1998.

⁵⁹ Nell'ambito della ormai ricca produzione di questa stagione della memorialistica, si segnala ora M. PEZZETTI, *Il libro della Shoah italiana. I racconti di chi è sopravvissuto*, Torino, Einaudi 2008.

ra a questo pesante clima di esclusione e di solitudine abbiano concorso anche atteggiamenti e modi di pensare legati al riemergere di un latente antisemitismo cattolico di estrazione medio e alto borghese quale affiora, tra l'altro, nei grandi romanzi su Ferrara di Giorgio Bassani, da *Il giardino dei Finzi Contini* a *Gli occhiali d'oro*, è un'altra questione che meriterebbe di essere ulteriormente approfondita.

Altrettanto indiscutibile appare, tuttavia, il fatto che, dopo l'8 settembre 1943, l'Italia occupata conobbe un moto popolare di solidarietà nei confronti degli ebrei che coinvolse anche intere comunità, come nel caso di Nonantola ricostruito nel bellissimo volume di Klaus Voigt⁶⁰, e che fu tra i più significativi nell'Europa occupata anche dal punto di vista delle percentuali di salvataggio notevolmente elevate. È stato giustamente osservato come alle origini di tali azioni siano rintracciabili contesti, motivazioni e soggetti non assimilabili a un modello unico di comportamento⁶¹: il forte grado di integrazione degli ebrei nella società italiana⁶² e l'assenza di un antisemitismo di massa che potesse legarsi ai meccanismi di esclusione di impronta nazionalistica, come era avvenuto invece in Germania e in Austria⁶³; l'opposizione verso la guerra e

l'avversione verso i fascisti e i tedeschi; l'attivazione di reti religiose e del basso clero, con o senza il sostegno dei rispettivi episcopati, che in questa azione, come ha mostrato Giovanni Miccoli, compensarono le ambivalenze della S. Sede e il silenzio costantemente mantenuto sulla persecuzione e il genocidio degli ebrei da parte di Pio XII⁶⁴; l'azione clandestina svolta dalla Delasem⁶⁵, o l'attivazione di individui o gruppi riconducibili alla Resistenza⁶⁶; o infine le scelte individuali e assai spesso improvvisate di coloro (anche di convinzioni fasciste⁶⁷) che si trovarono ad aiutare amici o persone sconosciute per un mero impulso di solidarietà indipendentemente da opzioni ideali e da fedi politiche o religiose.

È lecito tuttavia interrogarsi se l'insieme di queste azioni non sia riconducibile alla categoria più generale di "resistenza civile", intendendo con ciò, per usare le parole di Jacques Sémelin, la spinta spontanea delle popolazioni nell'Europa occupata a "preservare l'identità collettiva delle società aggredite, cioè i loro valori fondamentali, le libertà fondamentali, il rispetto dei diritti della persona e delle conquiste sociali e politiche conculcate dalla dominazione nazi-fascista", ed insieme l'affermazione di una "legittimità ribelle" all'ordine dell'occupante e

⁶⁰ K. VOIGT, *Villa Emma. Ragazzi ebrei in fuga 1940-1945*, La Nuova Italia, Firenze 2002 (ed. or. 2001). Sullo stesso tema si vedano anche le memorie di J.I. UTHAI, *Anni in fuga. I ragazzi di Villa Emma a Nonantola*, a cura di K. VOIGT, Giunti, Firenze-Milano 2004 (ed. or. Tel Aviv 1983).

⁶¹ Cfr. il saggio introduttivo di COLLOTTI a *Ebrei in Toscana tra occupazione tedesca e RSI*, cit., pp. 39-40.

⁶² Per una rassegna critica si rinvia a E. TRAVERSO, *Gli ebrei in Italia*, «Passato e presente», 1998, n. 43, pp. 141-151.

⁶³ Il tema è al centro del volume di M. TOSCANO (cur.), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e in Italia dall'illuminismo al fascismo*, Franco Angeli, Milano 1998.

⁶⁴ Si fa qui riferimento a G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Rizzoli, Milano 2000, e più di recente, dello stesso autore, a *Pio XII e lo sterminio degli ebrei*, "Micromega", 2008, n. 6, pp. 117-145. In un'ottica convergente ma non coincidente, si veda

anche R. MORO, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2002. Di utile consultazione è anche R. TARADEL - B. RAGGI, *La segregazione amichevole. "La Civiltà Cattolica" e la questione ebraica 1850-1945*, Editori Riuniti, Roma 2000.

⁶⁵ In proposito si vedano S. SORANI, *L'assistenza ai profughi ebrei in Italia (1933-1947). Contributo alla storia della Delasem*, Carucci, Roma 1983; S. ANTONINI, *Delasem. Storia della più grande organizzazione ebraica italiana di soccorso durante la seconda guerra mondiale*, De Ferrari, Genova 2000.

⁶⁶ Su questo punto si rinvia a SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., pp. 281-283.

⁶⁷ I casi più noti sono quelli di Giovanni Palatucci e, in un contesto molto diverso, di Giorgio Perlasca, su cui si rinvia a S. CAPOGRECO, M. COSLOVICH, P. CARUCCI, *Giovanni Palatucci. La scelta, le differenze*, Mephite, Atripalda 2004; M. COSLOVICH, *Giovanni Palatucci. Una giusta memoria*, Mephite, Atripalda 2008 (entrambi attenti a demistificare deformazioni di segno apologetico), e a E. DEAGLIO, *La banalità del bene. Storia di Giorgio Perlasca*, Feltrinelli, Milano 1991.

dei suoi collaboratori⁶⁸. Ora proprio lo sviluppo di un movimento popolare di Resistenza delle dimensioni che si ebbero in Italia, nel suo intreccio di lotta sociale e di lotta armata, di lotte per l'indipendenza nazionale e per il rinnovamento politico del paese, contribuì certamente a creare quel clima di delegittimazione dell'occupante e di isolamento dei fascisti di Salò che favorì non solo l'estendersi della disubbidienza civile ma anche la diffusione di quei valori umanistici e di solidarietà nei confronti dei perseguitati che determinarono un ambiente favorevole per il salvataggio della maggioranza degli ebrei italiani. È molto significativo che proprio in questo scenario storicamente determinato si attivassero culture e comportamenti che in precedenza erano mancati e che costituirono un forte ostacolo all'azione dei tedeschi e dei fascisti⁶⁹, cosicché, come ha scritto Michele Sarfatti, circa 29.000 ebrei italiani e stranieri poterono sopravvivere in clandestinità fino alla Liberazione⁷⁰. Molteplici attività di soccorso, di rifugio, di aiuto all'espatrio sono ampiamente documentate nella memorialistica e in altre fonti di diversa natura: qui i confini tra resistenza organizzata e azioni spontanee individuali e di gruppo tendono a sovrapporsi e a confondersi. Ed è su questo territorio di confine (studiato più approfonditamente per l'accoglienza delle famiglie contadine verso i prigionieri di guerra alleati⁷¹) che è auspicabile si orientino gli studi, sul modello di quanto è stato fatto in Germania, in particolare dal gruppo di storici della Technische Universität di Berlino guidato da Wolfgang Benz, le cui ricerche han-

no rivelato che nella sola capitale del Reich oltre 1500 ebrei furono nascosti e salvati da loro concittadini tedeschi⁷². In una prospettiva comparata sul piano europeo la Resistenza italiana occupa un posto non trascurabile nel salvataggio degli ebrei, anche se nel nostro paese come altrove il livello di consapevolezza, oltre alla priorità attribuita alle esigenze della lotta armata, fecero sì che le iniziative intraprese rimanessero ben al di sotto dell'enormità dei compiti rispetto a quanto stava effettivamente avvenendo. Fu questo un aspetto di quella più generale rinascita della società civile che il fascismo aveva cercato di distruggere e che la Resistenza ha lasciato come eredità duratura all'Italia repubblicana. Si potrebbe aggiungere che questo patrimonio, codificato dalla Costituzione, dovrebbe essere salvaguardato anche per il futuro come parte essenziale della nostra identità democratica e civile, contro il revisionismo vecchio e nuovo che cerca di screditare e di cancellare questa tradizione insieme con la memoria critica del passato fascista, ma anche e soprattutto contro il riemergere, nel vivo della "società dell'incertezza" che domina i nostri giorni, di pulsioni razzistiche non di rado alimentate da provvedimenti di legge che criminalizzano interi gruppi sociali, a cominciare dagli immigrati e dai Sinti e Rom, e che rischiano di riprodurre meccanismi di esclusione e di persecuzione che furono all'origine della tragedia dell'ebraismo europeo qualunque siano oggi i soggetti contro cui essi si rivolgano.

È opportuno concludere con alcune considerazioni di carattere più generale. Parlare della

⁶⁸ J. SÉMELIN, *Senz'armi di fronte a Hitler. La resistenza civile in Europa 1939-1943*, Sonda, Torino 1993, pp. 15-16 (ed. or. Paris 1989).

⁶⁹ Per il dibattito più recente si veda S. PELI, *Resistenza e Shoah*, «Passato e presente», 2007, n. 70, pp. 83-93.

⁷⁰ SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 277.

⁷¹ R. ABSALOM, *A Strange Alliance: Aspects of Escape and Survival in Italy 1943-45*, Olskhi, Firenze 1991.

⁷² In proposito si vedano: M.-L. KEUTER, *Rettung von Juden im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1945. Ein Dokumentationsprojekt mit Datenbank am Zentrum für Antisemitismusforschung*

der Technischen Universität Berlin, «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 1998, n. 46, H. 5, pp. 445-449, D. RIFFEL, *Datenbanken in der Geschichtswissenschaft. Das Projekt "Rettung von Juden im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1945"*, ivi, 2002, n. 50, H. 5, pp. 436-446. È d'obbligo anche il rinvio a W. BENZ (Hrsg.), *Die Juden in Deutschland 1933-1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*, C.H. BECK, München 1988, Id. (Hrsg.), *Überleben im Dritten Reich. Juden im Untergrund und ihre Helfer*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co KG, München 2006. La bibliografia ivi contenuta dà conto di quanto le ricerche in questo ambito specifico si siano sviluppate in Germania sin dall'inizio degli anni '80.

Shoah nel mondo dei nostri giorni non è possibile senza provare una forte sensazione di disagio. All'apparenza, la retorica dei diritti umani è al centro oggi più di ieri del messaggio assordante dei mass media, e d'altra parte è pur vero che la memoria della Shoah è stata ormai pienamente assunta dalla cultura, dalle istituzioni, dalla comunicazione politica e dall'informazione mediatica e fa parte, si può dire, della nostra vita quotidiana. E tuttavia dobbiamo mettere in guardia contro la retorica celebrativa, i fenomeni di semplificazione e di decontestualizzazione che si stanno verificando, in particolare nella fase più recente. E d'altra parte, non stiamo assistendo oggi all'affermarsi di modelli politici, sociali e culturali che sembrano costituire il rovesciamento dei principi fondanti della rifondazione democratica del secondo dopoguerra, dopo la disfatta del nazifascismo? Non siamo di fronte a processi di svuotamento di tipo plebiscitario della democrazia rappresentativa, alla formazione di nuove oligarchie tra il mondo degli affari, il sistema dell'informazione e i vertici del potere politico, a un progressivo smantellamento delle politiche e dei legami di solidarietà sociale in nome del ritorno all'individualismo e di una teologia del libero mercato che dovrebbe tornare a sancire il primato del più ricco e del più forte? E non è in atto da anni un deperimento delle grandi istituzioni sovranazionali preposte alla tutela della pace e del diritto internazionale e alla lotta contro il sottosviluppo, nonché una rilegittimazione dell'"unilateralismo" e del ricorso alla guerra come strumento di dominio neoimperiale e come soluzione delle controversie tra gli Stati? Le grandi correnti migratorie verso i paesi dell'Occidente sviluppato, lungi dal determinare un intervento internazionale concertato contro la miseria e la fame, il sottosviluppo e le guerre locali per l'accaparramento delle risorse sempre più scarse, non stanno generando rinnovate politiche e culture della discriminazione e dell'esclusione? È appena il caso di aggiungere che tutto ciò può creare il terreno più

propizio per il risorgere dei fondamentalismi, dei nazionalismi, della xenofobia e dell'antisemitismo (che sembra ormai dilagante in tutto il mondo arabo anche a prescindere dalle farneticanti proclamazioni del presidente dell'Iran e che sembra risorgere oggi anche nelle frange più reazionarie, incautamente rilegittimate, del mondo cattolico), nonché di ogni possibile forma di razzismo vecchio e nuovo. L'atomizzazione sociale sviluppa il conformismo e l'isolamento delle persone, ma al tempo stesso crea una ricerca di sicurezza e di identità che illusoriamente si rivolge verso il clan, l'etnia, la comunità locale, l'appartenenza religiosa irresponsabilmente evocata dai sostenitori del cosiddetto "scontro di civiltà", e che si contrappone all'universalismo e alla partecipazione democratica.

Per questo non possiamo ricordare oggi Auschwitz senza interrogarci sui pericoli che minacciano la nostra democrazia, sulle nuove forme di precarizzazione e di esclusione di massa che espropriano il lavoro e le persone della propria dignità e sottraggono alle giovani generazioni la possibilità stessa di costruirsi un futuro. Non possiamo ricordare Auschwitz senza parlare della democrazia come partecipazione, dell'universalità dei diritti, della cultura della pace e della solidarietà, del dialogo tra le diverse culture. La memoria di Auschwitz deve allora rimanere una memoria viva, perché, come ci ha insegnato Primo Levi, non ci parla di un passato definitivamente tramontato: all'opposto pone interrogativi al nostro presente, educa all'autonomia nei confronti dell'autorità, degli stereotipi e delle rappresentazioni mitologiche⁷³, e proprio per questo può aiutarci a immaginare e a progettare un futuro più rispondente ai più autentici e profondi bisogni umani.

Claudio Natoli
Università degli Studi di Cagliari
Facoltà di Lettere e Filosofia
Via Is Mirrionis, 1
I-09123 Cagliari
e-mail: c.natoli@tiscali.it

⁷³ Si rinvia qui alle osservazioni di G. BENSOUSSAN, *L'eredità di Auschwitz. Come ricordare?*, Einaudi, Torino 2002, pp. 49-55 (ed. or. Paris 1988).

SUMMARY

The persecution of Jews during the Fascist regime has been removed from the consciousness and memory of Italian people for a long time. This statement seems to affirm that in Italy the persecution of Jews has passed with no victims, and that the racial laws of 1938 would not have been put into action strictly. According to this theory, the dictator Mussolini would not have been directly involved in the Holocaust, and his persecution of Jews would have been a sort of collateral effect of the war and the “pact” with Hitler. Some recent scientific researches show a different “setting”; in fact, Italian anti-Semitism was deeply bound up with Fascist ideology and also in Italy the persecution of Jews implied for them the loss of civil rights, the exclusion from the “society”. Moreover, it has been proved that during the Salò Republic, there was a close cooperation between Mussolini and SS which aimed at the deportation and destruction of Jews.

KEYWORDS: Italian fascism; Persecution; Jews.

UN RICORDO DI DORO LEVI NEL SETTANTESIMO ANNIVERSARIO
DELLA PROMULGAZIONE DELLE LEGGI RAZZIALI

Ho avuto la fortuna di conoscere Doro Levi quando, nel 1969, sono stata sua allieva ad Atene, alla Scuola Archeologica Italiana, e poi a Iasos, in Turchia dove ho partecipato agli scavi da lui diretti. Rientrata in Italia, ho avuto ancora sporadiche occasioni di incontro quando entrambi ci trovavamo a Roma.

Doro Levi nacque a Trieste nel 1898 e morì nel 1991, a 93 anni. Archeologo notissimo soprattutto come studioso della civiltà minoica (a lui si deve lo scavo e la pubblicazione del palazzo di Festos¹), aveva cominciato la sua attività nell'ambito della filologia classica con una ricerca su *Il concetto di Kairos nel pensiero dei Greci*²; nonostante si fosse poi immediatamente dedicato agli studi archeologici, tutta la sua opera manifesta, tangibile, l'apporto di questo tipo di formazione.

Negli anni '20, sotto la direzione di Federico Halbherr, iniziava la sua lunga attività a Creta: erano anni di grande fermento e di clamorose scoperte, gli anni in cui sir Arthur Evans pubblicava gli scavi di Cnosso abbandonandosi alla sua ben nota mania ricostruttiva. In questa situazione si inserisce D. Levi, "eretico cretola-tra", come egli stesso si compiaceva di definirsi, un eretico devoto di Creta che non accettava la

sistemazione cronologica ipotizzata da A. Evans per la civiltà minoica, ipotizzava la continuità tra periodo miceneo e protogreco e sosteneva l'importanza degli scambi commerciali e culturali tra Creta e l'Anatolia³. Sarà la ricerca sistematica di quest'ultima linea di indagine che lo indurrà nel 1961 a spostare in Turchia il proprio campo di azione e ad aprire lo scavo di Iasos⁴: qui puntualmente le sue ipotesi troveranno una sicura conferma con il rinvenimento di ceramiche di importazione cretese e di imitazione locale e con l'individuazione di edifici che lo portarono a ipotizzare la presenza di un emporio commerciale cretese nella città caria.

La sua carriera accademica era però cominciata in Sardegna, dove era arrivato il 16 novembre del 1935, vincitore di concorso alla Cattedra di Archeologia e Storia dell'Arte Antica dell'Università di Cagliari e il successivo 27 dicembre era stato nominato Soprintendente *ad interim* alle Opere d'Arte e di Antichità della Sardegna, succedendo ad Antonio Taramelli⁵.

Il suo incarico durerà solo tre anni, ma sono anni di intensa attività, caratterizzata da una eccezionale varietà di interessi. Levi, il classicista filologo che aveva condotto le sue ricerche archeologiche in Grecia, in Etruria (nel

¹D. LEVI, *Festòs e la civiltà minoica*, I-II, Roma 1976 - 1981.

²Titolo della sua tesi di laurea, poi pubblicata nei contributi: D. LEVI, *Il KAIPOΣ attraverso la letteratura greca*, «Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei» 32 (1923), pp. 260-281; D. LEVI, *Il concetto di KAIPOΣ e la filosofia di Platone*, «Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei» 33 (1924), pp. 93-118.

³Cfr. V. LA ROSA, *Il contributo di Doro Levi alla conoscenza del mondo minoico-miceneo*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 45-53, F. CARINCI, *La pubblicazione degli scavi: il palazzo minoico di Festòs*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 55-63, L. ROCCHETTI, *Gli studi sul*

geometrico cretese, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 65-69, G. RIZZA, *Doro Levi e gli studi sull'orientalizzante cretese*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 71-73.

⁴D. LEVI, *Le due prime campagne di scavo a Iasos (1960-1961)*, «Annuario della Scuola Archeologica Italiana ad Atene» 39-40 (1961-62), pp. 505-571; cfr. C. LAVIOSA, *Lo scavo di Iasos in Asia Minore*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 113-117.

⁵G. LILLIU, *Doro Levi e l'archeologia della Sardegna*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 131-146.

1926 era stato nominato ispettore delle Antichità dell'Etruria, a Firenze) e in Mesopotamia⁶, si dedica senza preclusioni a numerosi scavi di ambito preistorico, che, pur trattandosi di un campo per lui nuovo, sceglie in modo meditato. Il suo metodo di indagine è ben esemplificato da una sua relazione sulla attività della Soprintendenza: egli scrive «questa ha potuto avviare ed espletare ... anche un programma di indagini scientifiche suo proprio, per la soluzione di alcuni problemi prefissi e meditatamente determinati»⁷. Così, per esempio, lo scavo del villaggio nuragico di Serra Orrios a Dorgali, con i due templi a *megaron*,⁸ che lo impegna per tre anni, è motivato dalla volontà di «guadagnare la visione della vita quotidiana di un villaggio di una civiltà nuragica, per conoscerne gli usi e le peculiarità»⁹.

Altro scavo programmato è quello delle necropoli puniche di Olbia¹⁰, alle quali dedica un ampio saggio, con la pubblicazione di tutti i corredi funerari; questo lavoro costituisce tuttora un importante contributo agli studi sulla romanizzazione della Sardegna, in quel tempo non ancora molto praticati. La accuratezza della documentazione edita in quella circostanza ha permesso, negli anni '70, a Maria Antonietta Mongiu di ritrovare tutti i materiali rinvenuti, o quanto meno, quando questo non era proprio possibile, di riconoscerne forma e tipologia¹¹. Ecco dunque emergere dalla stessa attività di Doro Levi alcuni insegnamenti fondamentali che ha lasciato ai suoi allievi: una attenta programmazione degli interventi, frutto come si è visto di scelte meditate, una tempestiva ed esauriente edizione dei lavori svolti e, ovviamente, un grande rigore metodologico nello scavo.

Indagine scientifica e problemi di tutela caratterizzano poi l'intervento di Levi in due monumenti di grande rilevanza per la conoscenza della Sardegna romana e tardo-romana, l'anfiteatro di Cagliari e l'ipogeo di S. Salvatore di Cabras, dei quali cura una approfondita indagine e il relativo restauro¹²: l'uno è il più grandioso edificio romano ancora esistente nell'isola, in parte scavato nella roccia e in parte costruito, datato al I-II secolo d.C.; l'altro un tempio sotterraneo dedicato a un culto a carattere salutare, in seguito destinato al culto cristiano. Nel XVII secolo all'ipogeo fu sovrapposta una chiesa, intorno alla quale si sviluppò un piccolo villaggio temporaneo, *cumbessia*, usato in occasione delle feste religiose. Ancora adesso, ogni anno a settembre, la chiesa di San Salvatore è al centro della *Corsa degli scalzi*, una festa della durata di nove giorni durante la quale una folla di giovani scalzi porta di corsa la statua del santo dal paese di Cabras alla chiesa di San Salvatore e viceversa in ricordo di una miracolosa liberazione dai saraceni avvenuta nel 1619. L'ipogeo è ricco di pitture, disegni e graffiti di vari periodi, i più antichi dei quali furono datati da Levi a età costantiniana (Venere, Mercurio, Ercole in lotta contro il leone nemeo, le Ninfe e Pegaso); a questi nel corso dei secoli vennero aggiunte scene di corse circensi, immagini di navi, forse anche una raffigurazione di Daniele nella fossa dei leoni.

Lo studio dei due monumenti, che Levi, a causa delle leggi razziali, sarà costretto a pubblicare a distanza di anni, costituisce ancora oggi un importante punto di riferimento per chi si occupi della Sardegna, anche quando, come per il complesso di San Salvatore, venga messa in discussione la sua lettura¹³.

⁶ D. LEVI, *Missione in Siria, Palestina e Cipro*, «Rivista del Regio Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte» 6 (1933-36), pp. 201-204.

⁷ D. LEVI, *Scavi e ricerche archeologiche della R. Soprintendenza alle opere d'Antichità e d'Arte della Sardegna (1935-1937)*, «Bollettino d'Arte» ser. III, 31 (1937-38), p. 133.

⁸ *Ibid.*, pp. 199-210.

⁹ *Ibid.*, p. 138.

¹⁰ D. LEVI, *Le necropoli puniche di Olbia*, «Studi Sardi» 9 (1950), pp. 5-120.

¹¹ M.A. MONGIU, *L'intervento di Doro Levi nella*

necropoli di Olbia, in *Omaggio a Doro Levi*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza ai Beni Archeologici per le province di Sassari e Nuoro, Quaderni 19, Ozieri 1994, pp. 93-122.

¹² D. LEVI, *The amphitheatre of Cagliari*, AJA 46, 1942, pp. 1-9; D. LEVI, *L'ipogeo di San Salvatore di Cabras in Sardegna*, Roma 1949.

¹³ Cfr. A. MELUCCO VACCARO, *L'ipogeo di San Salvatore di Cabras*, in *Omaggio a Doro Levi*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza ai Beni Archeologici per le province di Sassari e Nuoro, Quaderni 19, Ozieri 1994, pp. 181-197.

E infine, nel 1938, individuata la presenza di un santuario durante i lavori di costruzione di un palazzo in via Malta a Cagliari, Levi avviò una prima indagine di quel complesso che, proseguito lo scavo l'anno successivo sotto la direzione di Paolino Mingazzini, si rivelerà essere l'unico caso di teatro-tempio, ovvero di santuario costituito da un tempio e da una cavea teatrale coassiali, esistente al di fuori della penisola italiana, un tempio di tale rilevanza per la Cagliari romana da essere raffigurato sulle monete che ne celebravano la trasformazione in municipio, a metà del I secolo a.C.¹⁴

Anche l'istituzione dell'Antiquarium Arborensense di Oristano è opera di Doro Levi¹⁵. Infine, a testimonianza della curiosità intellettuale che lo caratterizzava e della vastità dei suoi interessi è giusto ricordare anche un suo contributo sulle *arti popolari* in Sardegna¹⁶.

Nel settembre del 1938, prima ancora della promulgazione dei decreti razziali (15 novembre), ma all'indomani della pubblicazione del Manifesto del razzismo italiano (14 luglio), si palesano le prime preoccupanti conseguenze della nuova politica antisemita. Il 24.9.1938 un telegramma dal Ministero dell'Interno, conservato all'Archivio di Stato di Cagliari, recita:

Pregasi inviare giro posta sintetico rapporto circa situazione razzistica codesta provincia specificando eventuale presenza elementi di razza non italiana aut simile come cinesi mongoli orientali negri armeni eccetera. Con riferimento telegramma Gabinetto n. 31105 del 17 agosto us pregasi dettagliare notizie problema ebraico et situazione ebrei nelle cariche pubbliche politiche amministrative sindacali aut nelle attività commerciali aut industriali punto Rapporto per telegramma aut espresso dovrà pervenire questo Ministero non oltre ventisei (dico ventisei) corrente

¹⁴ Cfr. S. ANGIOLILLO, *Il teatro-tempio di via Malta a Cagliari: una proposta di lettura*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia» 24 (1986-87), pp. 55-8 e P. MINGAZZINI, *Resti di santuario punico e di altri ruderi a monte di piazza del Carmine*, «Notizie degli Scavi di Antichità» (1949), pp. 213-274.

¹⁵ D. LEVI, *L'Antiquarium Arborensense di Oristano*, «Bollettino d'Arte» ser. IV, 33 (1948), pp. 59-62.

L'intensa attività di Doro Levi riceve una brusca interruzione il 19 ottobre 1938, quando gli viene indirizzata una nota rettorale (n. 3833), con oggetto "Sospensione personale razza ebraica", che recita:

«In conformità degli articoli 3 e 6 del Regio decreto legge 5 settembre 1938, n. 1390, e della ministeriale in data 14 ottobre 1938, n. 65/15, Vi comunico che a datare dal 16 ottobre 1938 siete sospeso dal servizio come professore straordinario di archeologia e storia dell'arte presso l'Università»¹⁷. Il 1° dicembre Doro Levi veniva sollevato anche dall'incarico nella Soprintendenza.

Ricordando questi avvenimenti, Giovanni Lilliu, che di Levi fu giovane collaboratore, così commenta: «L'insensato e ripugnante odio contro il gruppo etnico, fatto proprio dal regime di allora in un Paese tradizionalmente tollerante, si accaniva su d'uno scienziato e, per di più, su d'un patriota. Infatti il professor Levi, volontario irredento, aveva servito l'Italia, a diciotto anni, come soldato nel 19° Reggimento di artiglieria campale a Firenze, nel 1916»¹⁸.

Così, cacciato dalla Sardegna e dall'Italia, Levi trovò rifugio negli Stati Uniti, all'Università di Princeton, dove poté proseguire la sua attività di ricerca e dove pubblicò un volume dedicato ai mosaici di Antiochia sull'Oronte, che costituisce in assoluto la prima pubblicazione esaustiva dei mosaici di un sito e uno dei suoi migliori contributi¹⁹; uno studio in cui dati archeologici e conoscenze letterarie, dati tecnici e cognizioni storiche si intrecciano fornendo un quadro della vita e della cultura della città siriana in età imperiale, oltre a delineare una linea di sviluppo della produzione musiva nelle province orientali, ancor oggi in gran parte valida. Contemporaneamente, Levi collaborava con il Pentagono nel realizzare la mappa dei monumenti italiani che l'aeronautica americana doveva assolutamente salvare durante i bombardamenti.

¹⁶ D. LEVI, *Mostra delle arti popolari della Sardegna in Cagliari*, «Lares» 8 (1937), pp. 175 ss.

¹⁷ G. LILLIU, *Doro Levi e l'archeologia della Sardegna*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, p. 134.

¹⁸ *Ibid.*, p. 135.

¹⁹ D. LEVI, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947.

Dopo la caduta del fascismo, rientrato in Italia con la prima nave disponibile nel 1945, Levi veniva poi nominato direttore della Scuola Archeologica Italiana ad Atene, dove rimase fino a tutto il 1976, mentre d'altra parte continuava a essere titolare della cattedra di archeologia classica a Cagliari. In Sardegna ritornò ancora poche volte: nel 1947 per fare alcuni controlli nell'ipogeo di San Salvatore in vista della pubblicazione (e di questa visita Giovanni Lilliu dà una gustosa descrizione nel già citato articolo: entrambi su "una carretta a cavallo" che "si muoveva a zigzag, traballando sulla pista di sabbia del Sinis, nel paesaggio incantevole e allora incontaminato di lagune, campi verdi di grano appena seminato e palme nane"²⁰). E poi di nuovo nel 1981 per la presentazione del volume *Ichnussa. La Sardegna dalle origini all'età classica*²¹.

Molti sono gli aspetti della sua attività e della sua figura che ancora oggi sono di insegnamento per tutti noi: la completezza della formazione, la ricchezza degli interessi, un rigoroso metodo stratigrafico nello scavo – tanto più apprezzabile in Levi se si pensa alle difficoltà e ai ritardi con cui questo metodo si è imposto in Italia –, uno studio ugualmente appassionato di monumenti e materiali più o meno nobili (si tratti di una tomba tardo-romana o dell'ipogeo di S. Salvatore a Cabras, o dei mosaici di Antiochia, o delle cretule minoiche) e soprattutto, encomiabile e tuttora non sempre praticata, l'abitudine di pubblicare sempre i risultati dei suoi scavi e dei suoi studi. E chi poi, come me, ha avuto il privilegio di averlo Maestro ad Atene e sullo scavo a Iasos non può non ricordare la profonda umanità e la gentilezza del tratto, uniti a un grande humour e a una vivacità di spirito che lo facevano molto amare e molto temere. Sinceramente affezionato ai suoi allievi, si compiacenza nel riscontrare certi parallelismi negli interessi o nella carriera sua e nostra; nel mio caso si trattava dello studio dei mosaici e dell'insegnamento nell'Università di Cagliari. Ed era soprattutto la

sua esperienza in Sardegna che amava rievocare tutte le volte che mi rivedeva, perdendosi in lunghe reminiscenze di quando, nella sua funzione di soprintendente, girava l'isola a cavallo per visitare monumenti e scavi.

Ma Doro Levi non era soltanto umano e gentile, era anche molto generoso e pronto ad aiutare tutti. C'è un episodio che bene illustra questo suo aspetto: nel 1986 una studentessa sarda laureatasi a Roma, Paola Pala, su consiglio della sua relatrice Maria Floriani Squarciapino si accinge a pubblicare la tesi che aveva come titolo *L'anfiteatro di Cagliari*. Conoscendo naturalmente l'articolo pubblicato da Levi, gli scrive chiedendogli alcuni particolari sui restauri da lui intrapresi e Levi le risponde, informandola di avere numerosi fogli di appunti, foto e disegni eseguiti in previsione di una edizione del monumento da parte sua, progetto che non si era potuto realizzare per l'improvviso allontanamento da Cagliari nel 1938. Le spedisce subito le foto e promette di metterle a disposizione anche l'altro materiale, ma c'è un problema: era sua abitudine, quando scriveva, quella di stenografare. È allora lo stesso professore, ottantottenne, a risolvere il problema; ecco quanto scrive a Paola Pala il 17 settembre 1986:

«... i miei appunti, che risalgono a oltre mezzo secolo, scritti in stenografia su molti sottili fogli ... hanno l'inchiostro ormai spesso evanido, sui fogli anche un po' ingialliti, e sono a mala pena – e non del tutto – solo da me decifrabili. Io potrei solo leggerglieli e dettarglieli ...» E infatti si incontrano a Roma, il professore le consegna i suoi disegni e per alcuni giorni lavorano insieme: lui le legge i suoi scritti e Paola Pala trascrive velocemente; tutto questo materiale poi P. Pala pubblicherà nel 1994 nell'*Omaggio a Doro Levi* curato dalla Soprintendenza Archeologica di Sassari²². Disponibilità e generosità che ben si accordano con la convinzione di Levi che «Se alla fine della sua vita uno studioso vuole cercare un conforto lo troverà al pensiero di lasciare dietro di sé degli allievi che hanno supe-

²⁰ G. LILLIU, *Doro Levi e l'archeologia della Sardegna*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 144 ss.

²¹ *Ibid.*, p. 146.

²² P. PALA, *Documenti inediti di Doro Levi sull'anfiteatro di Cagliari*, in *Omaggio a Doro Levi*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza ai Beni Archeologici per le provincie di Sassari e Nuoro, Quaderni 19, Ozieri 1994, pp. 131-166.

rato il maestro», come disse in occasione della inaugurazione della nuova sede della Scuola di Atene, il 15 dicembre 1975²³.

E a proposito dell'anfiteatro, mi piace concludere con un ultimo, altrettanto importante, aspetto della personalità di Doro Levi, quello dell'appassionato e attento custode dei beni culturali; in un'altra lettera a Paola Pala, del 23 maggio 1986, scriveva:

« ... Lei saprà che i Cagliariitani volevano distruggere le strutture antiche e costruire un anfiteatro del tutto nuovo, e che io l'ho impedito precipitandomi a Cagliari, col consenso del Ministro Arangio-Ruiz, nei primissimi giorni dopo la fine della guerra nel 1945 ...». È bene rimarcare che a quel tempo Doro Levi non aveva più rapporti istituzionali con Cagliari²⁴, a spingerlo a "precipitarsi" per salvare l'anfiteatro appena

rientrato dal suo forzato esilio era dunque unicamente la convinzione che il bene culturale è proprietà della *polis*, cioè di tutti i cittadini, e in quanto tale va sempre tutelato.

Devo per completezza aggiungere che un "anfiteatro del tutto nuovo", scongiurato dalla forte azione di Levi nel 1945, è stato poi effettivamente costruito nel 2000 dalla amministrazione civica di Cagliari e con la sua mole pervasiva si sovrappone tuttora all'anfiteatro romano.

Simonetta Angiolillo
Università degli Studi di Cagliari
Facoltà di Lettere e Filosofia
Via Is Mirrionis, 1
I-09123 Cagliari
e-mail: angioi@unica.it

SUMMARY

Here is outlined the character of Doro Levi, the well-known archaeologist who made excavations at Phaistos (in Crete) and was the Director of the Italian Archaeological School at Athens in the second half of the 20th century.

In the thirties he was professor at the University of Cagliari and directed the Sardinian Monuments and Fine Arts Office until the enactment of the racial discrimination laws (1938): then he was suspended from his office and had to leave Italy.

KEYWORDS: Doro Levi; Archaeologist; Racial discrimination laws.

²³ In A. DI VITA, *Doro Levi e la Scuola di Atene*, in P. CASSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHME-ION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, p. 101.

²⁴ In realtà Doro Levi continuò a essere professore ordinario di Archeologia Classica nell'Università di Cagliari fino al suo pensionamento, ma non

riprese mai l'insegnamento in questa sede. Sulla figura di Doro Levi, oltre ai lavori già citati, si veda L. MARROCU, *Figure di intellettuali ebrei nel periodo delle Leggi Razziali*, in M. CONTU, N. MELIS, G. PINNA (curr.), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, Firenze 2003, pp. 177 ss.

H^o Feb. 24.9.1938 XVI 143
 Telegramma decifrate da Roma Ministero Interno
 del 24.9.1938 XVI.
 Prefetto
 Cagliari
 N° 47001 Riservatissimo Demorazza alt. Pregari inviare
 giro posta sintetico rapporto circa situazione raz-
 zistica caotica Provincia specificando eventuale
presenza elementi di razza non italiana aut simile
 come slavi, uigoli orientali negri armeni eccetera
 con riferimento telegramma gabuetti N° 31105 del
 17 Agosto us pregari dettagliare notizie problema
ebraico et situazione ebrei nelle cariche pubbliche
politiche amministrative sindacali aut nelle
attività commerciali aut industriali pronto
 Rapporto per telegramma aut espresso dovrà pervenire
 quest. Ministero non oltre ventisei (dieci ventisei)
 corrente. BA incassare indicando numero 47001 stella
 presente circolare
 P. Ministro
 St. Buffarini

20

Fig. 1. Telegramma del Ministero dell'Interno del 24.9.1938 (Archivio di Stato di Cagliari).



Fig. 2. Atene 1969, in partenza per un'escursione con gli allievi.



Fig. 3. Iasos 1970, foto di fine scavo.



Fig. 4. Atene 1975, inaugurazione della nuova sede della Scuola Archeologica Italiana.

LO STUDIO DELLA CULTURA EBRAICA IN SARDEGNA TRAMITE LA FONTE AUDIOVISIVA: LA VIDEOTECA EBRAICA DI CAGLIARI

Spesso, coloro che si occupano di fare storia, in particolar modo gli Insegnanti, si interrogano sulla efficacia di “fare storia” per mezzo del linguaggio cinematografico, assegnandogli un ruolo del tutto marginale quando non “pericoloso”, giudicandolo un mezzo “illusorio”, quindi inaffidabile.

Perchè, allora, “fare storia” con i film, o meglio con le immagini in movimento? Principalmente perchè questo mezzo espressivo ci permette di portare alla luce elementi preziosi che, altrimenti, rimarrebbero nascosti.

Non ci troviamo, dunque, dinanzi a uno strumento sostitutivo: il film, come sostiene Pierre Sorlin, non sostituisce mai il testo scritto, ma ci offre un altro sguardo sulla storia proprio perchè la “mette in scena”, ovvero la “rappresenta”. Ora, proprio questo elemento, la “messa in scena”, ci permette di inserire un periodo storico nello spazio, più precisamente, in un quadro geografico corretto; a questo proposito, altri mezzi espressivi più utilizzati in questo campo, come la lingua, la testimonianza orale, o il testo scritto, non possono vantare la medesima efficacia. Non è possibile, per esempio, rifarsi al “campo di concentramento”, alla “shoah” o alle persecuzioni antisemite nel corso della storia, se non rifacendosi a delle immagini che degli stessi avvenimenti ci sono state fornite da documenti o da finzioni cinematografiche.

L'immagine, dunque, è un veicolo privilegiato della memoria, tanto da essere ritenuta, a ragione, una “fonte storica” privilegiata; da qui l'alto valore didattico di questo mezzo, perchè ci permette di condurre lo studente a visitare il passato, quando non il presente.

Ma ciò che rende efficace, nonché attraente, questo mezzo costituisce, nello stesso tempo, come rileva Ortoleva, il suo limite, che si individua nella mancanza di una netta linea di demarcazione tra reale e fantastico, tra racconto e riproduzione. Da ciò si deduce, tra l'altro, anche la ragione per cui nel momento della sua utilizzazione, un insegnante non dovrebbe mai rinunciare alla sua fondamentale funzione mediatrice.

È proprio in questo contesto che si inserisce il lavoro da me svolto in questi anni con la

Associazione Nazionale ex deportati nei campi nazisti (ANED), che mi ha portato a un approfondimento radicale dello studio della storia Ebraica e in particolare della Shoah per mezzo di quella preziosissima fonte di ricerca fornita dallo strumento cinematografico. La videoteca dell'ANED “nasce” ufficialmente nel 2000, all'interno della “sede ANED” di Cagliari con lo scopo di diventare inizialmente una “videoteca della memoria” che raccolga tutti i titoli sulla shoah e la deportazione nei campi Nazisti in genere, suddivisi inizialmente fra fiction, sceneggiati televisivi, documentari e inchieste televisive. In un secondo tempo, poi, il lavoro di raccolta titoli si allargò a tutto l'Ebraismo in genere, facendo sì che la mia cineteca diventasse così la più grande collezione di film a tema Ebraico in Sardegna, costituita oggi da migliaia di vhs e dvd contenenti fiction, documentari e inchieste televisive, moltissime delle quali anche in Lingua Originale, sui principali e molteplici argomenti della cultura ebraica, quali: shoah; resistenza Ebraica; storia della II guerra Mondiale; religione e cultura Ebraica; comicità Ebraica; lingua, cultura e attualità di Israele; antisemitismo; razzismo. La videoteca è suddivisa in 4 settori: uno per le fiction, uno per i documentari e le inchieste televisive, uno per i capolavori del cinema Yiddish, e uno riservato alle puntate della rubrica di cultura Ebraica “Sorgente di Vita”.

Parte fondamentale di questo lavoro notevole di ricerca di questi titoli è giocato dalla forte sinergia fra il mio lavoro e quello condotto dalle altre due principali cineteche a tema Ebraico presenti in Italia: la videoteca della Fondazione CDEC - centro di documentazione Ebraica contemporanea di Milano, e la videoteca dell'orfano-trofio e centro Ebraico Italiano “il Pitigliani” di Roma. Con queste due cineteche è da sempre in corso un lavoro solidale e reciproco di scambio vero e proprio dei materiali più complicati da trovare finora molto utile a tutti e tre gli archivi. Spesso la ricerca di questi materiali porta al ritrovamento di veri e propri reperti storici sepolti da tempo negli archivi sparsi per l'Europa: alcune settimane fa per esempio: Gianluca Cardinalletti, fedele collaboratore di Ancona, ha ritrovato presso gli archivi di Bad Arolsen, aperti in Ger-

mania agli studiosi solo a partire dall'estate 2007, due filmati amatoriali della resistenza Polacca che si credevano oramai smarriti, relativi a due riprese effettuate nel 1943 di nascosto dai partigiani nel ghetto di Varsavia e nel campo di Lavoro di Plaszow, vicino a Cracovia.

Ma il fulcro del mio lavoro, vuole essere, principalmente, la collaborazione col mondo della scuola e dell'Università, che fino ad oggi ha prodotto dei buoni risultati. Non posso non citare in questa sede i nomi delle principali scuole della Sardegna con le quali ho collaborato nella mia veste di portavoce ANED in Sardegna, e di studioso della shoah e delle tematiche principalmente connesse alla didattica della shoah per mezzo dello strumento cinematografico, fra le più importanti: l'Istituto professionale "Meucci" di Cagliari, l'Istituto Tecnico Femminile "Sandro Pertini" di Cagliari, l'Istituto professionale "Ipsia" di Guspini, il Liceo Magistrale "Eleonora d'Arborea" di Cagliari, e l'Istituto Tecnico Industriale di Oristano, con il quale quest'anno scolastico corrente inizierò a condurre un percorso di didattica della shoah e della deportazione. Non posso poi non citare i diversi lavori di consulenza per tesi di Laurea sulla shoah ma soprattutto sul rapporto tra cinema e shoah svolto in questi anni, ultimo un lavoro ancora in corso con una laureanda Siciliana sulla rappresentazione dell'Ebraismo nel cinema Italiano.

Il lavoro di raccolta nel mio archivio cinematografico si è poi confrontato anche col mondo dei circoli del cinema, nella realizzazione di rassegne cinematografiche sulla shoah o l'Ebraismo. Non posso non citare, a tale proposito, il meraviglioso lavoro compiuto finora col "Circolo del cinema Charlie Chaplin" di Cagliari, col quale è stata realizzata negli ultimi anni l'interessante rassegna "Immagini della shoah" giunta ormai alla IV edizione, che ogni anno, in occasione della fatidica settimana della "giornata della memoria", il 27 gennaio, propone al pubblico una serie di approfondimenti tematici sulla shoah: dalla rassegna sul cinema Francese e la shoah, a quella sul Cinema Polacco e la shoah, fino alla prossima rassegna, prevista a gennaio 2009, che si propone di approfondire la tematica della figura di Adolf Hitler nel cinema di finzione, e che si spera avrà il medesimo successo.

Dal lavoro con i circoli del cinema, sono poi passato anche alla collaborazione con i cinema: la multisala cinematografica Cineworld ha conosciuto: la I cinematografica del film sulla

shoah "Senza destino", organizzata in occasione della uscita nelle sale del film nel gennaio 2006, e la possibilità di organizzare proiezioni cinematografiche sulla shoah per le scuole in occasione del Giorno della Memoria. A gennaio 2009, in questo ambito, è prevista la I cinematografica del film "Operazione Valchiria" con Tom Cruise, sull'attentato a Hitler del 20 Luglio 1944.

Il mio lavoro ha poi incontrato, due anni fa, in maniera molto casuale, il mondo del giornalismo. La testata on-line di cinema "Cinemecum" creata dalla associazione "Cagliari in corto" dell'avvocato Enrica Anedda, mi ha chiesto nell'estate 2007 una collaborazione dalla quale è nata la rubrica "Cinemenorah", una rubrica giornalistica di cinema a tema Ebraico da me gestita che ogni settimana propone al pubblico di "cinemecum" una serie di approfondimenti su questo tipo di cinema. La rubrica fa oggi parte integrante della testata, e ha contribuito anche essa a far salire notevolmente le visite del sito della testata con migliaia di ingressi alla settimana.

Come non vedere quindi, in tutte queste iniziative, una vera e propria "nuova prospettiva di ricerca, di approfondimento, di conoscenza" della cultura Ebraica e della shoah.

La videoteca della sede ANED di Cagliari, è divenuta quindi un vero e proprio punto di ricerca sulla shoah e sull'Ebraismo in genere, una preziosa risorsa per lo studio dell'ebraismo nell'isola, che tuttavia non è esente da problemi vari: prima di tutto, la mancanza di una sua sede fissa e l'utilizzo come sua sede di una abitazione privata, che ormai straripa di vhs e dvd e rischia di non essere più in grado da un momento all'altro di contenere un archivio di anno in anno sempre più grande. In secondo luogo, l'assenza di collaboratori diretti e la mancanza di una sovvenzione o di un finanziamento statale o regionale, che pure servirebbe per un centro culturale di questo tipo. Nonostante tutto, la ricerca prosegue, e si spera andrà avanti sullo stesso tenore di risultati. A voi tutti un ringraziamento per avermi invitato al convegno permettendomi di portare questa mia testimonianza sull'approfondimento dello studio dell'Ebraismo tramite mezzo cinematografico. Grazie a voi tutti!

Alessandro Matta
Centro di Documentazione
Memoriale della Shoah sardo
Loc. Poggio dei Pini - Capoterra (CA)
e-mail: alessandro.matta1@virgilio.it

SUMMARY

A Holocaust scholar, journalist and law student at the University of Cagliari, Alessandro Matta has created in Poggio dei Pini, near Cagliari, a documentation center about the Shoah equipped with a library, a video library and a multimedia center. Perhaps the major center in Sardinia for the study of Jewish culture and the Holocaust, the Memorial Shoah Poggio houses thousands of fiction and documentary movies related to Jewish topics. Matta also contributes to the online magazine Cinemecum (www.cinemecum.it) and created the weekly “Cinemenorah”, specifically dedicated to Jewish topics in cinema.

KEYWORDS: Holocaust; Video library; Memorial; Memory.

UNA MEZUZÀ A L'ARXIU MUNICIPAL DE L'ALGUER¹

Dins el fons de l'arxiu municipal de l'Alguer (Sardenya) es conserva una *mezuzà* amb la seva capsa de metall que, segons una inscripció feta sobre la capsa, sabem que és un producte dels tallers de la Bezalel Academy of Arts and Design de la ciutat de Jerusalem. Tant la capsa com el pergami són força moderns, datables en la dècada dels 20 o 30 del segle XX, segons que així he estat informat des de la mateixa acadèmia.

La capsa duu la típica i recognoscible ψ , una abreviatura de l'epítet diví שדי ('tot-poderós'), i el nom de la ciutat de fabricació, ירושלים ('Jerusalem'), a més d'abundoses floridures de productes agrícoles típics d'Eretz Israel, com el raïm i les fulles de la vinya. La part del darrera de la capsa duu la inscripció תצרת בצלאל, inscripció esmentada suara i que va determinar

l'origen i la datació de la capsa i la *mezuzà*, una hanukkiia i un estel de David (maguen David), símbols típicament jueus.

Tot i que no se sap amb certesa com va arribar aquesta peça a l'Alguer, una habitant de l'Alguer la va donar a l'arxiu municipal on roman, almenys, des de l'any 2003. La peça, tanmateix, no té una importància cabdal per a l'estudi de la història dels jueus o del judaisme a l'illa de Sardenya donat el seu origen forà i la desvinculació que va tenir de qualsevol jueu o comunitat jueva de l'illa, si és que no es descobreix el contrari.

Constantino Vidal Salmeron

Universitat de Barcelona

e-mail: Constantino.vidal@hotmail.com

¹ Aquest article és un resum de C. VIDAL (2008), "Una 'mezuzà' algueresa inèdita" dins *Insula. Revista di cultura sarda*, núm 4, desembre de 2008,

Cagliari: Grafica del Parteolla, Arxiu de Tradicions de l'Alguer. Consulteu-lo per a una descripció més detallada.



Fig. 1 - Fotografia de la mezuzà dipositada a l'Arxiu Municipal de l'Alguer.
Fotografia propietat de l'Arxiu Municipal de l'Alguer.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA¹

I. Studi sugli ebrei in Sardegna

- D. ABULAFIA, *Gli ebrei di Sardegna*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli Ebrei in Italia*, «Storia d'Italia, Annali» (Torino) vol. 11/1 (1996), pp. 83-94.
- *D. ABULAFIA, *I rapporti fra la Sardegna e le Isole Baleari*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 133-137.
- S. ALESSANDRÌ, *La presunta cacciata dei giudei da Roma nel 139 a.Cr.*, «Studi Classici e Orientali» 17 (1968), pp. 187-198.
- P. AMAT DI SAN FILIPPO, *Del commercio e della navigazione dell'isola di Sardegna nei secoli XIV e XV*, Cagliari 1865.
- *S. ANGIOLILLO, *Un ricordo di Doro Levi nel settantesimo anniversario della promulgazione delle leggi razziali*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 307-314.
- J. ARMANGUÉ I HERRERO, *Els jueus a les primeres Ordinacions de Castell de Càller (1374). Nota per a una lectura etnològica*, «II Congrès per a l'estudi dels jueus en els territoris de llengua catalana», Barcelona-Cervera 2004, Barcelona 2005, pp. 73-83.
- *L. BECKER, *A new magical and astrological Hebrew manuscript from the Cagliari University Library*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 63-66.
- E. BEN DAVID, *Gli ebrei di Sardegna*, «La Rassegna Mensile di Israel» XI (1937), pp. 3-52.
- A. BLASCO MARTINEZ, *Aportación al estudio de los judíos de Cagliari (siglo XIV)*, in Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Sassari-Alghero, 19-24 maggio 1990, III, Roma 1996, pp. 151-164.
- *M. BLASCO ORELLANA, *Un elogio a rabí Bonjudáh Bondaví de Cagliari en un responsum de rabí Yişq bar Šēšet Perfet de Barcelona*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 139-144.
- I. BLOCH, *Bonjusus Bondavin*, «Revue des Etudes Juives» 8 (1884), pp. 280-283.
- *R. BONFIL, *Introduzione ai lavori*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 15-16.
- A. BORROMEIO, *L'Inquisizione*, in F. MANCONI (cur.), *La società sarda in età spagnola*, Consiglio Regionale della Sardegna, Cagliari 1992, pp. 142-155.
- A. BORROMEIO, *Inquisizione e "conversos" nella Sardegna spagnola*, in M. LUZZATI (cur.), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 197-216.
- A. BOSCOLO, *Gli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese da Alfonso III a Ferdinando il Cattolico*, Atti del V Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Zaragoza 1954, pp. 9-17; ried. con ampliamenti in *Medioevo Aragoneso*, CEDAM, Padova 1958, pp. 1-13, col titolo *Gli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*.

¹ La Bibliografia è stata suddivisa in tre sezioni: I. Studi sugli ebrei in Sardegna, II. Opere citate di carattere generale, III. Fonti manoscritte. I

contributi contenuti nel presente volume degli Atti sono evidenziati da un asterisco *.

- *L. CARTA, *Un intellettuale sardo dell'Ottocento in dimensione europea: Giovanni Spano (1803-1878)*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 17-34.
- *S. CASTELLI, *Gli ebrei espulsi da Roma e inviati in Sardegna da Tiberio nel 19 e.v. nelle fonti storiche di età romana*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 67-80.
- *C. COLAFEMMINA, *Una rilettura delle epigrafi ebraiche della Sardegna nel contesto dell'epigrafia ebraica mediterranea*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 81-99.
- R. CONDE Y DELGADO DE MOLINA, *La Expulsión de los Judios de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*, Zaragoza 1991.
- A.M. CORDA, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche latine della Sardegna romana*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» n. s. 18 (1994), pp. 281-301.
- M. DE MAGISTRIS, *La famiglia Carcassona*, in *Immagini da un passato perduto. Segni della presenza ebraica in Sardegna*, Associazione Italia-Israele, Sassari 1996, pp. 32-38.
- *A. ESPOSITO, *L'emigrazione, a Roma e in Italia, degli ebrei sardi dopo il 1492*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 257-263.
- L. FALCHI, *Gli ebrei nella storia e nella poesia popolare dei Sardi*, Sassari 1935.
- L. FALCHI, *La dominazione ebraica in Sardegna*, Cagliari 1936.
- G.F. FARA, *De Rebus Sardois*, Sassari 1579.
- C. FIGARI, *Il canonico Giovanni Spano amico e difensore degli ebrei. Nel convegno internazionale sulla presenza israelita nell'Isola emerge un aspetto inedito del grande studioso*, «L'Unione sarda» 30 novembre 2008, p. 57.
- C. GUERINI ROCCO - L. MASOTTI, *La Genizà italiana: prime esplorazioni degli archivi sardi. Un frammento rinvenuto nell'Archivio di Stato di Cagliari*, «ACME, annali della Facoltà di lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», vol. LVIII, Fasc. II, Maggio-Agosto 2005, pp. 285-299.
- S. HERAS I ANDREU, *Els jueus d'Alguer*, «II Congrès per a l'estudi dels jueus en els territoris de llengua catalana», Barcelona-Cervera 2004, Barcelona 2005, pp. 85-89.
- D. IANCU-AGOU (dir.), *Juifs provençaux en Sardaigne. Les réfugiés de 1486, L'expulsion des juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne (XVe-XVIe siècles). Exils et conversions*, En mémoire de Georges Duby, Paris-Louvain, 2005, pp. 77-86.
- *D. IANCU-AGOU, *Portrait des juifs marseillais embarqués pour la Sardaigne en 1486. Données prosopographiques*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 171-186.
- M. KRASNER, *Aspetti politici e rapporti istituzionali comuni tra le comunità ebraiche sarde e quelle siciliane nei secoli XIV e XV: la politica di Martino l'Umano (1396-1410)*, in M. PERANI (cur.), *Atti del XX convegno internazionale dell'AISG L'analisi dei testi ebraici, metodi e problemi fra tradizione e innovazione* (Ravenna 11-13 settembre 2006), «Materia giudaica» XII/1-2 (2007), pp. 177-185.
- L'Alguer 900 anys*, Banco di Sardegna, Provincia di Sassari, Municipio di Alghero, 2001, (<http://www.infoalghero.com/storia.asp?categoria=palazzi+storici-> 20 febbraio 2009).
- *M.C. LOCCI, *Gli scavi archeologici nel sito dell'antica sinagoga del Castello di Cagliari*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 187-193.
- S. LOI, *Inquisizione, magia e stregoneria in Sardegna*, AMD, Cagliari 2003.
- S. LOI, A. RUNDINE (curr.), *Raccolta di documenti editi e inediti per la storia della Sardegna*, 3, *Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, Fondazione Banco di Sardegna, Sassari 2004.
- F. LODDO CANEPA, *Note sulle condizioni economiche e giuridiche degli abitanti di Cagliari dal sec. XI al XIX*, «Studi Sardi» X-XI (1952), p. 228-336.

- F. LODDO CANEPA, *Storia della Sardegna dal 1478 al 1720*, Università degli Studi di Cagliari, a.a. 1947-48, corso dattiloscritto, poi pubblicato in G. TODDE (cur.), *La Sardegna dal 1478 al 1793*, Sassari 1974, I. *Gli anni 1478-1720*, e G. OLLA REPETTO (cur.), II. *Gli anni 1720-1793*.
- M. LUZZATI, *Un medico ebreo toscano nella Sardegna del pieno Quattrocento in Sardegna*, in *Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed età moderna. Studi storici in memoria di Alberto Boscolo*, I, *La Sardegna*, L. D'ARIENZO (cur.), Bulzoni, Roma 1993, pp. 375-391.
- M. LUZZATI, *L'ebraismo sardo nel contesto degli ebraismi europei e mediterranei*, in *Immagini da un passato perduto. Segni della presenza ebraica in Sardegna*, Associazione Italia-Israele, Cagliari 1996, pp. 6-7.
- M. LUZZATI, *Ebrei siciliani a Pisa agli inizi del Quattrocento in Gli ebrei in Sicilia dal Tardoantico al Medioevo. Studi in onore di Mons. Benedetto Rocco*, N. BUCARIA (cur.), Flaccovio, Palermo 1998, pp. 111-116.
- *M. LUZZATI, 'Nomadismo' ebraico nel Quattrocento italo-aragonese: il medico ebreo Genatano di Buonaventura da Volterra 'pendolare' fra Toscana e Sardegna, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 195-207.
- *J. R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Un judío ludópata entre tahúres cristianos de Cagliari en un responsum de rabí Yiṣṣḥaq bar Séšet Perfet de Barcelona*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 145-148.
- F. MANCONI (cur.), *Libro delle Ordinanze dei Consellers della città di Cagliari (1346-1603)*, Raccolta di documenti editi e inediti per la storia della Sardegna, 5, Fondazione Banco di Sardegna, Sassari 2005.
- G. MARASCO, *Tiberio e l'esilio degli ebrei in Sardegna nel 19 d.C.*, «L'Africa romana» VIII, Sassari 1991, pp. 649-660.
- *C. MARONGIU, *Fonti archivistiche sui conversos a Cagliari nel XVI secolo*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 271-283.
- L. MARROCU, *Figure di intellettuali ebrei nel periodo delle Leggi Razziali*, in M. CONTU-N. MELIS-G. PINNA (curr.), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, Firenze 2003, p. 177 ss.
- *A. MATTA, *Lo studio della cultura ebraica in Sardegna tramite la fonte audiovisiva: la videoteca ebraica di Cagliari*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 315-317.
- *A. MEIR, *La Ketubbah di Shelomoh Ben Zarch de Carcassona ebreo sardo di origine Provenzale, Alghero metà del XV secolo*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 149-158.
- C. MELONI, *Memorie materiali della presenza ebraica in Sardegna (secc. III-XVI)*, tesi di laurea, Università Ca' Foscari di Venezia, rel. prof. Gianclaudio Macchiarella, anno accademico 2007/2008.
- P. MELONI, *La Sardegna romana*, Chiarella, Sassari 1980.
- M. MILANESE, A. CARLINI, *Ceramiche invetriate nella Sardegna nord-occidentale e negli scavi di Alghero (fine XIII-XVI secolo): problemi e prospettive*, in Atti del 38° Convegno internazionale della ceramica *La ceramica invetriata nel Medioevo e in Età Moderna* (Savona 27-28 maggio 2005), Centro Ligure per la storia della ceramica, Albisola 2006, pp. 219-250.
- A. MILANO, *Storia degli Ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963.
- *V. MULÈ, *Ebrei sardi in Sicilia ed ebrei siciliani in Sardegna*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 227-237.
- G. MURTAS, *Dall'ideale dizionario biografico dell'ebraismo e dell'antiebraismo sardo, nel 1938 e dintorni*, in M. CONTU, N. MELIS, G. PINNA (curr.), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*,

- Firenze 2003, pp. 221-232.
- *C. NATOLI, *La persecuzione degli ebrei durante il fascismo: nuove tendenze storiografiche*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 293-205.
- G. OLLA REPETTO, *Il primo Liber Curiae della procurazione reale di Sardegna (1413- 1425)*, Roma 1974.
- G. OLLA REPETTO, *La donna ebrea a Cagliari nel '400*, «Annuario de estudios medioevales» *Homenaje a Emilio Saez* (Barcelona) 18 (1988), pp. 551-562.
- G. OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Sardegna attraverso una ricerca archivistica relativa ai secoli XIV e XV*, «Italia Judaica», *Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione*, Atti del III Convegno internazionale, Tel Aviv 15-20 giugno 1986, Roma 1989, pp. 191-195.
- G. OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Sardegna nei secoli XIV e XV*, «Bollettino Bibliografico e Rassegna Archivistica di studi storici della Sardegna» IX, n. s. II semestre, fasc. 16 (1992), pp. 25-36.
- G. OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Alghero nel secolo XV secolo attraverso una ricerca archivistica*, in A. MATTONE, P. SANNA (curr.), *Alghero, la Catalogna, il Mediterraneo. Storia di una città e di una minoranza catalana in Italia (XIV-XX secolo)*, Sassari 1994, pp. 149-158.
- G. OLLA REPETTO, *Ebrei, Sardi e Aragonesi nella Sardegna tardomedievale*, «Orientalia Kalanitana» (Cagliari) 3 (1998), pp. 233-246.
- G. OLLA REPETTO, *Contributi alla storia degli ebrei del Regno di Sardegna e Corsica*, «Medioevo, Saggi e Rassegne» 23 (2000), pp. 155-178.
- G. OLLA REPETTO, *Vicende ebraiche nella Sardegna aragonese del '300*, «Archivio Storico Sardo» XLII (2002), pp. 291-325.
- M. PERANI, *Appunti per la storia degli Ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, «Italia, Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli Ebrei in Italia», 5 (1985), pp. 104-144.
- M. PERANI, *Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI: testimonianze storiche e archeologiche*, «La rassegna mensile di Israel» 57 (1991), pp. 305-344.
- M. PERANI, *Le testimonianze archeologiche sugli ebrei in Sardegna*, in M. PERANI (cur.), Atti del convegno internazionale *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive per il futuro* (Ravenna 22-24 maggio 2001), Longo editore, Ravenna 2003, pp. 147-163.
- M. PERANI, *Juifs provençaux en Sardaigne. Les réfugiés de 1486*, in D. IANCU-AGOU (cur.), *L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne (XV-XVI Siècles): Exils et Conversions*, Peeters, Paris-Louvain 2005, pp. 77-86.
- M. PERANI, *Recensione a B. RICHLER (ed.), Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2008, in M. PERANI (cur.), Atti del XXI convegno internazionale dell'ASIS *Aspetti e problemi di filosofia ebraica* (Ravenna 4-6 settembre 2007), «Materia giudaica» XIII/1-2 (2008), pp. 418-427.
- *M. PERANI, *Giovanni Spano e gli ebrei. I manoscritti ebraici della sua collezione donati alla Biblioteca Universitaria di Cagliari e nuove scoperte sulla Sardegna Judaica*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 35-61.
- M. PERANI, *Carcassona, Anton Angelo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, A. PROSPERI (cur.), redazione di V. LAVENIA, 3 voll., Edizioni della Normale, Pisa 2010, in stampa.
- *F. PETRUCCI, *Rapporti economici tra ebrei del Maghreb e la Sardegna*, in C. TASCA (cur.), Atti del Convegno internazionale di studi *Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 285-291.
- P. PIGA SERRA, *L'attività edilizia della Compagnia di Gesù in Sardegna. Il collegio di Santa Croce nel Castello di Cagliari*, estratto da T. KIROVA (cur.) *Arte e cultura del '600 e del '700 in Sardegna*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1984.
- C. PILLAI, *Gli ebrei in Sardegna all'epoca di Alfonso IV*, in Atti dell'XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona *La società mediterranea all'epoca del Vespro* (Palermo-Trapani-Erice 25-30 aprile 1982), Accademia di Scienze, Lettere e Arti, IV, Palermo 1984, pp. 89-104.
- C. PILLAI, *Dall'espulsione del 1492 al XX secolo*, in *Immagini da un passato perduto*, Associazio-

- ne Italia- Israele, Cagliari 1996, pp. 39-43.
- C. PILLAI, *Presenze ebraiche nella Sardegna moderna e contemporanea*, «Orientalia Karalitana» (Cagliari) 3 (1998), p. 265 ss.
- C. PILLAI, *Le vicende degli ebrei in Sardegna attraverso la documentazione d'archivio (età moderna e contemporanea)*, in M. CONTU, N. MELIS, G. PINNA (curr.), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secc. XVIII-XX*, Giuntina, Firenze 2003, pp. 161-175.
- *C. PILLAI, *Schiavi ebrei e schiavi di ebrei in Sardegna*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 265-270.
- I. PILLITO, *Memorie tratte dal R. Archivio di Cagliari riguardanti i governatori e i luogotenenti generali dell'isola di Sardegna dal tempo della dominazione aragonese sino al 1610*, Cagliari 1862.
- I. PILLITO, *Istruzioni del Re Pietro IV D'Aragona al Riformatore dell'isola di Sardegna D. Raimondo De-Boyl nel 1338*, Cagliari 1863.
- *G. PIRAS, *SEDECAMI [A?]RONIS F(ILIIUS): una possibile nuova testimonianza epigrafica d'età romana della presenza ebraica in Sardegna? Notula introduttiva*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 101-109.
- A. PISEDdu, *Scoperta un'antica Pergamena, forse è del 1200*, «L'Ogliastra» giugno 1988, p. 3.
- A. PISEDdu, *Un prezioso frammento pergameneo del 1200*, «L'Ogliastra» gennaio 1994, p. 3.
- D. ROMANO, *Ebrei di/in Sardegna (1335-1405). Note documentarie*, in *Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona*, Sassari-Alghero, 19-24 maggio 1990, III, Roma 1996, pp. 685-690.
- *R. RUBIU, *Scambi commerciali fra la Sardegna e Marsiglia nel XIV secolo: i mercanti ebrei nelle fonti*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 159-169.
- A. RUNDINE, *Gli inquisitori del tribunale del Santo Ufficio di Sardegna (1493- 1718)*, «Archivio Storico Sardo» XXXIX (1998), pp. 227-263.
- I. SANFILIPPO, *Memoria su di una grotta funeraria in S. Antioco*, Iglesias 1894.
- *O. SCHENA, *Tracce di presenze ebraiche in Sardegna fra VI e XIII secolo*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 111-124.
- P.B. SERRA, *Ebrei in Sardegna nel periodo romano imperiale e altomedievale*, «Orientalia Karalitana» 3 (1998), pp. 180-228.
- P.B. SERRA, *Elementi di cultura materiale di ambito ebraico: dall'alto Impero all'alto Medioevo*, in P.G. SPANU (cur.), *Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, in Corsica e nelle Baleari*, S'Alvure, Oristano 2002 (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e Ricerche, 16), pp. 67-110.
- R. SERRA, *Medaglia ebraica trovata a Bitti*, «Studi Sardi» XXV (1981), pp. 43-46.
- *L. SIDI, *La chiesa di Santa Croce nell'antica Juharia del Castello di Cagliari. Storia e restauri*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 209-225.
- S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, 18 voll., Brill, Leiden-Boston-New York-Koln 1997-2011.
- *S. SIMONSOHN, *I rapporti fra la Sardegna e la Sicilia nel contesto del mondo ebraico mediterraneo*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 125-131.
- G. SORGIA, *Studi sull'Inquisizione in Sardegna*, Palumbo, Palermo 1961.
- G. SORGIA, *Una famiglia di ebrei in Sardegna: i Carcassona*, «Studi Sardi» XVII (1962), pp. 287-299.
- G. SPANO, *Anello ebreo in bronzo*, «Bollettino Archeologico Sardo» VII (1861), pp. 161-163.
- G. SPANO, *Talismano cabalistico in oro*, «Bollettino Archeologico Sardo» X (1864), pp. 26-29.
- G. SPANO, *Gli ebrei in Sardegna*, «Vessillo Israelitico» 27 (1879-1880).
- G. SPANO, *Storia degli ebrei in Sardegna*, compilata dal commendatore Giovanni Spano, senatore del Regno, apparsa la prima volta in «Rivista Sarda» 1 (1875), pp. 23-52 [rist. anast. GIA

- editrice, Cagliari 1994].
- P.G. SPANU, *Gli ebrei in Sardegna tra età romana e altomedioevo*, in *Immagini da un passato perduto: segni della presenza ebraica in Sardegna*, Stampacolor, Muros 1996, pp. 8-13.
- A. TARAMELLI, *Ipogeo con sepoltura giudaica della Necropoli Sulcitana*, «Notizie di Scavi» (1922), pp. 335-338.
- C. TASCA, *La comunità ebraica di Alghero fra '300 e '400*, «Revista de l'Alguer» (Alghero) I (1990), pp. 141-166.
- C. TASCA, *Le comunità ebraiche nella Sardegna medioevale. Primi risultati di una ricerca*, in *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, Bologna 1990, pp. 115-120, anche in «I° Colloqui d'Historia dels jueus a la Corona d'Aragò», Lleida 1991, pp. 283-290.
- C. TASCA, *Gli Ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1992.
- C. TASCA, *Gli ebrei ad Oristano all'epoca di Eleonora*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Società e Cultura nel giudicato d'Arborea e nella Carta de Logu*, Oristano 1995, pp. 231-244.
- C. TASCA, *Una nota sulla presenza ebraica in Sardegna*, in *Atti del XIV Congresso della Corona d'Aragona*, vol. II, 2, Sassari 1995, pp. 881-892.
- C. TASCA, *Sviluppo urbano della "Juharia" del Castello di Cagliari nel Basso Medioevo*, in *Atti del Convegno internazionale di Studi Attività economiche e sviluppo urbano nei secoli XIV e XV*, «Archivio Storico del Sannio» Napoli 1996, pp. 427-446.
- C. TASCA, *Ebrei in Sardegna nel Basso Medioevo*, in *Immagini da un passato perduto. Segni della presenza ebraica in Sardegna*, Associazione Italia-Israele, Sassari 1996, pp. 14-20.
- C. TASCA, *La natura degli insediamenti ebraici nella Sardegna basso-medioevale: la "juharia" del Castello di Cagliari*, «Orientalia Kalaritana» (Cagliari) 3 (1998), pp. 247-264.
- C. TASCA, *Aspetti economici e sociali delle comunità ebraiche sarde nel quattrocento. Nuovi contributi*, in M. PERANI (cur.), *Atti del XIX convegno internazionale dell' AISG L'ebraismo dell'Italia meridionale nel contesto mediterraneo. Nuovi contributi* (Siracusa 25-27 settembre 2005), «Materia Giudaica» XI/1-2 (2006), pp. 87-96.
- C. TASCA, *Conversos in Sardegna fra la metà del '400 e i primi anni del '500*, in M. PERANI (cur.), *Atti del XXI Convegno internazionale dell' AISG Aspetti e problemi di filosofia ebraica* (Ravenna 4-6 settembre 2007), «Materia Giudaica» XIII/1-2 (2008), pp. 143-152.
- C. TASCA, *Nuovi documenti sui conversos ebrei in Sardegna*, «Biblioteca francescana sarda» XII (2008) pp. 71-97.
- C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, «Quaderni di Materia Giudaica» 3, Giuntina, Firenze 2008.
- *C. TASCA, *Conversos in Sardegna prima e dopo l'editto di espulsione. Giovanni Sollam, converso catalano nella comunità ebraica del Castello di Cagliari: un emblematico esempio di integrazione*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 239-256.
- M.I. TOCCO, schede n. 236-238 in *La Corona d'Aragona: un patrimonio comune per Italia e Spagna (secc. XIV- XV)*, catalogo della mostra ideata e coordinata da G. Olla Repetto, Edizioni Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Arese 1989.
- E. TODA I GUELL, *Un poble català d'Italia. L'Alguer*, Barcelona 1888.
- E. TODA I GUELL, *L'Algher. Un popolo catalano d'Italia*, Rist. Sassari 1981.
- M.B. URBAN, *Cagliari aragonese. Topografia e insediamento*, ETS, Pisa 2000.
- *C. VIDAL SALMERON, *Una Mezuzà a l'Arxiu Municipal de l'Alguer*, in C. TASCA (cur.), *Atti del Convegno internazionale di studi Gli ebrei in Sardegna nel contesto Mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi* (Cagliari 17-20 novembre 2008), «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 319-320.
- C. ZEDDA, *Cagliari. Un porto commerciale nel Mediterraneo del Quattrocento*, Napoli 2001.
- C. ZEDDA, *Il ruolo degli ebrei in Sardegna. Dal Medioevo alla prima età moderna. Una pratica di tolleranza e di scambi reciproci*, in M. SECHI, G. SANTORO, M.A. SANTORO (curr.), *L'ombra lunga dell'esilio. Ebraismo e memoria*, Giuntina, Firenze 2002, pp. 47-59.
- II. Opere citate di carattere generale
- R. ABSALOM, *A Strange Alliance: Aspects of Escape and Survival in Italy 1943-45*, Olskhi, Firenze 1991.
- D. ABULAFIA, *Le attività economiche degli ebrei sicilia-*

- ni attorno al 1300, «Italia Judaica» V, *Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1995.
- D. ABULAFIA, *Il mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli Ebrei in Italia*, «Storia d'Italia, Annali» (Torino) vol. 11/1 (1996), pp. 5-44.
- D. ABULAFIA, *Un emporio mediterráneo: el reino catalán de Mallorca*, Barcellona 1996.
- D. ABULAFIA, *Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli Ebrei in Italia*, «Storia d'Italia, Annali» vol. 11/1, Torino 1996, pp. 45-82.
- D. ABULAFIA, *L'Economia mercantile nel Mediterraneo Occidentale: commercio locale e commercio internazionale nell'età di Alfonso il Magnanimo*, Atti del XVI Congresso di Storia della Corona d'Aragona», Napoli 2000.
- D. ABULAFIA, *Mercati e mercanti nella Corona d'Aragona: il ruolo degli imprenditori stranieri*, Atti del XVI Congresso di Storia della Corona d'Aragona», Valenza 2006.
- Acta Curiarum Regni Sardiniae, I Parlamenti dei vicerè Giovanni Dusay e Ferdinando Giron de Rebolledo (1495, 1497, 1500, 1504-1511)*, A. OLIVA, O. SCHENA (curr.), 5, Consiglio Regionale della Sardegna, Cagliari 1998.
- Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin herausgegeben von der Generalverwaltung, Griechische Urkunden*, herausgegeben von U. WILCKEN, F. KREBS, P. VIERECK et al., Berlin 1895 (=BGU).
- G. ALY, *Lo Stato sociale di Hitler. Rapina, guerra razziale e nazionalsocialismo*, Einaudi, Torino 2007 (ed. or. Frankfurt/M., 2005).
- ALLOUCHE-BENAIOUN J.-BENSIMON D., *Juifs d'Algérie hier et aujourd'hui*, Bibliothèque historique Privat, Toulouse 1989.
- S.F. AL-SAID, *Die Personennamen der minaischen Inschriften, Eine etymologische und lexikalische Studie im Bereich der semitischen Sprachen*, Wiesbaden 1995.
- F. ALZIATOR, *Villanova, il rione dei tre Santi. La Vega*, in *L'elefante sulla torre. Itinerari cagliaritari*, Rotary Club, Cagliari 1979.
- F. ALZIATOR, *Gli elementi storici della tradizione popolare cagliaritana*, in *La città del sole*, 3T, Cagliari 1984 (Corpus Karalitanus, 5), pp. 148-154.
- P. AMARGIER, *Un âge d'or du monachisme Saint-Victor de Marseille (990-1090)*, Tacussel, Marseille 1990.
- P. AMAT DI SAN FILIPPO, *Indagini e studi sulla storia economica della Sardegna*, Torino 1902.
- B. ANATRA, *Dall'unificazione aragonese ai Savoia*, in *Storia d'Italia*, X, *La Sardegna medioevale e moderna*, J. DAY, B. ANATRA, L. SCARAFFIA (curr.), Utet, Torino 1984.
- B. ANATRA, *La Sardegna dall'Unificazione aragonese ai Savoia*, UTET, Torino 1987 (Storia degli Stati italiani dal Medioevo all'Unità).
- Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Archeologia e Storia Antica* (AION ArchStAnt).
- S. ANGIOLILLO, *Il teatro-tempio di via Malta a Cagliari: una proposta di lettura*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia» 24 (1986-87), pp. 55-58.
- S. ANTONINI, *Delasem. Storia della più grande organizzazione ebraica italiana di soccorso durante la seconda guerra mondiale*, De Ferrari, Genova 2000.
- S. APPLEBAUM, *Three Roman Soldiers of Probably Jewish Origin*, in M. ROZELAAR - B. SHIMRON (curr.), *Commentationes ad antiquitatem classicam pertinentes in memoriam B. Katz*, Tel Aviv 1970.
- B. ARBEL, *Trading Nations. Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden/New York/Köln, p. 1-12.
- Archivio biografico italiano I.*, T. NAPPO (cur.), München, K. G. SAUR, Firenze 1992-1994.
- H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999 (ed. or. New York, 1948).
- F. ARTIZZU, *Documenti inediti relativi ai rapporti economici tra la Sardegna e Pisa nel Medioevo*, 2 voll., CEDAM, Padova 1961-1962 (Pubblicazioni dell'Istituto di Storia Medioevale e Moderna dell'Università degli Studi di Cagliari, 1-2).
- F. ARTIZZU, *Pisani e Catalani nella Sardegna medioevale*, CEDAM, Padova 1973 (Pubblicazioni dell'Istituto di Storia Medioevale e Moderna dell'Università degli Studi di Cagliari, 17).
- F. ARTIZZU, E. BARATIER, A. BOSCOLO (curr.), *Studi sui Vittorini in Sardegna*, Cedam, Padova 1963.
- S. ASHKENAZI, D. JARDEN, *Ozar rashe tevat. The-saurus of Hebrew Abbreviations*, Jerusalem 1976.
- E. ASHTOR, *Gli Ebrei nel commercio mediterraneo nell'Alto Medioevo (sec. X-XI)*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo. XXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978), Spoleto 1980.

- E. ASHTOR, *Jews in the Mediterranean Trade in the Fifteenth Century*, in Atti del XXI Convegno internazionale dell'AISG *Aspetti e problemi di filosofia ebraica* (Ravenna 4-6 settembre 2007), «Materia giudaica» XIII/1-2 (2008), pp. 143-152.
- Y.T. ASSIS, *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London-Portland, Or. 1997.
- R. AUBENAS, *Etude sur le notariat provençal au Moyen Age et sous l'Ancien Régime*, Editions du feu, Aix-en-Provence 1931.
- R. AUBENAS, *Documents Notariés Provençaux du XIII siècle*, «Annales de la Faculté de droit d'Aix» (1935).
- A. AVANZINI, *Alcune osservazioni sull'onomastica dell'Arabia meridionale preislamica*, «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico» 8 (1991).
- A. AVANZINI, *Corpus of South Arabian Inscriptions, I-III*, Pisa 2004.
- I. AVRAHAMI (cur.), *Le mémorial de la communauté israélite portugaise de Tunis*, Lod, Orot Yahdout Hamagreb 1997.
- R. AYOUN, *Les Juifs livournais en Afrique du Nord*, «La rassegna mensile di Israel» (Roma) L, n. 9, settembre-dicembre 1984.
- R. AYOUN, *Les négociants juifs d'Afrique du Nord et la mer à l'époque moderne*, «Revue française d'Histoire d'Outre-mer» 1^{er} semestre 2000, n° 326-327, Société Française d'Outre-mer, Paris.
- C. AZZARA, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Fondazione CISAM, Spoleto 1997 (Testi, studi, strumenti).
- C.R. BACKMAN, *The Decline and Fall of Mediaeval Sicily*, Cambridge 1995.
- F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil. Urkunden und Regesten I. Aragonien und Navarra*. Akademie Verlag, Berlin 1929.
- Y. BAER, *Historia de los judios en la España cristiana*, Madrid 1981, trad. di J.L. Lavave dall'edizione in ebraico del 1945, vol. II.
- M. BAIARDI, *Persecuzioni antiebraiche a Firenze: razzie, arresti, delazioni*, in E. COLLOTTI (cur.), *Ebrei in Toscana tra occupazione tedesca e RSI. Persecuzione, depredazione, deportazione. 1943-1945*, I: Saggi, Carocci, Roma 2007, pp. 45-177.
- L. BAILLE, *Lezione intorno ad un diploma di demissione militare dall'Imperatore Nerva, ritrovato in Sardegna*, «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali ecc.» XXXV (1831), fasc. 9.
- A. BALLETTI, *Gli ebrei e gli Estensi*, Società tipografica modenese, Modena 1913.
- L. BALLETTI, *Tra Cagliari e Ventimiglia alla metà del Duecento*, «Archivio Storico Sardo» XXX (1976), pp. 147-155.
- L. BALLETTI, *Tra la Sardegna e Portovenere nel secolo XIII*, «Archivio Storico Sardo di Sassari» II, n. 2 (1976) pp. 67-83.
- L. BALLETTI, *Mutui ad interesse dichiarato nei traffici fra Genova e la Sardegna (sec. XIII)*, «Archivio Storico Sardo di Sassari» III, n. 3 (1977), pp. 99-128.
- L. BALLETTI, *Studi e documenti su Genova e la Sardegna nel XIII secolo*, «Saggi e documenti» I, Genova 1978, pp. 59-264.
- L. BALLETTI, *Documenti notarili liguri relativi alla Sardegna (secc. XII-XIV)*, in M. BRIGAGLIA (cur.), *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, Atti del primo convegno internazionale di studi geografico-storici, 2: *Gli aspetti storici*, Gallizzi, Sassari 1981, pp. 211-260.
- L. BALLETTI, *Genova e la Sardegna nel XIII secolo*, «Saggi e documenti» II tomo secondo, Genova 1981, pp. 7-246.
- F. BALLONI, «Il Telegrafo» di Livorno, e «Sentinella Fascista» di Livorno, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, I. Saggi, Carocci, Roma 1999, pp. 261-291 e 313-323.
- E. BARATIER, *Histoire du commerce de Marseille de 1291 à 1480*, Marseille 1951.
- E. BARATIER, *L'influence de la politique angevine sur le déclin commercial de Marseille aux XIII^e et XIV^e siècles*. Atti del VI Congresso de Història de la Corona d'Aragón (Cerdana-Cagliari-Alghero, 8-14 dicembre 1957), Madrid 1959, pp. 679-693.
- E. BARATIER, *L'inventaire des biens du prieuré de Saint-Saturnin de Cagliari dependant de l'abbaye Saint-Victor de Marseille*, in *Studi storici in onore di Francesco Loddo Canepa*, Sansoni, Firenze 1959, vol. II, pp. 41-74.
- E. BARATIER, *Les relations commerciales entre Marseille et la Sardaigne au Moyen Age*, Atti del VI Congresso internazionale di Studi Sardi, vol. I, Cagliari 1962, pp. 293-342.
- A.A. BARB, *Three Elusive Amulets*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 27 (1964), pp. 1-22, consultabile in <http://www.jstor.org/pss/750509>.
- R.D. BARNETT, *The Burials: a Survey and Analysis*,

- in AA.VV., *Tharros, Catalogue of Material in the British Museum from Phoenician and other Tombs at Tharros*, London 1987, pp. 38-48.
- C. BAUDI DI VESME, *Codex Diplomaticus Ecclesiensis*, in *Historiae Patriae Monumenta*, tomo XVII, Torino 1877.
- R.H. BAUTIER, *L'authentification des actes privés dans la France medievale. Notariat public et jurisdiction gracieuse*, *Notariado público y documento privado de los orígenes al siglo XIV*, Actas del VII Congreso Internacional de Diplomática, Valencia 1989, vol. II.
- R.H. BAUTIER-J. SORNAY, *Les sources de l'histoire économique et sociale du moyen âge*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971; vol 2. *Provence - Comtat Venaissin - Dauphiné - Etat de la Maison de Savoie*, *Archives ecclesiastiques, communales et notariales*, *Archives des marchands et des particuliers*, pp. 1141-1150.
- C. BEATRICE, *Gli ebrei a Terracina nel Rinascimento*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 2 (2004), pp. 77-97.
- C. BENCINI, «La Nazione» di Firenze, e «Il Bargello» di Firenze e «Il Ferruccio» di Pistoia, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, I. Saggi, Carocci, Roma 1999, pp. 225-260 e 293-312.
- G. BENSOUSSAN, *L'eredità di Auschwitz. Come ricordare?*, Einaudi, Torino 2002 (ed. or. Paris, 1988).
- F.L. BENZ, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma 1972.
- W. BENZ (Hrsg), *Die Juden in Deutschland 1933-1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*, C.H. Beck, München 1988.
- W. BENZ (Hrsg), *Überleben im Dritten Reich. Juden im Untergrund und ihre Helfer*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co KG, München 2006.
- O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Edizioni Bologna 1941.
- G. BIANCHI, *I segni dei tagliatori di pietre negli edifici medievali. Spunti metodologici ed interpretativi in Archeologia dell'architettura II*, 1997, pp. 25-37.
- Biblioteca è... . *La Biblioteca Universitaria di Cagliari 1764-1996: vicende storiche, patrimonio, attività*, Cagliari, Cripta di San Domenico, 28 marzo-21 aprile 1996, Cagliari, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni librari, le istituzioni culturali e l'editoria. Biblioteca universitaria di Cagliari. Catalogo della mostra, Biblioteca Universitaria, 1996.
- N. BIFFI, *L'Italia di Strabone Testo, traduzione e commento dei libri V e VI della Geografia*, Università di Genova, Genova 1988.
- A.M. BISI, *Il problema di Tartessos alla luce delle più recenti indagini*, «Bibbia e Oriente» 12 (1970), pp. 35-38.
- L. BLANCARD, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au Moyen-Âge*, 2 voll., Marseille 1884-1885.
- M. BLASCO ORELLANA, J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón. Los responsa de Rabí Yişhaq bar Šéšet Perfet de Barcelona (1368-1408)*, «Catalonia Hebraica» V, Barcelona 2004.
- B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1946.
- B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde Occidentale*, Paris-La Haye 1960, pp. 309-312.
- E. BOCCARA, *La comunità ebraica portoghese di Tunisi (1710-1944)*, «La rassegna mensile di Israel» vol. LXVI, n. 2 maggio-agosto 2000.
- U. BOELLA (cur.), *Lettere a Lucilio di LUCIO ANNEO SENECA*, Torino 1983.
- S. BOESCH GAJANO, *Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo*, «Quaderni medievali» 8 (dicembre 1979), pp. 12-43.
- S. BOESCH GAJANO, *Il Comune di Siena e il prestito ebraico nei secoli XIV e XV: fonti e problemi in Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma, Roma 1983.
- S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004.
- U.P. BOISSEvain (cur.), *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*, Brolini 1931.
- S. BON, *Gli ebrei a Trieste 1930-1945. Identità, persecuzione, risposte*, Libreria editrice goriziana, Gorizia 2000.
- S. BON, *La spoliazione dei beni ebraici. Processi economici di epurazione razziale nel Friuli-Venezia Giulia 1938-1945*, Grafica Goriziana, Gorizia 2001.
- V. BONAZZOLI, *Gli ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)*, «Archivio Storico Italiano» 139 (1981), pp. 179-287.

- R. BONFIL, *Ebrei Iberici in Italia all'epoca di Alessandro VI*, in *Alessandro VI dal Mediterraneo all'Atlantico*, M. CHIABÒ, A.M. OLIVA, O. SCHENA (curr.), Roma: Roma nel Rinascimento, 2004, pp. 187-196.
- R. BONFIL, *Riflessioni sulle presenze ebraiche nel Repertorio delle Fonti Storiche*, in *Senza Confini. Il Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi 1962-2007*, Roma, 9 novembre 2007, I. LORI SANFILIPPO (cur.), Roma 2008, pp. 79-86.
- A. BONINU, *Per una riedizione della Tavola di Esterzili (C.I.L., X, 7852)*, in A. MASTINO (cur.), *La Tavola di Esterzili. Il conflitto tra pastori e contadini nella barbaria sarda*. Convegno di studi, Esterzili, 13 giugno 1992, Sassari 1993, pp. 63-76.
- A. BOSCOLO, *L'abbazia di San Vittore, Pisa e la Sardegna*, Cedam, Padova 1958.
- A. BOSCOLO, *La politica italiana di Martino il Vecchio re d'Aragona*, Padova 1962.
- A. BOSCOLO, *Storia della Sardegna bizantina e alto-giudicale*, Chiarella, Sassari 1978.
- A. BOSCOLO, *Studi sulla Sardegna bizantina e giudicale*, Della Torre, Cagliari 1985.
- H. BRESCH, *Arabi per lingua ed Ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Mesogea, Messina 2001.
- H. BRESCH, *Livre et société en Sicilie (1299-1499)*, Palermo 1971.
- H. BRESCH, *Nei pori della produzione e oltre: gli ebrei, l'attività agricola e l'economia latifondaria*, in *Ebrei e Sicilia*, pp. 103-126.
- H. BRESCH, *Un Monde Méditerranéen*, 2 voll. Palermo-Roma 1996.
- H. BRESCH, *Pêche et commerce du corail en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen Age*, in J.P. MOREL, C. RONDÌ COSTANZO, D. UGOLINI (curr.), *Corallo di ieri corallo di oggi*, Edipuglia, Bari 2000.
- M. BRIGAGLIA (cur.), *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, Atti del primo convegno internazionale di studi geografico-storici, 2: *Gli aspetti storici*, Gallizzi, Sassari 1981.
- M.M. BROD, *I Giorni del Messia. Redenzione e avvento messianico nelle fonti della tradizione ebraica*, Milano 1997.
- L.L. BROOK, F.C. CASULA, M.M. COSTA, A.M. OLIVA, R. PAVONI, M. TANGHERONI (curr.), *Genealogie medioevali di Sardegna*, Introduzione e Serie cronologica dei re o giudici sardi di F.C. CASULA, 2D-Editrice Mediterranea, Cagliari-Sassari 1984 (Pubblicazioni della Deputazione di Storia Patria per la Sardegna).
- P.J. BROWN, *Malaria in Nuragic, Punic and Roman Sardinia: Some Hypotheses*, in M.S. BALMUTH - R.J. ROWLAND (curr.), *Studies in Sardinian Archaeology*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1984, pp. 209-235.
- R.D. BROWN, *Microhistory and the Post-Modern Challenge*, «Journal of the Early Republic» 23 (2003), pp. 1-20.
- P.A. BRUNT, *Conscription and volunteering in the Roman Imperial Army*, «Scripta Classica Israelica» 1 (1974), pp. 90-115.
- P.A. BRUNT, *Roman Imperial Themes*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- G. BUCCELLATI, *The Amorites of the Ur III period*, Napoli 1966.
- A. BURGIO (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870- 1945)*, Il Mulino, Bologna 1999.
- R. BUSQUET, *La fin de la communauté juive de Marseille au XVe siècle*, «Revue des Etudes Juives» LXXXIII (1927), pp. 163-183.
- T. CABRAS, *Influssi di Giovanni Spano nell'opera sulla Sardegna di Enrico barone Maltzan*, «Studi Sardi» XXV (1981), pp. 337-361.
- M.T. CACIORGNA, *Presenza ebraica nel Lazio meridionale: il caso di Sermoneta*, in S. BOESCH GAJANO (cur.), *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, Roma 1983, pp. 129-169.
- M. CAFFIERO, *Conversione di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna*, «Quaderni storici» 126 (3/ 2007), p. 831 ss.
- Cagliari le radici di Marina. Dallo scavo archeologico di S. Eulalia un progetto di ricerca, formazione e valorizzazione*, Scuola Sarda Editrice, Cagliari 2002.
- C. CALISSE (cur.), *Liber maiolichinus de gestis pisanorum illustribus*, con *Notizie dell'impresa di' Pisani su le Baleari secondo le sorgenti arabiche* di M. AMARI, Roma 1904 (Fonti per la Storia d'Italia).
- N. CALVINI, E. PUTZULU, V. ZUCCHI (curr.), *Documenti inediti sui traffici commerciali fra la Sardegna e la Liguria nel secolo XIII*, con introduzione di A. BOSCOLO, CEDAM, Padova 1957.
- CAMERA DEI DEPUTATI, *La persecuzione antiebraica in Italia e in Europa*, Camera dei Deputati, Roma, 1989.
- P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1991.
- C.S. CAPOGRECO, *Ferramonti. La vita e gli uomini del più grande campo d'internamento fascista (1940- 1945)*, La Giuntina, Firenze 1987.

- C.S. CAPOGRECO, *I campi di concentramento fascisti per gli ebrei (1940-1943)*, «Storia contemporanea» 4 (1991), pp. 663-684.
- C.S. CAPOGRECO, *I campi del duce. L'internamento civile nell'Italia fascista (1940-1943)*, Einaudi, Torino 2004.
- S. CAPOGRECO, M. COSLOVICH, P. CARUCCI, *Giovanni Palatucci. La scelta, le differenze*, Mephite, Atripalda 2004.
- S. CAPPELLETTI, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Leiden-Boston 2006.
- F. CARINCI, *La pubblicazione degli scavi: il palazzo minoico di Festòs*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 55-63.
- D. CARPI, *L'individuo e la collettività. Saggi di storia degli ebrei a Padova e nel Veneto nell'età del Rinascimento*, Olschki, Firenze 2002.
- L. CARTA, *Storia e identità. Spunti e riflessioni per una concezione dinamica dell'identità*, in *Radici e ali. Contenuti della formazione tra cultura globale e cultura locale*, G. LANERO e C. VERNALEONE (curr.), C.U.E.C., Cagliari 2003, pp. 173-197.
- L. CARTA, *Per un'edizione del Carteggio Spano*, in *Il tesoro del canonico. Vita, opere e virtù di Giovanni Spano (1803-1878)*, P. PULINA e S. TOLA (curr.), Prefazione di Francesco Cossiga, Carlo Delfino editore, Sassari 2005, pp. 239-257.
- F. CASSATA, «*La Difesa della razza*». *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Einaudi, Torino 2008.
- P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 113-117.
- C. CASSUTO, *Ha-kethovoth ha-ivrioth shel ha-meah IX be-Venosa*, «Qèdem» 2 (1945).
- U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nel Rinascimento*, Firenze 1918.
- S. CASU, A. DESSI, R. TURTAS, *Il «disegno» di Jacopo Palearo Fratino per il sistema fortificato di Cagliari (1563-1579)* in T. KIROVA (cur.) *Arte e Cultura del '600 e del '700 in Sardegna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, pp. 69-88.
- F.C. CASULA, *Profilo storico della Sardegna catalano-aragonese*, Carlo Delfino Ed., Sassari 1982.
- F.C. CASULA, *La Sardegna Aragonesa*, 2 voll., Chiarella, Sassari 1990 (Storia della Sardegna Antica e Moderna, 6).
- F. CAVAROCCHI, *L'organizzazione degli aiuti. Le reti ecclesiastiche e la DELASEM*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 328-393.
- F. CAVAROCCHI, *Il censimento del 1938 a Firenze*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 415-466.
- F. CAVAROCCHI, A. MINERBI, *Politica razziale e persecuzione antiebraica nell'ateneo fiorentino*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 467-510.
- C. CAZZONA, *Nota sulla fondazione della colonia di Turris Libisonis: Iulii, Flavii, Aelii, Aurelii, e Lurii nelle iscrizioni*, «Studi Sardi» XXXI (1994-98), pp. 253-277.
- CENTRO FURIO JESI, *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Grafis, Bologna 1994.
- R. CHIOVELLI, *Tecniche costruttive medievali: la Tuscia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2007.
- A. CIOPPI, *Enzo re di Sardegna. Dal giudicato di Torres alla prigionia di Bologna*, Carlo Delfino Ed., Sassari 1995 (Gli Smeraldi, 2).
- A.M. CIRESE, *Poesia sarda e poesia popolare nella storia degli studi*, Sassari 1961, rist. anast. Edizioni 3T, Cagliari 1977.
- W. CLARYSSE, *Jews in Trikomia*, in A. BÜLOW-JACOBSEN (cur.), *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists, Copenhagen 1992*, Copenhagen 1994.
- C. COLAFEMMINA, *Insedimenti e condizioni degli Ebrei nell'Italia meridionale e insulare*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, XXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978), Spoleto 1980, pp. 197-227.
- C. COLAFEMMINA, *Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale* (Bari 18-22 maggio 1981), Roma 1983, pp. 199-210.
- C. COLAFEMMINA, *Documenti per la storia degli ebrei in Calabria*, «SeferYuhasin» a. I, nr. 1 (giugno 1985), p. 11 ss.
- C. COLAFEMMINA, *Per la storia degli ebrei in Calabria. Saggi e documenti*, Soveria Mannelli 1996.
- C. COLAFEMMINA, *Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy*, in *The Jews of Italy. Memory and Identity*, ed. by N. GARVIN, B. COOPERMAN, Bethesda 2000, pp.

- 65-81.
- E. COLLOTTI (cur.), *Ebrei in Toscana tra occupazione tedesca e RSI. Persecuzione, depredazione, deportazione (1943-1945)*, 1. Saggi, Carocci, Roma 2007.
- E. COLLOTTI, *Fascismo, fascismi*, Sansoni, Firenze 1989.
- E. COLLOTTI, *Il razzismo negato*, «Italia contemporanea» 212 (1998).
- E. COLLOTTI (cur.), *Razza e fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, I. Saggi, Carocci, Roma 1999.
- E. COLLOTTI, *Sul razzismo antiservo*, in A. BURGIO, *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Il Mulino, Bologna 2000 (2ª ed.), pp. 33-61.
- E. COLLOTTI, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- V. COLORNI, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano*, «Annali di Storia del Diritto» 8 (1964), pp. 19-80, ora in *Judaica minora*, Milano 1983, pp. 1-65.
- V. COLORNI, *Gli Ebrei nei territori italiani a Nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, XXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978), Spoleto 1980, pp. 241-307 ora in *Judaica minora* (1983), pp. 67-127.
- Contributi su Giovanni Spano (1873-1878)*, Chiarella, Sassari 1979.
- A.M. CORDA, *Note di epigrafia dal territorio di Isili*, «Studi Sardi», XXX (1992-1993) [1996], pp. 481-482.
- A.M. CORDA, *Le iscrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII secolo*, Città del Vaticano 1999.
- Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin 1863 ss(=CIL).
- Corpus Iuris Civilis*, T. MOMMSEN, P. KRÜGER, P. SCHOELL, G. KROLL (eds.), 3 voll., Weidmann, Berolini 1877-1895 (rist. Zürich 1968).
- Corpus Papyrorum Raineri archeducis Austriae, Vindobonae 1895 ss (=CPR)*.
- P. CORRIAS, S. CASENTINO (curr.), *Ai confini dell'Impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, M&T Sardegna, Cagliari 2002.
- M. CORTELAZZO M., *Dizionario Veneziano della lingua e della cultura popolare nel XVI secolo*, Padua 2007.
- M. COSLOVICH, *Giovanni Palatucci. Una giusta memoria*, Mephite, Atripalda 2008.
- A. COSSU, *Storia militare di Cagliari 1277-1866. Anatomia di una piazzaforte di prim'ordine 1217-1993*, Arti grafiche Franco D'Agostino, Cagliari 1994.
- G. COSTAMAGNA, *Il notariato a Genova tra prestigio e potere*, Consiglio Nazionale del Notariato, Roma 1970 (Studi storici sul notariato italiano 1).
- V. COSTANZI, *La Verità della Religione Cristiana contro le vane lusinghe dei moderni Ebrei*, Roma 1749.
- A. COVA, *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Le fonti*. (vol. I) *Discorsi di inizio anno. Da Agostino Gemelli a Adriano Bausola (1921/22-1997/98)* «Vita e pensiero» (2008).
- P.V. COVA, *Livio e la repressione dei Bacchanali*, «Athenaeum» 52 (1972), pp. 82-109.
- L. CRACCO RUGGINI, *Note sugli ebrei in Italia dal IV al XIV secolo*, «Rivista Storica Italiana» LXXVI (1964), pp. 926-957.
- L. CRACCO RUGGINI, *Grégoire le Grand e le monde byzantin*, in J. FONTANE, R. GILET, S. PELLISTRANDI (curr.), *Grégoire le Grand*, CNRS, Paris 1986 (Colloque de Chantilly, 1982).
- F. CUOMO, *I dieci. Chi erano gli scienziati italiani che firmarono il manifesto della razza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005.
- L. D'ARIENZO, *Il codice del «Breve» pisano-aragonese di Iglesias*, «Medioevo. Saggi e Rassegne» 4 (1978), pp. 67-89.
- M. DADEA, *Le reliquie di Sant'Edizio nella chiesa di Sant'Eufisio*, in Cagliari: itinerari urbani tra archeologia e arte, MIBAC, 28 marzo-5 aprile 1998, pp. 54-56.
- M. DA VOLTERRA, *Viaggio in terra d'Israele*, A. VERONESE (cur.), Luisé, Rimini 1989.
- J. DAY, *La Sardegna sotto la dominazione pisano-genovese. Dal secolo XI al secolo XIV*, UTET, Torino 1987 (Storia degli Stati italiani dal Medioevo all'Unità).
- E. DEAGLIO, *La banalità del bene. Storia di Giorgio Perlasca*, Feltrinelli, Milano 1991.
- A. DE BOUARD, *Manuel de diplomatie française et pontificale. II. L'acte privé*, Paris 1948, pp. 205-214.
- A.M. DE FARIA, *Crónica de onomástica paleo-hispánica (10)*, «Revista Portuguesa de Arqueologia» 8 (2005), n. 2.
- A.M. DE FARIA, *Crónica de onomástica paleo-hispánica (12)*, «Revista Portuguesa de Arqueologia» 10 (2007), n. 1, pp. 224-225.
- R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fa-*

- scismo, Einaudi, Torino 1961 (Torino 1993).
- C. DE FILIPPIS CAPPAL, *Iudaea. Roma e la Giudea dal II sec. a.C. al II sec. d.C.*, Dell'Orso, Alessandria 2008.
- E. DELITALA, *Leggendo il "carteggio" di Giovanni Spano*, «Studi Sardi» XXV (1981), pp. 127-153.
- A. DELLA MARMORA, *Voyage en Sardaigne ou description statistique, phisque et politique de cette île, avec des recherches sur ses productions naturelles et ses antiquités*, Parties I et II, Paris, chez Arthus Bernard (Crepelet), 1839-1840, 2 voll. Con 1 Atlante di Tavole 41.
- A. DE LOS RIOS, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 2ª Edición, Madrid 1960.
- L. DEL PIANO, *Giovanni Spano Senatore del Regno*, «Studi Sardi» XXV (1981), pp. 363-369.
- M. DEL TREPPO, *Medioevo e Mezzogiorno*, in *La libertà della memoria. Scritti di storiografia*, Viella, Roma 2006.
- P.L. DE ROSSI, *Gli ebrei di Cori nella documentazione del tribunale locale tra il 1521 e il 1543*, nr. speciale di «Ypothekai», bollettino quadrimestrale delle Biblioteche dei Monti Lepini, 3 (1987), pp. 69-78.
- P.L. DE ROSSI, *Gli ebrei di Cori nei registri delle "Entrate e uscite" dell'Archivio Comunale di Cori (sec. XVI)*, «Latium», 6 (1989), pp. 85-121.
- A. DETTORI, *La collaborazione dello Spano alle traduzioni bibliche di L. L. Bonaparte*, «Studi Sardi» XXV (1981), pp. 285-335.
- C. DI SANTE (cur.), *I campi di concentramento in Italia. Dall'internamento alla deportazione*, Franco Angeli, Milano 2001.
- C. DI SPIGNO (cur.), M.T. CICERONE (ad *Quintum Fratrem* 2,3,7), *Epistole al fratello Quinto*, UTET, Torino 2002.
- I. DI STEFANO MANZELLA, *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico*, Roma 1987.
- R. DI TUCCI, *Librai e tipografi in Sardegna nel Cinquecento e nei primi del Seicento*, «Archivio storico sardo», 24 (1954), p. 127 ss.
- A. DI VITA, *Doro Levi e la Scuola di Atene*, in P. CÀSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, p. 101 ss.
- G.B. DOXEY, *Genoveses i Pisans a le illes Balears (1146-1229)*, in *La Corona d'Aragona in Italia (secc. XII-XVII)*, Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Sassari-Alghero 19-24 maggio 1990), Carlo Delfino Ed., III, Sassari 1996, pp. 367-381.
- A.M. DUFF, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Heffer, Cambridge 1958.
- P. DUMONT, *Il periodo dei Tanzimat (1839-1878)*, in R. MANTRAN (cur.), *Storia dell'Impero Ottomano*, Argo, Lecce 1999.
- S. DURANTI, *Federazioni di provincia: Arezzo, Grosseto, Pisa, Siena, e Gli organi del GUF: Arezzo, Grosseto, Pisa e Siena*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 325-366 e 367-414.
- W. ECK, *Cheating the Public, or: Tacitus Vindicated*, «Scripta Classica Israelica» 21 (2002), pp. 149-164.
- W. ECK, A. CABALLOS, F. FERNÁNDEZ, *Das senatus consultum de Cn. Pisone patre*, Beck, München 1996.
- M. EISENBETH, *Les juifs en Algérie et en Tunisie à l'époque turque (1516-1830)*, «Revue Africaine» (Alger), XCVI, 3eme et 4eme trimestres 1952.
- A. ERA, *Le raccolte di carte specialmente di re aragonesi e spagnoli (1260-1715) esistenti nell'archivio del comune di Alghero*, Sassari 1927.
- A. ESPOSITO, *La presenza dei corsi nella Roma del Quattrocento*, «Melanges de l'Ecole française de Rome, moyen age-temps modernes» fasc. 2 (1986), pp. 607-621; ripubblicato in *Forestieri e stranieri nelle città basso-medievali. Atti del Seminario Internazionale di Studio. Bagno a Ripoli (Firenze), 4-8 giugno 1984*, Firenze 1988, pp. 45-56.
- A. ESPOSITO, *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 1995.
- A. ESPOSITO, *Una minoranza nella 'Descriptio Urbis': gli ebrei di Roma*, «Archivi e cultura» n.s., XXXIX (2006), pp. 99-110.
- A. ESPOSITO, *The Sephardic Communities in Rome in the Early Sixteenth Century*, «Imago temporis Medium Aevum» 1 (2007), pp. 177-185.
- P. EVANGELISTI, *Il bene della res publica, la legittimità del mercato e l'infidelitas giudaica. Testi e discorsi francescani nel Mediterraneo basso medievale*, in M. CAFFIERO (cur.), *Le radici storiche dell'antisemitismo. Nuove fonti e ricerche*, Viella 2009.
- G. FABRE, *L'elenco. Censura fascista, editoria e autori ebrei*, Silvio Zamorani editore, Torino 1998.
- B. FADDA, *Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico della Primaziale dell'Archivio di*

- Stato di Pisa*, «Archivio Storico Sardo» XLI (2001), pp. 9-38, 57-165.
- B. FADDA, *Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Coletti dell'Archivio di Stato di Pisa*, «Archivio Storico Sardo» XLII (2002), pp. 1-91.
- B. FADDA, *Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Alliata dell'Archivio di Stato di Pisa*, «Archivio Storico Sardo» XLVI, in stampa.
- G. FALANGA, *Albori del cristianesimo in Sardegna*, «Campania sacra» 13-14 (1982-1983), pp. 18-56.
- I. FARCI, *Contributo alla conoscenza dei maestri marmorari liguri e lombardi*, «Biblioteca Franceseana Sarda» X (2002).
- I. FARCI I., *Maestri marmorari liguri e lombardi attivi in Sardegna dalla prima metà del Settecento ai primi decenni dell'Ottocento*, «Quaderni Oristanesi» 1^A Tipografia Mogorese, Mogoro 2004.
- A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulman en Pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beirut 1958.
- L.H. FELDMAN, *Josephus with an English Translation*, IX, Harvard University Press, Cambridge (Ma)-London 1965.
- S. FENU, C. FERRANTE (curr.), <http://www.archivias.it/> Archivio di Stato di Cagliari.
- N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al sec. XVIII*, Torino 1915.
- N. FERORELLI, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, F. PATRONI GRIFFI, (cur.), Napoli 1990.
- A. FERRI-M. GIBERTI, *La comunità ebraica di Imola dal XIV al XVI secolo. Copisti, mercanti e banchieri*, Olschki, Firenze 2006.
- A. FERRUA, *Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, «Epigraphica» 19 (1941), pp. 30-46.
- R. FINZI, *L'università italiana e le leggi antiebraiche*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- F. FLORIS, *Feudi e feudatari in Sardegna*, 2, Edizioni Della Torre, Cagliari 1996.
- F. FLORIS, S. SERRA, *Storia della nobiltà in Sardegna*, Edizioni Della Torre, Cagliari 1986.
- D. FLUSSER, *The Josippon Josephus Gorionides. Edited with an Introduction, Commentary and Notes*, Jerusalem 1978.
- D. FODALE, *Il riscatto dei siciliani "cattivi" in Barberia (XIV-XV secolo)*, «Quaderni Medievali» 12 (1981), pp. 61-84.
- R. FOSSIER, *Il primato della piccola Europa (secolo XII-metà del secolo XIII)*, in R. FOSSIER (cur.), *Storia del Medioevo*, II, *Il risveglio dell'Europa, 950-1250*, Einaudi, Torino 1985 (ed. orig. Paris 1982), pp. 256-356.
- J.D. FOWLER, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*, Sheffield 1988.
- A. FRANCESCHINI, *Presenza ebraica a Ferrara. Testimonianze archivistiche fino al 1492*, P. RAVENNA (cur.), Fondazione Cassa di Risparmio di Ferrara-Olschki, Firenze 2007.
- J.B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle avant Jésus-Christ au VII^e siècle de notre ère*, I-II, Città del Vaticano 1936-1952 (=CIJ).
- J. FRIDH (cur.), *Variae Magni Aurelii Cassiodori*, Brepols, Turnholt 1973 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, XCVI), II.
- G. FRIEDLANDER, *Pirgê De Rabbi Eliezer*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London 1916.
- G. FRULIO, *Maestranze e cantiere edilizio nella Sardegna medievale: marche lapidarie di cottimo e di posizione*, in S. ANGIOLILLO, M. GIUMAN, A. PASOLINI (curr.), *Ricerca e confronti 2006: giornate di studio di archeologia e storia dell'arte*, AV ed., Cagliari 2007, pp. 381-390.
- E. GABBA, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- D. GAGLIANI, *Brigate Nere. Mussolini e la militarizzazione del Partito fascista repubblicano*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- A. GALIMBERTI, *I Giulio-Claudii in Flavio Giuseppe*, Dell'Orso, Alessandria 2001.
- V. GALIMI, *Caccia all'ebreo. Persecuzioni nella Toscana settentrionale*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci, Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 178-253.
- V. GALIMI, *Ebrei nella Toscana meridionale: la persecuzione a Siena e a Grosseto*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci, Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 254-325.
- V. GALIMI, *L'internamento in Toscana*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci, Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 511-560.
- M. GALLINA, *Bisanzio. Storia di un impero (secoli IV-XIII)*, Carocci, Roma 2008 (Frecce, 61).
- L. GANAPINI, *La repubblica delle Camicie Nere*, Gar-

- zanti, Milano 1999.
- G. GARBINI, *Iscrizioni sudarabiche. Vol. 1 Iscrizioni minee*, Napoli 1974.
- P. GARNSEY, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- A. GARZETTI, *L'impero da Tiberio agli Antonini*, Cappelli, Bologna 1960.
- L. GATTO, *Il Medioevo nelle sue fonti*, III ed. riveduta e ampliata, Monduzzi, Bologna 1996.
- F. GERMINARIO, *Razza del Sangue, razza dello Spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazional-socialismo (1930-1945)*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- P. GIANNONE, *Alcune note sul jus naufragi in Sardegna durante la dominazione aragonese*, in *Actas VI Congreso de la Corona de Aragón celebrado en Cerdeña en los días 8 a 14 diciembre del año 1957*, Madrid 1959.
- A. GIEYSZTOR, *Les juifs et leurs activités économiques en Europe orientale*, «Gli ebrei nell'Alto Medio Evo» Tomo I, Spoleto 1980, pp. 508-509.
- C. GINZBURG, *Indagini su Piero. Il battesimo, Il ciclo di Arezzo, La flagellazione di Urbino*, Einaudi, Torino 1981.
- D. GIOFFRÈ, *Il mercato degli schiavi a Genova nel sec. XV*, Genova 1971.
- A. GIRY, *Manuel de diplomatie*, Hachette, Paris 1894.
- Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Atti delle Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978), XXVI, 2 voll., CISAM, Spoleto 1980.
- L. GOLDSCHMIDT, *Sefer ha-Yashar*, Jerusalem 1984 (rist.).
- R. GONZÁLEZ SALINERO, *El servicio militar de los judíos en el ejército romano*, «Aquila legionis» 4 (2003), pp. 45-92.
- M. GOODMAN, *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, Random House, New York 2008.
- M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- F.R.D. GOODYEAR, *The Annals of Tacitus*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- H. GROSS, *Gallia Judaica. Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Parigi 1897.
- C.H. GORDON, *Ugaritic handbook*, VIII, Roma 1947.
- C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965.
- J. GORROCHATEGUI, *Onomástica de origen vasco-aquitano en Hispania y el Imperio Romano*, in M. MAYER I OLIVÉ, G. BARATTA, A. GUZMÁN ALMAGRO (curr.), *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae* (Barcelona, 3-8 septembris 2002), Barcelona 2007, p. 631 ss.
- R. GOTTHEIL, C. LEVIAS, s.v. *Qalir, Eleazar*, in *The Jewish Encyclopedia*, consultabile in <http://www.jewishencyclopedia.com/contrib.jsp?cid=C120025&xid=A070806&artid=45&letter=K>.
- A. GOW - G. GRIFFITHS, *Pope Eugenius IV and Jewish Money-Lending in Florence: The Case of Salomone di Bonaventura during the Chancellorship of Leonardo Bruni* «Renaissance Quarterly», XLVII (1994), pp. 282-389.
- G.B. GRAY, *Studies in Hebrew ProperNames*, London 1896.
- S. GREGORII MAGNI, *Opera, Registrum epistularum Libri I-VII; Registrum epistularum Libri VIII-XIV, Appendix*, D. NORBERG (ed.), Brepols, Turnholti 1982 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, CXL-CXLA).
- F. GRÖNDAHL, *Die Personennamen der texte aus Ugarit*, Roma 1967.
- M. GUARDUCCI, *Iscrizione imprecatoria da Sperlonga*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti» serie VIII, 15 (1960), pp. 3-7.
- M. GUIDETTI (cur.), *Storia dei Sardi e della Sardegna, I. Dalle origini all'Età Bizantina*, Jaca Book, Milano 1988.
- A. GUILLOU, *La lunga Età bizantina: politica ed economia; La diffusione della cultura bizantina*, in M. GUIDETTI (cur.), *Storia dei Sardi e della Sardegna, I. Dalle origini all'Età Bizantina*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 329-423.
- O. GUYOTJEANNIN, J. PYCKE, B.M. TOCK, *Diplomatie médiévale*, Brepols, Turnhout 1993.
- A. GUZZONI DEGLI ANCARANI, *Alcune notizie sull'Università di Cagliari*, Tip. Muscas di P. Valdes, Cagliari 1898.
- R. HACHLIL, *The Menorah, the ancient seven-armed candelabrum: origin, form, and significance*, Leiden 2001.
- J. HANOUNE, *Aperçu sur les israélites algériens et sur la communauté d'Alger*, Jules Carbonel, Alger 1922.
- J. HEERS, *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, Fayard, Paris 1981.
- W.A. HEIDEL, *Why were the Jews banished from Italy in 19 A.D.?* «American Journal of Philology» 41 (1920), pp. 38-47.
- M.L. HEITZMANN PÉREZ, *La turquesa, octava piedra*

- del pectoral del sumo sacerdote*, «Anuario de Filología» (Barcelona) 6, 1980, pp. 149-158.
- D. HENNIG, *L. Aelius Seianus. Untersuchungen zur Regierung des Tiberius*, Beck, München 1975.
- J. HERNANDO, *Conversos i jueus: cohesió i solidaritat*, «Anuario de estudios medievales» (Barcelona) 37, n. 1 (2007), pp. 181-212.
- A. HERSHMAN, *Rabbi Isaac ben Sheshet Perfet and his Times*, New York 1943.
- I. HERZER (ed.), *The Italian Refuge. Rescue of Jews during the Holocaust*, The Catholic University of America Press, Washington 1979.
- R. HILBERG, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, vol. I, Einaudi, Torino, 1999 (ed. or. New York-London, 1985).
- D. IANCU, *Les Juifs en Provence (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion*, Préface de Georges DUBY, Marseille 1981.
- D. IANCU-AGOU, *Autour du testament d'une juive marseillaise (1480)*, Marseille 1983.
- D. IANCU-AGOU, *Documents sur les Juifs aixois et la médecine au XVe siècle*, Santé, Médecine et Assistance au Moyen Age, CTHS, Paris 1987.
- D. IANCU-AGOU, *En 1474 à Aix-en-Provence. Les florins de Gausente*, «Les Nouveaux Cahiers» n. 88 (1987), pp. 68-71.
- D. IANCU-AGOU, *Une vente de livres hébreux à Arles en 1434. Tableau de l'élite juive arlésienne au milieu du XVe siècle*, «Revue des Etudes Juives» CXLVI, 1987, pp. 5-62.
- D. IANCU-AGOU, *Deux contrats de mariage entre juifs aixois et avignonnais à la fin du XVe siècle*, Avignon au Moyen Age. Textes et documents, IREBMA et alii, Avignon 1988, pp. 237-244.
- D. IANCU-AGOU, *Structures communautaires chez les juifs de la cité d'Aix. Quelques exemples de la fin du Moyen Age*, Actes du Colloque CNRS, Les Sociétés urbaines dans la France méridionale et la Péninsule ibérique au Moyen Âge, Université de Pau, 1988, B. LEROY et P. TUCOO-CHALA (éd.), 1991, pp. 493-518.
- D. IANCU-AGOU, *Le néophyte aixois Jean Aygo-si (1441-1487). Passé juif et comportement chrétien*, Michaël XII, J. SHATZMILLER et S. SIMONSHON (dir.), Université de Tel Aviv 1991, pp. 157-212.
- D. IANCU-AGOU, *Les juifs exilés de Provence (1486-1525)*, Colloque international, Université de Trèves, mai 1996.
- D. IANCU-AGOU, *Etre juif en Provence au temps du roi René*, Paris 1998.
- D. IANCU-AGOU, *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Préface de G. DUBY, Postface de G. NAHON, Paris-Louvain 2001.
- D. IANCU-AGOU, *Le testament en provençal du chirurgien Bonjues Orgier, lettré juif marseillais*, Les juifs méditerranéens au Moyen Age. Culture et prosopographie, Séminaire de la Nouvelle Gallia Judaica, Montpellier, année 2005-2006, Editions du Cerf, Collection Nouvelle Gallia Judaica.
- D. IANCU-AGOU, *Les juifs d'Arles (1351-1414): leur aptitude aux sciences (les Avigdor) et à l'accueil de coreligionnaires catalans*, IIIe Congrès per a l'Estudi dels jueus en territoris de llengua catalana, Barcelona (octobre 2007).
- D. IANCU-AGOU, *Voix d'exilés et chemins d'errances pour les juifs du Languedoc-Provence (XIVe-XVIe siècles)*, Chemins de l'exil. Havres de paix, Colloque international de Tours, novembre 2007, in stampa presso le Editions Droz.
- D. IANCU-AGOU, *Vie privée et réussite sociale dans l'aristocratie juive et néophyte aixoise à la fin du Moyen Age*, Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi (XIIe-XVe siècle), «Cahiers de Fanjeaux» (Toulouse) 43 (2008), pp. 373-395.
- IBN GIUBAYR, *Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria, e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII*, con traduzione e note di C. SCHIAPARELLI, Roma 1906.
- T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE-200 CE*, Tübingen 2002.
- T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III: The Western Diaspora 330 BCE-650 CE*, Tübingen 2008.
- Il Vangelo di San Matteo voltato in logudorese e cagliaritano*. Le traduzioni ottocentesche di Giovanni Spano e Federigo Abis, B. PETROVSZKI LAJSZKI e G. LUPINU (curr.), C.U.E.C., Cagliari 2004.
- Il Vangelo di San Matteo voltato in sassarese*. La traduzione ottocentesca di Giovanni Spano, G. LUPINU (cur.), C.U.E.C., Cagliari 2007.
- Innocenzo III e la Sardegna*, edizione critica e commento delle fonti storiche di M.G. SANNA (cur.), C.U.E.C., Cagliari 2003 (Testi e Documenti).
- Inscriptions latines d'Afrique (Tripolitaine, Tunisie, Maroc)*, Paris 1923 (=ILAfr).
- Inscriptions latines d'Algérie, I: Inscriptions de la Proconsulaire*, Paris 1922; II: Inscript-

- tions de la Confédération Cirtéenne, de Cuicul et de la tribu des Suburbures, II.1 Paris 1957, II.2 Alger 1976 (ILAlg I, II).
- Inscriptiones latinae selectae*, herausgegeben von H. DESSAU, I-III, Berlin 1892-1916 (=ILS).
- F. ISRAEL, *Note di onomastica semitica 7/1. Rassegna critico-bibliografica ed epigrafica su alcune onomastiche palestinesi: Israele e Giuda, la regione filisteia*, «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico» 8 (1991), pp. 119-140.
- F. ISRAEL, *Note di onomastica semitica 7/2. Rassegna critico-bibliografica ed epigrafica su alcune onomastiche palestinesi: la Transgiordania*, «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico», 9 (1992), pp. 95-114.
- G. ISRAEL- P. NASTASI, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Il Mulino, Bologna 1998.
- Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, Atti del V convegno internazionale (Palermo, 15-19 giugno 1992), Roma 1995.
- J. JACOBELLI (cur.), *Il fascismo e gli storici oggi*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- A.W.F. JAMME, *Pièces épigraphiques de ʿAīd bin ʿAlīl, la nécropole Timnaʿ (Hagr Koʿāḥ)*, Louvain 1952.
- A.W.F. JAMME, *A Qatabanic Dedicatory Inscription from Hajar bin ʿUmayd*, «Journal of the American Oriental Society», 75 (1955), pp. 97-99.
- A.W.F. JAMME, *Miscellanées d'ancien arabe II*, Washington 1971.
- A.W.F. JAMME, *Miscellanées d'ancien arabe III*, Washington 1972.
- A. JAUSSEN, *Inscriptions himyarites*, «Revue Biblique» 35 (1926).
- K. JONGELING, *Names in Neo-Punic Inscriptions*, Groningen 1984.
- Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Fr. BURGARD, A. HAVERKAMP, G. MENTGEN (dir.), Hanovre 1999, pp. 119-134.
- J.R. JULIÀ VIÑAMATA, *La situazione politica nel Mediterraneo occidentale all'epoca di Raimondo Berengario III: la spedizione a Maiorca del 1113-1116*, «Medioevo. Saggi e Rassegne» 16 (1991), pp. 41-84.
- J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, II, Paris 1914.
- L. KEEPIE, *The Making of the Roman Army from Republic to Empire*, Batsford, London 1984.
- N. KERROU, *Le quartier juif de Gafsa: histoire et mémoire*, in *Revue d'histoire maghrébine (époque moderne et contemporaine)*, Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information, Tunis, 35^{ème} année, n.131, Mars 2008.
- M.L. KEUTER, *Rettung von Juden im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1945. Ein Dokumentationsprojekt mit Datenbank am Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin*, «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft» 46, H. 5 (1998), pp. 445-449.
- T. KIROVA (cur.), *Arte e Cultura del '600 e del '700 in Sardegna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984.
- T.K. KIROVA, D. FIORINO, *Le architetture religiose del barocco in Sardegna; modelli colti e creatività popolare dal XVI al XVIII secolo*, AIP-SA ed., Cagliari 2002, pp. 221-229.
- M.G. KNOX, *Das faschistische Italien und die "Endlösung" 1942/43*, «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» n. 1 (2005), pp. 53-92.
- B. KOSOWSKY, *Thesaurus Nominum quae in Talmude Babilonico Reperiuntur*, I-V, Jerusalem 1976-1983. (=Kosowsky, *Babylonico*).
- M. KRIEGLER, *La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492*, «Revue Historique» 260 (1978), pp. 49-90.
- T. KUEHN, *Reading Microhistory: The Example of Giovanni and Lusanna*, «The Journal of Modern History» 61 (1989), pp. 512-534.
- G. LACERENZA, *Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)*, in *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Atti del Convegno (Napoli, maggio 1999), L. BARLETTA (cur.), Napoli 2002, pp. 357-427.
- C.A. LA'DA, *Foreign Ethnic in Hellenistic Egypt*, Leuven 2002.
- B e G. LAGUMINA, *Codice diplomatico degli ebrei di Sicilia*, Palermo rist. 1990.
- La ricerca storica sulla Sardegna. Problemi, risultati, prospettive*, «Archivio Storico Sardo» XXXIII (1982).
- V. LA ROSA, *Il contributo di Doro Levi alla conoscenza del mondo minoico-miceneo*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 45-53.
- La storiografia della Sardegna negli ultimi trenta anni* (Cagliari, novembre 2006-maggio 2007), in stampa.
- G. LAVERGNE, *La pêche et le commerce du corail à*

- Marseille au XIV^e et XV^e siècle*, «Annales du Midi» 64 (1952), pp. 199-211.
- C. LAVIOSA, *Lo scavo di Iasos in Asia Minore*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 113-117.
- Y. LE BOHEC, *Juif et Judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques*, «Antiquités Africaines» 17 (1981), pp. 211-227.
- Y. LE BOHEC, *L'armée romaine sous le Haut-Empire*, CNRS, Paris 1989.
- Y. LE BOHEC, *La Sardaigne romaine et l'armée romaine sous le Haut-Empire*, Delfino, Sassari 1990.
- Y. LE BOHEC, *L'inscription d'Ardara et les chevaliers sardes*, «L'Africa romana» VIII, Sassari 1991, pp. 695-702.
- R. LEICHT, *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zu Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Tübingen 2006.
- H.J. LEON, *The Names of the Jews of Ancient Rome*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 59 (1928), pp. 205-224.
- J. LEPORE, *Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography*, «The Journal of American History» 88 (2001), pp. 129-144.
- Les juifs méditerranéens au Moyen Age. Culture et prosopographie*, Séminaire de la Nouvelle Gallia Judaica (Montpellier, année 2005-2006), Editions du Cerf, Collection Nouvelle Gallia Judaica.
- D. LEVI, *Il KAIROS attraverso la letteratura greca*, «Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei» 32 (1923), pp. 260-281.
- D. LEVI, *Il concetto di KAIPOΣ e la filosofia di Platone*, «Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei» 33 (1924), pp. 93-118.
- D. LEVI, *Missione in Siria, Palestina e Cipro*, «Rivista del Regio Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte» 6 (1933-36), pp. 201-204.
- D. LEVI, *Mostra delle arti popolari della Sardegna in Cagliari*, «Lares» 8 (1937), p. 175 ss.
- D. LEVI, *Scavi e ricerche archeologiche della R. Soprintendenza alle opere d'Antichità e d'Arte della Sardegna (1935-1937)*, «Bollettino d'Arte» ser. III 31 (1937-38), pp. 199-210.
- D. LEVI, *The amphitheatre of Cagliari*, AJA 46 (1942), pp. 1-9.
- D. LEVI, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947.
- D. LEVI, *L'Antiquarium Arborense di Oristano*, «Bollettino d'Arte» ser. IV 33 (1948), pp. 59-62.
- D. LEVI, *L'ipogeo di San Salvatore di Cabras in Sardegna*, Roma 1949.
- D. LEVI, *Le necropoli puniche di Olbia*, «Studi Sardi», 9 (1950), pp. 5-120.
- D. LEVI, *Le due prime campagne di scavo a Iasos (1960-1961)*, «Annuario della Scuola Archeologica Italiana ad Atene» 39-40 (1961-62), pp. 505-571.
- D. LEVI, *Festòs e la civiltà minoica*, I-II, Roma 1976-1981.
- G. LEVI, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino, Einaudi 1985.
- G. LEVI, *A proposito di microstoria*, in P. BURKE (cur.), *La storiografia contemporanea*, Laterza, Bari 1993 [Traduzione italiana di Peter Burke Ed, *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, UK, Blackwell 1991, pp. 93-113].
- F. LEVI, *L'ebreo in oggetto. L'applicazione della normativa antiebraica a Torino 1938-1943*, Silvio Zamorani editore, Torino 1991.
- F. LEVI (cur.), *Le case e le cose. La persecuzione degli ebrei torinesi nelle carte dell'EGELI 1938-1945*, Compagnia di San Paolo, Torino 1998.
- B. LEVICK, *Tiberius the Politician*, Thames and Hudson, London 1976.
- G. LEVI DELLA VIDA, voce *Lasinio, Fausto*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze Lettere ed Arti*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1949-1950, vol. XX, p. 559.
- G. LILLIU, *Antichità paleocristiane del Sulcis*, «Nuovo Bullettino Archeologico Sardo» I (1984).
- G. LILLIU, *Presenze barbariche in Sardegna dalla conquista dei Vandali*, in *Magistra Barbaritas. I Barbari in Italia*, Garzanti-Scheiwiller, Milano 1984, pp. 559-570.
- G. LILLIU, *Doro Levi e l'archeologia della Sardegna*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 131-146.
- P. LINEHAN, *Spain, 1157-1300: a partible inheritance*, Oxford 2008.
- S. LIPPI, *L'Archivio comunale di Cagliari*, Cagliari 1897.
- S. LOI, *Sigismondo Arquer un innocente sul rogo dell'Inquisizione*, AMD, Cagliari 2003.
- F. LODDO CANEPA, *Dizionario archivistico per la Sardegna*, estratto da «Archivio Storico Sardo» XVI (1926).
- I. LOEB, *Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille en 1492*, «Revue des Etudes Juives» 1887,

- pp. 66-76.
- G. LOPEZ, *L'insediamento romano di San Pietro (Ardara, SS): un possibile insediamento fortificato. Scavi 2008. Nota preliminare*, «Sardinia, Corsica et Baleares antiquae. An International Journal of Archaeology», VI (2008), [2009], pp. 97-107.
- O. LORETZ, *Götter-Ahnen-Könige als gerechte Richter. Der "Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten*, Münster 2003.
- M. LOSTIA, *Il Signore di Mara. Vita pubblica e privata nella Cagliari del '500*, Stef, Cagliari 1984.
- M. LUZZATI, *La casa dell'Ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Nistri-Lischi, Pisa 1985.
- M. LUZZATI, *La presenza ebraica a Volterra*, «Rassegna Volterrana. Rivista d'arte e di cultura», LXX (1994) [ma 1995] [= *Atti del Convegno "Dagli albori del comune medievale alla rivolta antifrancese del 1799," 8-10 ottobre 1993*], pp. 127-139.
- M. LUZZATI, A. VERONESE, *Banche e banchieri a Volterra nel Medioevo e nel Rinascimento*. In Appendice "Il Monte Pio", di Mario Bocci, Cassa di Risparmio di Volterra-Pacini, Pisa 1993.
- P. MACAIRE, *Majorque et le commerce international (1400-1450 environ)*, Lille 1986.
- G. MAETZKE, *Porto Torres (Sassari). Iscrizioni funerarie romane*, «Notizie degli Scavi» 89 (1964), pp. 323-330.
- G. MAETZKE, *Scavi e scoperte nel campo dell'Archeologia Cristiana negli ultimi dieci anni in Toscana e in Sardegna*, in *Atti del II Congresso nazionale di Archeologia Cristiana* (Matera 25-31 maggio 1969), Roma 1971.
- J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Delitos y "calònies" de los judíos valencianos en la segunda mitad del siglo XIV (1351-1384)*, «Anuario de Filología» (Barcelona) 2 (1976).
- J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *"Calònies" de los judíos valencianos en 1381*, «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cvltvra» (Castellón de la Plana) LIV (1978).
- J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Judíos valencianos en el siglo XIV. Crónicas de timberos y adúlteros*. «Alef. Revista de Artes y Letras» (Tel-Aviv) 1 (1984), pp. 18-19.
- E. MAHLER, *Handbuch der Jüdischen Chronologie*, Leipzig 1916.
- R. MAIOCCHI, *Scienza italiana e razzismo fascista*, La Nuova Italia, Firenze 1999.
- M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO 22, Brill, Leiden 1972.
- C. MANCA, *Aspetti dell'espansione catalano-aragonesa nel Mediterraneo occidentale: il commercio internazionale del sale*, Milano 1966.
- F. MANCONI, *Castigo de Dios. La peste barocca nella Sardegna di Filippo IV*, Donzelli ed., Roma 1994.
- J.A. MARTIGNY, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, Paris 1889.
- R. MARTORELLI (cur.), *Città, territorio, produzione e commerci nella Sardegna medievale. Studi in onore di Letizia Pani Ermini*, AM&D, Cagliari 2002.
- R. MARTORELLI, *Cagliari nell'Altomedioevo*, in B. FOIS (cur.), *Judicialia*, Atti del Seminario (Cagliari, 14 dicembre 2003), CUEC, Cagliari 2004, pp. 9-24.
- R. MARTORELLI, D. MUREDDU (curr.), *Archeologia urbana a Cagliari. Scavi in Vico III Lanusei (1996-1997)*, Scuola Sarda Editrice, Cagliari 2006.
- A. MASTINO, *Popolazione e classi sociali a Turris Libisonis: i legami con Ostia*, in A. BONINU, M. LE GLAY, A. MASTINO (curr.), *Turris Libisonis colonia Iulia*, Gallizzi, Sassari 1984, pp. 37-104.
- A. MASTINO, *Ancora un titolo sepolcrale dal castrum di Luguido (Oschiri)*, «Nuovo Bullettino Archeologico Sardo», 1 (1984), [1986], pp. 189-199.
- A. MASTINO, *Le relazioni tra Africa e Sardegna*, in A. MASTINO (cur.), *L'Africa romana 2*, Atti del II convegno di studi, Sassari 14-16 dicembre 1984, Gallizzi, Sassari 1985, pp. 18-94.
- A. MASTINO (cur.), *La Tavola di Esterzili. Il conflitto tra pastori e contadini nella Barbaria sarda*. Convegno di studi, Esterzili, 13 giugno 1992, Sassari 1993.
- A. MASTINO, *Il viaggio di Theodor Mommsen e dei suoi collaboratori in Sardegna per il "Corpus Inscriptionum Latinarum"*, con la collaborazione di R. Mara e di E. Pittau, estratto da «Atti dei Convegni Lincei», 207, convegno sul tema «Theodor Mommsen e l'Italia», Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2004, pp. 225-344.
- A. MASTINO, VISMARA C., *Turris Libisonis*, Sassari 1994 (Sardegna Archeologica. Studi e Itinerari 23).
- J. MATEU IBARS, *Los virreyes de Cerdana*, I, Cedam, Padova 1964.
- A. MATTONE, P. SANNA, *Per una storia economica e civile della città di Alghero*, in *Alghero, la*

- Catalogna, il Mediterraneo. Storia di una città e di una minoranza catalana in Italia (XIV-XX secolo)*, Sassari 1994.
- G. MAYDA, *Ebrei sotto Salò. La persecuzione antisemita 1943-45*, Feltrinelli, Milano 1978.
- G. MAYDA, *Storia della deportazione dall'Italia 1943-45. Militari, ebrei e politici nei lager del Terzo Reich*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- A. MELUCCO VACCARO, *L'ipogeo di San Salvatore di Cabras*, in *Omaggio a Doro Levi*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza ai Beni Archeologici per le provincie di Sassari e Nuoro, «Quaderni» (Ozieri) 19 (1994), pp. 181-197.
- S. MENACHE, *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden-New York-Köln 1996.
- G. MENNELLA, *Il sarcofago caralitano del princeps civitatis L. Iulius Castricius (CIL X, 7808)*, in A. MASTINO (cur.) «*L'Africa romana*» VI, Sassari 1989, pp. 755-760.
- E.T. MERRILL, *The Expulsion of Jews from Rome under Tiberius*, «*Classical Philology*» 14 (1919), pp. 365-372.
- R. MERZARIO, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella Diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Einaudi, Torino 1981.
- C.L. MEYERS, *The Tabernacle Menorah: a synthetic study of a symbol from the biblical cult*, Missoula, Montana 1976.
- G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Rizzoli, Milano 2000.
- G. MICCOLI, *Pio XII e lo sterminio degli ebrei*, «*Micromega*» n. 6 (2008), pp. 117-145.
- M. MICHAELIS, *Mussolini e la questione ebraica. Le relazioni italo-tedesche e la politica razziale in Italia*, Il Mulino, Bologna 1982 (ed. or. Oxford University Press, Oxford 1978).
- M. MICHAELIS, *Mussolini e la questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.
- A. MILANO, *Gli ebrei in Italia nei secoli XI e XII*, Città di Castello 1938; ristampato nella rivista «*La Rassegna Mensile di Israel*», XLIII (1977).
- A. MILANO, *Storia degli ebrei italiani nel Levante*, Firenze 1949.
- J. MILLÀS I VALLICROSA, *Documents hebraïcs de Jueus Catalans*, *Memòries de la secció de història i arqueologia de l'Institut d'Estudis Catalans*, Barcelona 1927.
- K. MILLER, *Mappae Arabicae*, Stuttgart 1926.
- A. MINERBI, *La comunità ebraica di Firenze (1931-1943)*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 115-222.
- A. MINERBI, *L'esproprio dei beni ebraici in Toscana*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 561-572.
- A. MINERBI, *La precettazione per il lavoro obbligatorio nelle provincie toscane*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999, vol. I, Saggi, pp. 573-586.
- P. MINGAZZINI, *Resti di santuario punico e di altri ruderi a monte di piazza del Carmine*, «*Notizie degli Scavi di Antichità*» (1949), pp. 213-274.
- L. MIRALLES MACIÀ, *Un Mesías en los escritos rabínicos*, «*Collectanea Christiana Orientalia*» 1 (2003), pp. 95-118.
- H.R. MOEHRING, *The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome A.D. 19*, «*Novum Testamentum*» 3 (1959), pp. 293-304.
- H.R. MOEHRING, *The Acta pro Judaeis in the Antiquities of Flavius Josephus*, in J. NEUSNER (cur.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Brill, Leiden 1975, pp. 124-158.
- E. MOMIGLIANO, *Storia tragica e grottesca del razzismo fascista*, Mondadori, Milano 1946.
- T. MOMMSEN, *Decret des Proconsuls von Sardinien L. Helvius Agrippa vom J. 68 n. Chr.*, in «*Hermes*» II (1867), pp. 102-127.
- M.A. MONGIU, *L'intervento di Doro Levi nella necropoli di Olbia*, in *Omaggio a Doro Levi*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza ai Beni Archeologici per le provincie di Sassari e Nuoro, «*Quaderni*» (Ozieri) 19 (1994), pp. 93-122.
- C. MOOS, *Ausgrenzung, Internierung, Deportation. Antisemitismus und Gewalt im späten italienischen Faschismus (1938-1945)*, Chronos Verlag, Zürich 2004.
- F.L. MORIARTY, *Reges Tharsis et insularum...*, «*Verbum Domini*» 26 (1948), pp. 172-176.
- R. MORO, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2002.
- R.B. MOTZO, *Studi sui Bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, Edizioni Deputazione di

- Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1987.
- J.P. MÜNZ, *Anatheme und Verwünschungen auf altchristlichen Monumenten*, «Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung», Bn. 14 (1877), pp. 169-181.
- V. MULÈ, *Ebrei tra Siracusa e Malta nel '400*, «Archivio Storico Siracusano» 16 (2002), pp. 101-122.
- V. MULÈ, *La comunità ebraica di Siracusa nel '400: aspetti di vita economica e sociale*, «La Rassegna mensile di Israel» LXIX, 3 (2003), pp. 59-86.
- V. MULÈ, *Nuovi documenti sulla comunità ebraica di Messina nel XV secolo*, in P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Atti del XVIII Convegno internazionale Percorsi di storia ebraica*, Associazione italiana per lo studio del giudaismo, Cividale del Friuli-Gorizia, 7-9 settembre 2004, Udine 2005, pp. 397-407.
- V. MULÈ, *Mercanti, banchiere prestatori ebrei nella Sicilia del XV secolo. Profilo, attività, relazioni familiari e sociali*, Tesi di dottorato, Università di Pisa, a. a. 2007/2008.
- I. MUÑOZ VALLE, *El testimonio de las inscripciones sobre el regimen de las comunidades judias en la Roma imperial*, «Quadernos de filologia clasica» 4 (1972), pp. 151-163.
- G. MURGIA, *Villamar. Una comunità, la sua storia*, Grafica del Parteolla, s. l. 1993.
- M.G. MUZZARELLI, *Ebrei e città d'Italia in età di transizione: il caso di Cesena dal XIV al XVI secolo*, CLUEB, Bologna 1984.
- M.G. MUZZARELLI, *Ebrei a Cento in epoca medievale* in *Gli ebrei a Cento e Pieve di Cento fra medioevo ed età moderna*, Atti del convegno di studi storici, Cento, 22 aprile 1993, Fondazione Cassa di Risparmio di Cento, Cento 1994.
- M.G. MUZZARELLI (cur.), *I banchieri ebrei e la città in Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Il Mulino, Bologna 1994.
- G. NAHON, *Métropoles et périphéries séfarades d'occident*, Les éditions du CERF, Paris 1993.
- S. NAITZA, *Architettura dal tardo '600 al classicismo purista*, collana di Storia dell'Arte in Sardegna, C. MALTESE (cur.), Ilisso, Nuoro 1992.
- R.F. NEWBOLD, *Social Tensions at Rome in the Early Years of Tiberius' Reign*, «Athenaeum» 52 (1974), pp. 110-143.
- E. NOÈ, *Commento storico a Cassio Dione LIII*, New Press, Como 1994.
- M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928 (rist. anast. Hildesheim 1966).
- D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 1: *Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaule*, Cambridge 1993.
- G. OLLA REPETTO, *Archivio di Stato di Cagliari*, in Ministero per i Beni Culturali. Ufficio centrale per i Beni Archivistici, *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, I, Le Monnier, Roma 1981, pp. 731-766.
- Operette spirituali composte in lingua sarda logudorese dal sac. Teologo Salvatore Cossu, rettore parrocchiale di Ploaghe. Opera postuma colla biografia di lui, scritta da Giovanni Spano*, Alagna, Cagliari 1872.
- G.G. ORTU, *La Sardegna dei giudici*, Il Maestrale, Nuoro 2005 (La Sardegna e la sua Storia, 03).
- G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino 1968, (ed. or. *Geschichte des Byzantinischen Staates*, C.H. Beck, München 1963).
- PH. PAILLARD, *Vie économique et sociale à Salon-de-Provence de 1470 à 1550*, «Provence Historique» (1969), pp. 277-306, et (1970), pp. 189-223.
- P. PALA, *Documenti inediti di Doro Levi sull'anfiteatro di Cagliari*, in *Omaggio a Doro Levi*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza ai Beni Archeologici per le provincie di Sassari e Nuoro, «Quaderni» (Ozieri) 19 (1994), pp. 131-166.
- L. PANI ERMINI, M. MARINONE, *Museo Archeologico Nazionale di Cagliari. Catalogo dei materiali paleocristiani e altomedievali*, Roma 1981.
- L. PANI ERMINI, *La storia dell'alto Medioevo in Sardegna alla luce dell'archeologia*, in R. FRANCOVICH, G. NOYÉ (curr.), *La storia dell'alto Medioevo italiano (VI-X secolo) alla luce dell'archeologia*, Firenze 1994, pp. 388-481.
- D. PANZAC, *Juifs et musulmans dans le commerce maritime*, in D. COEHN-TANNOUDJI (cur.), *Entre orient et occident, Juifs et Musulmans en Tunisie*, éditions de l'éclat, Paris 2007.
- M. PASSALACQUA, *Aspetti e problemi della storia di Piombino alla fine del Quattrocento*, tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Pisa, rel. prof. Michele Luzzati, anno accademico 1999-2000.
- I. PAVAN, *Tra indifferenza e oblio. Le conseguenze economiche delle leggi razziali in Italia*, Le Monnier, Firenze 2004.
- S. PELL, *Resistenza e Shoah*, «Passato e presente» 70 (2007), pp. 83-93.
- A. PELLICANI, *Il Papa di tutti. La Chiesa cattolica, il fascismo e il razzismo 1929-1945*, Sugar, Milano 1964.
- M. PELTONEN, *Clues, Margins and Monads: The*

- Micro-Macro Link in Historical Research, History and Theory* 40 (2001), pp. 347-359.
- R. PENNA, *Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul*, «New Testament Studies» 28 (1982).
- M. PERANI (cur.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive per il futuro*, Atti del convegno internazionale, Ravenna 22-24 maggio 2001, Longo editore, Ravenna 2003, pp. 147-163.
- M. PERANI, *I manoscritti ebraici come fonte storica*, in *Fonti per la storia della società ebraica in Italia dal Tardo-antico al rinascimento: una messa a punto*, in M. PERANI (ed.), Atti del XVII Convegno internazionale dell' AISG, Gabicce Mare (PU) 16-18 settembre 2003, «Materia giudaica» IX/1-2 (2004), pp. 79-101.
- G. PESIRI, *Appunti sulla comunità ebraica di Cori tra la fine del XV secolo e la prima metà del XVI*, in *Gli ebrei a Cori nella prima metà del '500*, nr. speciale di «Ypothekai», bollettino quadrimestrale delle Biblioteche dei Monti Lepini, 3 (1987), pp. 33-34.
- G. PETRALIA, *L'età aragonese. 'Fideles servi' vs 'regii subditi': la crisi della presenza ebraica in Italia meridionale*, in *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541*, C.D. FONSECA, M. LUZZATI, G. TAMANI, C. COLAFEMMINA (curr.), Galatina 1996, pp. 79-114.
- A. PETRUCCI, *Medioevo da leggere. Guida allo studio delle testimonianze scritte del Medioevo italiano*, Einaudi, Torino 1992.
- S. PETRUCCI, *Re in Sardegna in Pisa cittadini. Ricerche sui "domini Sardiniae" pisani*, Cappelli, Bologna 1988.
- M. PEZZETTI, *Il libro della Shoah italiana. I racconti di chi è sopravvissuto*, Einaudi, Torino 2008.
- V. PIATTELLI, «Israel» e il sionismo in Toscana negli anni Trenta, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999, vol. II, Documenti, pp. 35-80.
- V. PIATTELLI, *La percezione del nazismo e l'assistenza ai profughi della Germania attraverso le pagine di "Israel"*, in E. ColloTTi (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999, vol. II, Documenti, pp. 81-114.
- L. PICCIOTTO FARGION, *Il libro della memoria. Gli ebrei deportati dall'Italia 1943-1945*, Mursia, Milano 1991.
- C. PILLAI, *Schiavi africani a Cagliari nel Quattrocento*, in XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Sassari-Alghero 19-24 maggio 1990, vol. II, Tomo II, Delfino editore, Sassari 1995.
- A.I. PINI, *Famiglie, insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento*, «Quaderni Storici» XVIII (1983).
- M. PINNA, *Indice dei documenti cagliaritari del re-gio Archivio di Stato dal 1323 al 1720*, Cagliari 1903.
- M. PINNA, *Le Ordinazioni dei Consiglieri del Castello di Cagliari*, «Archivio Storico Sardo», XVII (1919), pp. 2-272.
- T. PINNA, *Gregorio Magno e la Sardegna*, 2D-Editrice Mediterranea, Cagliari 1989.
- G. PIRAS, *Un miles della cohors III Aquitanorum in un'iscrizione funeraria proveniente da Ardarra (Sassari): nota preliminare*, in *L'Africa romana*, XV, Roma 2004, pp. 1543-1555.
- G. PIRAS, *Una nuova iscrizione trecentesca dalla chiesa di Santa Maria de Orria Pithinna (Chiaramonti)*, «Quaderni Bolotanesi», 36 (2010), pp. 239-241.
- Y. PISANTY, *La Difesa della razza. Antologia 1939-1943*, Bompiani, Milano 2006.
- G. PISTARINO, *I primi documenti tra Genova e la Sardegna*, «Archivio Storico Sardo di Sassari» IV (1978), pp. 53-72.
- G. PISTARINO, *Genova e la Sardegna nel XII secolo*, in M. Brigaglia (cur.), *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, Atti del primo convegno internazionale di studi geografico-storici, 2: Gli aspetti storici, Gallizzi, Sassari 1981, pp. 33-125.
- W. POPPER, *The Censorship of Hebrew Books*, New York 1899.
- A. PRATESI, *Appunti per una storia dell'evoluzione del notariato*, in *Studi in onore di Leopoldo Sandri*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma 1983, pp. 759-772 (Pubblicazioni degli Archivi di Stato 98. Saggi 1).
- Proverbios sardos traduidos in limbazu italianu e confrontados cum sos de sos antigos populos, regoltos da su canonigu Johanne Spanu*, Imprinta nazionale, Karalis 1851.
- M. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Flavius Josephus*, TSAJ 74, Mohr, Tübingen 1998.
- R. PERNOD, *Histoire du commerce de Marseille. Moyen Age jusqu'en 1291*, Marseille 1949.
- T. RAJAK, *Was There a Roman Charter for the Jews?*, «Journal of Roman Studies» 74 (1984), pp. 107-123.
- F. RAMELLA, *Terra e telai. Sistemi di parentela e manifattura nel Biellese dell'Ottocento*, Einaudi, Torino 1984.

- Rapporto generale*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2001.
- Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, V, Stuttgart 1903.
- Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I, ser. 2, Stuttgart 1914.
- V. RECCHIA (cur.), *Lettere/Registrum epistularum*, 4 voll., Città Nuova, Roma 1996-1999 (Opere di Gregorio Magno, V/1-4).
- P. REDONDI, *Galielo eretico*, Einaudi, Torino 1983.
- J. RÉGNÉ, *History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents. Edited and Annotated by Y. T. ASSIS and A. GRUZMAN*, Jerusalem 1978 [Hispania Judaica I, The Magnes press, The Hebrew University].
- Repertorio dei privilegi e delle lettere pontificie prima del 1198*, in *Italia Pontificia*, X. *Calabria-Insulae, Regesta Pontificum Romanorum*, cong. P.F. KEHR, D. GIERGENSOHN (curr.), Zurich 1975.
- J. REVAULT, *La grande synagogue de la hara de Tunis*, in *Les cahiers de Tunisie*, Tunis, Tome XI, n° 41-42, 1^{er} et 2^{ème} trimestres 1963.
- L. REVEST CORZO L., *Libre de Ordinacions de la Vila de Castelló de la Plana*, M.CM.LVII.
- S. RIBICHINI, P. XELLA, *Problemi di onomastica ugaritica: il caso dei teofori*, «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico», 8 (1991).
- J.W. RICH, *Cassius Dio. The Augustan Settlement (Roman History 53-55.9)*, Aris & Phillips, Warminster 1990.
- A. RICH ABAD, *La comunitat jueva de Barcelona entre 1348 i 1391 a través de la documentació notarial*, Barcelona 1999.
- J. RIERA I SANS, *El baptisme de Rabí Işhaq ben Šēšet Perfet*, «Calls» (Tàrraga) I (1986), pp. 43-52.
- D. RIFFEL, *Datenbanken in der Geschichtswissenschaft. Das Projekt "Rettung von Juden im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1945"*, in E. COLLOTTI (cur.), *Razza e Fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Carocci-Regione Toscana 1999. Vol. I, Saggi, pp. 436-446.
- G. RIGANO, *I rabbini italiani nelle carte della Pubblica Sicurezza in "Zakhor"* 8 (2005), numero monografico su: *Rabbini e maestri nell'ebraismo italiano*, pp. 135-173.
- C. RINALDI, *Topografia documentaria per la storia della comunità ebraica bolognese*, in *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, Il Mulino, Bologna 1994.
- C. RIVA, *Ebrei in Cesena intorno alla metà del Quattrocento*, «La Piè», XLVI (1977).
- G. RIZZA, *Doro Levi e gli studi sull'orientalizzante cretese*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 71-73.
- R.M. RIZZO PAVONE, *Gli archivi di Stato siciliani e le fonti per la storia degli ebrei*, «Italia judaica», *Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, Atti del V convegno internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992, Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1995.
- M. ROBERTI, *Ricerche e documenti intorno al jus naufragi nel diritto sardo*, Tip. G. Dessì, Cagliari 1912.
- D. RODOGNO, *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943)*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- L. ROCCHETTI, *Gli studi sul geometrico cretese*, in P. CÀSSOLA GUIDA - E. FLOREANO (curr.), *MNHMEION: ricordo triestino di Doro Levi*, Trieste 1995, pp. 65-69.
- J.P. ROTH, *Jews and the Roman Arm: Perceptions and Realities*, in L. DE BLOIS - E. LO CASCIO (curr.), *The Impact of the Roman Army (200 BC-AD 476)*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 409-420.
- R. RUBIU, *La Sardegna e l'abbazia di Saint-Victor di Marsiglia: le fonti negli Archives Départementales des Bouches-du-Rhône*, tesi di dottorato in Fonti scritte della civiltà mediterranea (XVIII ciclo), Università di Cagliari, supervisione di Luisa D'Arienzo, a.a. 2005-2006.
- A. RUNDINE, *Inquisizione spagnola censura e libri proibiti in Sardegna nel '500 e '600*, Stampacolor, Sassari 1996.
- L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden 1995.
- L.V. RUTGERS, *Roman Policy towards the Jews: Expulsion from the City of Rome during the First Century C.E.*, in K.P. DONFRIED - P. RICHARDSON (curr.), *Judaism and Christianity in First-century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1999, pp. 93-116.
- L.V. RUTGERS, *Radiocarbon Dates from the Jewish Catacombs of Rome*, «Radiocarbon» 44/2 (2002), pp. 541-547.
- L.V. RUTGERS, *Nuovi dati sulla demografia della comunità giudaica di Roma*, in G. LACERENZA (cur.), *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Napoli 2005, pp. 237-254.

- L.V. RUTGERS, *Sul problema di come datare le catacombe ebraiche di Roma*, «Babesch» 81 (2006), pp. 169-184.
- L.V. RUTGERS, *Final Report on the Villa Torlonia Catacomb Project*, in stampa.
- G. RYCKMANS, *Notes Épigraphiques*, «Le Muséon» 71 (1958).
- J. RYCKMANS, *Une table à libations avec inscription sabéenne provenant du Gawf du Yémen*, in U. EHRENSVÄRD - C. TOLL (curr.), *On both sides of Al-Mandab: Ethiopian, South-Arabian and Islamic studies presented to Oscar Löfgren on his ninetieth birthday, 13 May 1988, by colleagues and friends*, Stockholm 1989.
- Sa Jerusalem victoriosa, osiat s'istoria de su populu de Deus, reduida ad poema historicu-sacru da issu sacerdote can. Melchiorre Dore, rectore de Posada, cum breves adnotationes de su sacerdote Johanne Ispanu*, Imporenta archiepiscopeale, Karalis 1842.
- V. SALAVERT I ROCA, *Cerdeña y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón, 1297-1314*, 2 voll., Madrid 1956.
- L. SALVATORELLI, *Pensiero e azione nel Risorgimento*, Einaudi, Torino 1963.
- M. SALVATORELLI- G. MIRA, *Storia d'Italia nel periodo fascista*, vol. 2, Mondadori, Milano 1969 (ed. or. Torino 1956).
- D. SALVI, *Cagliari, chiesa di Santa Croce. Rinvenimento di un nuovo cippo funerario romano e considerazioni sui ritrovamenti epigrafici avvenuti in passato nel quartiere*, «Quaderni» 14 (1997), Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano, pp. 165-175.
- M. SANFILIPPO, *Spoleto: Gli Ebrei nell'alto Medioevo*, «Quaderni medievali», 6 (dicembre 1978), pp. 152-158.
- M.G. SANJUST, *Giovanni Spano: le raccolte di componimenti dialettali curate dal 1870 al 1873*, «Studi Sardi» XXV (1981), pp. 155-195.
- M.G. SANNA, *Enzo rex Sardinie*, in A.I. PINI, A.L. TROMBETTI BUDRIESI (curr.), *Re Enzo. Storia e mito*, Atti della Giornata di Studio (Bologna, 11 giugno 2000), Bologna 2001, pp. 201-211.
- M.G. SANNA, *Il giudicato d'Arborea e la Sardegna tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo. Aspetti storici*, in G. MELE (cur.), *Chiesa, potere religioso e cultura in Sardegna dall'età giudicale al Settecento*, Atti del 2° Convegno Internazionale di Studi (Oristano, 7-10 dicembre 2000), ISTAR, Oristano 2005 (Subsidia, 3), pp. 415-438.
- A. SAPORI, *La mercatura medievale*, Sansoni, Firenze 1972.
- A. SAPORI, *Il mercante italiano nel Medioevo*, 2. ed. Jaca Book, Milano 1990.
- M. SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Einaudi, Torino 2000.
- M. SARFATTI, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Silvio Zamorani editore, Torino 1994.
- M. SARFATTI (cur.), *Il ritorno alla vita: vicende e diritti degli ebrei in Italia dopo la seconda guerra mondiale*, La Giuntina, Firenze 1998.
- C. SAULNIER, *Lois romaines sur les juifs selon Flavius Josèphe*, «Revue Biblique» 87 (1981), pp. 161-198.
- A. SCANDALIATO, *Momenti di vita ebraica a Trapani nel Quattrocento*, in N. BUCARIA (cur.), *Gli ebrei in Sicilia dal Tardo Antico al Medioevo. Studi in onore di Monsignore Benedetto Rocco*, Palermo 1998, pp. 167-219.
- A. SCANDALIATO, *Judaica Minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel medioevo e quattro studi in collaborazione con Maria Gerardi*, Giuntina, Firenze 2006.
- A. SCANDALIATO, N. MULÈ, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*, Giuntina, Firenze 2002.
- D. SCANO, *Forma Kalaris*, Cagliari 1934.
- D. SCANO, *Sigismondo Arquer*, «Archivio Storico Sardo» XIX fasc. I- II (1935).
- D. SCANO, *Codice diplomatico delle relazioni tra la Santa Sede e la Sardegna*, 2 voll., Cagliari 1940-1941 (Pubblicazioni della R. Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, 2).
- M.G. SCANO, *Pittura e scultura dell'ottocento*, Collana di Storia dell'Arte in Sardegna, Ilisso, Nuoro 1997.
- F. SCARICA, *Prime indagini sugli ebrei di Sezze tra Medioevo e Rinascimento (da una ricerca nei protocolli notarili)*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria» 129 (2006), pp. 101-124.
- P. SCHÄFER, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Carocci, Roma 1999.
- T. SCHLEMMER, H. WOLLER, *Der italienische Faschismus und die Juden 1922 bis 1945*, «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» n. 2 (2005), pp. 165-201.
- G. SCHWARZ, *Gli ebrei italiani e la memoria della persecuzione fascista (1945-1955)*, «Passato e presente» 47 (1999), pp. 109-130.
- G. SCHWARZ, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- O. SCHENA, *Archivi e documenti per la storia della Sardegna medievale*, in *Dall'archivio tradizionale all'archivio digitale*, ENFAP, Sassari

- 1996, pp. 27-41.
- O. SCHENA, *Presenza genovese in Sardegna tra XII e XV secolo*, in *Presence et colonisation genoises dans les îles de la Méditerranée*, III Colloque international - Séminaire de formation (Bastia - Lucciana, 6-8 ottobre 2006), Université d'Automne de Mariana, in stampa.
- W. SCHIEDER, *Faschistische Diktaturen. Studien zu Italien und Deutschland*, Wallstein Verlag, Göttingen 2008.
- B. SCHRÖDER, *Die väterlichen Gesetze. Flavius Josephus als Vermittler von Halacha an Griechen und Römer*, TSAJ 53, Mohr, Tübingen 1996.
- D. SCHROETER, *La période ottomane en Algérie, en Tunisie et en Libye* in S. TRIGANO (cur.), *Le monde sépharade*, Éditions du Seuil, Paris octobre 2006.
- E. SCHÜRER, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*. Revised and edited by G. Vermes and F. Millar, Edinburgh 1973, I.
- E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, III/2, C. GIANOTTO (cur.), Paideia, Brescia 1998.
- M. SCHWABE, B. LIFSHITZ, *Beth She'arim*. vol. II: *The Greek Inscriptions*, Jerusalem 1974.
- P. SEBAG, R. ATTAL, *L'évolution d'un ghetto nord-africain, La hara de Tunis*, Presses Universitaires de France, Paris 1959.
- A.V. SEDOV - A. VINOGRADOV - S.A. FRANTSOUZOFF, *Novyj chram Rajbunskom oazise*, in A.V. SEDOV- A. VINOGRADOV - S.A. FRANTSOUZOFF (curr.), *Arabia Vitalis. Festschrift Naumkin*, Mosca 2005.
- R. SEGRE (cur.), *Gli ebrei a Venezia 1938-1945. Una comunità tra persecuzione e rinascita*, Il Cardo, Venezia 1995.
- J. SÉMELIN, *Senz'armi di fronte a Hitler. La resistenza civile in Europa 1939-1943*, Sonda, Torino 1993 (ed. or. Paris, 1989).
- R. SERRA, *Il «modonostro» gesuitico e le architetture della Compagnia di Gesù in Sardegna*, in T. KIROVA (cur.), *Arte e Cultura del '600 e del '700 in Sardegna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, pp. 173-183.
- R. SERRA, *La Sardegna*, in *Italia Romanica*, 10, Milano 1989.
- P. SCHÄFER - SH. SHAKED (eds.), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 3 vols., Tübingen 1994, 1997, 1999.
- J. SHATZMILLER, *Shylock revu et corrigé. Les Juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, Les Belles Lettres, Paris 2000 (1^{ère} éd. en anglais en 1990).
- I.B. SHESHET, *Responsa*, Riva di Trento 1559 (ebr.).
- J. SIBON, *Le crédit et l'entreprise des juifs à Marseille après la Peste noire (1348)*, «Entreprises et histoire» 52, n. 3 (2008), pp. 27-35.
- J. SIBON, *Les juifs, les chrétiens et le prêt à intérêt à Marseille au XIV siècle*, (http://economix.uniparis10.fr/pdf/colloques/2008_RTP/Sibon.pdf).
- J. SIBON, *Notables juifs et noblesse urbaine chrétienne à Marseille au XIV siècle. Frontières labiles et limites de la marginalité, L'histoire des minorités est-elle une histoire marginale?*, S. LAITHIER, V. VILMAIN (curr.), Parigi 2008.
- S. SIEGMUND, *La vita nei ghetti*, in *Storia d'Italia, Gli ebrei in Italia*, Annali 11, G. Einaudi, Torino 1996, pp. 866- 870.
- S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews, Documents*, 6 voll., Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1988-1990.
- L. SIDDI, *Il restauro delle statue venerate: un difficile equilibrio tra arte e fede*, in L. GAETA (cur.), *La scultura meridionale in età moderna nei suoi rapporti con la circolazione mediterranea*, Mario Congedo Editore 2007, vol. II, pp. 311-324.
- E.M. SMALLWOOD, *Some notes on the Jews under Tiberius*, «Latomus» 15 (1956), pp. 314-329.
- E.M. SMALLWOOD, *Philoni Alexandrini Legatio ad Gaium*, Brill, Leiden 1970.
- F.M. SOLE, *Gli schiavi presso gli ebrei*, estratto da «Palestra del clero» (Rovigo) n. 3 (febbraio 1965).
- H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II, 29.2 (1983), pp. 746-779.
- H. SOLIN, *Gli Ebrei d'Africa: una nota*, «L'Africa romana» VIII, Sassari 1991.
- H. SOLIN, O. SALOMIES (curr.), *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Hildesheim 1988.
- S. SORANI, *L'assistenza ai profughi ebrei in Italia (1933-1947). Contributo alla storia della Delasem*, Carucci, Roma 1983.
- G. SORGIA, G. TODDE, *Cagliari, sei secoli di amministrazione cittadina*, Stef, Cagliari 1981.
- G. SOTGIU, *Iscrizioni latine della Sardegna* (Supplemento al Corpus Inscriptionum Latinarum, X, e all'Ephemeris Epigraphica, VIII), I, Padova 1961, II Padova 1969.
- G. SOTGIU, *L'epigrafia latina in Sardegna dopo il*

- C.I.L. X e l'E.E. VIII*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neueren Forschungen*, 11.1 (II), Berlin-New York 1988, pp. 552-739 (=ILSard.).
- G. SPANO, *Ortografia sarda nazionale, ossia grammatica della lingua logudorese paragonata all'italiana*, 2 voll., Stamperia Reale, Cagliari 1840, con 1 Carta idiomografica.
- G. SPANO, *Notizia sull'antica città di Tharros*, Parte I, Tip. Arcivescovile, Cagliari 1851.
- G. SPANO, *Vocabolario sardo-italiano e italiano-sardo*, Tip. Nazionale, Cagliari 1851, ora nella edizione in 4 volumi, G. Paulis (cur.), ILIS-ISO, Nuoro 1998.
- G. SPANO, *Notice of the discovers of the ancient city of Tharros*, in «Atti della Società Archeologica di Londra» 1852.
- G. SPANO, *Memoria sopra i nuraghi di Sardegna*, Tip. Nazionale, Cagliari 1854 (2 1867) e «Bulettno Archeologico Sardo» fasc. 12, anno VIII, dicembre 1862, pp. 161-199.
- G. SPANO, *Guida del duomo di Cagliari*, A. Timon, Cagliari 1856.
- G. SPANO, *Ultime scoperte*, «Bulettno Archeologico Sardo» II (1856).
- G. SPANO, *Antichi anelli sardi*, «Bulettno Archeologico Sardo» 5 (1859), pp. 1-20.
- G. SPANO, *Testo e illustrazione di un codice cartaceo del sec. XV contenente le leggi doganali e marittime del porto di Castel Genovese ordinate da Nicolò Doria e la fondazione e storia dell'antica Plubium*, Timon, Cagliari 1859; 2 « Bulettno Archeologico Sardo » IX, fasc. 12, dicembre 1863, Appendice 113-171.
- G. SPANO, *Catalogo della raccolta archeologica sarda del canonico Giovanni Spano da lui donata al Museo d'Antichità di Cagliari*, Cagliari 1860.
- G. SPANO, *Guida della città e dintorni di Cagliari*, A. Timon, Cagliari 1861 [rist. anast. GIA editrice, Cagliari 1991].
- G. SPANO, *Canzoni popolari inedite in dialetto sardo centrale ossia logudorese*, 3 voll., Tip. della Gazzetta popolare, Cagliari 1863-65.
- G. SPANO, *Cenni biografici del conte Alberto Ferrero della Marmora ritratti da scritture autografe*, Tip. arcivescovile, Cagliari 1864.
- G. SPANO, *Mnemosine sarda ossia ricordi e memorie di varii monumenti antichi con altre rarità dell'isola di Sardegna*, Timon, Cagliari 1864.
- G. SPANO, *Catalogo della raccolta archeologica del canonico Giovanni Spano da lui donata al Museo di Antichità di Cagliari*, Parte I, Tip. Timon, Cagliari 1860; Parte II, *Monete e medaglie*, Tip. Arcivescovile, Cagliari 1865.
- G. SPANO, *Memoria sopra alcuni idoletti di bronzo trovati nel villaggio di Teti e scoperte archeologiche fatte nell'isola in tutto l'anno 1865*, Tip. arcivescovile, Cagliari 1866.
- G. SPANO, *Cenni sulla vita del teologo Antonio Manunta di Osilo, canonico prebendato nella cattedrale di Cagliari*, Alagna, Cagliari 1867.
- G. SPANO, *Memoria sopra l'antica Gurulis vetus oggi Padria e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1866*, Tip. arcivescovile, Cagliari 1867.
- G. SPANO, *Itinerario dell'isola di Sardegna del conte Alberto Ferrero della Marmora, tradotto e compendiato, con note*, Alagna, Cagliari 1868.
- G. SPANO, *Abbecedario storico degli uomini illustri di sardi scoperti ultimamente nelle pergamene codici ed altri monumenti antichi con appendice dell'Itinerario di Sardegna*, Alagna, Cagliari 1869.
- G. SPANO, *Memoria sopra una lapide terminale trovata in Sisiddu presso Cuglieri e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1868*, Tip. Alagna, Cagliari 1869.
- G. SPANO, *Canzoni popolari inedite in dialetto sardo centrale ossia logudorese. Serie II, Canzoni storiche e profane*, Tip. del Commercio, Cagliari 1870.
- G. SPANO, *Memoria sopra la badia di Bonarcadu e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1869*, Alagna, Cagliari 1870.
- G. SPANO, *Memoria sopra l'antica cattedrale di Ottana e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1870*, Alagna, Cagliari 1871.
- G. SPANO, *Canzoni popolari inedite in dialetto sardo centrale ossia logudorese, Serie III, Canzoni storiche e profane*, Alagna, Cagliari 1872.
- G. SPANO, *Scoperte archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1871 con appendice su gli oggetti sardi dell'esposizione italiana di Bologna*, Tip. del Commercio, Cagliari 1872.
- G. SPANO, *Canzoni popolari inedite in dialetto sassarese*, Alagna, Cagliari 1873.
- G. SPANO, *Canti popolari in dialetto sassarese*, Alagna, Cagliari 1873.
- G. SPANO, *Memoria sopra l'antica cattedrale di Galluri e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1872*, Alagna, Cagliari 1873.
- G. SPANO, *Scoperte archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1874*, Alagna, Cagliari 1874.
- G. SPANO, *Il conte Alberto Lamarmora, la sua vita e i suoi lavori in Sardegna e la medaglia fatta*

- coniare su di lui dal Municipio di Cagliari, Tip. Nazionale, Cagliari 1875.
- G. SPANO, *Scoperte archeologiche fatte in Sardegna in tutto l'anno 1875*, in «Rivista sarda» (Cagliari) I (1875), pp. 339-395.
- G. SPANO, *Scoperte archeologiche fatte in Sardegna in tutto l'anno 1876*, Alagna, Cagliari 1876.
- G. SPANO, *Memoria sopra i nuraghi*, in *Miscellanea di scritti sulla Sardegna*, ediz. anast. di Forni editore, Bologna 1974.
- G. SPANO, *Miscellanea di scritti sulla Sardegna*, edizione anastatica di Forni editore, Bologna 1974.
- G. SPANO, *Iniziazione ai miei studii*, S. TOLA (cur.), AM&D edizioni, Cagliari 1996.
- G. SPANO, *Proverbi sardi*, G. Angioni (cur.), ILISSO, Nuoro 1997.
- G. SPANO, *Canzoni popolari di Sardegna*, S. TOLA (cur.), Prefazione di A.M. Cirese, 4 voll., ILISSO, Nuoro 1999.
- G. SPANO, *Bullettino Archeologico Sardo*, ristampa commentata, A. MASTINO e P. RUGGERI (curr.), 4 voll., Editrice Fotografica Sarda, Nuoro 2000.
- P.G. SPANU, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, S'Alvure, Oristano 1998 (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e Ricerche, 12).
- D. SPERBER, *The History of the Menorah*, «The Journal of the Jewish Studies» 16 (1965), pp. 135-159.
- A. SPINOSA, *Mussolini razzista riluttante*, Bonacci, Roma 1994.
- M.G. STASOLLA, *La Sardegna nelle fonti arabe*, in P. CORRIAS, S. CASENTINO (curr.), *Ai confini dell'Impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, M&T Sardegna, Cagliari 2002, pp. 79-92.
- J. STEINBERG, *Tutto o niente. L'Asse e gli ebrei nei territori occupati (1941-1943)*, Mursia, Milano 1997 (ed. or. London 1990).
- M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1980.
- L. STOUFF, *Isaac Nathan et les siens. Une famille juive d'Arles des XIVe et XVe siècles*, J. SHATZ-MILLER (éd.), *La famille juive au Moyen Age. Provence Historique*, fasc. 150, 1987, pp. 499-512.
- K. STOW, *The Jews in Rome, 1: 1536-1551*, Leiden-New York-Köln 1995.
- K. STOW, *The Jews in Rome, 2: 1551-1557*, Leiden-New York-Köln 1997.
- M.P. STRECK, *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Band 1: Die Amurriter. Die onomastische Forschung. Orthographie und Phonologie. Nominalmorphologie*, Münster 2000.
- J.H.M. STRUBBE, *Curses against violation of the grave*, in J.W. VAN HENTEN, W. VAN DER HORST (ed.), *Studies in early Jewish epigraphy*, Leiden 1994, pp. 100-105.
- F.G. STURZIUS, *Cassii Dionis. Cocceiani. Historiarum. Romanarum quae supersunt*, VI, Lipsia 1824.
- R. SYME, *Tacitus*, II, Clarendon Press, Oxford 1958.
- J. TAÏEB, *Sociétés juives du Maghreb moderne (1500-1900), Un monde en mouvement*, Maisonneuve & Larose, Paris 2000.
- S.A. TAIRAN, *Die personennamen in den Altsabäischen Inschriften: ein Beitrag zur Altsüdarabischen Namengebung*, Hildesheim 1992.
- M. TANGHERONI, *I diversi sistemi economici: rapporti e interazioni. Considerazioni generali e analisi del caso sardo*, in S. GENSINI (cur.), *Le Italie del tardo Medioevo*, Pacini Ed., Pisa 1990, pp. 291-320.
- M. TANGHERONI, *Medioevo tirrenico. Sardegna, Toscana*, Pisa, Pacini Ed., Pisa 1992.
- M. TANGHERONI, *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- M. TANGHERONI, *Pisa, i Longobardi e la Sardegna*, in *Dal mondo antico all'età contemporanea. Studi in onore di Manlio Brigaglia offerti al Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari*, Carocci, Roma 2001, p. 181 ss.
- R. TARADEL - B. RAGGI, *La segregazione amichevole. "La Civiltà Cattolica" e la questione ebraica 1850-1945*, Editori Riuniti, Roma 2000.
- A. TARAMELLI, *S. Antioco. Scavi e scoperte di antichità puniche e romane nell'area dell'antica Sulcis*, «Notizie di Scavi» (1908), pp. 145-162.
- E. TARTAMELLA, *Corallo. Storia e arte dal XV al XIX secolo*, Palermo 1985.
- V.A. TCHERIKOVER, A. FUKS (curr.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1957, I.
- V. TCHERIKOVER, A. FUKS, M. STERN, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I-III, Cambridge 1957-1964 (=CPJ).
- F. TEDDE, *Ardara capitale del giudicato di Torres*, Cagliari 1985.
- A. TOAFF, *La storia di Zephò e la guerra tra Angias e Turno dello Josephon*, «Annuario di Studi Ebraici» (1963-64), Roma 1965.
- A. TOAFF, *The Jews in Umbria, I, 1245-1434*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992.

- P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, Torino 1837-1838.
- M. TOSCANO (cur.), *L'abrogazione delle leggi razziali in Italia (1943-1987). Reintegrazione dei diritti dei cittadini e ritorno ai valori del Risorgimento*, Senato della Repubblica, Roma 1989.
- M. TOSCANO (cur.), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e in Italia dall'illuminismo al fascismo*, Franco Angeli, Milano 1998.
- J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1939.
- S. TRAMONTANA, *Capire il Medioevo. Le fonti e i temi*, Carocci, Roma 2005.
- C. TRASSELLI, *Mediterraneo e Sicilia*, Pellegrini, Cosenza 1977.
- C. TRASSELLI, *Sicilia, Levante e Tunisia nei secoli XIV e XV*, «Mediterraneo e Sicilia all'inizio dell'epoca moderna» Cosenza 1977, pp. 128-129.
- C. TRASSELLI, *Sull'espulsione degli ebrei dalla Sicilia*, «Annali della Facoltà di Economia e Commercio» VIII (1954), p. 136 ss.
- E. TRAVERSO, *Gli ebrei in Italia*, «Passato e presente» 43 (1998), pp. 141-151.
- L. TROIANI, *Il Gesù di Flavio Giuseppe*, «Ricerche storico-bibliche» 17/2 (2005), pp. 137-147.
- A. TROVA, *Il canonico Giovanni Spano, professore e rettore dell'Università di Cagliari*, (dattiloscritto).
- R. TURTAS, *La chiesa durante il periodo spagnolo, in L'età moderna dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo*, M. GUIDETTI (cur.), Jaca Book, Milano 1989, pp. 263-267.
- R. TURTAS, *Gregorio VII e la Sardegna*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» XLVI, 2 (luglio-dicembre 1992), pp. 375-397.
- R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Città Nuova, Roma 1999.
- E. UGHI, *L'organizzazione dello spazio rurale in Sardegna*, in M. KHANOUSSI, P. RUGGERI, C. VISMARA (curr.), *L'Africa romana*, Atti del XII convegno di studio, Olbia 12-15 dicembre 1996, Editrice Democratica Sarda, Sassari 1998, pp. 85-112.
- R. URBANI, G. NATHAN ZAZZU (edd.), *The Jews in Genoa: 1682-1799, Documentary History of the Jews in Italy*, Leiden 1999.
- T. URSO, *Una biblioteca in divenire: la biblioteca della Facoltà di Lettere dalla penna all'elaboratore*, Firenze University press, Firenze 2000.
- J.I. UTHAI, *Anni in fuga. I ragazzi di Villa Emma a Nonantola*, K. VOIGT (cur.), Giunti, Firenze-Milano 2004 (ed. or. Tel Aviv 1983).
- O. VAQUER BENNASAR, *El comerç marítim de Mallorca, 1448-1531*, Palma de Mallorca 2001.
- F. VATTIONI, *Onomastica punica nelle fonti latine nordafricane*, «Studi Magrebini», 9 (1977), pp. 1-7.
- F. VATTIONI, *Antroponimi fenicio-punici nell'epigrafia greca e latina del Nordafrica*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Archeologia e Storia Antica», 1 (1979), pp. 153-191 (=AION ArchStAnt). F. VATTIONI, *Per una ricerca dell'antroponimia fenicio-punica (I)*, «Studi Magrebini», 11 (1979), pp. 43-123.
- F. VATTIONI, *Per una ricerca dell'antroponimia fenicio-punica (II)*, «Studi Magrebini» 12 (1980), pp. 1-82.
- F. VATTIONI, *Per una ricerca dell'antroponimia fenicio-punica (III)*, «Studi Magrebini» 14 (1982), pp. 1-65.
- A. VENTURA (cur.), *L'Università italiana dalle leggi razziali alla Resistenza*, CLEUP, Padova 1996.
- A. VERONESE, *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XVI secolo: i da Volterra. Reti di credito nell'Italia del Rinascimento*, ETS, Pisa 1998.
- L. VIGANÒ, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma 1976.
- F. VIRDIS, T. PUDDU, *Gaetano Cima. Il tempio della Villa di Guasila*, Grafica del Parteolla, Dolianova 2003.
- F. VIVANET, *Sulla tomba del senatore Giovanni Spano. Parole lette nel cimitero il cinque Aprile 1878*, Tip. Azuni, Sassari 1878.
- K. VOIGT, *Il rifugio precario. Gli esuli in Italia dal 1933 al 1945*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1993-1996.
- K. VOIGT, *Villa Emma. Ragazzi ebrei in fuga 1940-1945*, La Nuova Italia, Firenze 2002 (ed. or. 2001).
- K. VOIGT, *Die Verfolgung der Juden im faschistischen Italien*, in H. JACOBS, I. RUPPERT, I. SCHÄFER, *Von Italien nach Auschwitz. Aspekte der deutschen Besatzung in Italien 1943-45*, Lippe Verlag, Hellweg 2008.
- F. VOLPE (cur.), *Ferramonti. Un lager del Sud*, in Atti del Convegno di Studi, Cosenza 15-16 maggio 1987, Orizzonti meridionali, Cosenza 1990.
- E. VOLTERRA, «*Senatusconsulta*», in *Novissimo Digesto italiano*, Torino 1969, pp. 3-100.
- A. WATSON, *Roman Slave Law*, Baltimore 1987.
- G. WETTINGER, *The Jews of Malta in the Late Middle Ages*, Malta 1985.
- M. WILLIAMS, *The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19*, «Latomus» 48 (1989), pp. 765-784.

- H.A. WINKLER, *Siegel und Charaktere der muhammedanischen Zauberei*, Berlin/Leipzig 1930.
- L. YAHIL, *The Holocaust. The Fate of the European Jewry 1932-1945*, Oxford University Press, New York-London 1990.
- R. ZADOK, *The Pre-hellenistic Israelite Anthropominy and Prosopography*, Leuven 1988.
- G. ZANETTI, *La pesca del corallo in Sardegna*, «Quaderns de historia Jeronimo Zurita», Saragossa 1960, pp. 99-160.
- C. ZEDDA, *Bisanzio, l'Islam e i giudicati: la Sardegna e il modo mediterraneo tra VII e XI secolo*, «Archivio Storico e Giuridico Sardo di Sassari», 10 (2003), pp. 39-112.
- R. ZUCCA, *Le scoperte archeologiche e le Carte d'Arborea*, in *Le Carte d'Arborea. Falsi e falsari nella Sardegna del XIX secolo*, L. MARROCU (cur.), AM&D edizioni, Cagliari 1997, pp. 277-286.
- R. ZUCCA, *Antiquarium Arboreense*, Sassari 1998 (Sardegna archeologica. Guide e itinerari, 25), pp. 17-77.
- R. ZUCCA, *Forum Traiani prima del Cristianesimo*, in *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari* (Guida alla mostra 1 aprile 31 dicembre 2000) Oristano-Ghilarza 2000.
- S. ZUCCOTTI, *L'Olocausto in Italia*, Mondadori, Milano, 1988 (ed. or. New York 1987).

III. FONTI MANOSCRITTE

BARCELLONA

Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona (A.C.A.), *Real Cancelleria* (Canc.), *Registros*

- A.C.A., Canc., Alfonso IV, *Sardiniae*, reg. 2629, cc. 205v.-206v.
- A.C.A., Canc., Alfonso IV, *Sardiniae*, reg. 2630, cc. 136v.-137r., 141r.-v.
- A.C.A., Canc., Alfonso IV, *Sardiniae*, reg. 2631, cc. 34v.-35r., 36r.-v., 37r., 46v.-47r., 47v., 162v.-163r.
- A.C.A., Canc., Alfonso IV, *Sardiniae*, reg. 2632, cc. 105r.-106r., 106v.-107r., 110r.-111r., 111r.-112v., 166v.-167r., 168v., 172v., 174r.-v., 174v.-175r., 176v.
- A.C.A., Canc., Alfonso IV, *Sardiniae*, reg. 2633, cc. 13v.-14r., 19r.-v., 51v.-52r., 52r.-v., 75r.-v., 75v.-76r., 80v., 95v., 113r.-v.
- A.C.A., Canc., Alfonso IV, *Sardiniae*, reg. 2634, c.

21v., 22r.

- A.C.A., Canc., Alfonso IV, *Sardiniae*, reg. 2636, cc. 67r.-68r., 76r., 127r.-v., 128r.
- A.C.A., Canc., Alfonso IV, *Sardiniae*, reg. 2637, c. 42v.
- A.C.A., Canc., Alfonso IV, *Sardiniae*, reg. 2638, cc. 94v.-95r.
- A.C.A., Canc., Juan II, *Sardiniae*, reg. 3404, c. 177r.
- A.C.A., Canc., Juan II, *Sardiniae*, reg. 3399, cc. 88r.-v.
- A.C.A., Canc., Fernando II, *Sardiniae*, reg. 3589, cc. 93r.-94r., 95bis r.-v.
- A.C.A., Canc., Fernando II, *Curiae sigilli secreti*, reg. 3610, cc. 97r.-v., 131v.-132v.
- A.C.A., Canc., Fernando II, *Itinerum sigilli secreti*, reg. 3665bis, cc. 191r.-v.
- Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona (A.C.A.), *Real Patrimonio* (R.P.), *Mestre Racional* (M.R.)**
- A.C.A., R.P., M.R., *Aduanas*, reg. 2144, c. 160v., I, II

CAGLIARI

Archivio Comunale di Cagliari (A.C.C.), Sezione Antica

- A.C.C., Sezione Antica, vol. 395, XX, cc. 7v., 16r.-17r., 19v.
- A.C.C., Sezione Antica, vol. 395, XXII, cc. 76v., 100v.
- A.C.C., Sezione antica, vol. 400, 25 giugno 1500

Archivio di Stato di Cagliari (ASCA), Antico Archivio regio (AAR)

- ASCA, AAR., *Diplomi, patenti regie ...*, vol. H1, cc. 13r.-14r.
- ASCA, AAR, *Diplomi, patenti regie ...*, vol. H 6, c. 122 v.
- ASCA, AAR, *Intendenza Generale*, vol. I, lett. Y.
- ASCA, AAR, *Luogotenenza generale*, vol. K5, cc. 82 r.-v., 83r., 265v.-266r., 266v.-267v., 272v.-273v.
- ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 6, cc. 120v.-121r., 121v.-122r.
- ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 7, cc. 207r., 236r.-237v.
- ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 24, cc.

- 279, 457 v.
- ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 26, c. 284 v.
- ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 29, cc. 7v., 107r.
- ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 30, cc. 1r., 17r., 20 v., 40v., 88r., 117r.
- ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 42, cc. 21 v.-23 v.
- ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 50, c. 32r. n. 2.
- ASCA, AAR, *Procurazione reale*, vol. BC 66, cc. 90 v., 93v.
- ASCA, AAR, *Arrendamenti, infeudazioni e stabilimenti*, vol. BD 26, cc. 35r., 53r., 126r., 141r.
- ASCA, AAR, *Zecca e monete*, vol. Elbis, cc. 36v., I; 40v., IV; 48v., I; 52r., IV; 61r.
- ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 2, cc. 82r., 84r., 102r., 109v.
- ASCA, AAR, *Assensi regi*, vol. M 3, cc. 11v., 15r., 34r., 39v., 94r.
- ASCA, AAR, *Cause patrimoniali*, vol. Q 55.
- ASCA, AAR, *Risuluzioni di Giunte, cause, pareri* ..., vol. P 2, c. 84r.
- ASCA, AAR, *Risuluzioni di Giunte, cause, pareri* ..., vol. P 28, c. 63r.
- ASCA, AAR, *Risuluzioni di Giunte, cause, pareri* ..., vol. P 30, cc. 85r.-87r.
- ASCA, AAR, *Risuluzioni di Giunte, cause, pareri* ..., vol. P 30, c. 41 v.
- ASCA, AAR, *Risuluzioni di Giunte, cause, pareri* ..., vol. P 55, c. 122 v.
- ASCA, AAR, *Archivio Aymerich*, b. 2
- ASCA, AAR, *Miscellanea*, b. 213, fasc. 20.
- ASCA, AAR, *Miscellanea*, b. 215, fasc. 15.
- ASCA, AAR, *Miscellanea*, b. 218, lett. C, nn. 8, 16.
- ASCA, AAR, *Pergamene laiche*, nn. 23, 24, 27, 56, 156 b.
- ASCA, *Regio Demanio, Cause civili*, b. 1, fasc. 9.
- ASCA, *Regio Demanio, Feudi*, vol. 27.
- Archivio di Stato di Cagliari (ASCA), Atti notarili sciolti della Tappa di insinuazione di Cagliari (ANSCA)**
- ASCA, ANSCA, vol. 45, notaio P. Baster, c. 18v.
- ASCA, ANSCA, vol. 54, notaio G. Garau n. 3, c. 21r.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, cc. 23r., 30r., 31r., 32v., 40v., 54r., 55r., 57r., 61v., 74 v., 75r., 81v.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, 29 aprile 1528
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, anno 1525, c. 23 v.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, anno 1526, c. 42 v.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, anno 1526, c. 64r.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, anno 1527, c. 99 v.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, anno 1529, cc. 9r.-10r.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, anno 1529, c. 10 v.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, anno 1529, c. 22 v.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, anno 1529, c. 31 v.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, anno 1529, c. 33 v.
- ASCA, ANSCA, vol. 46, notaio J. Bança, 12 settembre 1530.
- ASCA, ANSCA, vol. 47, notaio J. Bança, c. 329r.
- ASCA, ANSCA, vol. 51, notaio A. Barbens, n. 2, cc. 5v.-6v., 11v.-13r.
- ASCA, ANSCA, vol. 51, notaio A. Barbens, n. 5, cc. 15v.-18r.
- ASCA, ANSCA, vol. 51, notaio A. Barbens, n. 11, c. 26v., 54v.
- ASCA, ANSCA, vol. 51, notaio A. Barbens, n. 13, cc. 36v.-37r., 38v.-39v.
- ASCA, ANSCA, vol. 51, notaio A. Barbens, n. 15, cc. 133v.-134r., 135r.-v.
- ASCA, ANSCA, vol. 254, notaio S. De Aranda, n. 2, c. 91r., II
- ASCA, ANSCA, vol. 268, notaio P. Durante, n. 2, cc. 4r.-v., 6v.-7v., 18r.-v., 42r.-43r., 54v.-55r.
- ASCA, ANSCA, vol. 278, notaio G. Ferrandez, 9 giugno 1518.
- ASCA, ANSCA, vol. 278, notaio G. Ferrandez, 13 marzo 1521.
- ASCA, ANSCA, vol. 337, notaio G. Garau, n. 1, c. 52
- ASCA, ANSCA, vol. 337, notaio G. Garau, n. 2, cc. 28r.-v., 59r.-v., 64r., 175 v.
- ASCA, ANSCA, vol. 337, notaio G. Garau, n. 3, cc. 21r.-22r.
- ASCA, ANSCA, vol. 379, notaio M. Leytago, cc. 6v., 25r.
- ASCA, ANSCA, vol. 885, notaio A. Olivar, 9 aprile

1538

ASCA, ANSCA, vol. 885, notaio A. Olivar, 23 dicembre 1538

ASCA, ANSCA, vol. 891, notaio P. M. Oriol, 11 marzo 1528

Archivio di Stato di Cagliari (ASCA), Atti notarili sciolti da identificare (ANS da identificare)

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 22 settembre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 4 ottobre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 9 ottobre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 10 ottobre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 17 ottobre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 19 ottobre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 22 ottobre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 30 ottobre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 4 novembre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 26 dicembre 1521

ASCA, ANS *da identificare*, vol. 1, 14 febbraio 1550

Archivio di Stato di Cagliari (ASCA), Atti notarili legati della Tappa di Insinuazione di Cagliari (ANLCA)

ASCA, ANLCA, vol. 127, notaio F. Bellit, cc. 28 v., 70r., 120r., 166r., 191r., 217r.

ASCA, ANLCA, vol. 477, notaio B. Coni, c. 152 v.

ASCA, ANLCA, vol. 616, notaio M. De Silva, cc. 31r., 207r., 234v., 235r., 235v., 238 v., 362r., 403r., 405v., 414r.-414 v., 421v., 429r., 481r.

ASCA, ANLCA, vol. 617, notaio M. De Silva, cc. 4r., 21r., 113v., 304r., 327r., 357r., 387v., 396 v., 398r.-398v., 419r., 420r., 427r- 428r., 452 v., 454 v., 460 v., 488v., 516r.

ASCA, ANLCA, vol. 618, notaio M. De Silva, cc. 38r., 49v., 61v., 86r., 88r., 104r., 139r.

ASCA, ANLCA, vol. 1151, c. 324 v.

Archivio di Stato di Cagliari (ASCA), Fondo Tribunale civile di Cagliari

ASCA, Fondo Tribunale civile di Cagliari, sentenze commerciali, volume 518, c. 287.

ASCA, Fondo Tribunale civile di Cagliari, sentenze commerciali, volume 522, c. 144.

Archivio di Stato di Cagliari (ASCA), Regia segreteria di Stato e di Guerra (RSS)

ASCA, RSS, II serie, 4° volume “Notizie diverse chieste intorno ai sudditi sardi domiciliati all'estero e ai sudditi stranieri residenti nell'isola”.

ASCA, RSS, II serie, volume 1690, Carte relative al Visconte di Fluminimaggiore Don Francesco Asquer e alla sua schiavitù in Tunisi dal 1798 al 1807.

Biblioteca Universitaria di Cagliari (B.U.C.)

B.U.C. *Autografi 48*, N. 1, c. 31, *Vita studii e memorie di Giovanni Spano scritte da lui medesimo nel 1856, e segg. dopo che ultimò il Vocabolario sardo-italiano, ed italiano-sardo.*

B.U.C. *Autografi 48*, NN. 732-753, Lettere di Melchiorre Dore a Giovanni Spano.

B.U.C. *Autografi 48*, N. 1947, Lettera di Giovanni Lanza a Giovanni Spano del 10 agosto 1871.

B.U.C. *Autografi 48*, NN. 1732-1753, Lettere di Giuseppe Pitré a Giovanni Spano.

B.U.C. *Autografi 48*, NN. 2557-2588, Lettere di Salvatore Cossu a Giovanni Spano.

B.U.C. *Autografi 48*, N. 2738.

B.U.C., *Autografi Spano*, N. 1, p. 4 (P. MELONI SATTA, *Cenni biografici del canonico senatore Giovanni Spano*, manoscritto).

B.U.C., *Autografi Spano*, N. 118, Lettera di Graziadio Isaia Ascoli.

B.U.C., *Autografi Spano*, NN. 156-199, Lettere di Bernardo Bellini.

B.U.C., *Autografi Spano*, NN. 203-229, Lettere di Bernardino Biondelli.

B.U.C., *Autografi Spano*, NN. 462-467, Lettere di Francesco Cherubini.

B.U.C., *Autografi Spano*, NN. 672-674, Lettere di Angelo De Gubernatis.

B.U.C., *Autografi Spano*, N. 1372, Lettera di Giuseppe Mezzofanti.

B.U.C., *Autografi Spano*, NN. 2194-2537, Lettere di Giovenale Vegezzi Ruscalla.

B.U.C., *Autografi Spano*, NN. 2595-2644, Lettere di Luigi Luciano Bonaparte.

B.U.C., *Carte De Castro*, Ms. 301/IV – 6/25, Lettera di Giovanni Spano a Salvator Angelo De Castro del 23 gennaio 1872.

B.U.C., ALEO G., *Successos Generales de la Isla y Reyno de Sardeña*, I, Caller 1677 (Ms. Biblioteca Universitaria Cagliari).

B.U.C., *Fondo Manoscritti*, ms. 194, 197 (mss. ebraici provenienti dalla collezione Spano).

CESENA

Biblioteca Malatestiana, Cesena, schede Domeniconi, Cassetta C, 3, 2, alla data del 28 ottobre 1435.

FIRENZE

Archivio di Stato di Firenze (ASFI)

ASFI, Monte Comune o delle Graticole, parte II, n. 1116, cc. 27r., c. 19r., 31v.

ASFI, Signori e Collegi. Giornali di deliberazioni, n. 6, c. 1v.: 25 febbraio 1429

ASFI, Signori e Collegi. Deliberazioni in forza di speciale autorità, n. 22, cc. 4r.-8r.

ASFI, Notarile Antecosimiano (NA)

ASFI, NA, n. 2977, già B 1963 (1439-1445), ser Battista di Giovanni Boccianti, ins. I, cc. 116r.-120r.

ASFI, NA, n. 3096, già B 2082 (1402-1436), ser Fino Boncetani, II, ins. 18.

ASFI, NA, n. 18854, già S 422 (1435), ser Giuliano di Colino Scarsi, cc. 87v.-96r. e 122v.-127r. e n. 12353, già L 369 (1435), ser Piero di maestro Lupo, c. 115v.

ASFI, NA, n. 8074, già F 559 (1435-1438), ser Francesco da Ghezzano, cc. 114r.-v.

ASFI, NA, n. 3005, già B 1991 (1437-1438), ser Matteo di Battista Boccianti, cc. 189r.-199r. e cc. 199v.-202v.

ASFI, NA, n. 10444, già G 693 (1428-1441), ser Gualtieri da Ghiacceto, cc. 307v., 308r. e 310v. (2, 4 e 10 novembre 1440)

ASFI, NA, n. 6142 (già D 65, 1455-1456) ser Niccolò di Michele di Feo Dini, c. 63r.

ASFI, NA, n. 16261, già P 150, 1419-1448, ser Antonio Pardi, c. 108v.

ASFI, NA, n. 16829, già P 351, 1470-1481, ser Piero di Antonio da Vinci, cc. 191v.-211r.

MARSIGLIA

Archives Départementales des Bouches-du-Rhône (ADBDR)

ADBDR, 351 E 51 (Laget-Maria 51), ff. 55v.-56r.

ADBDR, 351 E 52 (Laget-Maria 52), ff. 43v.-44r., 210r., 279r., 279v.-280r.,

ADBDR, 351 E 53 (Laget-Maria 53), ff. 17v.-18v., 41r., 76r.-77v., 88r.-88v., 154r.,

ADBDR, 351 E 54 (Laget-Maria 54), ff. 30r., 34v.-35r.,

ADBDR, 351 E 55 (Laget-Maria 55), f. 21r.

ADBDR, 351 E 62 (Laget-Maria 62), ff. 99v.-100v.

ADBDR, 351 E 422, f. 19r.

ADBDR, 351 E 446, ff. 56r., 139r.

ADBDR, 351 E 447, ff. 559-560v., 562r.

ADBDR, 351 E 449, ff. 445-447. *Constitutio dotis Ruffe Natane*

ADBDR, 351 E 472, ff. 426r., 467r.

ADBDR, 351 E 558, f. 233 r.

ADBDR, 351 E 841, 27 août 1492

ADBDR, 352 E 28, f. 86r.

ADBDR, 373 E 70, ff. 311r.-312v.

ADBDR, 373 E 80, 16 mars 1492. *Quitancia pro Mordacayssio Matassiani et Fineta, judeis, conjugibus.*

ADBDR, 381 E 139, f. 230r.

ADBDR, 381 E 143, ff. 343r., 344v.

ADBDR, 381 E 144, f. 20r.

ADBDR, 381 E 145, f. 256. *Procura pro Leono Mosse Botarelli judeo phisico de Avinione*

ADBDR, 381 E 146, 22 avril 1488

ADBDR, 381 E 146, f. 40v.

ADBDR, 381 E 149, ff. 137v.-138r.

ADBDR, 381 E 161, f. 108v.

ADBDR, 381 E 189, f. 3r.

ADBDR, 391 E 5 (Chanot 5), f. 108r

ADBDR, 391 E 6 (Chanot 6), ff. 18r., 20r., 177r

ADBDR, 391 E 8 (Chanot 8), f. 53v.

ADBDR, 391 E 10 (Chanot 10), ff. 135 v., 163v.-164r.

ADBDR, 391 E 15 (Chanot 15), ff. 58v., 108v.-109r., 153v.-154r.

ADBDR, 391 E 83, 8 mars 1496

ADBDR, 391 E 97, f. 258r.

ADBDR, 391 E 130, f. 118v.

ADBDR, 391 E 189, f. 416r.

ADBDR, dépôt d'Aix, 309 E 257, f. 809r.

ADBDR, dépôt d'Aix, 309 E 411, f. 103r.

MESSINA

170r.

Archivio di Stato di Messina (ASME), *Notarile di Messina*

ASME, *Notarile di Messina*, Not. T. de Andriolo, reg. 2, cc. 23v.-24r., I, 13 aprile 1413

PALERMO

Archivio di Stato di Palermo (ASPA), *Notarile di Palermo*

ASPA, *Notarile di Palermo*, Not. N. Aprea, reg. 800, c. 479r., 19 dicembre 1443

ASPA, *Notarile di Palermo*, Not. N. Aprea, reg. 801r, c. 111r., 9 dicembre 1445

ASPA, *Notarile di Palermo*, Not. G. P. Grasso, reg. 1070, 15 marzo 1482

ASPA, *Notarile di Palermo*, Not. G. Randisi, reg. 1153, c. 210r., 12 giugno 1462

ASPA, *Notarile di Palermo*, Not. A. Ponticorona, reg. 1305, cc. 397v.-398r.

ASPA, *Notarile di Palermo*, Not. M. Vermiglio, reg. 1356, cc. 36 r.-v., 9 settembre 1488

ASPA, *Notarile di Palermo*, Not. M. Vermiglio, reg. 1357, c. 57r., 28 giugno 1490

ASPA, *Notarile di Palermo*, Not. G. Comito, c. 215r., 30 luglio 1455

PALMA DI MAIORCA

Archivo Capítular, Palma de Mallorca, 14564 (not. Francesc Batlle)

Arxiu del Regne de Mallorca, Palma, Prot. nn. 341, 342.

PIOMBINO

Archivio Storico del Comune di Piombino, n. 88, cc. 132r-133r., 142v., 143r., 161r., 169r.-

PISA

Archivio di Stato di Pisa (ASPI)

ASPI, Gabella dei Contratti, n. 12, cc. 188r., 189r.

REGGIO EMILIA

Archivio di Stato di Reggio Emilia (ASRE),

ASRE, *Ospedale di Santa Maria*, filza 1700, documenti Mantelli.

ROMA

Archivio di Stato di Roma (AS R)

AS R, *Collegio dei Notai Capitolini (CNC)* 1321, c. 411v, a. 1507.

AS R, CNC 126, c. 283r a. 1505;

AS R, CNC 129, c. 544r, a. 1510.

AS R, CNC 507, c. 49v, a. 1518.

TRAPANI

Archivio di Stato di Trapani (ASTP), *Notarile di Trapani*

ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. A. Zuccala, reg. 8528, cc. 173r., 20 giugno 1418, 215r.-v., 25 febbraio 1418

ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. A. Zuccalà, reg. 8530, c. 23v., 20 ottobre 1425

ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. G. Giordano, reg. 8536, cc. c. 40v., aprile 1419 XII ind., 168v., 316v., 18 luglio 1439, 335r.-v, 24 agosto 1438

ASTP, *Notarile di Trapani*, Not. G. Scannatello, reg. 8537, c. 61r.-v., 1419

INDICE DEI NOMI

- Abazia Guglielmo de, 127
 ‘Abdül Mecid I, 287
 Abengena Maymon, 123
 Abes Abram, 255
 Abis Federigo, 24
 Abram Isac (Abrahe Isach), 166
 Abram Samuel, 178
 Abramo, 149
 Abramo da Bologna, 206
 Abramo di Buonaventura da Volterra, 206
 Absalom R., 303
 Abū-Faris ‘Abd-al-‘Aziz al Mutawakkil, 129
 Abulafia David, 16, 133-137, 259-263, 265, 266, 274
 Acerii Rossell, 123
 Adelasia, giudicessa di Torres, 101, 102, 122
 Adhemar Bernardo, 160
 Agilulfo, re, 115
 Agricola, martire, 37
 Agricola Lucius Helvius, 28
 Agrippa Marco Vipsanio, 75, 87
 Aguilo Bernardino, 249
 Aimet Samuel, 168
 Albertas Bandon d’, 172
 Albone Pietro de, 130
 Albornoz, cardinale, 39
 Alena Isach, 211, 252
 Aleo G., 116
 Alessandrì S., 76
 Alessandro Ianneo, re di Giudea, 149
 Alessandro VI, papa, 131, 261
 Alest Boniac d’, 177, 178
 Alest Bonoza d’, moglie di Boniac, 177
 Alest Durand d’, 172, 176 178, 181
 Alfes Iuceff, 263
 Alfonso, infante d’Aragona, futuro Alfonso IV, 123, 139
 Alfonso I (padre di Ferrante re di Napoli), 260
 Alfonso II, figlio di Ferrante I, re di Napoli, 236
 Alfonso III, il Liberale, re d’Aragona, 111, 134, 259
 Alfonso IV, il Benigno, re d’Aragona, 122, 126, 127, 131, 134
 Alfonso V, il Magnanimo, re d’Aragona, 202, 203, 241, 243
 Alì Astregut (Astruc), 168
 Alì, figlio di Fatima Grabia Rasila, 228
 Alì, schiavo saraceno, 266
 Alibi Vidal, 168
 Al-Idrisi, geografo, 119
 Alliata Filippo, 231
 Allouche-Benayoun J., 285, 286
 Ally Scaly Maumet, 268
 Almaric Geraud, 159, 161
 Alphantis Bertrand, 173
 Aly Götz, 301
 Alziator F., 116
 Amari Michele, 27, 29, 32, 53, 121
 Amat di San Filippo Pietro, 167, 271
 Ambrogio, vescovo di Milano, 37
 Amer Simon, 180
 Amet Ramadan, 268
 Anania, figlio di Onia, 74
 Anatra Bruno, 112, 272, 275, 277
 Anayo, famiglia, 211
 Andrea de Ferrario, 231
 Anedda Enrica, 316
 Angelo del fu Salomone (da Bologna), 195, 196
 Angelo di Genatano di Angelo da Fabriano, 196
 Angelo di Salomone (da Fabriano), 195, 196
 Angelo di Salomone da Roma, 195
 Angiò Roberto d’, re di Napoli, 134
 Angiolillo Simonetta, 188, 312, 314, 307, 309, 310
 Angius Vincenzo, 29
 Angius Vittorio, 17, 24
 Aniano, 92, 93
 Anon Joseph, 269
 Anselmi Tina, 301
 Antioco III il Grande, 74
 Antipatro, generale macedone, 74
 Antonia, moglie di Andrea Aymerich, 245
 Antonini S., 302
 Antonio Cagnuolini da Porto Veneri, 201
 Antonio de Alderico, 235
 Antonio de Laurencio, 234
 Antonio, *patronus*, 233
 Apollo, 90
 Applebaum S., 74
 Aprea N., 231, 232
 Arangio-Ruiz Vincenzo, 311
 Araolla G., 23
 Arbel B., 65
 Ardison Giuseppe, 267
 Arendt Hannah, 294
 Ares, 90
 Armangué i Herrero J., 139, 145, 146
 Arnau Peri, 128, 231
 Arnosio Carlo Tommaso, 19
 Aronne, 48, 106, 107
 Arquer Sigismondo, 271, 272, 277, 279
 Artal de Castelv Jaime, 268
 Artizzu F., 119, 120, 123, 159
 Asbili Galluf, 245, 252
 Asclepio (Esculapio), 90
 Ascoli Graziadio Isaia, 24
 Ashkenazi S., 83
 Ashtor E., 120, 121, 123, 130
 Asproni Giorgio, 23
 Asquer Francesco Maria, 291
 Assis Yom Tov, 145
 Astraldo Bonaventura, 269
 Astrologo Cesare Israel, 54, 63
 Astruc Abraham, 180
 Attal R., 285
 Attalo, re di Pergamo, 69
 Attan Ysayes, 136
 Aubenas R., 161
 Augusto Gaio Giulio Cesare Ottaviano, 69, 71, 75, 78, 79
 Aurelhuti Durand, 181
 Austria famiglia, 165
 Austria Pierre, 164, 166
 Avad, figlio di Salomone, 123
 Avanzini A., 106
 Avenroques Salomone, 41
 Avicdor Astrugueta, moglie di Léon Mosse Botarelli, 176
 Avicdor Compradet Abram, 176
 Avicdor Jacob Jesse, fratello di Astrugueta, 176
 Avola Orlando de, 129
 Avrahami I., 288
 Aycard Laurent, 163
 Aygosi Jean, 174, 180
 Aymerich Andrea, 245
 Aymerich Cristoforo, 271, 277, 279
 Aymerich famiglia, 273, 277
 Aymerich Martino, 245
 Aymerich Pietro, 263
 Aymerich Salvatore, 273, 277
 Ayoun Richard, 288, 290, 291
 Azar Abraam, 130
 Azara famiglia, 232
 Azara Salomone, 232
 Aznar Pardo, 249
 Azzara C., 114
 Baer E., 123
 Baer F., 145
 Baer Y., 266
 Baiardi M., 300
 Baille Ludovico, 21, 23
 Bakman C.R., 129
 Balart Poncio, 252
 Balbo Alia, 229
 Balbo Brachono, 230
 Balbo Bulchayra, 230
 Balbo Chanino, 232

- Balbo Chayrono, 230
 Balbo famiglia, 229, 230
 Balbo Juda, 230
 Balbo Leo, 229
 Balbo Nissim, 230
 Balbo Sabet, figlio di Nissim, 230
 Balbo Sirello, 230
 Balig Pere, 135
 Balletti Andrea, 49
 Balloni F., 299
 Balma Giovanni, 32
 Balmuth M.S., 78
 Bança Joan, 275-282
 Bancari Helmadachos, 227
 Baratier E., 159, 160, 164-168
 Baratta G., 101
 Barb A.A., 52
 Barbens Andrea, 246
 Barby François, 172
 Bardelli Giuseppe, 53
 Bargiacchi E., 53
 Barisone, giudice d'Arborea, 122
 Barnett R.D., 94
 Bartoloni P., 87
 Bas Agalbursa de, 122
 Bas Ugo Poncio de, giudice d'Arborea, 122
 Basevi Salamone, 291
 Basoli Paola, 101
 Bassach Jacob, 146
 Bassani Giorgio, 302
 Basso Giovanni, 275
 Baster Pietro, 241
 Battista di Giovanni Boccianti, 198, 200
 Baudi di Vesme Carlo, 27, 28
 Baumon Bonjuda de, 165
 Bautier R.H., 160-163
 Bazzoni Mario, 102
 Beatrice C., 261
 Beck C.H., 113, 303
 Bédarride Gineta de, moglie di Cregut Profach, 166
 Bédarride Salomon de, 166
 Bédarrides Astruguet de, 168
 Bédarrides Gardet de, 168
 Beker Leonard, 52, 63-66
 Bellaut Ysac Salomon, 174
 Bellcayre famiglia, 272
 Bellcayre Francesco de, 249
 Bellcayre Giovanni de, maestro di scuola, 249
 Bellcayre Giovanni de, notaio, 249
 Bellcayre Giovanni Battista, 280
 Belleta figlia di Bonafos Compradet (Thomas Antoine), 178
 Bellhom Astruch, 129
 Bellhom, di Cagliari, 135, 136
 Bellini Bernardo, 24
 Bellit Francesco, 275, 277-279
 Bellit Luigi, 281
 Bellit Michele, 279
 Bellit Pietro, 245
 Ben David E., 126
 Ben Hardut, 154
 Ben Secha, 135
 Benamari Musain, 123
 Benapres Lorenzo, 278, 279
 Bencini C., 299
 Beniamin Abraham, 178
 Beniamin Josep Abram, 178
 Bennovo Laxaon, 135
 Bensimon D., 304
 Bensoussan G., 304
 Benz F.L., 105
 Benz Wolfgang, 303
 Berenice, figlia di Magas di Cirene, 87
 Berenice, figlia di Salomè, 87
 Berenice, moglie di Erode, re della Calcade, 88
 Berenicianus, figlio di Berenice, 88
 Bernard Arthus, 25
 Bernardoni Giovanni Maria, 210
 Bernart Frangi, 262
 Beronice, 41, 84, 85-88, 96, 97
 Bertina Francesco, 231
 Bertolini O., 115
 Bertran(di) Giovanni, 253, 266
 Besora Giacomo de, 202
 Bettio P., 22
 Bianchi G., 188
 Biffi N., 74, 78
 Biggio-Cao Giuseppe, 88
 Biondelli Bernardo, 24
 Bisi A.M., 81
 Blancard L., 159, 161
 Blanch Francesco, 276
 Blasco Martinez A., 145
 Blasco Orellana Meritxell, 139, 140, 142-145
 Bloch I., 126
 Blumenkranz B., 115, 117
 Boccara E., 287
 Bocci Mario, 195
 Boella U., 69
 Boesch Gajano S., 114-117
 Bogino G.B. Lorenzo, 29
 Boi Bernardino, 278
 Boi Francesco, 279
 Boissevain U.P., 71
 Bomach Astruch, 231
 Bon Adam, 179
 Bon Silvia, 299, 301
 Bonafilha, madre di Comprat Mosse, 180
 Bonafilla, moglie di Giovanni Carriera, 248
 Bonafos Compradet (Thomas Antoine), 178
 Bonaparte Luciano, principe di Canino, 24
 Bonaparte Luigi Luciano, 24
 Bonaparte Napoleone, 24
 Bonavoglia Mosé de, *dienchelele*, 129
 Bonazzoli V., 261
 Bondia (Bondi *hispanus*), 262
 Bondia Bonet, 166
 Bondia Bonfill, 256, 263
 Bondia Crescas, 171, 175, 176
 Bondia famiglia, 211
 Bondia Helie, 176
 Bondia Samuele, 137, 254
 Bonehore Abram, 166
 Bonfil Iacob, 244, 252
 Bonfil Mosse, 136
 Bonfil Roberto, 15, 16, 261
 Bonfil Samuele, 130
 Bonfill Angelo, 274
 Bonfill Antonia, 278
 Bonfill Bondia, 256, 263
 Bonfill Caterina, 280
 Bonfill Cesare, 280
 Bonfill famiglia, 211, 262, 271, 272, 274, 277
 Bonfill Gabriele, 274, 277, 279, 281, 282
 Bonfill Giacomo, 271
 Bonfill Grazia, 272, 278
 Bonfill Isabella, 280
 Bonfill Michele, 279
 Bonfill Nicola, 279
 Bonfill Pietro, 277
 Bonfill Simon, 272
 Bonfils Salves, 179
 Boninu Antonietta, 28, 55-57, 73, 83, 92
 Bonjudà Bondaví (Yehudà ben David), 129, 139-141, 143-148, 165, 180
 Bonjuha (Boniuana), di Cagliari, 262
 Bonjuha famiglia, 211
 Bonjuha Vitale, 240, 248
 Bonosa, vedova di Genatano di Buonavventura da Volterra, 204
 Bonus, 85-88
 Borria Ferrer (Ferrari) de, 266
 Borria Tharos de, 266
 Borriana Ferrarius (Ferrerio) de, 136
 Borrilli Bertrand, 174
 Borromeo Agostino, 239, 272
 Bosch (de Bosch) famiglia, 274, 281
 Bosch Francesco, 279, 282
 Bosch Giovanni, 274, 275, 281
 Boscolo Alberto, 111, 112, 119, 120, 159, 195, 258
 Bosqui (Busqui) famiglia, 274
 Bosqui, Luigi, 275
 Bosqui, Ludovico, 274
 Bosqui, Pietro, 274
 Bota Iussef, 168
 Botarelli Astruguet, moglie di Salomon, 177
 Botarelli Beton (Manaud Thomas), 172, 178
 Botarelli Boniaqua Salamias, moglie di Salamias Boniac, 175-178, 180
 Botarelli Bonjues, figlio di Crescas, 173, 274

- Botarelli Crescas (Arnaud Charles), 173, 176-178
 Botarelli Dulciete, figlia di Salomon Beto, 172, 173
 Botarelli Léon (Mosse), 175
 Botarelli Léon, figlio di Salomon, 171, 178
 Botarelli Léon, 176
 Botarelli Salomon, figlio di Léon e Dulsona, 176
 Botarelli Salomon, fratello di Salves, 176
 Botarelli Salomon, padre di Léon e Astruga, 177, 178
 Botarelli Salomon Beto, 174
 Botarelli Salves, 176
 Boter Michele, 279
 Boteri Raimondo, 203
 Bottai Giuseppe, 301
 Bouïard A., 162
 Bouchara famiglia, 288
 Boucheron Carlo, 22
 Bourgade F., 27
 Boy Arnaldo, 250
 Boy Giovanni, 263
 Braccifort Nicolas, 166
 Brengo Jayme, 269
 Bresc Henry, 128-130, 164, 166, 227, 231, 232, 236, 266, 267
 Brigaglia M., 115
 Brod M.M., 84
 Brondo Anna, marchesa di Villacidro, 189, 209
 Brondo famiglia, 210
 Brondo Felice Lussorio, 210
 Brook L.L., 122
 Brown P.J., 78
 Brown R.D., 15
 Brunn Heinrich, 27
 Brunt P.A., 73, 79
 Bua Abram de, 168
 Bucaria N., 201, 227, 229
 Bulax Juceff, 136
 Bülow-Jacobsen A., 107
 Buonarrotti Michelangelo, 20
 Buonaventura di Emanuele di Buonaventura da Volterra, 206
 Buonaventura da Volterra, 199
 Buonaventura di Genatano da Bologna, 198
 Buonaventura di Genatano di Angelo da Fabriano, 196, 197
 Burgard F., 171
 Burgaretta Dario, 153, 154
 Burgio A., 297
 Burke P., 15
 Busnach famiglia, 274, 288
 Busnach Neftali, 286
 Busquet Raoul, 271
 Busquets Angelo, 271
 Busquets Carlo, 274, 181
 Busquets Caterina, 279, 280
 Busquets (de Busquets) famiglia, Busquets Giacomo, 278
 Busquets Giovanni, 275, 277-279
 Busquets Guglielmo Carlo, 275
 Busqui Filippo, 280
 Busqui Iolanda, 280
 Busqui (Bosqui) Isac, 263
 Busqui Ludovico, 280
 Busqui Pietro, 280
 Bussici Iacob, 127
 Bussici Nicolò, 230
 Buyarra Davide, 240
 Caballos A., 77
 Cabot Marco Antonio, 279
 Caça Giacomo, 246
 Caciorgna M.T., 261
 Cadenet Bonjues de, 174, 175, 181
 Cadenet Bonjues Durant de, figlio di Vital e Stella, 174-176
 Cadorna Raffaele, 33
 Caffiero M., 267, 271
 Cahuell Dahut, fratello di Sussen, 134
 Cahuell Sussen, 134, 135
 Caio Giulio Cesare, 74
 Calisse C., 121
 Callar Gabriele, 254
 Callimaco, 84
 Çalom Giovanni, 248
 Çalom Guglielmo, 244, 252
 Çalom Michele, 240, 248, 253
 Calori Cesis Ferdinando, 32
 Cambau Pietro, 233
 Cambone Basilio, 41
 Cammarosano P., 111
 Cammone Muxa, 232
 Cammone Samuele, figlio di Muxa, 232
 Campagnola, capitano, 290
 Campanini Saverio, 59
 Candido, rettore, 117
 Canemas Giacomo, 254
 Cannavera Antonio, 280
 Canyelles Giovanni, 255
 Capillus Angelus, inquisitore, 49, 50
 Capogreco C.S., 295, 298, 302
 Cappelletti S., 76
 Cappelino Rocco, 210
 Cappillurio Nicolò, 127, 230
 Carboni Pietro, 255
 Carcassona Angelo de, 39, 249, 272, 277
 Carcassona Anton Angelo de, 39
 Carcassona Baldassarre de, 277, 278
 Carcassona Bernardo de, 249, 278
 Carcassona Enrico de, 249
 Carcassona famiglia, 58, 151-154, 262, 266, 272, 274, 277
 Carcassona Felicio de, 249
 Carcassona Francesco de, 249
 Carcassona Garau de, 249
 Carcassona Geronimo de, 241
 Carcassona Giovanna, 281
 Carcassona Giovanni, 249, 278
 Carcassona Maimone de, 155, 266
 Carcassona Mosè (Moshe) de, 152, 249, 255
 Carcassona Raimondo, 278
 Carcassona Salomone *alias* Nino de, 150
 Carcassona Salomone de, figlio di Zarch, 149-151, 157
 Carcassona Salvatore, 157
 Carcassona Samuel (Shemuel) de, 154, 155, 157
 Carcassona Violante, 278, 280
 Carcassona Yosef ben Salomon, 152
 Carcassona Zarquillo *alias* Zarch de, 155
 Carcassonne Vidal Dieulosal, 181
 Cardia Antonio, 280
 Cardinaletti Gianluca, 315
 Cardona Giovanni de, viceré di Sicilia, 129
 Carlini A., 167
 Carlo Alberto, principe di Carignano, 21, 25
 Carlo Emanuele III di Savoia, 29
 Carlo V, imperatore, 39, 210
 Carmona Antonio Giovanni, 275
 Carnicer Nicola, 253
 Carpi Daniel, 195, 196, 201
 Carretto Giovanni Domenico, 50, 51
 Carriera Giovanni, 240, 248
 Carrillo Alfonso, 277
 Carta Claudio, 55
 Carta Luciano, 17, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 32-35
 Caruso Joseph, 269
 Casalis Goffredo, 24
 Casaulx Julien de, 166
 Casentino S., 112, 118
 Casona, di Cagliari, 248
 Cássola Guida P., 307, 309-311
 Cassuto U., 88, 200, 206
 Castellane Davin de, 164, 165, 167, 180
 Castellar Andrea, 255
 Castelli David Leone, 53
 Castelli Silvia, 67, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80
 Castello Antonio, 281
 Castellò Arnaldo, 251
 Castello Cosma, 276
 Castello (de Castello) famiglia, 274, 282
 Castello Teresa, 279, 280
 Castellochi Antonio, 274, 281
 Castellochi (Castelloxi) famiglia, 274, 282
 Castellochi Giacomo, 274, 279, 281
 Castellochi Michele, 279, 281
 Castelvì Jaime de, 269
 Castris Ysac de, 180
 Casu S., 210
 Casula F.C., 112, 122
 Cathalani Guglielmo, 254

- Ça Trilla Raimondo, 129
 Cavaller famiglia, 279
 Cavaller Mattia, 278-280
 Cavarocchi F., 299-300
 Cavedoni Celestino, 23, 26
 Cazzona C., 91
 Centurbi Iusufu, 131
 Centurbi Chusuna, vedova di Simone de Fadalono, 131, 232
 Cervellò Francesco, 248
 Cervellon Filippo de, 280
 Cervera Poncio de, visconte di Bas, 122
 Cervo David, 268
 Champollion J.F., 28
 Chaplin Charlie, 316
 Charvi Abram, 233, 234
 Charvi Sciuche, 233
 Chaza Puccio, 234
 Chazeni Benedetto, 232
 Chelkia, figlio di Onia, 234
 Cherubini Francesco, 22-24
 Chiabò M., 261
 Chilfa famiglia, 229
 Chimia Manuele, 230
 Chimia Vita, 230
 Chioielli R., 189
 Chirusi Samuele, 130
 Chiruso Nissim, 131
 Chiruso Raphael, 130, 233
 Ciambatori Gabriele, 49
 Ciasca Raffaele, 18
 Cibrario Luigi, 27, 29
 Cima Gaetano, architetto, 213
 Cioppi A., 122
 Cipières Raymond de (de Draguignan Jacob Massip Abram), 179
 Cipro Abramo da (Abram de Hipre), 126
 Cirami N., 233
 Cirese A.M., 30
 Clara di Buonavventura di Abramo da Città di Castello, 197, 207
 Clara, moglie di Salamo Marsili, 245, 254
 Clarysse W., 107
 Claudio Cesare Augusto, imperatore, 37, 38, 67, 75, 76, 78, 116
 Cleopatra III, 74
 Cleopatra VII, 74
 Coen Bairi Joseph, 289
 Coen Bairi Salomone, 289
 Cohen Astruc Vidal, 177
 Cohen Isach de Abram, 268
 Cohen Massip, 166, 167, 176
 Cohen Mosse, 180
 Cohen Samuel, 179
 Cohen Bacri famiglia, 288
 Cohen-Tannoudji D., 289
 Cojonis Araon, 269
 Colafemmina Cesare, 56, 57, 73, 81, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 105, 113, 114, 121, 236
 Collotti Enzo, 293, 294, 296-301
 Colomer Bernart, 249
 Colonna famiglia, 82
 Colorni Vittore, 86, 92, 114, 118, 121
 Columbano famiglia, 153
 Comito G., 231
 Comprat Aldonza, 280
 Comprat Andrea, 274
 Comprat Astruch, 240
 Comprat Bartolomeo, 279
 Comprat Beatrice, 279
 Comprat Clara, 279
 Comprat famiglia, 271, 272, 274, 277
 Comprat Gabriele, 274, 275, 278, 282
 Comprat Geronimo, 278
 Comprat Grazia, 279
 Comprat Margotta (Marzoch), 137, 240, 263, 274
 Comprat Michele, 271, 275-279
 Comprat Stefano, 274, 275
 Conde y Delgado de Molina R., 257
 Conestabile della Staffa Giancarlo, 32
 Coni Bernardino, 276
 Conihl Ruggero, 166
 Conqui Menahem, 289
 Consortus de Alamagna, 231
 Contu M., 43, 239, 269, 272, 289, 311
 Copula Juan, 269
 Corda Antonio M., 82, 83, 85, 86, 88, 91-93, 97, 99, 102, 106, 113
 Corda M., 113
 Corrias P., 112, 118
 Cortei Matteo, 203, 243, 244
 Cortelazzo M., 63
 Cosen (Cofen) Jacob, 231
 Coslovich M., 302
 Cosse René, 177
 Cossiga Francesco, 18
 Cossu A., 280
 Cossu Salvatore, 23, 26
 Costa Mauro, 45
 Costamagna G., 161
 Cova A., 44
 Cova P.V., 79
 Coxa Arahon (Aron), 229
 Cracco Ruggini L., 115
 Cramer F.H., 76, 79
 Cregutta, vedova di Ferrier de Valabrègue, 176
 Crescas Elias, 171, 181
 Crespi Ludovico, 213
 Crespi Vincenzo, 26
 Crexell Antonio, 240
 Cugia Efisio, 29
 Cuomo F., 297, 298
 Cusentino Iacobo, 234
 Cuxa famiglia, 229
 Cuxa Iacob, 230
 Cuxa Sussen, 230
 Cuyno famiglia, 229
 Cuyno Xamuele, 130
 D'Agostino Franco, 280
 D'Arienzo L., 123, 159, 195
 Dade Gausente, 178
 Dadea M., 190
 Dala Bernat, 228
 Dalmau Giovanni, 250
 Dani Giuseppe, 89, 90
 Dattilo di Angelo da Corneto, 198, 200
 Dattilo (Samuel) di Genatano di Angelo da Fabriano, 196, 197
 David Pierres, 268
 Davide, 84
 Davin Berengario, 167
 Davin Bensenhor *alias* Mathassian, 180
 Davin Finneta, moglie di Davin Mordacays, 180
 Davin Mathassian, padre di Mordacays e Bensenhor, 180
 Davin Mordacays *alias* Mathassian, 180
 David Lu Medicu, 232, 235
 Da Volterra famiglia, 195
 Day J., 112, 272
 Deaglio E., 302
 De Alagon Antonia, 246
 De Alagon Pietro, 277
 De Albano Pietro, 235
 De Andriolo T., 235
 De Barbastro Antonio, 251
 De Benedetti Salvatore, 38
 De Blois L., 74
 De Campo famiglia, 274
 De Candia Carlo, 29
 De Castro Salvator Angelo, 32, 33
 Decoen Abram, 289
 De Coro Giovanni, 234
 De Crapona Jacopo, 231
 Dedoni, fratelli, 281
 De Doni Giovanni, 255
 De Fadaloro Simone, 232
 De Faria A.M., 101
 De Felice Renzo, 293, 294, 298
 De Ferrer Giovanni, 248
 De Filippis Cappai C., 67
 De Ginca Arnau, 231
 De Gubernatis Angelo, 24, 53
 De Harena Antonio, 235
 Deiana Giovanni, 59
 De la Reina Josef, 65
 Delitala E., 32
 De Los Rios A., 240
 Del Piano Lorenzo, 32
 Del Treppo Mario, 112
 De Medico Nissim, 233
 De Monte Baculo Dagucio, 232
 De Montis Nicola Antonio, 243
 De Ortaffa Goffredo, 245, 267
 De Rachamino Busacca, 233
 De Rachamino Muxa, 233
 De Randa Stefano, 247
 De Retz Albert, 27

- De Rosis Giovanni, 210
 De Rossi Giovanni Bernardo, 37
 De Rossi P.L., 261
 Dersan Iaffuda, 254
 Dersan Samuele, 254
 De Sena Antonio, 245
 De Settimo Antonio, 232
 Desgrau Pierre, 168
 De Sigerio Francesco, 233
 De (Da) Silva Melchiorre, 274- 281
 Desogus, fratelli, restauratori, 212
 Dessì A., 210
 De Termens Roven, 240
 De Tholedo Giovanni, 255
 Dettori A., 18
 Dettori Giovanni Maria, 20, 25
 Deuduxu Abram, 236
 De Vincenti Antonio Felice, 210
 De Zuccalà Alamanno, 233
 Dez Coll Gabriele, 253
 Di Sante C., 295
 Di Spigno C., 78
 Di Stefano Manzella I., 103
 Di Tucci R., 271
 Dietrich Bracher Karl, 295
 Dione Cassio, 67, 69-71, 75-78
 Disiata, vedova di Francesco de Sigerio, 233
 Dolabella Publio Cornelio, 73
 Dolce di Emanuele di Bonaventura da Volterra, 206
 Dolcetta di Dattilo di Angelo da Cornetto, 198, 200
 Döllinger Joseph, 21
 Dondfried K.P., 72
 Dore Melchiorre, 23, 24
 Doria Niccolò, 30
 Dorru Saturnino, 245
 Douce, moglie di Bondavin de Draguignan, 180
 Doxey G.B., 120
 Draguignan Bondavin de, 164, 165, 167, 168
 Duby Georges, 171, 179, 181, 184
 Duff A.M., 72
 Dulcia, figlia di Abram Franch, 255
 Dulcia, moglie di Bondavin de Draguignan, 164
 Dulsona (Dulciete), vedova di Léon Botarelli, 177
 Dumont P., 287
 Duran Gio Giovanni, 274
 Duran Gio Pietro, 274
 Duranti S., 299
 Dusay Giovanni, 274
 Ebriaci Maria, 122
 Ebriaci Ugo, 122
 Eck W., 77
 Ehrensverd U., 105
 Eisenbeth M., 286
 Eleazar of Worms, 65
 Elefantina, 74
 Eleonora di Sicilia, moglie di Pietro IV, 140, 146
 Eleonora, giudicessa d'Arborea, 316
 Eleonora, moglie di Gaspere Roig, 281
 Elia di Buonaventura da Volterra, 199
 Elia famiglia, 229
 Elia Martin, 168
 Emanuele d'Appiano, signore di Piombino, 205
 Emanuele di Buonaventura da Volterra, 198-201, 204, 206
 Enea, 81, 82
 Engel Edna, 95
 Enrico, figlio di maestro Orlando, 128
 Entrecasteaux Gaspard (de Riez Compradet Crescas), 179
 Enzo, re di Sardegna, 122
 Eraclio I, imperatore, 113, 118
 Erill famiglia, 227
 Erode Agrippa II, 87
 Erode il Grande, re di Giudea, 87
 Erode, re della Calcide, 88
 Esposito Anna, 261, 262, 263, 257, 258, 260
 Ester, 84
 Ester, figlia di Abram Franch, 255
 Ester, figlia di Boniaqua Salamias, 175
 Esterete, moglie di Bonjues Bonsenhor, 173
 Eupaterio, *magister militum*, 115
 Eusebio, 69
 Evangelisti P., 207
 Evans Arthur, 307
 Eyguières Jean, 179
 Fabra Giovanni, 263
 Fabre G., 298
 Fabretti Ariodante, 32
 Fadalon Fadalo, 229
 Fadalono famiglia, 229
 Fadalono Simone da, 131
 Falanga G., 81
 Falco Pietro, 246
 Fanti Jean, 171
 Fanucci Lovitch Miria, 205
 Farar Bonsenyor, 127
 Farci I., 214
 Fatima, moglie di Abraham Ysa, 269, 270
 Fatima, schiava, 266
 Fattal A., 286
 Federici F., 22
 Federico I, imperatore, 122
 Federico II, imperatore, 122
 Federico III, re di Sicilia, 266
 Feldmann L.H., 72
 Felipi Giovanni, 245
 Fenu S., 273
 Ferdinando d'Aragona (Ferrante I), re di Napoli, 206, 235, 260, 261
 Ferdinando I de Antequera, re d'Aragona, 136
 Ferdinando I de' Medici, 287
 Ferdinando II il Cattolico, re d'Aragona e di Castiglia, 33, 187, 210, 211, 257, 259, 261
 Fernández F., 77
 Ferorelli N., 206, 260, 262, 263, 274
 Ferran Nicola, 246
 Ferrandez Giovanni, 277, 281
 Ferrante C., 274
 Ferrara Giovanni, 249
 Ferrara Giuliano, 294
 Ferrer Bernardo Pietro, 249
 Ferrer famiglia, 274
 Ferrer Francesco, 275
 Ferrer Gabriele, 244, 254
 Ferrer Gaspere, 275
 Ferri A., 196, 199
 Ferriol Gabriel, 202, 203
 Ferrua A., 89, 91
 Figari Carlo, 36
 Filia Giovanni Maria, 32
 Filone d'Alessandria, 67-69, 75-77
 Filottete, 91
 Fineta, moglie di Creyssent, 180
 Finzi Aronne, 48
 Finzi Binyamin, 48
 Finzi Davide, 49
 Finzi Elia, 49
 Finzi Ermanno, 49
 Finzi famiglia, 48, 49
 Finzi Felice, 53
 Finzi Isacco, 49
 Finzi Israel, 48
 Finzi Moisetto, 49
 Finzi R., 301
 Finzi Refa'el, 48
 Finzi Salomone, 49
 Finzi Yosef, 49
 Finzi Zinatan (Zanatan), 49
 Fiorino D., 187
 Flavio Giuseppe, 67-75
 Floreano E., 307, 309-311
 Floriani Squarciapino Maria, 310
 Florica, 248
 Floris F., 273, 274, 277
 Flusser D., 82
 Foà Ugo, 270
 Fodale S., 126-129
 Foggia Constantin, 267
 Fois Antonio, 212
 Fois B., 118
 Folcard Nicolas, 167
 Fonseca C.D., 260
 Fontane J., 117
 Foragione Sardignolo, 233
 Fornaga Moise, 289
 Fortesa Pietro, 246
 Fossier R., 120
 Fowler J.D., 107
 Francesca, moglie di Giovanni Sollam, 240, 252, 253
 Franceschini A., 196-197
 Francesco da Ghezzano, 201

- Franch Abram, 244, 252, 255
 Francois Catherine (Bonafos Salomona), 180
 Francois Jacques (Bonafos Vinellas Salomon), 180
 Francois Pierre (de Draguignan Vinellas Bondies), 180
 Francovich R., 118
 Frangipane famiglia, 82
 Frantsouzzoff S.A., 106
 Frey J.B., 83, 86, 89, 91
 Fridh J., 113
 Friedlander G., 83
 Frulio G., 188
 Fugeo Francesco de, 128
 Fuks A., 74
 Fulvia, moglie di Saturnino, 68, 76
 Furlanetto Giuseppe, 22
- Gabba E., 79
 Gabbay Astruch, 239
 Gabbay Iuceff, 239
 Gaddo di Bonaparte, 123
 Gaeta L., 214
 Gagliani D., 300
 Gaio Calpurnio Pisone, 76
 Gaio di Gulfone, 128
 Gaio Lucilio, 69
 Gaio Svetonio Tranquillo, 37, 67, 70-72, 75-78
 Gaio, giurista, 69, 75
 Gajano S.B., 204
 Galilei Galileo, 15
 Galimberti A., 73
 Galimi V., 299, 300
 Galletti Federico, 232
 Gallina M., 113
 Gamba Bartolomeo, 22
 Gambella Gonario, 239, 240, 245
 Ganapini L., 300
 Gantelme Balthazar, 177
 Garau Giovanni, 244, 246, 266
 Garbia Rasila Fatima, schiava, 228
 Garçia famiglia, 274
 Garcia Geronimo, 274
 Garçia Ludovico, 274, 275
 Gard de Lunel Benastrug, 174
 Gard de Lunel Durand, 174
 Garnsey P., 67, 71, 72, 79, 80
 Garrucci Raffaele, 27
 Garzetti A., 71, 75
 Gatto L., 111
 Gatzella Nicola, 136
 Gaudio de Gulfone, 231
 Gaudiosa, 92
 Gaufed Ludovico, 168
 Gemelli Agostino, 36, 42, 43-45
 Gemelli Edoardo, 43
 Gemilis, moglie di Vitale Bonjuha, 248
 Genatano di Angelo di Salomone da Fabriano, 196
- Genatano di Buonaventura da Volterra, 195, 197-205, 207, 239
 Genatano famiglia, 211
 Gensini S., 121
 Gentile Giovanni, 29
 Genton Iuceff (Ientonis Iosep), 246, 247, 255, 262
 Genton Sabatino, 135, 247
 Germanico, generale romano, 77
 Germinario F., 298
 Geroni, coniugi, 281
 Gerosolimitano Domenico, 50
 Gessa famiglia, 277
 Gessa Giovanna, 279
 Gessa Nicola, 277
 Gessio Floro, 87
 Giacobbe, 37, 84, 94
 Giacomo I il Conquistatore, re d'Aragona, 133
 Giacomo II, re di Maiorca, 134
 Giacomo III, re di Maiorca, 134
 Gualtieri da Ghiacceto, 200
 Giannone P., 268
 Gianotto C., 68, 69
 Gianuario, vescovo di Cagliari, 36, 38, 39, 114-117
 Gibel Salamon, 131
 Gibelli Salamo, 232, 244, 255
 Giberti M., 196, 197
 Giergensohn D., 112
 Gieysztor A., 265
 Gil Antonio, 239, 248, 253
 Gilet R., 117
 Gillebi Sussen, 231
 Gillo Janoves, 136
 Ginta Arnau de, 128
 Ginto Vitale, 231, 232
 Ginzburg. C., 15
 Gioffrè Domenico, 267
 Gioffrè (Joffrè) famiglia, 274
 Giordano G., 232, 233
 Giorgio de Costancio, 130
 Giovanni di Antiochia, 71
 Giovanni I il Cacciatore, re d'Aragona, 129
 Giovanni II il Musico, re d'Aragona, 246
 Giovenale Decimo Giunio, 76
 Giraud Bernard, 165
 Giron de Rebolledo Alfonso, 277
 Giron de Rebolledo Ferdinando, 274, 277
 Giry A., 162
 Giuda, arconte, 89
 Giuda di Sarifeo, 68
 Giuda, figlio di Giacobbe, 84
 Giuliano di Colino Scarsi, 200
 Giuman M., 188
 Giuseppe Flavio, 37, 67-76, 87
 Giustiniano I, imperatore, 112, 113
 Glodschmidt L., 82
 Gneo Pompeo Strabone, 74, 78
- Goig, moglie di Abram Milis, 251
 Goig, vedova di Iacob Soffer, 255
 Gonnario, giudice di Torres, 122
 González Salinero R., 74
 Goodman M., 68, 76, 77
 Goodyear F.R.D., 72, 76
 Gordon C.H., 105
 Görres Joseph, 21
 Gorrochategui J., 101
 Gott R., 38
 Gouin Leone, 83, 84
 Gow. A., 198
 Grasso Francesco, 234
 Grasso G.P., 231
 Greco Busacca, 234
 Gregorio Magno, papa, 36, 38, 39, 81, 114, 122, 124
 Gregorio VII, papa, 122
 Griffths G., 198
 Gröndahl F., 105, 106
 Gross Henri, 153
 Gruzman Adam, 145
 Gualbes famiglia, 210
 Gualdo Germano, 59
 Guarducci M., 91
 Guerini Rocco, 57
 Guglielmo Callarisi, 233
 Guidetti M., 112, 272
 Guillou A., 112
 Guiraldi Joan Francisco, 269
 Guiu Pietro, 254
 Guyotjeannin O., 162
 Guzmán Almagro A., 101
 Guzzoni degli Ancarani A., 29
- Hachilili R., 95
 Halberr Federico, 307
 Hamuda, bey, 291
 Hanoune J., 286, 288
 Haverkamp A., 171
 Hayyim ben Bibas, 140
 Heers J., 265-267
 Heide W.A., 70
 Heitzmann Pérez M.L., 143
 Henig D., 69
 Henzen Wilhelm, 27, 28
 Heras i Andreu S., 145-147
 Hernando J., 239
 Hershman Abraham, 140, 145
 Herzer I., 295
 Hilberg Raoul, 294
 Hintz Giacinto, 21
 Hitler Adolf, 316
 Hofbauer Clemens Maria, 21
 Holtzmann E., 112
 Hyères Jacob Léon d', 177
- Iacob, di Agrigento, 128
 Iacobelli J., 294
 Iacopo de Adamo, 232
 Iacotulo, 92, 93

Indice dei nomi

- Iancu-Agou Daniele, 151, 171, 172, 174-182, 184, 186, 257
 Ibn Giubayr Mahumud, 119
 Ilan T., 107, 108
 Inery Francesco, 254
 Innocenzo III, papa, 122
 Ioly Zorattini P.C., 130, 227
 Iona del fu Mosé di Sansone, 201
 Iosep Lu Medicu, 232
 Iosse Abram (Abram de Monso), 166
 Iosse Mocayssso *alias* Capeta, 167
 Iosse Mordacays (Juceff Mordoffay), 166
 Ippona Agostino d', 89
 Ircano Giovanni, 74
 Isac Beniamini, 232
 Isac Samuele, 130
 Isacco di Emanuele da Rimini, 199, 200, 202
 Israel F., 107
 Israel G., 301
 Ixer Giovanni, 239
- Jacob di Consiglio da Toscanella, 200
 Jacob di Salomone di Matassia da Perugia, 200
 Jacob, figlio di Abraham Ysa, 269
 Jacobs H., 295
 Jacobus de Sardo, 233
 Jacopo III d'Appiano, 205, 206
 Jamme A.W.F., 106
 Jarden D., 83
 Jarri Samuel, 176
 Jaussen A., 106
 Jesi Furio, 297
 Julià Viñamata J.R., 121
 Joffrè Giovanna, 278
 Joffre Pietro, 202-203, 243
 Johannis Michele, 249
 Jongeling K., 249
 Judicello Bernardino, 268
 Jusef Siciliano, 229
 Juseff di Alghero, 249
 Jusep Sardignolo, 233, 234
 Juster Jean, 72, 80, 115, 117
- Kappler H., 270
 Kehr P.F., 112
 Keppie L., 179
 Kerrou N., 285
 Keuter M.L., 303
 Khanoussi M., 78
 Kirova T.K., 187, 189, 209, 210, 282
 Knox M.G., 296
 Krasner Mariuccia, 126, 227
 Kriegel M., 257
 Kroll G., 113
 Krüger P., 113
 Kudi Samuele, 130, 235
 Kuehn T., 15
- La'Da C.A., 108
- Lacerenza G., 73, 262
 Lagumina B., 230, 232
 Lagumina G., 230, 232
 Laithier S., 165
 Lalave J.L., 166
 La Marmora Alberto, 26, 28, 30
 Lanci Michelangelo, 20
 Landrich Bartolomeo, 253
 Lanero G., 18
 Lanza Giovanni, 29, 32, 33
 La Rosa V., 307
 Lasinio Fausto, 52-54, 63
 Lasinio Giovanni Paolo, 53
 Lataguna, vedova di Juseppo, 232
 Lattes Bonet de, 180, 181
 Lavenia A., 39
 Lavergne G., 166
 Lavi Sabatì, 229
 Lavinia (Yania), 81
 Laviosa C., 307
 Lazzaro di Emanuele di Buonaventura da Volterra, 206
 Lea, madre di Ruven e Levi, 95
 Le Bohec Yann, 72, 73, 75, 78, 79, 11, 102, 106, 107
 Leclercq H., 91
 Leicht R., 63-64
 Lentulo Lucio Cornelio, 73
 Leo famiglia, 229, 274, 282
 Leo Michele, 275
 Leo Raffaele, 275
 Leon H. J., 107
 Leonardo di Giovanni Romano, 123
 Leone di Genatano di Angelo da Fabriano, 196, 197
 Leopardi Giacomo, 22
 Lepore J., 15
 Lepori Gontini, 275
 Levi Busacca, 131, 232
 Levi Doro, 307-311
 Levi Fabio, 299, 301
 Levi famiglia, 229, 231
 Levi, fratello di Ruven, 94
 Levi G., 15
 Levi Iosep, 131, 232
 Levi Machaluf, 230
 Lévi Mosse, 176
 Levi Muxa, 231
 Levi Primo, 304
 Levi della Vida G., 54
 Levias C., 38
 Levick B., 69, 71
 Levomino Cristoforo, 47, 49, 50
 Levy Lionel, 288
 Levy Monique, 165
 Libone Druso, 70
 Licheri Francesco, 94
 Lifshitz B., 92
 Lilliu Giovanni, 17, 86, 115, 307, 309, 310
 Lineham Peter, 133
 Lippi S., 273
- Llull Ramon, 146
 Lo Cascio E., 70
 Locci Carmen, 187, 188, 190, 192, 212
 Loddo Canepa Francesco, 271-273
 Lodi Giovanni Domenico da, 49-51
 Loi Salvatore, 272, 282
 Lopez G., 101
 Lopez de Mendoza, 258
 Lorens Onofrio, 282
 Lorenzo Martinelli de Casulis, 205
 Loretz O., 105
 Loznegal Moise, 289
 Luc (Luch) famiglia, 274
 Luc Geronimo, 274, 275
 Luc Giovanni, 274-276, 279
 Luc Joannoto, 281, 282
 Lucia, moglie di Saturnino Dorru, 245
 Lucio Anneo Seneca, 67, 69
 Lucio Elio Seiano, 69, 76
 Lucius Iulius, soldato romano, 102
 Luco, fratello di Enea, 81
 Lunell (de Llunell) famiglia, 274
 Lunell, fratelli, 211
 Lunell Gaspere, 274, 275
 Lunell Giacomo, 275
 Lunel Jacob Benastrug de, figlio di Benastrug Gard, 174
 Lunel Josse de, 178
 Lunel Salamias, 154
 Lunel Salamiè, 154
 Lunel Salves de, 181
 Lunell Salamies Lunell, 154
 Lunell Salvatore, 271
 Lunell Stefano, 271
 Lupinu Giovanni, 24
 Luzzati Michele, 120, 121, 181, 195, 196, 198, 200, 201, 205, 206, 181, 239, 260, 272, 280
 Luzzato Gino, 164
- Macaire P., 136, 265, 266
 Maçana Giovanni, 254
 Macchiarella Gianclaudio, 55
 Madao Matteo, 24
 Madrenys Giovanni, 254
 Maduxer Gaspar, 272
 Maetzke Guglielmo, 82, 91-93
 Magdalena Nom de Dieu José Ramón, 139, 145, 146, 148, 154
 Magno Cristoforo, 149
 Magnus Aurelius Cassiodorus, 113, 225
 Mahammet Beam, 227
 Mahammet Helmadachel, 227
 Mahler E., 156
 Maimonide (Moshe ben Maimon), 65, 130
 Maiocchi R., 297
 Maiorca Salamo di, 135
 Mair Abramo, 230
 Malaise M., 75
 Maltese C., 210
 Maltzan Enrico, barone, 19

Indice dei nomi

- Malvezzi Emanuela, 205
Mameli Giacomo, 18
Mamiani Terenzio, 29
Manahem Iuceff, 254
Manca Ciro, 135
Mancini Pasquale Stanislao, 29
Manconi F., 189, 272, 278
Manno Giuseppe, 17
Mantegazza Paolo, 29
Mantran R., 287
Manunta Antonio, 30
Mara R., 27
Marasco G., 77, 79
Marco Terenzio Varrone, 78
Marco Tullio Cicerone, 78
Marella Antonio, 254
Marevejols Ester de, 180
Maria di Provenza, regina, 140
Maria I, regina di Sicilia, 128
Maria, schiava, 266, 269
Marimon Francesco, 245
Marino Salomone, 30
Marinone M., 95
Marmaimoni Marducho, 123
Marna Vinelles, 129, 240-252
Marongiu Nurra Emanuele, 25
Marquesa, moglie di Onofrio Lorens, 282
Marrocu L., 311
Marsili Marzoch, 239, 250
Marsili Sadia, 254
Marsili Salamo, 247
Martì Mattia, 250
Martì Pietro, 252
Martí Ramón, 58, 60
Martigny J.A., 91
Martini Pietro, 17, 26
Martino I l'Umano, re d'Aragona, 128, 129, 140, 146
Martino II il Giovane, re di Sicilia, 128, 140, 146
Martorell Raphael, 269
Martorelli R., 118
Marwan ha-Seniri Bella, moglie di Salomone de Carcassona, 150, 153
Maschazeni famiglia, 235
Masotti L., 22
Massa Giacomo, 275
Massana Gioannoto, 275
Massoni Marcello, 290
Massoni Nicola, 137
Mastino Attilio, 26-28, 72, 73, 78, 82, 91, 92, 101
Matta A., 315-317
Matteo di Battista Boccianti, 200
Matteo Sardo, 232
Mattia di Margalot, 68
Mattone A., 161, 166, 257
Maurel Bensenhor *alias* Passeron, 178
Maurel Davin *alias* Passeron, 178
Maurel Vitalis Bensenhor *alias* Passeron, figlio di Bensenhor, 178
Maurel Ysac *alias* Passeron, 178
Mayamectu Alyagi, 234
Mayda G., 200
Mayer I Olivé, 101
Maymone Siciliano, 229
Mayr (Mehyr) famiglia, 230
Mayravinis Iusset de, 168
Meir Amira, 149, 150, 152, 154, 156-158
Mele Diego, 19, 23
Mele G., 122
Meli Steve, 272
Melis N., 43, 239, 272, 289, 311
Meloni Claudia, 55, 105
Meloni P., 78
Meloni Satta P., 27, 28
Melucco-Vaccaro A., 308
Menache S., 125
Menahem Vitale, 263
Mennella G., 102
Mercader Galcerando, 203, 243
Mercer Pietro, 253, 254
Merdoch Lie, 231
Merrill T., 72
Merzario R., 15
Mesquita Giovanni, 249
Mesquita Pietro, 239, 249
Messina Mimma, 187
Mester Manuele, 239, 249
Meucci Antonio, 316
Meyers C.L., 95
Meyr Bondia, 178
Meyr Boneta, 178
Meyr Durand, 171, 177
Meyr Josse, 171, 177
Meyr Régina de, 178
Mezzofanti Giuseppe, 24
Miccoli Giovanni, 302
Michaelis M., 270, 297
Migliarini A.M., 23
Milanese M., 167
Milano A., 160
Milis Abram, 119, 136, 232
Milis Cresques, 211, 244, 252, 293
Milis (Mili) famiglia, 211, 244, 246, 251, 266, 277
Milis Graziosa, 244, 252
Milis Luna, 244, 252
Milis Manuele, 244, 245
Milis Marzocha, 244, 252
Milis Raffaele, 244
Milis Sadia, 244, 252, 266
Milis Samuele, 244, 245, 248, 251
Milis Stella, 244
Milis Vidal, 136, 244, 252, 266
Millàs i Vallicrosa, 146
Miller K., 118
Minerbi A., 299
Minervini Giulio, 27
Mingazzini Paolino, 309
Mira G., 293
Miralles Macià L., 84
Miro Guglielmo, 275
Mizoc Brachono, 127, 128, 230, 231
Moehring H. R., 68, 73
Möhler J.G., 21
Mollet Alessandro, 160
Molza Andrea, 20, 22
Momay Giovanni, 253
Momigliano E., 293
Momigliano Felice, 43
Mommensen Theodor, 27, 28, 29, 89, 91, 113
Mongiu Maria Antonietta, 308
Monros Ludovica, 79
Montanjana Bernardo, 266
Montegalis Manuele de, 130
Montella Bernardo, 253
Montells Bartolomeo, 278, 280
Montells Bernardina, 278, 280
Montells, canonico, 271
Montells Caterina, 278
Montells (Muntells) famiglia, 211, 262, 271, 272, 274, 280
Montells Guglielmo, 275, 277, 278, 280-282, 284,
Montells Ludovico, 275
Montells Nicola, 272, 275, 278, 280
Monteux Mosse de, 179
Monteux Mossone (d'Eyguières Louise), figlia di Mosse, 179
Montixi G.B., 25
Moos C., 295
Moragues Berengario, 202, 203, 250
Moray, figlia di Naster, 255
Morayeta, figlia di Gadalia Franch, 255
Mordacays Boniac, figlio di Profach Mordacays, 178
Mordacays Salomon, figlio di Profach Mordacays, 178
Morel J.P., 164
Morell famiglia, 274
Morell Pietro, 281
Moriarty F.L., 81
Moro R., 302
Morquat Abram, 255
Morsa Barsalai, 230
Mosè, 56, 68, 91, 151, 107
Mošeh ben Maymún, 148
Mošeh ben Nahmán, 148
Moses di Narbona, 65
Mosse Abram, 166
Mosse Astregut, 168
Mosse Bensenhor, 180
Mosse Comprat, 179
Mosse, di Cagliari, 136
Motzo R.B., 112
Müller Adam, 21
Müller L., 27
Münz J.P., 91
Mughaid, re di Denia, 121, 133
Mulè N., 211, 212
Mulè Viviana, 130, 168, 227, 228, 230, 232, 234-237

Indice dei nomi

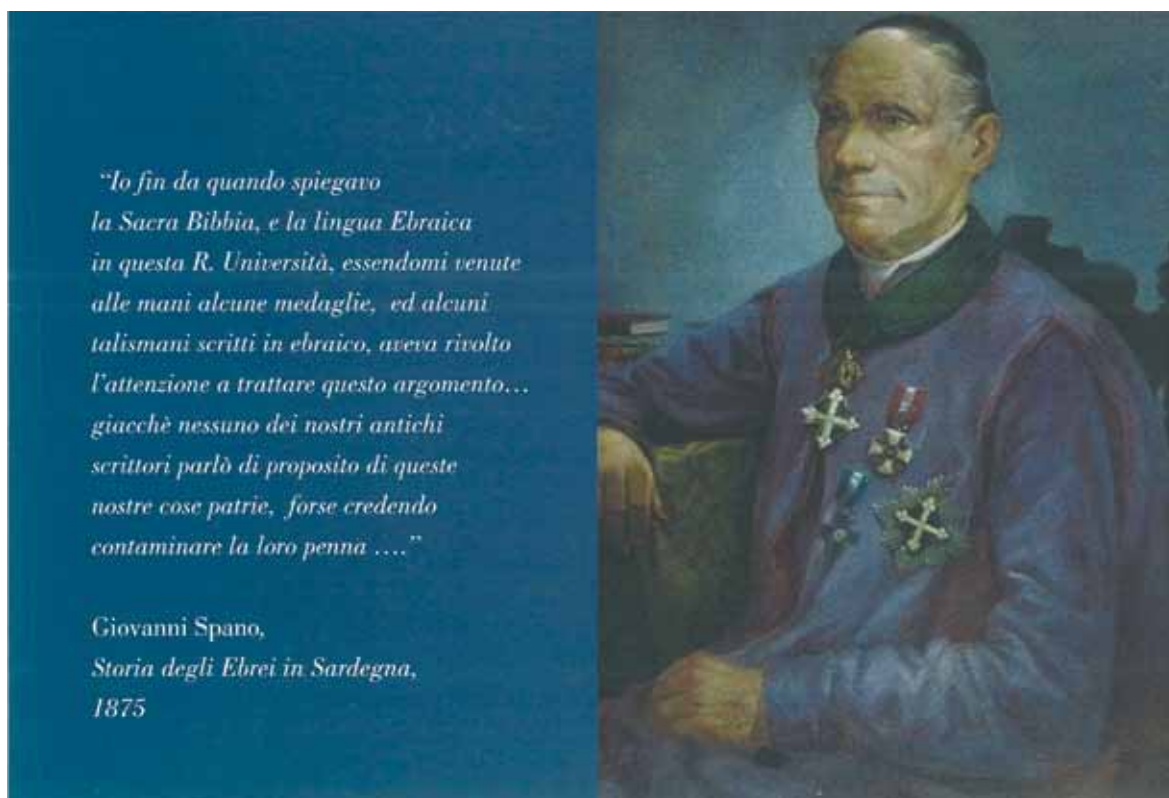
- Mundo, 68
 Muñoz Valle I., 88
 Muntanyans Salamo, 52
 Muratori Ludovico, 17, 89-91
 Murduto Siciliano, 229
 Mureddu Donatella, 118, 187
 Murgia G., 273
 Murialdo Demetrio, 20
 Murta Bartolo, 275
 Murtas G., 43
 Mussolini Benito, 293, 294, 297, 298, 301
 Muxa di Boemia, 231
 Muxi Aron, 268
 Muzzarelli M.G., 196-197
- Nachmanide (Mosheh ben NaËman), 149
 Nadal Andrea, 277
 Nahim Bendato, 121
 Nahon G., 171, 291
 Naitza S., 210
 Nants Gaspere, 239, 248
 Nappo T., 54
 Nardi Leonard, 168
 Nastasi P., 301
 Naster, 255
 Natan Abraam (Loys Jacque), 14, 175
 Natan Benedetto, 129, 136
 Natan Bonjues, 174, 175
 Nathan famiglia, 262
 Nathan Isaac, 175
 Nathan Rossa, figlia di Salomon e Regina, 174, 175
 Nathan Zassu Guido, 48
 Natoli Claudio, 293, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 311
 Navarro famiglia, 175, 274
 Navarro Garcia, 250
 Navarro Giovanni, 48, 274, 275, 279, 281
 Navarro Manuel Fernandes, 269
 Navarro Michele, 275
 Navarro Pietro, 278
 Neemia, 89
 Nerone Claudio Cesare Augusto Germanico, 79
 Neusner J., 73
 Newbold R.F., 77
 Newman I.H., 21
 Niccolò di Michele di Feo Dini, 204
 Niccolò III d'Este, marchese, 196
 Nicolaus de Sardinea, 233
 Nigra Costantino, 30
 Nîmes Bonjuda de, 165, 180
 Niozelles Jacques de, 165
 Nissen H., 28, 29
 Nissim Formone, 227
 Noè E., 75
 Norberg D., 114
 Nostredame Jacques de, 171
- Nostredame Michel de (Nostradamus), 171
 Noth M., 107
 Noy David, 82, 83, 87, 89, 90, 92, 93
 Noyé G., 118
- Oggiano Paolo, 212
 Oliari Alcide, 29
 Oliva A.M., 16, 22, 61, 274
 Olivar Antonio, 275, 279
 Olla Repetto Gabriella, 161, 212, 239, 257, 259, 271-274, 279
 Omero, 90
 Oppo M.C., 82
 Orcoeta (Orgoeta), soldato romano, 101
 Orcurti Pier Camillo, 27
 Ordis Nicola, 280
 Orgier Aron, 276
 Orgier Bonjues, 276
 Orgier Léon, 279
 Orgier Ysach, 276, 278, 281
 Oriol Michele, 239
 Oriol Pietro Matteo, 281
 Ortolà Martì, 274
 Ortu G.G., 112
 Ostrogorsky G., 113
 Otone Marco Salvio, 28
 Ozio Isach, 269
- Paderi Michele, 275
 Paggi Angelo, 53
 Pala Paola, 310
 Palatucci Giovanni, 302
 Palearo Fratino Jacopo, 210
 Pallante (Pallade), 81
 Pallard Ph., 173
 Palmas, ditta di Segariu, 212
 Pani Ermini L., 95, 118
 Panzac D., 289
 Paravia Pier Alessandro, 22
 Pardo famiglia, 137
 Pardo de la Casta Pietro, 249
 Parragues de Castillejo Antonio, 210
 Pasolini A., 188
 Pasqual Sancio, 252, 253
 Passalacqua M., 211
 Passapayre Leon, 165, 166, 168
 Passeron, di Marsiglia, 171, 178
 Passiu Maria Teresa, 45
 Patroni Griffi Filena, 206
 Paulina, moglie di Saturnino, 68
 Paulis G., 24
 Pausania il Periegeta, 78, 79
 Pavan I., 301
 Pavoni R., 119
 Peli S., 303
 Pellicani A., 44
 Pellicanus Konrad, 37
 Pellistrandi S., 117
 Peltonen M., 15
 Penna R., 72
- Peon Geta *senex*, 89, 90
 Perani Mauro, 35, 36, 38-40, 42, 44, 46-48, 50-52, 54, 56, 58, 60, 62, 63, 67, 82-86, 88, 91, 92, 95, 96, 114, 118, 126, 151, 161, 181, 195, 196, 201, 263, 274
 Pereys Philippe, 177
 Perez Giovanni, 250
 Peris Andrieve, moglie di Francois Provençal, 179
 Perlasca Giorgio, 302
 Pernoud R., 160
 Perrono de Abramante, 234
 Pertini Sandro, 316
 Pesaro Samoeello (Samuel), 48, 49
 Pesaro Samuel Amedeo, 49
 Pesiri G., 263
 Petralia Giuseppe, 262
 Petrovski B., 24
 Petrucci A., 111, 122
 Petrucci Filippo, 285, 286, 288, 290, 291
 Peyron Amedeo, 21, 22, 27
 Pezzetti M., 301
 Piattelli E., 299
 Picciotto Fargion Liliana, 299, 300
 Piero della Francesca, 15
 Piero di Antonio da Vinci, 206
 Pietro di lo Bustu, 199
 Piero di maestro Lupo, 200
 Pietro I, giudice d'Arborea, 122
 Pietro IV il Cerimonioso, re d'Aragona, 133, 139, 140, 146, 167, 265
 Pietro, neofito, 38, 114, 115,
 Piga Serra P., 189, 209-212, 281
 Pignataro Francesco, 270
 Pilares Isabella, 279
 Pillai Carlo, 43, 126, 131, 134, 239, 259, 265, 266, 268, 270, 272, 277, 278, 280, 289
 Pillito Giovanni, 26, 41
 Pilloni, ditta di Collinas, 212
 Pindaro, 90
 Pini Antonio Ivan, 122, 196
 Pinna Didaco, 269-270
 Pinna Francesco de, 269
 Pinna G., 43, 239, 272, 289, 311
 Pinna Giuliano, 279
 Pinna M., 273, 277, 278, 281
 Pinna T., 114
 Pio X, papa, 42
 Pio XI, papa, 296
 Pio XII, papa, 36, 45, 296, 302
 Piras Giuseppe, 101, 102, 104, 106, 108
 Pisanty V., 298
 Pischedda Efisio, 94
 Piseddu Antioco, 58
 Pitré Giuseppe, 30
 Pittau E., 27
 Plinio il Giovane, 67
 Pomar Gaspar, 272
 Ponio Jean de, 174

- Ponticorona A., 233
 Ponzio Pilato, 67-69
 Popper William, 50, 51
 Porreta Ludovico, 244, 252
 Porter Giovanni, 254
 Posquières Josse de, 180
 Pou Raffaele, 274
 Pozzo Pietro, 214
 Pratesi A., 161
 Pretegazio Pietro de, 129
 Procopio di Cesarea, 118
 Profach Boniac Mordacais, 176
 Profach Cregut, 166
 Profach Mordacays, 177, 178
 Prosperi A., 9, 39
 Provençal Francois, 179
 Publio Cornelio Tacito, 67, 69-73, 75-77, 80
 Publio Virgilio Marone, 20, 22
 Pucci Ben Zeev M., 73
 Puddu T., 213
 Puget Hugues, 180
 Puini Carlo, 53
 Pujol, 149
 Pulina P., 18
 Pussan, schiava, 266
 Putzulu E., 119
 Pycke J., 162
- Quatx Gaspare, 180
 Quinto, fratello di Cicerone, 78
 Quinto Settimio Fiorente Tertulliano, 75
- Rab Semah Gaon, 65
 Racagni Gianluca, 137
 Raggi B., 302
 Raggio Giacomo, 269
 Raimondo Berengario II, conte di Barcellona, 122
 Rajak T., 73
 Ramella F., 15
 Ramon, mestre, 136
 Randi Abram, 234
 Randi Samuele, 234
 Randisi, notaio, 232
 Rapillo Giovanni de, 136
 Rashi (Rabbi Shlomo Yitzhaqi), 149, 152
 Rava Abram, 179
 Rava Bella, 180
 Ravenna P., 196
 Raynaud Bartholomé, 172
 Reboul P., 180
 Recchia V., 114
 Redondi P., 15
 Regaldi Giuseppe, 29
 Regina, 93
 Régine, moglie di Durand Massip del Sestier, 173
 Regné J., 145
 René d'Anjou, 172, 178
- Resposi Francesco Pietro, 128
 Revault J., 285
 Revest Corzo Luis, 145
 Rey Pere, 269
 Reynaud, 168
 Ribichini S., 106
 Ribiers Pierre de, fratello di Boniaqua Salamias, 180
 Ribotti, ufficiale piemontese, 210
 Rich Abad A., 239
 Rich J.W., 75
 Richardson P., 72, 76
 Richler Benjamin, 51, 63, 65, 195
 Riczo Xamuel, 129
 Riera i Sans J., 139
 Riez Davina de, figlia di Compredet Crescas, 179
 Riffel D., 303
 Rigano Gabriele, 54
 Rigolf Pietro, 239
 Rinaldi R., 197
 Riva C., 196
 Rizzo Pavone R.M., 130
 Roberti Melchiorre, 267, 268
 Rocchetti L., 307
 Rocha Bartolomeo, 211, 233
 Rocha Giacomo, 211, 274, 283
 Rocha Ferrier de la, 180
 Rocha Vitalis Ferrer de la, 175
 Rochefort Bertrand, 166
 Rodogno D., 295
 Roig Andrea, 245, 253
 Roig famiglia, 274
 Roig Gaspare, 275, 282
 Roma Assim, 229
 Roma Maren, 127
 Romano Cristoforo, 274
 Romano D., 257
 Romano famiglia, 229, 230, 274
 Romano Michele, 248
 Romanu Minachem, 230
 Rondelme Adam, 177
 Rondi Costanzo C., 164
 Roquemartine Blanquette de, 169
 Rosellini I., 23
 Rossellò Monserrat, 23, 59, 209
 Rossi Simone, 129
 Roth J.P., 74
 Roussillon Pierre de, 165
 Rowland R.J., 78
 Rozellaar M., 74
 Rubei Giovanni, 239
 Rubiu R., 159, 160, 162, 164, 166, 168
 Ruecas famiglia, 210
 Ruffi A., 174
 Ruggeri P., 26
 Rundine Angelo, 272
 Ruppert M., 295
 Rutgers L. V., 72, 73, 76, 91
 Ruven, fratello di Levi, 94
 Ryckmans J., 105
- Saba Franceschino, 240, 245
 Sabatino Sibiliano, 233, 234
 Sabbatino, di Cagliari, 129
 Šabētay bar Yom Tob, 146, 147
 Sacerdoto Iosue, *alias* Bellomo, 130
 Sacerdoto Strugo, padre di Iosue, 130
 Sadia de Lia, 233
 Saez Emilio, 257, 279
 Saint-Bauzille (Vidal Aurelhuti), 177
 Sainte-Foi Jérôme, 175
 Saint-Pau Cregude, 179
 Saint-Paul Dulcieta, 179
 Saint-Paul famiglia, 178
 Saint-Paul Florone de, 178
 Saint-Paul Josse, 171, 177
 Saint-Paul Meyr de, 179
 Saint-Paul Mosse, 178
 Sala Bartolomeo, 249
 Sala famiglia, 229
 Sala Giovanni, 253
 Sala Sadono, 130
 Sala Samuele, 129
 Saladux, 249
 Salamias Boniac, 175, 176
 Salamias Boniaqua, 178
 Salamias Crescas Bondia, 175
 Salamo del fu Buonaventura da Terracina, 204
 Salamon Juda Benjosep, 231
 Salavert y Roca V., 133
 Salmeron V., 319, 320
 Salmons Maciano, 239, 248
 Salomè, sorella di Erode il Grande, 87
 Salomies O., 105
 Salomon Fosson, 168
 Salomon Ysach, 168
 Salomone di Buonaventura da Terracina, 198
 Salomone di Buonaventura di Abramo da Città di Castello, 198
 Salomone di Gaio da Ravenna, 206
 Salomone di Genatano da Volterra, 204, 206
 Salomone di Salamo da Terracina, 204
 Salomone, 81
 Salucii Salomone, 121
 Salvatorelli M., 293
 Salvi D., 188
 Samuele di Genatano da Volterra, 202
 Samuele Ysach, 235
 Sanda Antonio, 266
 Sanfilippo Ignazio, 82, 84-87
 Sanfilippo M., 113
 Sanjust Antonio Asbert de, 245, 263
 Sanjust Maria, 277
 Sanjust M.G., 32
 Sanna Andrea, 275
 Sanna M.G., 120, 122
 Sanna P., 161, 166, 257
 Sanson aragonese (Sasson di Cagliari), 262

Indice dei nomi

- Sansone de Sansone, 233
 Santa Pau (Sancta Pau) Giovanni, 239, 248
 Santa Pau Manuele de, 239
 Santa Pau Pietro, 239, 248
 Santa Pau Vidal di, 41
 Santangel Lluís de, 137
 Santjohan Giorgio, 239, 248
 Santoro G., 161, 257
 Santoro M.A., 161, 257
 Saporì Armando, 163, 164
 Saporta Mosé, 203
 Sarfatti Michele, 296-298, 300, 302, 303
 Sarogell Salamo, 136
 Sarti Emiliano, 20
 Sauli d'Igliano Ludovico, 21
 Saulnier C., 73
 Scalier Joseph, 269
 Scamado Giovanni, 255
 Scandaliato A., 211, 229, 230
 Scannatello G., 230, 233, 234
 Scano Dionigi, 120, 271, 279, 280
 Scano M.G., 213
 Scaraffia L., 272
 Scarcella N., 230, 233
 Scarica F., 261
 Scarpellini Giovanni, 20
 Scemama Isacco di Giuseppe, 290
 Schäfer I., 295
 Schäfer P., 63, 76
 Schena Olivetta, 16, 111, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 124, 261, 274
 Schiaparelli Celestino, 53, 119
 Schieder W., 295
 Schlemmer T., 295
 Schoell P., 113
 Schroeter D., 285
 Schürer E., 68, 69, 87
 Schwabe M., 92
 Schwarz G., 293
 Sclopis Federico, 28
 Sebag P., 285
 Sechi M., 161, 257
 Sedov A.V., 106
 Sêfer Taşbaş, 139
 Segre Renata, 299
 Sella Quintino, 29
 Šelomoh ben Abraham ben Adret, 148
 Sémelin Jacques, 301, 303
 Sena Antonio, 203
 Sena Antonio de, visconte di Sanluri, 136
 Senarega Bartolomeo, 267
 Serra Francesco, 235
 Serra Francesco Maria, 29, 32
 Serra Giovanni, 130
 Serra Michele, 252, 253, 274
 Serra Paolo Benito, 82-88, 90, 91, 95, 113, 114, 116, 118, 167
 Serra R., 209
 Serra S., 32, 273, 277
 Serra Meloni Vincenzo, 290
 Servent Giovanni, 129
 Serveriis Guillaume de, 167
 Sesta A., 132
 Sestier Bonjues del, 178, 181
 Sestier Bonjues Durand del, 172-174, 179
 Sestier Durand Massip del, 171-174
 Sestier Léon de (Léonard de Gros), 173
 Sestier Massip del (Antoine Michael), 173
 Sestier Préciosa de, figlia di Bonjues Durand, 172, 174
 Sestier Salomon del, 171, 174
 Sestier Venguessete de, figlia di Bonjues Durand, 172-174
 Severini Erasmo, 28, 51, 52, 55
 Shaked Sh., 63
 Shalev Meir, 141
 Shatzmiller Joseph, 165, 174, 180
 Shealtiel Zarch Astruc, 154
 Shimon Ben Shetah, 149
 Shimron B., 74
 Sibon Juliette, 165, 168, 180
 Siddi Lucia, 187, 209, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 224
 Siegmund S., 279
 Silíceo Juan Martinez, cardinale, 39
 Silvi Jean, 177
 Šim ó'n bar Sémah Durán, 139
 Simel Abrusim, 135
 Simon Davin, 179
 Simone l'esseno, 68
 Simoni Cesare, 270
 Simonis Bernardo, 278, 282
 Simonsohn Shlomo, 16, 81, 125, 126, 128-131, 162, 174, 227, 228, 230, 232, 235, 236, 237, 262
 Siotto Pintor Giovanni, 17, 20
 Sirtorio Giuseppe, 28
 Smallwood E.M., 68, 69, 71
 Socino Mario, il giovane, 39
 Sofer Astruch, 255
 Sofer Busacca, 232
 Soffe Maimone, 123
 Soffer Clara, 246
 Soffer Iacob, 235, 236, 246
 Soffer (Suffer) Iosep, 130
 Sofocle, 90
 Soldani famiglia, 200
 Sole F.M., 265
 Soler Jaume, 166, 168
 Soler Pietro, 244, 252
 Solin H., 67, 93, 105, 106, 108
 Sollam Alessio, 279
 Sollam Beatrice, 278, 280
 Sollam Diana, 244, 245, 253
 Sollam Esi, 239, 248,
 Sollam (Sotlam, Soclam, Sorlam) famiglia, 211, 272, 274, 282
 Sollam Filippa, 278, 279
 Sollam Francesco, 248
 Sollam Geronimo, 278, 280
 Sollam Giovanni *maior*, 239-241, 247, 250-254
 Sollam Giovanni, *minor*, 245, 248, 251, 252-255
 Sollam Goig, 244, 246
 Sollam Isach (Jsach), 203, 252, 266
 Sollam Joannoto, 279
 Sollam Margherita, 239, 248
 Sollam Martino, 248
 Sollam Nicola, 239, 248, 274, 275, 278, 280
 Sollam Pietro, 275
 Sollam Samuele (Sotlam Samuel), 211, 239, 240, 244, 245, 252, 253
 Sollam Vitale, 263
 Solomon ben Amar, 133
 Soltram Gaspere, 239, 248
 Sorani S., 302
 Sorgia Giancarlo, 151, 263, 271, 278
 Sorlin Pierre, 315
 Sornay J., 160
 Sostal Léon Vidal, 180
 Sotgiu Giovanna, 82, 86, 88, 102
 Spagnoletto Amedeo, 150
 Spano Baingio, 20
 Spano Giovanni, 17-45, 47, 49, 51, 53-55, 57, 59, 61, 82, 83, 111, 113, 116, 126, 167, 187, 190, 282
 Spano Salvatore, 18
 Spano Sebastiano, 18
 Spanu P.G., 67, 82, 112, 114, 116, 118
 Spazzi Michele, 214
 Spedolo Enrichetta, 53
 Spelta Gerardo, 230
 Sperber D., 95
 Spesindeo, *praeses*, 115
 Spiga Giuseppe, 210
 Spinosa Antonio, 293
 Stalante Giovanni, 268
 Stasolla M.G., 118, 119
 Steinberg Jonathan, 294, 296
 Stella, moglie di Samuele Sollam, 245, 252, 253
 Stern Menahem, 67, 69, 72, 75
 Stilla, vedova di Muxa Cammone, 232
 Stopinya Pietro, 245, 246, 248, 250
 Stow K., 262
 Streck M.P., 105
 Sturzius F.G., 71
 Suchina famiglia, 229
 Sucino Daricho, 229
 Syme Ronald, 72
 Taguil Davide, 131
 Taguil Gallufo, 232
 Taïeb J., 290
 Tamani G., 260
 Tangheroni Marco, 115, 120-123, 164
 Taradel R., 302
 Taramelli Antonio, 82, 307
 Tarre Bartolomeo, 259

- Tarso Paolo di, 87
 Tartamella E., 229
 Tasca Cecilia, 35, 36, 108, 118, 123, 124, 126, 127, 129-131, 133-137, 139, 145, 151-154, 161, 164, 166-168, 181, 188, 190, 199-202, 204, 210, 211, 227-230, 232, 235-237, 239, 240, 242-248, 250-59, 262, 263, 272-274, 289
 Tautschnig Gerlinde, 212
 Tavan Bonjues, 180
 Taviani Salvat, 167
 Taviano di Simone da Volterra, 201
 Tcherikover V.A., 74
 Tedde F., 102
 Teodorico, re, 113
 Termini Antonio de, 130
 Teza Emilio, 53
 Thanatos (Tànato), 90
 Thomiani Pietro, 254
 Thonia Guglielmo, 244, 253
 Tiberio Giulio Cesare Augusto, 37, 38, 44, 67-71, 76-79, 76
 Tito Aurelio Antonino Pio, imperatore, 71
 Tito, figlio di Vespasiano, 87
 Tito Flavio Vespasiano, 23
 Tito Livio, 78, 79
 Toaff A., 82, 195
 Tocco M.L., 271
 Tock B.M., 162
 Toda I Guell E., 267
 Todde G., 271, 278
 Todros Marwan ha-Šeniri, 153
 Tola Gabriele, 187, 212
 Tola Geronimo, 274, 278
 Tola Pasquale, 17
 Tola Salvatore, 17, 18
 Tola de famiglia, 274
 Toledano Jamin, 289
 Toll C., 105
 Tolomeo I, 74
 Tolomeo III, 87
 Tolomeo XII Aulete, 74
 Tommaseo Niccolò, 24
 Tonia Giovanni, 253
 Toniam Salvat, 178, 181
 Torello Galcerando, 246
 Torrellas Nicola, 275
 Torrelles Michele, 254
 Torresani Nicola, 279
 Toscano M., 296, 302
 Trachtenberg J., 52
 Traiano Publio Elio Adriano, 72
 Tramontana S., 111
 Trasselli C., 126, 130, 230, 235, 266,
 Traverso E., 302
 Trigano S., 285
 Troiani L., 68
 Trombetti Budriesi A.L., 122
 Trova A., 29
 Turelli Béatrice, figlia di Jacques, 171
 Turelli Jacques (Bonnet Cregud), 171, 177, 179
 Turno, re di Benevento, 81, 82
 Turtas Raimondo, 112, 114, 115, 117, 122, 210, 211, 272
 Tudela Beniamino da (Benjamin bar Jonah), 120, 121
 Ughi E., 78
 Ugolini D., 164
 Urban M.B., 280
 Urbani Rossana, 48
 Urso Salvatore, 233
 Urso T., 54
 Valdes P., 29
 Valerio Massimo, 76
 Valleriola Giacomo Galcerando, 137
 Van der Horst, 91
 Van Henten W., 91
 Vanguda, figlia di Abram Franch, 255
 Vaquer Bennassar O., 136
 Vassallo Giovanni Battista, 190, 209
 Vattioni F., 106
 Vegezzi Ruscalla Giovenale, 24
 Velleio Patercolo, 79
 Veltri G., 63
 Ventura A., 301
 Vermiglio M., 231
 Vernaleone C., 18
 Vernell Geraldo, 239
 Veronese Alessandra, 195-202, 206
 Vida Fosset de, 165
 Vidal C., 319
 Vidal famiglia, 137
 Vidal Iacob, 239, 248
 Vidal Pietro, 255
 Vidas Fosset de, 180
 Vila Pietro, 133, 134
 Villalobos Salomone, 248
 Villasse Pieri, 175
 Vilmain V., 165
 Vinogradov A., 106
 Vinyes Antonio, 227
 Viridis F., 213
 Vismara C., 78, 91
 Vita de Malta, 234, 235
 Vitale del fu Bonaiuto da Macerata, 196
 Vitale di Matassia de Synagoga, 199
 Vitale, martire, 38
 Vittorio Amedeo II di Savoia, 89
 Vittorio Emanuele I di Savoia, 190, 210
 Vittorio Emanuele II di Savoia, 32
 Vivanet Filippo, 18
 Vivanti C., 133, 259, 274
 Voigt Klaus, 296, 302
 Volpe F., 295
 Volterra E., 297
 Vota Mosse de, 179
 Watson A., 72
 Wettinger G., 227
 Williams Margaret, 71, 75-77
 Windischmann Karl Joseph, 21
 Winkler H.A., 65
 Wiserman Patrick Nicolas, 20
 Woller H., 295
 Xagaruni Gaseni, 231
 Xella P., 106
 Xessa Ugolino, 252
 Xibili Astruch, 136, 137
 Xifilino Giovanni, 71
 Xiloni Isaia, 231
 Ximenez d'Arenos Perez, 249, 257
 Xinus Caterina, 278
 Xinus famiglia, 274
 Xunina David, 231, 232
 Xunina Sabet, 232
 Xunina Samuele, 130
 Yahil Leni, 294
 Yehudah, figlio di Rabbi Elazar, 154
 Yitzhak of Acre, 65
 Ysa Abraham, 269, 270
 Ysac Samuel, 168
 Ysach Abraham, 231
 Yshaq bar Šēšet Perfet, 139, 143, 145
 Yshaq ben Yehuda ha-Šeniri, 153
 Yshaq Marwan ben Ya'aqov ha-Šeniri, 153
 Yuru Baldassarre, 233
 Zadok R., 107
 Zamorani Silvio, 297-299
 Zanetti G., 167
 Zedda C., 11, 161, 257, 258
 Zetand Borgolotto Elisabeth, 198
 Zeuxi, governatore di Frigia e Lidia, 74
 Zibioso Francesco, 269
 Ziegler Gregor Thomas, 21
 Zonara, 71
 Zucca Raimondo, 30, 93, 94, 101
 Zuccalà A., 233
 Zucchi V., 119
 Zuccotti Suzan, 294
 Zuñiga famiglia, 210



a

Tav. 1a - Il Canonico Giovanni Spano in un ritratto conservato presso il Rettorato dell'Università di Cagliari di cui egli fu Magnifico Rettore.



b

Tav. 1b - Una cartina con la riproduzione di Alghero, località sarde in cui visse una delle più grandi comunità ebraiche e da cui ci sono pervenute le due uniche *ketubbot* della Sardegna, entrambe grazie al loro riuso come legature e una incompiuta.



Tav. 2a - Alghero, La Torre degli ebrei.



Tav. 2b - Lucerne funerarie ebraiche di epoca tardo-romana conservate presso il Museo Nazionale di Cagliari.



a



b

Tav. 3 - Sant'Antioco, catacombe ebraiche;
 Tav. 3a - parte destra dell'arcosolio di Beronice;
 Tav. 3b - L'arcosolio della sepoltura del *Vivus bonus*.



1



2

Tav. 4 - Girona, Arxiu Històric, Framm. Ebr. Gi. 1, 264 (1 e 2): documento relativo ad una disputa testamentaria promulgato dal *Bet din* o tribunale rabbinico di Girona; esso fu tagliato in due parti, superiore (1) e inferiore (2), con una piccola lacuna fra le due, per essere riusato nella legatura di un registro del notaio Pere Despont, contenente documenti rogati negli anni 1402-1403. L'atto, nelle linee 11 e 12 della parte destra (2 vedi frecce), è datato e localizzato a Girona il mese di Tammuz dell'anno 5067 equivalente ad agosto 1307 (vedi l'edizione del frammento in questo volume alle pp. 408-410). Del notaio Pere Despont ben 21 registri della Notaria 1 di Girona furono rilegati con manoscritti ebraici, partendo dall'anno 1368 fino al 1403, prima e poco dopo la grave persecuzione antiebraica del 1391.

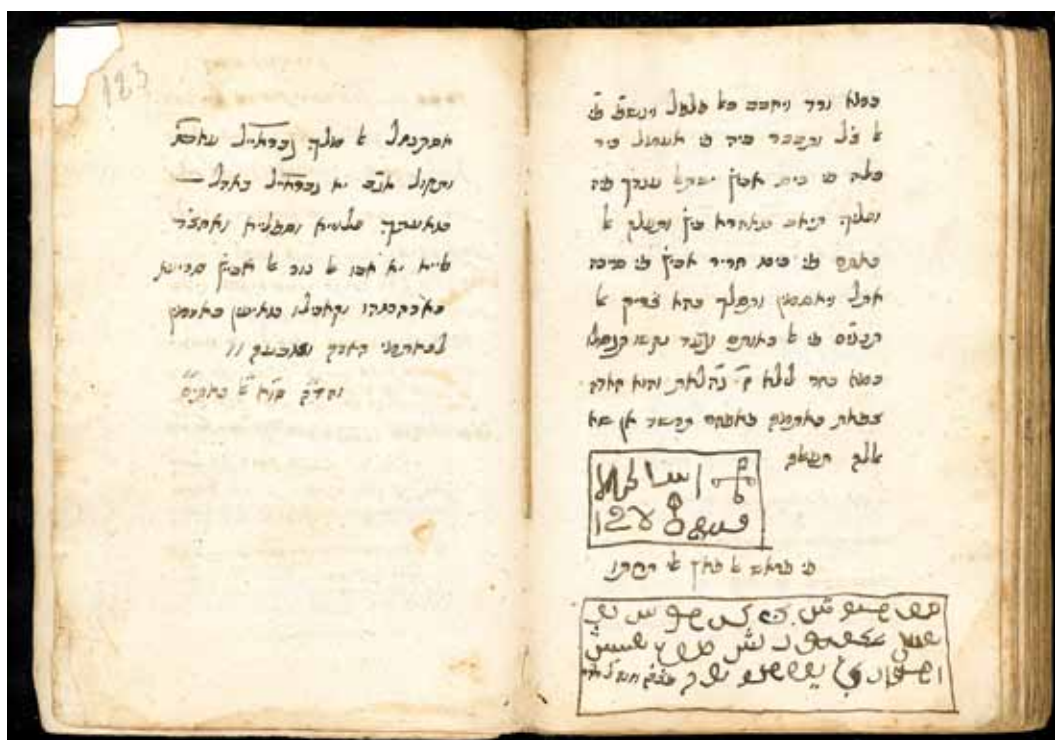


a

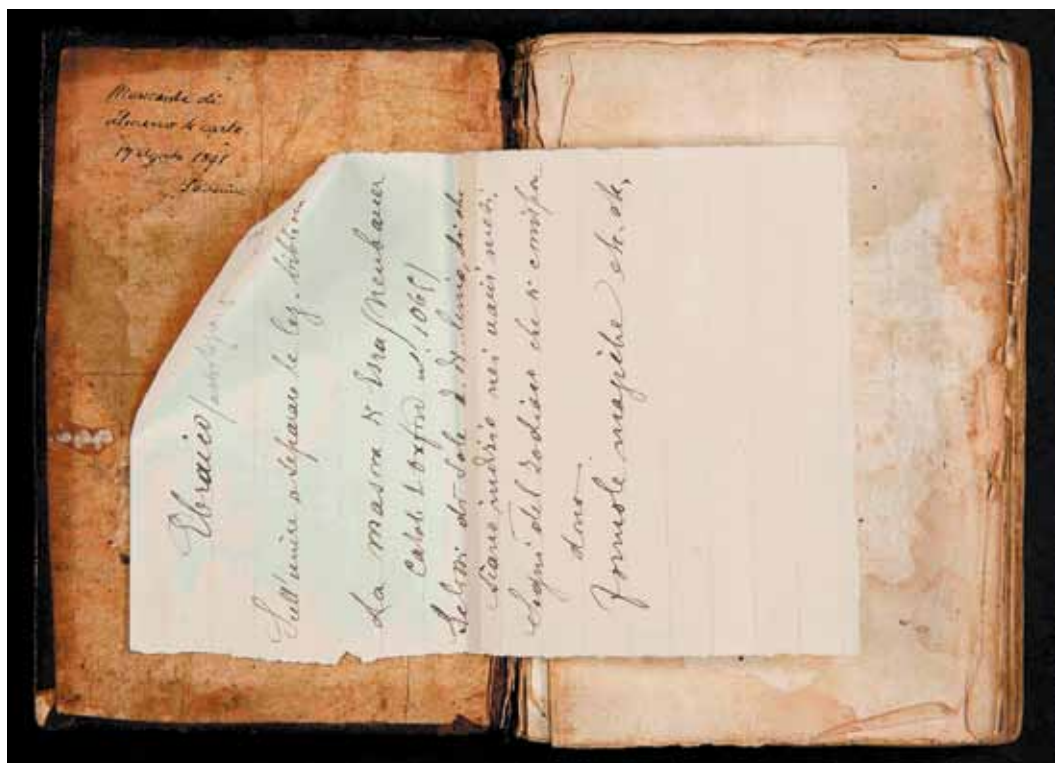


b

Tavv. 5 - Cagliari, Biblioteca Universitaria, Ms. 194, proveniente dalla collezione Spano: miscellanea di testi magici ed astrologici; Tav. 5a: ff. 14 e 15 (numerati alla rovescia) inizio dell'opera in aramaico *Masoret le-'Ezra ha-sofer*, ossia La tradizione di Esra lo scriba; Tav. 5b: ff. 70 e 71, nella pagina di sinistra un esempio di scrittura magica detta "occhialuta".



a



b

Tavv. 6 - Cagliari, Biblioteca Universitaria, Ms. 194, proveniente dalla collezione Spano: miscellanea di testi magici ed astrologici; Tav. 6a: ff. 122v-123r, in basso a destra una scrittura magica in arabo; Tav. 6b: ff. 133r-132v; fine del manoscritto e nota datata 17 agosto 1891 di Erasmo Severini, che fu Direttore di quella Biblioteca dal 1881 al 1892, relativa al fatto che il codice è Mancante di almeno 4 carte. Il foglio bianco contenente informazioni dategli forse dal semitista Fausto Lasinio (1831-1914), in cui si legge: *Ebraico / astrologia, ??*. *Sull'unire e separare le lez. Bibliche. / La masora di Esra (Neubauer Catal di Oxford n. 1069). / Eclissi di sole e di luna, di che / siano indizio nei varii mesi. / Segni del (sic) Zodiaco che si confondono. / Formole magiche ect. etc.*



a



b

Tavv. 7 - Cagliari, Biblioteca Universitaria, Ms. 194, proveniente dalla collezione Spano: *Maḥazor* di rito italiano per le ricorrenze festive o *Šaloš regalim*; Italia settentrionale, area emiliana, sec. XV; Tav. 7a: f. 2v, resto della prima sottoscrizione censoria di Cristoforo Levomino nel 1592: [Rev]isto per [me Cristoforo Levomino 159]2 ricostruita sulla base di altri manoscritti censurati nello stesso anno dallo stesso censore e di un confronto della grafia; Tav. 7b: f. 3v seconda nota censoria del 1602: [margine sup.] *Corretto p[er] me Gio. Dom[en]ico [de Lodi] / neofito di Comissione del M[olto R[everendo] / [margine inf.] P[adre] vicario del S. ufficio de Sarzana / [addi 12] Feb. 1602 / Fr. Ang[elus] Capillus da Briscia / [Inquisitore di detto] S. ufficio.*

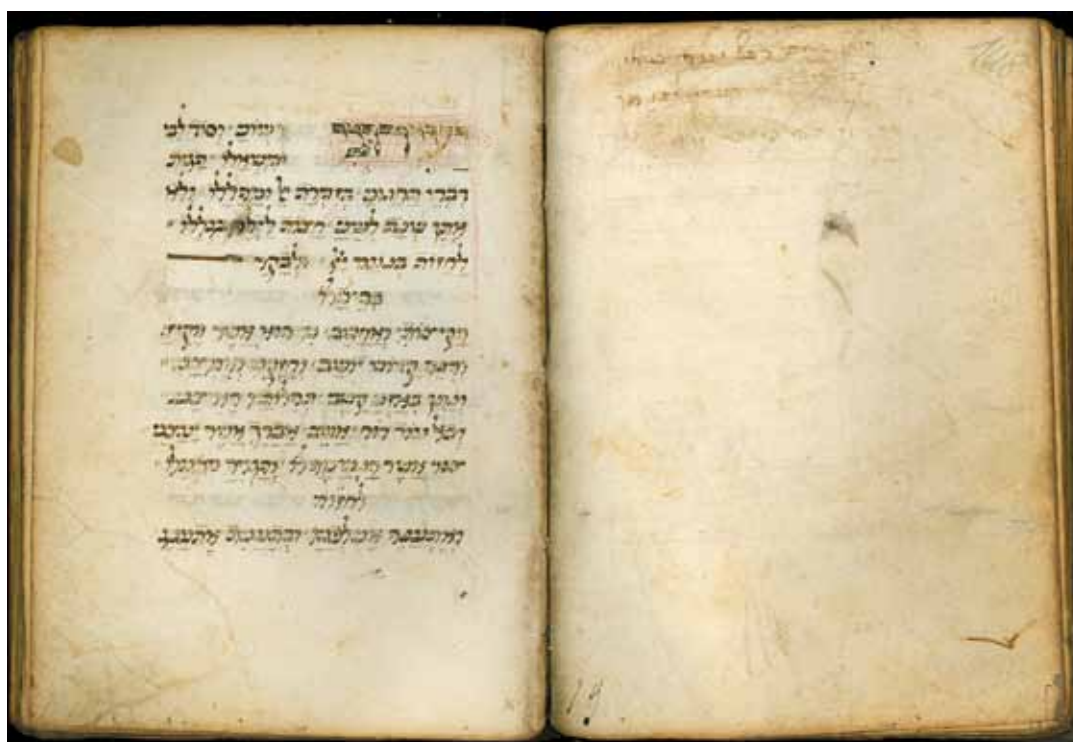


a

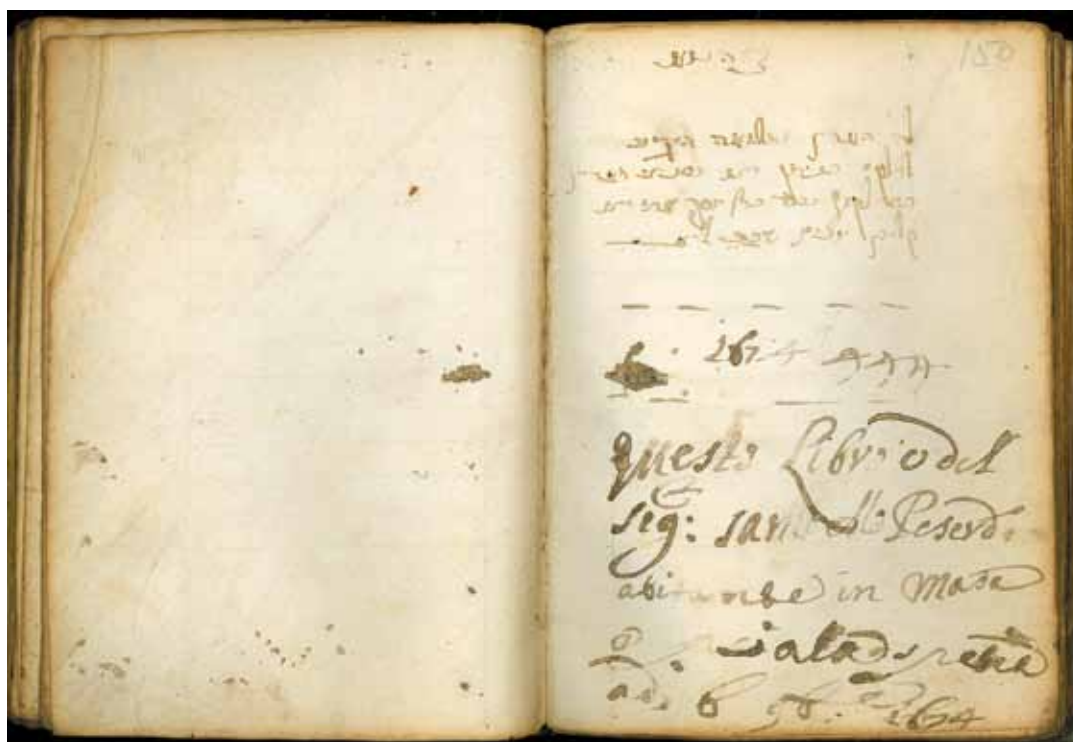


b

Tavv. 8a - Cagliari, Biblioteca Universitaria, Ms. 194, proveniente dalla collezione Spano: *Mahazor* di rito italiano per le ricorrenze festive o *Šaloš regalim*; Italia settentrionale, area emiliana, sec. XV; Tav. 8a: f. 40-41, belle ornamentazioni, all'inchiostro rosso di gusto rinascimentale italiano, a decorare le *litterae capitales* della preghiera *Hošia'na*; Tav. 8b: ff. 112-113: a sinistra ancora una ornamentazione dell'*incipit*, e a destra alcune parole cancellate dal censore perché ritenute anti-cristiane ישיע אל לא ישיע (ומתפללים) ossia «Poiché essi [scil. i cristiani] si prostrano alla vanità e al vuoto (Is. 30,7) e pregano un dio che non salva (Is. 45,20)», due passi contro l'idolatria ripresi da Isaia



a



b

Tavv. 9 - Cagliari, Biblioteca Universitaria, Ms. 194, proveniente dalla collezione Spano: *Mahazor* di rito italiano per le ricorrenze festive o *Šaloš regalim*; Italia settentrionale, area emiliana, sec. XV; Tav. 9a: a destra f. 148v nota di possesso di membri della Finzi di Reggio Emilia in cui si legge: *Di mia proprietà, Refa'el, ..., figlio di Binyamin, ... Io Binyamin, ..., attesto di aver venduto questo libro ...*; Tav. 9b: f. 150v, note di possesso datate e localizzate, in alto si legge: *... È giunto in possesso di me Binyamin dei Finzi di Reggio, quando io ho diviso [l'eredità] col signor Yosef, mio fratello, ..., alle calende di giugno del 5328 [=1568]. In basso altra nota di possesso: Questo libro è del Sig. Samoello Pesaro abitante in Masa e poi ala Spetia adì 6 nov(embre) 1664.*



a

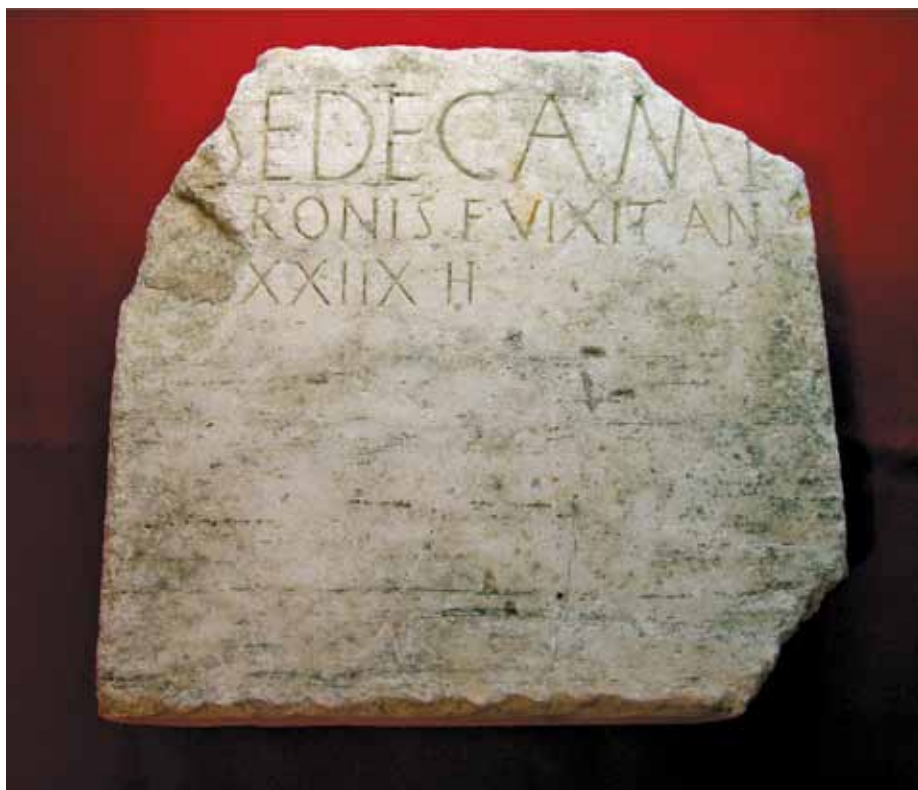


b

Tavv. 10 - Cagliari, Biblioteca Universitaria, Ms. 194, proveniente dalla collezione Spano: *Maḥazor* di rito italiano per le ricorrenze festive o *Šaloš regalim*; Italia settentrionale, area emiliana, sec. XV; Tav. 10a: f. 128, prima nota di possesso in cui si legge: *Di mia proprietà, Refa'el ... Finzi da Reggio, figlio di Aharon. Io Binyamin... attesto che ho venduto questo libro a Refa'el in cambio di un (?) ducato di oro sonante*. Più in basso: *Di mia proprietà, Binyamin Finzi da Reggio figlio di Israel, ... ed esso è stato degno per me di (essere pagato) denaro d'oro su oro ...*; Tav. 10b: ff. 157-158: altri incipit decorati delle preghiere; in basso a sinistra del foglio destro è numerato il fascicolo 20° con cifre arabe.



Tav. 11 - L'unica *ketubbah* o atto di matrimonio ad oggi pervenutaci dalla Sardegna e relativa alle nozze fra Šelomoh figlio di Zarch Carcassona e la vergine Bella, figlia di Vinelles Marwan ha-Seniri, celebrate attorno alla metà del sec. XV, forse nel 1456. Il documento è mutilo dei due lati destro e sinistro; in basso i nomi dei testimoni e dei padrini che sono: [?] ben Ardut, Yehuda ben El'azar, Astruc Še'altiel Zarch, Lunell Salamies Lunell che firmarono assieme allo sposo Šelomoh ben Shemuel Carcassona; la *ketubbah* misura cm 46.6 x 24.6 e si conserva a Sassari presso la Biblioteca Universitaria, dove fu rinvenuta dopo essere stata riusata come legatura di un registro.



a

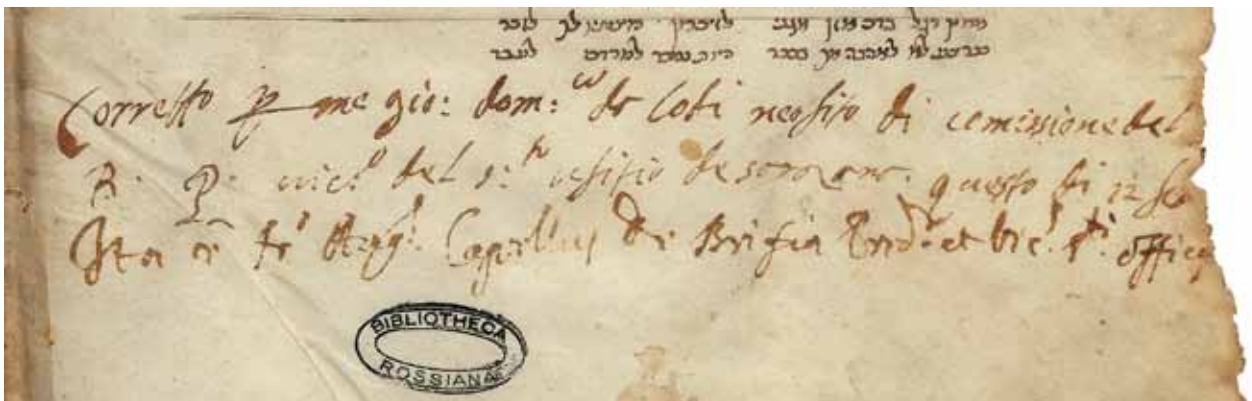


b

Tavv. 12 - Iscrizione sepolcrale, ascrivibile presumibilmente ad età altoimperiale, rinvenuta ad Ardara (Sassari) nel 2002 e relativa ad un personaggio riconducibile forse ad ambito giudaico. Tav. 12a: il *titulus* funerario che, in rapporto all'identificazione del defunto, può essere così decifrato: *Sedecami / [A?]ronis f(ilius)*. Tav. 12b: lato superiore della base di colonnina sulla quale, in una fase di reimpiego, è stata incisa l'epigrafe funeraria.



a



b

Tav. 13 - La *ketubbah* fallata o mancata di un matrimonio ebraico che si doveva celebrare ad Alghero nel 1431, riusata come coperta di un volume; Archivio di Stato di Cagliari, Antico Archivio Regio, Procurazione reale, *Liber curiae Procurationis Regiae Sardiniae* (1443-1448), 82 BC, fasc. 6.

Tav. 13b - La censura di Giovanni Domenico da Lodi, neofito, alla fine (f. 411v) del Ms. Vaticano ebr., Rossiano 437. È il medesimo censore che, con la identica formula, ha espurgato, lo stesso giorno e nella stessa località, anche il manoscritto 197 della collezione Spano (vedi Tav. 7b), conservato presso la Biblioteca Universitaria di Cagliari; i due codici di Parma, Biblioteca Palatina, Ms. ebr. 3059 e Ms. ebr. 2700, così come il codice di Mosca, Biblioteca Statale Russa, Ms. ebr. Guenzburg 228. Nella sottoscrizione dell'espurgatore si legge: *Corretto p[er] me gio[vanni] dom[enico] da lodi neofito di commissione del / [Molto] R[everendo] P[adre] vic[ario] del s[an]to ufizio de sarzana questo di 12 feb[raio] [1602] / Ita etiam fr. Ang[elus] Capil- lus di Brixia Inq[uisitor] et Vic[arius] s[anc]ti officij*. I due manoscritti parmensi, come quello di Cagliari, recano anche una precedente censura di Cristoforo Levomino dell'anno 1592.



a



b

Tav. 14a - Lucerna funeraria ebraica con impresso il ramo di palma o *lulav*, sec. IV-V; Sassari, Museo Archeologico Nazionale "G. A. Sanna". Tav. 14b - Frammento di epigrafe funeraria ebraica con *menorah* pentalicne rinvenuto a Porto Torres nel 2005; Porto Torres *Antiquarium Turritano*. Per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici delle Province di Sassari e Nuoro, tramite la Dr.ssa Antonietta Boninu; fotografia di Claudio Carta.

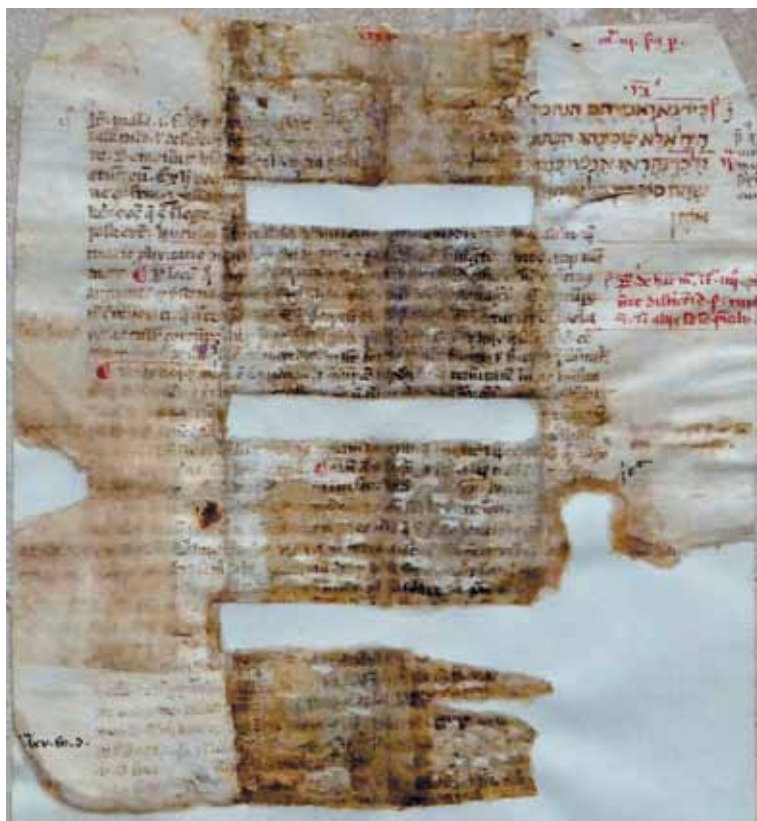


a



b

Tavv. 15 - Due lucerne funerarie da Porto Torres. Tav. 15a: Frammento di lucerna funeraria ebraica con *menorah* eptalicne da Porto Torres scoperta nel 2009; larghezza massima cm 5,9; lunghezza massima cm 7,3; altezza massima cm 2,4. Tav. 15b: Frammento di lucerna funeraria ebraica con *menorah* eptalicne da Porto Torres scoperta nel 2009; dimensioni: larghezza massima cm 5,3; lunghezza massima cm 4; altezza massima cm 3,5. Per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici delle Province di Sassari e Nuoro, tramite la Dr.ssa Antonietta Boninu; fotografia di Claudio Carta.



a



b

Tavv. 16 - Foglio da un manoscritto del sec. XIV contenente il *Pugio fidei* di Ramón Martí; fu riusata come rinforzo della costa nella legatura di un volume stampato ad Anversa nel Cinquecento; è conservata presso il Museo Diocesano dell'Ogliastro, Lanusei (NU). Nelle due immagini il *recto* in atto, e il *verso* del foglio.

ALTRI STUDI

GIUDEI E GIUDAISMO NELLA ROMA DEL I SECOLO D.C. *

Sin dagli studi di Berliner della fine del diciannovesimo secolo, comprendere le forme assunte dal giudaismo romano ha costituito una fonte di discussione molto forte tra gli studiosi¹. Come per la comunità cristiana, la formazione e le tappe di evoluzione che affrontò la comunità ebraica romana sono oggetto di sottili e contraddittorie interpretazioni, non solo per l'importanza eccezionale che la comunità rivestì in seno alla diaspora occidentale, ma anche per la difficoltà che comporta l'analisi delle fonti, scarse, non giudaiche, spesso posteriori di decenni. In questa sede non intendo riproporre un quadro complessivo del giudaismo romano. Piuttosto, partendo da alcuni punti critici, vorrei avanzare riflessioni che riguardano il problema dell'identità, vale a dire la percezione che i giudei di Roma avevano di se stessi e del tessuto sociale circostante. Il problema è sostanziale per gli studi sulla Diaspora e sottende una domanda di grande rilevanza: nella Roma giudaica del primo secolo, cosa si intendeva per "identità giudaica"?

Partendo da questo interrogativo tenterò di proporre delle piste di riflessione che, in alcuni casi, rimarranno irrisolte, ma che aiuteranno a cogliere gli elementi di chiusura, di difesa della propria identità particolare, o le aperture operate nei confronti della realtà sociale e cul-

turale non ebraica in cui i giudei di Roma erano immersi.

L'evoluzione della comunità

La storia della presenza giudaica a Roma in primo secolo è denotata da una serie di tensioni con le autorità romane, tensioni che sfociarono in almeno due espulsioni. Se scontri si ebbero anche in altri centri della diaspora – si pensi a quello che è stato definito con un modernismo il "pogrom" dei giudei di Alessandria nel 38 d.C., all'epoca di Caligola² – reiterate espulsioni si registrarono solo a Roma. Il problema è centrale per comprendere la natura del giudaismo romano in primo secolo, ma è anche difficile da analizzare perché dipende quasi esclusivamente da fonti non giudaiche piuttosto elusive e contraddittorie. Al di là di una ricostruzione delle espulsioni, il punto è capire la formazione sociale della comunità, per tentare di cogliere da una parte la provenienza dei giudei di Roma, dall'altra la reale portata dell'intervento delle autorità. Si tratta di due aspetti rilevanti: comprendere la provenienza di una comunità come quella romana, al centro dell'impero in una città che attraeva persone da tutta l'ecumene, significa affrontare il problema dell'identità

*Vorrei ringraziare il prof. Lucio Troiani per suoi suggerimenti e per la sollecitudine con cui ha voluto leggere una prima versione di questo testo. Chiaramente eventuali errori sono di mia esclusiva responsabilità.

¹A. BERLINER, *Storia degli Ebrei di Roma dall'antichità allo smantellamento del Ghetto* (tr. italiana a cura di A. Audisio dall'edizione originale: *Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit zum Gegenwart (2050 Jahre)*, Frankfurt a.M. 1893), Milano 1992; J.B. FREY, *Les communautés juives à Rome*, RECSR 20 (1930), pp. 267-297; H.J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, ed. rivista (ed. originale Philadelphia 1960), Peabody 1995; H. SOLIN, *Juden und Syrer in westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände*, ANRW

II, 29.2 (1983), pp. 587-789; L. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interactions in the Roman Diaspora*, Leiden 1995; id., *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Leiden 1998; S. CAPPELLETTI, *The Jewish Community of Ancient Rome*, Leiden 2006; N. SIMÕES RODRIGUES, *Iudaei in Urbe. Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios*, Lisboa 2007; M. WILLIAMS, *The Shaping of the Jewish Identity in Rome in Antiquity*, in J. ZANGENBERG - M. LABAHN (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multi-cultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome*. Studies on the basis of a Seminar at the Second Conference of the European Association for Biblical Studies (EABS) (Rome July 8-12, 2001), London 2004, pp. 33-46.

²Così P. VAN DER HORST, *Philo of Alexandria. Philo's Flaccus. The First Pogrom*, Leiden 2003.

culturale della comunità e tentare di coglierne eventuali tratti di evoluzione; comprendere la forza dell'intervento romano porta invece a capire come la comunità venisse riconosciuta dalla società non giudaica in cui era inserita.

Le prime informazioni sulla presenza ebraica a Roma si hanno da un discusso passo di Valerio Massimo che riporta la notizia di un bando di espulsione emesso contro i Giudei e i Caldei nel 139 a.C. Il brano presenta gravi problemi testuali: è inserito all'interno di un'ampia lacuna colmata da due tardi epitomatori. Del passo esistono tre tradizioni di manoscritti, ciascuna delle quali riporta una versione differente talvolta in particolari sostanziali. Una prima tradizione, attribuita a Iulius Paris, attivo presumibilmente nel 400 d.C., parla di un bando di espulsione emesso dal *praetor peregrinus* contro i Caldei e i Giudei, colpevoli di aver tentato di introdurre il culto di Iupiter Sabazius in Roma³; una seconda tradizione, sempre riferita a Paris, riporta solo l'espulsione dei Caldei di cui è responsabile il medesimo *praetor peregrinus*, ma non cita i Giudei: il secondo gruppo espulso è costituito dai fedeli di Iupiter Sabatius⁴. La terza tradizione invece colma la lacuna con un passo di Iulianus Nepotianus, attivo nel VI secolo, epitomatore che spesso riporta informazioni differenti

rispetto a quelle note a Iulius Paris traendole non necessariamente da Valerio Massimo. Anche Nepotianus cita una doppia espulsione di Caldei e di Giudei voluta dal *praetor*, ma non parla affatto di fedeli di Iupiter Sabazius⁵. Come si può facilmente notare, le versioni degli epitomatori sono fortemente contrastanti, soprattutto per quanto riguarda la presunta espulsione dei Giudei da Roma. Non è questo il luogo per un'analisi dei seri problemi filologici dei passi, che ho voluto solo richiamare perché sono alla base della poca chiarezza con cui affrontiamo la storia della primitiva comunità ebraica romana⁶. Se, infatti, l'espulsione dei Caldei è confermata da tutti i manoscritti, molto più problematica è l'espulsione dei Giudei. Anche volendo accogliere quel filone di tradizione che inserisce i Giudei accanto ai Caldei tra i gruppi espulsi nel 139 a.C., le fonti comunque non chiariscono a che titolo i Giudei fossero presenti in città in quell'anno. Si possono rilevare alcuni dati. Si può osservare che responsabile della loro espulsione fu un *praetor peregrinus* dotato della *provincia* di *iurisdictio* nelle controversie tra stranieri o tra Romani e stranieri. I Giudei presenti in città, come anche i Caldei, erano quindi *peregrini*, non godevano di alcun diritto civile e potevano essere espulsi anche senza un processo. A que-

³Val. Max., *Fact. dict. mem.*, I,3,2 (Iul. Paris): *Cn. Cornelius Hispalus praetor peregrinus, M. Pomilio Laenate L. Calpurnio cos., edicto Chaldeos circa decimum diem abire ex urbe atque Italia iussit, leuibus et ineptis ingeniis fallaci siderum interpretatione quaestuosam mendaciis suis caliginem iniciantes. Idem Iudaeos, qui Sabazi Iouis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit.*

⁴Val. Max., *Fact. dict. mem.*, I,3,2 (Iul. Paris): *C. Cornelius Hispallus, praetor peregrinus, M. Popilio Laenate, Cn. Calpurnio cos., edicto Chaldaeos intra decimum diem abire ex urbe atque Italia iussit: levibus et ineptis ingeniis, fallaci siderum interpretatione, quaestuosam mendaciis suis caliginem enicientes. Idem, qui Sabazii Iovis cultu simulato mores Romanos inficere conati sunt, domos suas repetere coegit.*

⁵Val. Max., *Fact. dict. mem.*, I,3,2 (Ian. Nep.): *Caldeos igitur Cornelius Hippalus urbe expulit et intra decem dies Italia abire iussit, ne peregrinam scientiam uenditarent. Iudeos quoque, qui Romanis*

tradere sacra sua conati erant, idem Hippalus urbe exterminavit, arasque priuatas e publicis locis abiecit.

⁶Lo studio delle tradizioni manoscritte connesse a questo passo in E. LANE, *Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: a Re-Examination*, JRS 69 (1979), pp. 35-38, la ricostruzione di Lane generò negli anni successivi un vivace dibattito riguardante non solo i problemi storico-interpretativi che sorgevano, ma anche aspetti più puntuali ma non secondari come la datazione dei manoscritti. Interventi significativi a questo proposito si ebbero anche in tempi recenti con Solin (*Juden und Syrer cit.*, p. 606 n. 25) e Goodman (*M. Goodman, Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious history of the Roman Empire*, Oxford 1994, pp. 82-83) e, da un punto di vista più strettamente filologico, Briscoe, che curò l'edizione Teubner di Valerio Massimo (Stuttgart 1998) e Shakleton Bayley, che curò l'edizione Loeb (Cambridge Mass.: Harvard University Press 2000). Già prima dell'articolo di Lane, un intervento rilevante si aveva avuto con S. ALESSANDRÌ, *La presunta cacciata dei Giudei da Roma nel 139 a.C.*, SCO 17 (1968), pp. 187-198.

sto dato se ne aggiunge un secondo, rilevante ma confermato da una sola versione manoscritta: mentre Nepotianus riporta il bando con le parole *Iudaeos... Hispalus urbe exterminavit*, Paris sceglie *Iudaeos...repetere domos suas coegit*: se l'ordine era di "tornare a casa", si deve dedurre che i Giudei espulsi non fossero stabilmente residenti in Roma. Ammettendo quindi che la notizia dell'espulsione dei Giudei sia consistente – dato ipotetico, non confermato da tutti i manoscritti – si può dedurre che gruppi di giudei *peregrini* vennero allontanati dalla città e vennero, forse, invitati a tornare al proprio luogo di residenza che quindi non era Roma. Se ne deve concludere che la notizia degli epitomatori di Valerio Massimo non comporta l'esistenza di una comunità, per sua natura stabile, ma di gruppi di giudei, la cui presenza, certo facilitata dai rapporti positivi tra Roma e Giudea, era andata formandosi nei trent'anni precedenti, con la stipulazione del trattato romano-maccabaico e i successivi rinnovi sanciti con Simone e Giannata Maccabeo.

Per alcuni decenni non si ha più notizia di Giudei a Roma. Nell'ottobre del 59 a.C. viene indetto un processo contro *L. Valerius Flaccus*, propretore d'Asia accusato *de repetundis*; fra gli altri, si costituiscono parte lesa anche i Giudei d'Asia che accusano il governatore di aver confiscato illecitamente l'oro inviato ogni anno dai Giudei della Diaspora e di Eretz Israel a Gerusalemme per il mantenimento del Tempio⁷. L'episodio non ha portata esclusivamente locale,

ma si va ad innestare nel più ampio problema dell'esportazione di oro e materiali preziosi dai territori dello stato romano a territori formalmente stranieri. L'invio dell'oro a Gerusalemme contrastava con il divieto di esportazione dei materiali preziosi ribadito da più *senatusconsulta* della tarda repubblica, ripetuti a breve intervalli di tempo⁸, e poteva costituire un elemento di scontro tra giudei e non giudei. Il problema, come visto, riguarda le comunità d'Asia, ma, toccando una pratica diffusa in tutta la diaspora, suscita il vivo interessamento dei giudei di Roma.

La difesa di Flacco viene sostenuta da Ortenzio e da Cicerone che trasmette l'idea di una comunità non solo popolosa e ben inserita nel contesto cittadino, ma anche influente politicamente⁹. Al momento in cui Cicerone pronuncia l'orazione, la comunità è già formata ed è una realtà stabile, ben visibile nel tessuto sociale di Roma. Quando si radicò? Per meglio dire, quando passò ad essere una presenza con connotati ben precisi all'interno della *plebs urbana*? Si è pensato ad un incremento demografico recente, connesso alla campagna di Pompeo in Oriente e all'ingresso a Gerusalemme nell'autunno del 63¹⁰: con la celebrazione del trionfo il 28 settembre 62, secondo alcune fonti un flusso di prigionieri di guerra giudei sarebbe giunto in Capitale¹¹. L'ipotesi è congruente con l'immagine offerta da Filone che, descrivendo la presenza ebraica ai tempi di Caligola, parla di una comunità formata da liberti ex prigionieri di

⁷ Cic., *Pro Fl.*, 66-69: Cicerone respinge l'accusa mossa dai Giudei rapidamente, affermando che Flacco avrebbe confiscato l'oro dopo aver emesso un editto che riprendeva una politica già promossa da Cicerone console. L'oro sarebbe stato riposto nel tesoro pubblico. D'altro parte, aggiunge l'oratore, è atto di giusta severità *huic autem barbarae superstitioni resistere*.

⁸ A.J. MARSHALL, *Flaccus and the Jews of Asia* (Cicero, *Pro Flacco* 28, 67-69), Phoenix 29 (1975), pp. 139-154.

⁹ Cic., *Pro Fl.*, 66: *Ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est; scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus*. Cic., *Pro Fl.*, 67: *Huic autem barbarae superstitioni resistere severitatis, multitudinem Iu-*

daeorum flagrantem non numquam in contionibus pro re publica contemnere gravitatis summae fuit.

¹⁰ Su cui V. BURR, *Rom und Judäa im 1. Jahrhundert v. Chr.: Pompeius und die Juden*, ANRW I.1 (1972), pp. 875-885 e J. BELLEMORE, *Josephus, Pompey and the Jews*, Historia 48.1 (1999), pp. 94-118.

¹¹ Le descrizioni più articolate del trionfo si trovano in Plutarco (Plut., *Pomp.*, 54, 1-4) e in Appiano (App., *Hist. Rom.*, 12, 116-117); in entrambi i casi non vengono suggerite indicazioni sul numero di Giudei trasportati a Roma per la celebrazione. Sintetici riferimenti al trionfo si trovano anche in Plinio (Plin., *N.H.*, 7, 26, 98) e in Cassio Dione (Cass. Dio., 37, 21, 4). Flavio Giuseppe non fa alcun riferimento al trionfo.

guerra¹². Si può pensare ad ulteriori flussi negli anni successivi, almeno a seguito delle due rivolte scoppiate in Giudea nel 57 e nel 51 a.C. che comportarono la cattura di un numero ingente di prigionieri¹³. Dall'arrivo di questi prigionieri non sappiamo, tuttavia, nulla. Non vorrei soffermarmi sull'asprezza lessicale di Cicerone e sulla scelta di temi che emergeranno con forza nei topoi antiggiudaici riscontrabili nelle fonti latine di I e II secolo¹⁴. Come osserva Stern¹⁵, nel valutare i contenuti dell'orazione è necessario ricordare che il brano deriva da un'arringa difensiva in cui, come attesta lo stesso Cicerone¹⁶, il pensiero dell'oratore viene nascosto, a volte profondamente alterato, per ottenere una difesa più efficace dell'assistito. L'intensità con cui i giudei romani partecipano alla causa, il senso di pressione e di disordine che ne deriva, non sono da considerare un'esatta riproduzione della rilevanza sociale del gruppo ebraico a Roma, ma sono funzionali alla strategia di difesa che vedeva nell'aspro attacco al giudaismo dipinto come *barbara superstitio* uno dei suoi punti essenziali.

Su questo passo vorrei solo far notare che Cicerone utilizza il termine *turba* e *multitudo Iudaerum* per riferirsi alla comunità. È sostanzialmente la prima fonte che nomina i Giudei di Roma nel loro insieme e lo fa senza utilizzare una terminologia precisa: di fatto

non sappiamo quale termine la comunità giudaica romana usasse per definire se stessa di fronte allo stato.

Consideriamo ora la storia dei giudei romani nel primo secolo d.C. Diverse fonti non giudaiche latine e greche fanno riferimento alla presenza ebraica a Roma. Si viene a formare un'immagine letteraria non giudaica dell'ebreo romano che ha stretti legami con l'immagine letteraria dell'ebreo tout court, in evoluzione ma comunque venata da forte antiggiudaismo. La difficoltà non sta nel comprendere cosa pensassero gli intellettuali non giudei della comunità, ma quali fossero i modelli che la comunità utilizzava nel definire se stessa e, di conseguenza, come venisse recepita dalle autorità. Su questo punto le fonti non sono generose e sono state oggetto di continui studi da parte della letteratura in materia. Prenderemo solo alcuni spunti di riflessione.

Dopo l'atteggiamento di favore dimostrato da Cesare¹⁷, con Augusto l'apertura nei confronti dei giudei romani assume una maggiore articolazione formale, sintetizzabile nella possibilità di "seguire i propri costumi". Discuteremo questa testimonianza di grande rilievo in seguito¹⁸. Il legame che si viene ad instaurare tra la casa giulio-claudia ed Erode, la presenza stabile di figli di Erode a Roma per ricevere un'educazione non esclusivamente giudaica¹⁹, doveva mantenere vivo nella popolazione ebrai-

¹² PHIL., *Leg. ad Gaium*, 155: Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες· αἰχμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἡλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες. Riprenderemo il passo più dettagliatamente in seguito.

¹³ Nel 57 a.C., Aulo Gabinio dovette sopprimere una rivolta guidata da Aristobulo e Alessandro: stando a Flavio Giuseppe, vennero uccisi tremila giudei e altrettanti vennero catturati (*Ant.*, 14, 85; *B.J.* I, 163). Nel 51 a.C. il governatore di Siria C. Cassio Longino dovette sopprimere un'altra rivolta scoppiata quando i Parti sfondarono i confini siriaci arrivando fino ad Antiochia. Stando a Flavio Giuseppe, nell'assedio di Tarichea vennero catturati trentamila giudei (*Ant.*, 14, 120; *B.J.* I, 180).

¹⁴ Su cui P. SCHÄFER, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma 1999 (trad. or. Harvard University Press 1997), pp. 255-259.

¹⁵ STERN, *Greek and Latin Authors cit.*, vol. I, pp. 193-195. Un'analoga osservazione in J. BARCLAY, *Diaspora. I guide nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano (323 a.C. - 117 d.C.)*, Brescia 2004 (tr. di P. Bernardini dall'edizione inglese, Edinburgh 1996), p. 275.

¹⁶ Cic., *Pro Cluentio*, 139. Cfr. B. WARDY, *Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire*, in ANRW II, 19.1, pp. 592-644, in particolare pp. 596-613.

¹⁷ Svetonio rammenta il dolore dei giudei romani alla morte di Cesare. (SVET., *Iul*, 84.5: *In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circumstantium suo quaeque more lamentata est praecipueque Iudaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt.*)

¹⁸ PHIL., *Leg. ad Gaium*, 155-158.

¹⁹ Alessandro e Aristobulo, figli di Mariamne crebbero a Roma e conobbero Augusto (*Ant.* 15,

ca locale l'interesse per le vicende politiche della madrepatria. A questo periodo risalgono difatti due episodi che rimarcano i legami non solo religiosi tra diaspora e Eretz-Israel. Da Flavio Giuseppe sappiamo che, alla morte di Erode nel 4 a.C., ottomila giudei dimostrarono pubblicamente il proprio malcontento per la visita di Archelao, giunto a Roma per ottenere la conferma alla successione (Ant. 17, 300-303). Un decennio più tardi, in data non sicura, folle ebraiche romane accolsero festanti l'arrivo di un uomo che affermava di essere Alessandro, figlio di Erode. I giudei accompagnarono il falso Alessandro fino a Roma, all'interno del proprio quartiere (B.J. 2, 101-110; Ant. 17, 324-338). In entrambi i casi la comunità, o una sua parte, assume una posizione chiara nei confronti del corso politico che si era venuto ad instaurare a Gerusalemme.

Malgrado la vivacità e la visibilità sociale che la comunità sembra avere tra la fine della repubblica e il principato, i rapporti con lo stato si sviluppano in modo pacifico almeno fino a Tiberio. Il primo momento di crisi si verifica nel 19 d.C. In quell'anno i fedeli di due

externae superstitiones – i fedeli del culto isiaico e i giudei – vengono espulsi con l'emissione di un s.c. Quattromila giovani giudei, *libertini generis*, vengono inviati in Sardegna per combattere il brigantaggio, *per speciem sacramenti*, vale a dire con una leva straordinaria. *Ceteri* (il resto della comunità), e *similia sectantes* (i proseliti), sono espulsi. Di questo primo scontro siamo informati da Tacito²⁰, Svetonio²¹ e da un passo delle Antichità di Flavio Giuseppe²², fonti tutt'altro che coincidenti. Quali dati possiamo ricavare? Tacito afferma che i quattromila Giudei inviati in Sardegna erano *libertini generis*, espressione interpretata da alcuni come una perifrasi per liberti²³. Bisognerebbe supporre allora la presenza di quattromila schiavi da poco affrancati in età di leva, un dato numericamente forse eccessivo. Si è quindi pensato ad un'imprecisione di Tacito che con questa espressione avrebbe inteso indicare non solo i liberti ma anche figli e nipoti di liberti, secondo l'immagine della comunità data da Filone vent'anni dopo²⁴. Il quadro che ne emerge, tuttavia, non è preciso. Se la leva andava a colpire il nerbo della comu-

342-343); Antipatro fu affidato ad Agrippa che lo introdusse ad Augusto (Ant. 16, 86-87; 17, 52-53); Antipa, Archelao e Filippo crebbero a Roma (Ant. 17, 20-21).

²⁰ TAC., *Ann.* 2, 85,4: *Actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis, factumque patrum consultum, ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrocinii et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.*

²¹ Suet., *Tib.*, 36: *Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Iudaeorum iuventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis eiusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetuae servitutis nisi obtemperassent.*

²² Ant. 18, 81-84. Il passo di Flavio Giuseppe mantiene un andamento narrativo particolare, analogo a quello del romanzo ellenistico. Nel finale (Ant., 18, 83-84), quando viene riportata la sanzione dell'imperatore, lo stile cambia bruscamente, si fa più secco, simile alle ricostruzioni di Tacito e Svetonio. Si è posto quindi il problema delle fonti al passo. Su questo pun-

to, sulla possibilità di una fonte annalistica comune ai tre autori e sull'incidenza di una fonte orale prossima alla corte imperiale utilizzata da Flavio Giuseppe per i racconti che riguardano gli eventi in Roma fino all'epoca neroniana si veda E. NORDEN, *Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische prophetie*, Kleine Schriften zum klassische Altertum, Berlin 1966, p. 246; S. HEYOB, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire romain 5, Leiden 1975, pp. 115-119; M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josephus, Historian of Rome*, in F. PARENTE - J. SIEVERS (eds.), *Josephus and the History of the Graeco-Roman Period, Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden 1994, pp. 99-106.

²³ Non si tratta di un hapax: cfr. *Ann.* IV, 62: *Attilius quidam libertini generis*. J. CELS SAINT-HILAIRE, *Le sens du mot libertinus*, in: *quelques réflexions*, Latomus 61 (2002), pp. 285-294; S. TREGGIARI, *Roman Freedman during Late Republic*, Oxford 1969, pp. 36-85.

²⁴ M. WILLIAMS, *The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19*, Latomus 48 (1989), pp. 765-784, in part. p. 770; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974-1980, II, p. 72; E. SMALLWOOD, *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian. A Study in*

nità, determinare l'impatto dell'espulsione non è altrettanto semplice. La folta fascia di liberti, che godevano quindi di diritti civili, non poteva essere toccata da un'espulsione ingiustificata. Oltre ai Giudei *servi*, l'espulsione poteva colpire i Giudei *peregrini* e una categoria particolare di liberti, i *latini juniani*, schiavi liberati con manomissioni informali che entravano nella fascia dei *peregrini* e che solo più tardi potevano aspirare alla *latinitas juniana*: se di età inferiore ai trent'anni e sposati con una donna romana o latina potevano ottenere i pieni diritti²⁵. Si tratta presumibilmente di un numero di persone non elevatissimo. Per quanto traumatica possa essere stata l'espulsione per i Giudei romani, la comunità non dovette risentirne profondamente: dopo meno di trent'anni, al tempo dell'espulsione voluta da Claudio, è ancora fiorente e popolosa, apparentemente

non ferita dal provvedimento del 19²⁶.

Nell'intervallo tra le due espulsioni non abbiamo notizia dell'arrivo di ulteriori gruppi di prigionieri di guerra. Il quadro dipinto da Filone è riferibile proprio a questo periodo.

La crisi ulteriore si ha con Claudio.

Di un bando di espulsione dei Giudei romani parla tangenzialmente un passo degli Atti degli Apostoli: Paolo, giunto a Corinto da Atene, incontra Aquila e Priscilla, una coppia di Giudei convertiti che erano fuggiti da Roma per il bando emesso da Claudio²⁷. L'episodio può essere datato al 49²⁸. Svetonio²⁹ concorda con la testimonianza degli Atti e attesta l'effettiva emissione di un bando di espulsione ai danni della comunità giudaica, che non colloca precisamente dal punto di vista cronologico e che spiega come conseguenza di tumulti determinati dall'attività di Chrestus. Il brano è citato

Political Relations, Leiden 1981, pp. 207-208, P. SCHÄFER, *Giudeofobia* cit., p. 156; F.F.R. GOOD-YEAR, *The Annales of Tacitus*, Cambridge University Press 1981, I, p. 442; M. PUCCI BEN ZEEV, *Were They Seditious? The Jews of Rome in the Sixties BCE*, Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli Ebrei d'Italia XIII-XV (2001), pp. 9-24, in part. p. 11. H. BOTTERMANN, *Die Maßnahmen gegen die Stadtrömischen Juden im Jahre 19 n. Chr.*, *Historia* 52.4 (2003), pp. 410-455.

²⁵ G. FABRE, *Libertus. Recherches sur les rapports patron-affranchi à la fin de la République romaine*, Rome: École Française de Rome 1981, pp. 1-36 e pp. 52-59; TREGGIARI, *Roman Freedman* cit., pp. 20-31; A. WATSON, *Roman Slave Law*, Baltimore 1987, pp. 22-34; C. WEAVER, *Where Have all the Junian Latins Gone? Nomenclature and Status in the Early Empire*, *Chiron* 20 (1990), pp. 275-305; L.V. RUTGERS, *Roman Policy toward the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.*, pp. 93-116 in part. pp. 97-98 e p. 104.

²⁶ La notizia di un'espulsione dei Giudei di Roma viene riportata anche da una fonte tarda di quinto secolo, *Scolia in Iuvenalem Vetustiora*, (WESSNER, p. 64). Il passo attesta la presenza ad Aricia di Giudei della capitale, ma non fornisce elementi utili a datare l'espulsione. Momigliano propende per un riferimento all'espulsione tiberiana (A. MOMIGLIANO, *Claudius the Emperor and his Achievement*, Oxford 1934, p. 30 e p. 96), mentre Schürer, riprendendo una posi-

zione già espressa da Juster, preferisce collocare la notizia ai tempi di Claudio (E. SCHÜRER, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 a.C.-135 A.D.)*, ed. G. VERMES, F. MILLAR, M. BLACK, M. GOODMAN, Edinburgh 1973-1987, III, p. 63 a partire da J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique, sociale*, Paris 1914, I, p. 180 n° 9). M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974-1980, II, p. 655.

²⁷ At 18:1-3: Μετὰ ταῦτα χωρισθεῖς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον. Καὶ εὗρων τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντα τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ρώμης, προσῆλθεν αὐτοῖς καὶ διὰ τὸ ὁμότεχνον εἶναι ἔμενεν παρὰ αὐτοῖς, καὶ ἡργάζετο· ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ.

²⁸ La datazione è connessa anche alla permanenza di Paolo a Corinto (At 18:12-18) e alla datazione del proconsolato di L. Iunius Gallio su cui L. BOFFO, *Iscrizioni latine e greche per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, pp. 321-333 e L. TROIANI, *L. Giunio Gallione e le comunità ebraiche*, *Materia Giudaica* VII/1 (2002), pp. 47-54. Sulle implicazioni della datazione di Atti 18 per la storia della comunità romana H. BOTTERMANN, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius*, *Hermes Einzelschriften* 71, Stuttgart 1996, p. 48.

²⁹ SUET., *Claudius*, 25,4: *Iudaeos impulsore Chresto adsidue tumultuantis Roma expulit.*

da Orosio³⁰ che afferma di poterlo datare al 49 d.C. in base ad un passo a noi ignoto di Flavio Giuseppe. La citazione è fondamentalmente corretta, ma presenta un significativo cambiamento: al posto della problematica espressione *impulsore Chresto*, Orosio inserisce *impulsore Christo*, offrendo un'interpretazione chiaramente cristiana ai tumulti che provocarono l'espulsione dei Giudei³¹. Problemi sotto Claudio sono citati anche da una terza fonte, Cassio Dione³². Secondo quest'ultimo, Claudio non poteva espellere la comunità, divenuta negli anni troppo numerosa: scelse quindi di punirla vietando ai Giudei la libertà d'assemblea. La collocazione cronologica del brano costituisce un forte problema. Come si è visto, l'espulsione sembra risalire al 49 d.C. Di contro, Cassio Dione, che non data precisamente l'episodio, lo colloca all'inizio della narrazione riguardante Claudio, nell'ambito di una presentazione dell'imperatore, tra eventi generalmente datati ai primi tempi del suo regno: l'anno più probabile per questo divieto sembra essere il 41 d.C.

Cassio Dione pone l'accento su due aspetti complementari: da una parte il problema del controllo delle masse (non solo ebraiche)³³, dall'altra il pericolo che gruppi numerosi di popolazione si riuniscano, anche in luoghi non istituzionali come le taverne, come precisa poco prima. L'intervento di Claudio a Roma non è assolutamente di marca antiggiudaica: pur rendendo di fatto estremamente difficile la vita alla comunità, l'imperatore, a detta di Cassio

Dione, si premura di preservare i diritti ebraici (τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους). La ragione per cui il governo interviene contro i Giudei romani è il loro numero. Nel 41 i rapporti tra Giudei romani e imperatore, pacifici da più di vent'anni, si incrinano. Claudio si trova a dover intervenire contro l'intero gruppo giudaico e, stando a quanto dice Cassio Dione, pensa ad un'espulsione. Come si è già provato a dimostrare per l'episodio del 19, Roma non poteva espellere l'intero gruppo giudaico, non tanto per il loro numero (come pensa Cassio Dione) o in nome di diritti precedentemente acquisiti, quanto piuttosto per il loro status civile. Claudio quindi sospende la libertà di assemblea. Come accade nello stesso anno alle eterie, di fatto le sinagoghe non possono più essere operative. Non conosciamo le ragioni che causarono questo intervento, che mirava a smembrare i collegamenti interni alla comunità. Nel 49 la situazione in Roma è mutata. Ci troviamo di fronte ad uno stato di tensione continuato generato con ogni probabilità dall'inizio della predicazione cristiana e da possibili conseguenti scontri con la maggioranza giudaica, entrambi echeggiati dal passo di Svetonio. Il bando di espulsione in questo caso poteva essere emesso perché non era diretto contro tutti i Giudei ma contro quei Giudei ritenuti responsabili dei disordini a seguito di un regolare processo³⁴.

Per ulteriori trent'anni le fonti non trasmettono informazioni sulla comunità ebraica, trent'anni cruciali che videro il radicamento delle comunità cristiane.

³⁰ OROSIUS, *Adversus Paganos* VII, 6,15: *Anno eiusdem (sc. Claudii) nono expulsos per Claudium urbe Iudaeos Iosephus refert. Sed me magis Suetonius movet, qui ait hoc modo: Claudius Iudaeos impulsore Christo adsidue tumultuantes Roma expulit; quod, utrum contra Christum tumultuantes Iudaeos coherceri et conprimi iusserit, an etiam Christianos simul velut cognatae religionis homines voluerit expelli, nequaquam discernitur.*

³¹ Si tratta di passaggi in questa sede estremamente sintetizzati, ma molto discussi dalla critica. Due importanti sintesi delle diverse posizioni ed interpretazioni generate dal passo di Svetonio in BOTERMANN, *Das Judenedikt* cit., e in J. ENGBERG, *Impulsore Chresto: Opposition to Christianity in the Roman Empire* (c. 50-250 A.D.), Frankfurt am Main 2007.

³² Cass. Dio. 60,6,6: Τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὐθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ τα-ραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μὲν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.

³³ Significativo a riguardo è l'uso del termine ὄχλος e, poco oltre, πλήθος, per sottolineare la presenza di grandi numeri di popolazione.

³⁴ Secondo Botermann, in filigrana al testo di Svetonio, nella particolare formulazione per riportare la notizia, nel fraintendimento connesso alla figura di Chrestus si possono intravedere i documenti delle indagini portate avanti dalle autorità romane, documenti che andrebbero a costituire la sua fonte principale per l'espulsione (BOTERMANN, *Das Judenedikt*, pp. 95-102).

Con la presa di Gerusalemme e la distruzione del Tempio viene a mancare quello che per secoli era stato il fulcro politico, ma soprattutto morale e religioso del popolo ebraico. Non conosciamo quale posizione avesse assunto la comunità giudaica romana durante il conflitto; tuttavia, le fonti non ricordano aiuti inviati da Roma in Palestina e non registrano insurrezioni o disordini fomentati da Giudei nella Capitale. Stando a Flavio Giuseppe, non si hanno cenni di reazione neppure durante il grandioso trionfo celebrato da Vespasiano e Tito nella primavera del 71. Apparentemente, dunque, la comunità romana rimase indifferente di fronte alla catastrofe che si stava abbattendo sulla madrepatria. L'unica testimonianza tangibile dell'afflusso di schiavi in Italia è un'epigrafe³⁵ di provenienza ignota ma conservata al Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Si tratta dell'iscrizione funeraria di *Claudia Aster*, morta a 25 anni, *Hierosolymitana captiva*.

La provincializzazione della Giudea ebbe comunque un impatto rilevante sulla comunità, con l'afflusso più consistente di prigionieri di guerra registrato dai tempi di Pompeo. Quanto consistente, però, è difficile a dirsi. Sappiamo da Flavio Giuseppe che un numero vicino al migliaio di prigionieri, giovani e di bell'aspetto, venne destinato al trionfo, ma non sappiamo se, finiti i festeggiamenti, rimasero nella Capitale o vennero destinati ad altri mercati. In modo quasi unanime gli studiosi hanno affermato che negli anni Settanta si verificò un incremento notevole della popolazione della comunità giudaica romana, causato dalle masse di schiavi venduti nella Capitale e successivamente liberati. Tutto questo non trova traccia nelle fonti. E' presumibile che, considerando l'importanza di Roma, altri grup-

pi di schiavi oltre a quelli destinati per il trionfo raggiungessero il mercato della città e venissero venduti in loco: semplicemente, quest'afflusso non è quantificabile³⁶. Nelle fonti archeologiche ed epigrafiche romane, successive di due secoli, non viene conservata neppure una memoria storica dell'evento e del conseguente arrivo di gruppi di prigionieri nella Capitale.

Ancora alla fine degli anni Settanta, comunque, l'idea di comunità che aveva presentato Filone può essere considerata accettabile. Non sappiamo come la comunità si formò, ma molti indizi portano a confermare un'origine servile, connessa a prigionieri di guerra liberati. A meccanismi simili sembra di poter ascrivere anche la crescita demografica. Questo – è bene sottolinearlo – non implica che la comunità appartenesse necessariamente agli strati bassi della popolazione. Alle notizie di Giovenale³⁷ e Marziale³⁸ che parlano di giudei mendicanti, indovini, venditori di cocci di vetro, fanno da contraltare i segnali di un interesse per il giudaismo da parte dell'élite romana, ravvisabile anche nel racconto che Flavio Giuseppe propone dell'espulsione del 19.

Le forme organizzative e il culto

Si entra a questo punto negli aspetti più complessi della storia del giudaismo romano di primo secolo. Fonti non giudaiche consentono una ricostruzione, per quanto problematica ed imperfetta, della formazione e della storia della comunità e permettono anche di tracciare una sintesi estremamente sommaria della sua evoluzione sociale. Sono fonti, tuttavia, che guardano alla comunità solo nel momento in cui si viene a creare un contrasto con la realtà sociale non giu-

³⁵ JIWE I, 26 (CIJ I 556): [Cl]audia Aster | [H]ierosolymitana | [ca]ptiva. curam egit | [Ti(berius)] Claudius Aug(usti) libertus | [Pro(?)] culus. rogo vos fac(ite) || [prae]ter licim ne quis | [mi]hi titulum deiciat cu|[ra]m agatis. Vixit annis | XXV. Sul problema della datazione di questo testo si veda G. LACERENZA, *L'iscrizione di "Claudia Aster Hierosolymitana"*, in L. CAGNI (cur.), *Biblica et Semitica; studi in memoria di Francesco Vattioni*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, 1999, pp. 303-313.

³⁶ Sui problemi riguardanti il resoconto di Flavio Giuseppe in BJ sulla sorte dei prigionieri giudei dopo la presa di Gerusalemme per una valutazione dell'impatto demografico della presa di Gerusalemme sulla comunità romana S. CAPPELLETTI, *La presa di Gerusalemme: influsso demografico sulla comunità giudaica di Roma*, «Materia giudaica» VIII/2 (2003), pp. 269-277.

³⁷ GIOV., *Sat.* 3,12-16; 3,290-296; 6,542-547.

³⁸ MART., *Ep.* 12,57,12-13.

daica, palesemente non interessate ad un'analisi della comunità in sé. Di contro, non abbiamo fonti giudaiche che siano espressione diretta della diaspora romana precedenti al terzo/quarto secolo, appartenenti quindi ad un contesto politico e sociale del tutto differente. Per gli aspetti cruciali della vita della comunità – l'organizzazione e il culto – dobbiamo denunciare un significativo vuoto di documentazione. In questa sede cercheremo di indagare quattro nodi problematici che riguardano lo studio dell'identità giudaica nella Roma del primo secolo: la forma organizzativa che plasmò la comunità, i luoghi di preghiera, le garanzie offerte dallo stato in ambito di culto, alcuni aspetti della particolare declinazione che assunse il giudaismo nella capitale. Si tratta di spunti di riflessione, piste di ricerca che vanno a scontrarsi, soprattutto in alcune parti, con carenze documentali che rendono difficoltosa la ricostruzione dell'evoluzione che il giudaismo romano ebbe nel primo periodo imperiale.

I. Forma organizzativa

Non conosciamo la forma organizzativa che assunse la comunità al momento della fondazione e per i primi tre secoli di vita. Le iscrizioni – che datano al III/IV secolo – ci restituiscono un'immagine poco unitaria della comunità, suddivisa in una serie di gruppi (συναγωγαί)³⁹ ap-

parentemente poco coordinati a livello direttivo. Se l'esistenza di una γερουσία, di un'assemblea, può essere suggerita da iscrizioni che nominano un γερουσιάρχης⁴⁰ e un ἀρχιγερουσιάρχης⁴¹, le competenze di queste figure e dell'assemblea cui sarebbero collegate è tutt'altro che chiara. La documentazione estremamente scarsa sull'organizzazione della comunità romana anche in tardo-antico, il periodo di fatto meglio documentato, porta a proporre solo su base indiziaria l'immagine di una comunità priva di una salda struttura centrale, differente, quindi, dal modello ravvisabile in realtà popolate come Alessandria⁴². Se, poi, la ragione per cui questi gruppi si formarono è da ricercare in un diverso approccio alla fede giudaica, nell'uso di lingue differenti (greco o latino) o, piuttosto, in una diversa collocazione topografica è problema tuttora da considerarsi aperto. Quanto questa immagine, già di per sé dai contorni poco nitidi, possa essere applicata alla comunità di primo secolo è impresa ardua da stabilire. La fonte principale, quasi unica per questo punto, è At 28:17-22: Paolo giunge nella Capitale e riceve la visita di “coloro che sono i primi tra i Giudei” (τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους) che, incuriositi e preoccupati dalla presenza dell'apostolo, chiedono lumi sulla nuova αἵρεσις, nota per essere causa di conflitti tra i membri di altre comunità della Diaspora. Al di là della rilevanza che il passo assume per la storia del cristiane-

³⁹ Dalle iscrizioni conosciamone conosciamo undici: συναγωγὴ Ἀγριππησίων (JIWE II, 170, 562, 549, 130?), Ἀγουσστησίων (JIWE II, 96, 189, 194, 542, 547, 169?), Καλκαρησίων (JIWE II, 69, 98, 165, 558, 584), Καμπησίων (JIWE II, 288, 560, 577, 1?), Ἑλαίας (JIWE II, 406, 576), Ἑβρέων (JIWE II, 2, 33, 578, 579), Σεκηνῶν (JIWE II, 436), Σιβουρησίων (JIWE II, 338, 428, 451, 452, 527, 557), Τριπολειτῶν (JIWE II, 166), Βερνακλησίων (JIWE II, 106, 114, 117, 540?), Βολουμνησίων (JIWE II, 100, 163, 167, 577). Tutte le titolature presentano significative varianti fonetiche. Abbiamo riportato i nomi secondo la scrittura più frequente.

⁴⁰ JIWE II, 86, 96, 113, 130, 162, 189, 238, 321, 351, 354, 487, 554, 555. Questa figura è attestata anche a Venosa nella variante γερουσιάρχον (JIWE I, 76 del V secolo d.C e JIWE I, 87 dell'inizio del VI), a Castel Porziano (JIWE I, 18 del II secolo d.C.) e a Puteoli (JIWE I, 23 della fine del I secolo d.C.).

⁴¹ JIWE II, 251: Ἐνθάδε κ(ι)τ(ε)| Ἀναστάσιους ἀρχιγερουσιάρχης ὑἱὸς Ἀν[ασ]τασίου ΟΙΤ[.]. L'iscrizione è venuta alla luce durante i lavori di scavo condotti da Fasola per conto della Pontificia Commissione d'Arte Sacra nel complesso catacombale di Villa Torlonia nel 1976. Fasola data l'iscrizione al III, mentre Noy, curatore del JIWE, considera questo testo (come quasi tutte le iscrizioni giudaiche romane) del III/IV secolo d.C. (U.M. FASOLA, *Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia*, RAC 52 (1976), pp. 7-62, in part. pp. 36-37).

⁴² L'esistenza e le competenze di una γερουσία nella comunità giudaica romana di periodo tardo antico è fra le questioni più dibattute dalla storiografia riguardante la comunità ebraica romana. Per una sintesi delle diverse posizioni e per una valutazione delle fonti Cappelletti, *The Jewish community* cit., pp. 11-30.

simo romano, da un punto di vista giudaico il brano, su cui torneremo, lascia trasparire un elemento: l'espressione "i primi tra i giudei" è molto ambigua e non si trova nelle fonti che trasmettono nomi ufficiali di istituzioni giudaiche né in Eretz-Israel né in diaspora⁴³. Negli Atti degli apostoli e nel Vangelo di Luca ricorre in questo luogo e in altri tre passi⁴⁴ per indicare in senso atecnico i capi di una città o di una comunità. L'espressione non è esclusivamente neotestamentaria, richiama ad esempio i δέκα πρόωτοι di Tiberiade citati da Flavio Giuseppe⁴⁵. Per rimanere a Roma, si può pensare ad un confronto con gli ἄρχοντες, figure dirigenziali dal profilo non chiaramente definibile ma connesse principalmente alla gestione di una sinagoga, attestate in una sessantina di iscrizioni di terzo-quarto secolo⁴⁶. Dal passo degli Atti possiamo dedurre la presenza, per altro intuitiva in una comunità popolosa, di persone che guidavano la comunità, che tenevano i contatti con Eretz-Israel e che potevano parlare a titolo collettivo, ma non troviamo alcuna indicazione di un coordinamento strutturale e strutturato tra le varie anime del giudaismo romano.

II. Luoghi di preghiera

Un problema altrettanto grave è costituito dalla carenza di fonti sui luoghi di culto ebraici nella capitale, aspetto che rende particolar-

mente difficile stabilire come venivano definite le sinagoghe a Roma e dove erano collocate. Il punto, piuttosto complesso anche per altri centri ben documentati della diaspora, per Roma è ancora una volta complicato dalla necessità di confrontare attestazioni risalenti a periodi fra loro molto distanti. Secondo la *Legatio ad Gaium*, "Augusto sapeva che [i Giudei] avevano sinagoghe e che vi si riunivano"⁴⁷. Come è noto, il termine con cui i giudei di lingua greca definivano i loro edifici di culto (συναγωγή o προσευχή) è ondeggiante, varia di località in località: se in Egitto προσευχή indica in modo quasi univoco la sinagoga, nelle comunità del Mar Nero a προσευχή si affianca συναγωγή, che assume il doppio valore di sinagoga o di gruppo giudaico⁴⁸. Per Roma, la notizia di Filone potrebbe essere confermata da un'iscrizione datata tra la fine del I e il II secolo d.C. in cui compare la translitterazione latina "proseucha"⁴⁹ e da un passo della Satira terza di Giovenale⁵⁰. Sin dagli studi degli anni '30/'40 di Frey e di Collon, che datavano le iscrizioni ancora al primo secolo⁵¹, si sono visti collegamenti tra i nomi di alcune συναγωγᾶι attestate nelle iscrizioni (ne conosciamo di undici) e la presenza di sinagoghe nella Roma augustea. L'appoggio dato da Augusto ai giudei romani troverebbe una conferma nei titoli di συναγωγᾶι che compaiono nelle iscrizioni: una συναγωγή τῶν Αὐγουσθησίων dedicata ad Augusto, secondo Richardson "approvata"

⁴³ L'espressione ricorre anche nel *Testimonium Flavianum*. Ant., 18, 64: καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου. Si veda L. TROIANI, *Il Gesù di Flavio Giuseppe*, RSB 17,2 (2005) 137-147, in particolare pp. 143-145.

⁴⁴ At 13:50, At 16:20 e Lc 19:47.

⁴⁵ Vita 69, 168, 296; B.J. 2.639.

⁴⁶ In molti casi il titolo è seguito dalla specificazione della sinagoga d'appartenenza. Leon, pp. 173-180.

⁴⁷ Leg. ad Gaium, 156: ἡπίστατο καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτάς.

⁴⁸ Cfr. D. URMAN e P. FLESHER (curr.), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*, Leiden 1994; P. WEXLER, *Terms for "Synagogue" in Hebrew and Jewish Languages*, «REJ», 140, (1981), pp. 101-138; H. BLOEDHORN - G. HÜTTENMEISTER, *The Synagogue*, in *The Cambridge History of Judaism*, a cura di W. HORBURY, W. DAVIES, J. STURDY, vol. III, Cambridge University Press

1999, pp. 267-297; V.L. LEVINE, *The Ancient Synagogue*, New Haven 2000, pp. 220-229.

⁴⁹ JIWE II 602: Dis M(anibus) | P(ublio) Corfidio | Signino | pomario | de agger | | a proseucha | Q(uintus) Sallustius | Hermes | amico benemerenti | et numerum | 10 | ollarum decem. | L'iscrizione è stata trovata in via Gabinia. Il riferimento all'agger, localizzabile non lontano dalla Suburra, ha fatto pensare ad un riferimento alla *synagoga Suburesion*.

⁵⁰ Juv., Sat., III, 290-296, in particolare v. 296: *Ede ubi consistas: in qua te quaero proseucha?* Da rilevare la connessione tra mendicanti e sinagoga. Si veda STERN, *Greek and Latin Authors cit.*, II, pp. 94-95 e 99 e SCHÄFER, *Giudeofobia*, pp. 259-261.

⁵¹ J.B. FREY, *Les communautés juives à Rome*, *Recherches de Science Religieuse* 20 (1930), pp. 267-297; S. COLLON, *Remarques sur les quartiers juifs de la Rome antique*, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome* 57 (1940), pp. 72-94.

da Augusto; una συναγωγή τῶν Ἀγριππησίων, dedicata a M. Vipsanio Agrippa, ad Agrippa I o ad Agrippa II; una συναγωγή τῶν Βολουμνησίων, dedicata a un Volumnio tribuno militare in Siria e attivo durante la campagna di Erode in Nabatea e (se si concorda sulla ricostruzione dell'epigrafe) una συναγωγή τῶν Ἡρωδείων, in onore di Erode il grande⁵². La plausibile e condivisa interpretazione di συναγωγή come gruppo giudaico e il ricorrere delle espressioni appena citate solo in documenti tardo-antichi non consentono di dedurre con sicurezza la presenza di sinagoghe create con l'avvallo augusteo o giulio-claudio. Piuttosto, questo gruppo di iscrizioni costituisce, a nostro avviso, l'attestazione di una memoria prolungata, plurisecolare, di una vita pacifica dei giudei romani durante il principato di Augusto. Se accettiamo di considerare προσευχή come il nome con cui le sinagoghe venivano chiamate a Roma, se ne deve concludere che non abbiamo indicazioni sul loro numero e sulla loro possibile localizzazione, tema quest'ultimo su cui si sono incentrati svariati sforzi a partire nuovamente dai nomi delle συναγωγῶν⁵³.

III. "Vivere secondo i propri costumi"

Secondo la *Legatio ad Gaium*, i giudei arrivati a Roma non dovettero cambiare i pro-

pri costumi⁵⁴, il che significava per Filone riunirsi per il culto, rispettare il riposo sabbatico (cui Augusto era particolarmente sensibile) e raccogliere il δίδραχμον per il Tempio. Filone si richiama implicitamente alla formula usata anche da Cassio Dione τοῖς πατρίοις ἔθουσιν χρῆσθαι, una formula che assume un preciso connotato giuridico e politico e che ha dato adito a un dibattito storiografico pluridecennale, sin da quando Juster nel 1914, riprendendo un'espressione di Niese, parlò di una Magna Charta dei diritti ebraici, di un riconoscimento ecumenico della libertà di culto e di assemblea garantita dai Romani ai centri di Diaspora⁵⁵. Una più attenta analisi delle fonti ha portato a smentire questa tesi. Ne è sorto un dibattito che tende a rigettare il "carattere di perpetuità" dei diritti ebraici. Si suggerisce piuttosto che i diritti di cui godevano i giudei – riportati in alcune fonti letterarie e principalmente nel dossier di Flavio Giuseppe nelle Antichità – avessero una validità locale e temporanea, ma si inserissero nell'ambito di una tollerante e più generale politica di apertura dell'amministrazione romana nei confronti dei Giudei, con una tendenza ravvisabile in più centri della Diaspora a ribadire garanzie già acquisite prima della conquista⁵⁶. Per la comunità di Roma, il problema si pone da un punto di vista differen-

⁵² P. RICHARDSON, *Augustan-Era Synagogues in Rome*, in DONFRIED, RICHARDSON, *Judaism and Christianity* cit., pp. 17-29, in part. pp. 23-28. La discussione riguarda JIWE II 292=CIJ I 173, un'iscrizione di III/IV secolo proveniente dalla catacomba di Vigna Randanini: [- -συνα]γωγῆς [- -] Ἡρωδείων [- -] εὐλογίᾳ πᾶσι. Il problema riguarda la ricostruzione di l.2. Richardson riprende la lettura di Frey proposta nel CIJ, considera sicure solo le lettere ΠΟΔΙΩΝ, integra con una eta e arriva a leggere "sinagoga degli Erodiani". Il riferimento ad Erode sarebbe chiaro. Di contro Noy, la cui lettura abbiamo riportato, nel commentare l'iscrizione sul JIWE si muove con maggiore prudenza. Dopo analisi autoptica sulla pietra intravede tracce di una eta. Tuttavia, svincola l'iscrizione da ogni riferimento a gruppi erodiani e considera il termine nome proprio di persona sulla scorta di Rom 16.11. L'idea che Rodion o Erodion fosse nome proprio era già stata proposta alla fine degli anni '20 da Leon (H.J. LEON, *The Synagogue of the Herodians*, JAOS 49 (1929), pp. 318-321), che

non aveva integrato l.2 con una eta e aveva letto il nome Ῥώδιον, escludendo qualunque riferimento ad Erode. Come osserva Noy, Ῥώδιον però è nome non altrimenti attestato in ambito giudaico romano.

⁵³ In particolare a partire da una συναγωγή τῶν Σιβουρησίων il cui nome viene fatto derivare dalla Suburra (JIWE II, 338, 428, 451, 452, 527, 557); da una συναγωγή τῶν Καλκαρησίων (JIWE II, 69, 98, 165, 558, 584) con riferimento ad una regione utilizzata per l'estrazione del calcare a sud di Campo di Marte; da una συναγωγή τῶν Καμπησίων (JIWE II, 288, 560, 577, 1?) con riferimento al campo di Marte. LEON, *Jewish Community of Rome* cit., pp. 140-166.

⁵⁴ *Leg. ad Gaium*, 155: οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες.

⁵⁵ JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain* cit., vol. I, p. 223

⁵⁶ T. RAJAK, *Was There a Roman Charter for the Jews?*, JRS 74 (1984), pp. 107-123; M. PUCCI BEN ZEEV, *Ant. 14.186-267: A Problem of Authenticity*, in R. KATZHOFF, Y. PETROFF, D. SCHAPS (ed.), *Clas-*

te: a Roma dovette esserci un momento in cui l'amministrazione riconobbe l'esistenza di un gruppo etnico con determinati costumi e luoghi d'assemblea che vennero garantiti. Non possiamo stabilire quando avvenne questo passaggio, ma si deve supporre a comunità già formata e funzionante, comunque prima dell'epoca augustea, stando alla testimonianza di Filone, e probabilmente in periodo preciceroniano, stando al riferimento che riguarda l'invio di oro a Gerusalemme contenuto nella Pro Flacco.

I. Secondo Filone, Augusto sapeva che i Giudei avevano sinagoghe e che vi si riunivano, soprattutto nel settimo giorno, un giorno santo in cui insegnavano pubblicamente il proprio credo⁵⁷. Viene garantita quindi la possibilità a tutti nota di riunirsi per il culto. La libertà di assemblea non implica, tout court, il riconoscimento legale del luogo in cui l'assemblea si svolge: nel caso di Roma, garantire ai giudei la possibilità di riunirsi non comporta immediatamente riconoscere legalmente il luogo di culto né tanto meno assorbire la sinagoga all'interno della struttura associativa romana. Le fonti non consentono un'equazione di questo tipo, la cui valutazione sarebbe primaria per comprendere alcuni aspetti delle espulsioni di primo secolo. Di fatto, neppure il passo di Cassio Dione citato per l'episodio del 41 autorizza ad avanzare un'ipotesi di questo genere: Claudio sospende la libertà d'assemblea per i giudei romani ma non rende

illeciti i luoghi di culto, che non sono l'oggetto dell'intervento, pur subendone ovviamente i contraccolpi.

II. Secondo Filone, Augusto sapeva che i giudei si riunivano il settimo giorno, giorno che consideravano sacro e diede istruzione agli addetti di conservare la parte destinata ai giudei fino al giorno successivo se la distribuzione di denaro o cibo fosse caduta di sabato⁵⁸.

Il passo, oltre ad avere aperto un dibattito sul livello sociale raggiunto dalla comunità (che è parte del δῆμος, della *plebs urbana* di ciceroniana memoria), segnala una particolare attenzione da parte augustea per gli usi dei giudei di Roma, tale da non trovare confronti nel resto della Diaspora. Che comunque, il rispetto dello shabbat fosse elemento caratterizzante del giudaismo era punto ben noto nella Roma non giudaica di I e II secolo: preso in negativo, come indolenza, cattivo *otium*, costituisce uno dei topoi dell'antigiudaismo del periodo⁵⁹.

III. Secondo Filone, Augusto sapeva che i giudei raccoglievano moneta sacra dalle loro primizie e che la mandavano a Gerusalemme tramite chi poi avrebbe compiuto i sacrifici⁶⁰. Filone per indicare l'offerta di mezzo shekel per il mantenimento del Tempio non utilizza il termine più comune, δίδραχμον, cui tuttavia fa chiaro riferimento⁶¹. Si tratta di una mitzvah obbligatoria per ogni ebreo maschio adulto di età superiore ai

sical Studies in Honor of David Sohlberg, Bar Ilan 1966, pp.15-31; M. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights in the Roman World: the Greek and Roman Documents quoted by Flavius Josephus*, Tübingen 1998, si vedano in particolare le valutazioni conclusive a pp. 412-492; L. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship*, Berlin 1984, pp. 273-276; H. MOHERING, *The Acta pro Judaeis in the Antiquities of Flavius Josephus*, in J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden 1975, pp. 124-158; C. SAULNIER, *Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe*, RB 87 (1981); pp. 161-198.

⁵⁷ *Leg. ad Gaium*, 156: ἡπίστατο καὶ προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτάς, καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδομαῖς, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν.

⁵⁸ *Leg. Ad Gaium*, 158: προσετέτακτο τοῖς διανέμουσι ταμιεῦειν τοῖς Ἰουδαίοις εἰς τὴν ὑστεραίαν τὴν κοινὴν φιλανθρωπίαν.

⁵⁹ Sull'immagine del sabato come giorno di riposo ma anche come giorno di digiuno, come giorno di luce ma anche giorno connotato dal freddo negli autori latini di epoca tardo-repubblicana e imperiale si veda SCHÄFER, *Giudeofobia* cit., pp. 117-131.

⁶⁰ *Leg. ad Gaium*, 156: ἡπίστατο καὶ χρήματα συνάγοντας ἀπὸ τῶν ἀπαρχῶν ἱερὰ καὶ πέμποντας εἰς Ἱεροσόλυμα διὰ τῶν τὰς θυσίας ἀναξόντων.

⁶¹ Si tratta di un'articolata perifrasi che introduce anche il termine ἀπαρχή denso di memorie bibliche, termine che in Filone può essere utilizzato come riferimento al mezzo shekel (cfr. *Leg.* 216, 291, 311-316; *Spec.* I,77). E. SMALLWOOD, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden 1961, pp. 237-238.

vent'anni indipendentemente dal proprio status civile, un segno identitario forte, di appartenenza al popolo di Israele e, in sede di diaspora, ad una determinata comunità. Siamo informati da Flavio Giuseppe sulla procedura messa in atto per la raccolta del δίδραχμον nella diaspora babilonese (AJ XVIII, 312). Il problema, come visto, riguarda le comunità d'Asia ai tempi della *Pro Flacco* e, stando alle parole di Cicerone, suscita la viva preoccupazione dei giudei di Roma. Si deve prendere atto che a Roma il pagamento del mezzo shekel era pratica assodata anche agli occhi dei non giudei già a metà del I secolo a.C.⁶²

IV. Segnali di rapporti tra comunità romana e Gerusalemme

Affrontiamo ora l'ultimo punto, il più problematico: la natura del culto ebraico nella Roma del primo secolo. Vorrei premettere una considerazione sui legami tra comunità ed Eretz Israel. Già il pagamento del mezzo shekel presupponeva uno scambio regolare e continuo tra Roma e Gerusalemme. *Atti* 28, 17-22 rafforza questo quadro. I giudei che incontrano Paolo, difatti, dichiarano di "non aver ricevuto lettere dalla Giudea" che lo riguardassero⁶³. L'esperienza di fratture interne echeggiate nell'episodio citato da Svetonio, la probabile preoccupazione di fronte al rischio di diffusione di idee messianiche all'interno del giudaismo romano, sembra incidere nell'azione della comunità che cerca conferme in Eretz Israel sulla posizione da assumere di fronte alla nuova αἵρεσις. Si può presupporre, quindi, che fino al 70 la comunità di Roma guardasse a Gerusalemme e al Tempio come fonte di *auctoritas* per le questioni riguardanti l'ortodossia. Scambi di inviati da Eretz-Israel (e poi da Babilonia) alla diaspora saranno caratteristici

del periodo della nessiut e del giudaismo rabbinico: il passo è tra le testimonianze più antiche di quest'uso in periodo di Secondo tempio per quanto riguarda la diaspora occidentale. La linea che porta a stringere i rapporti tra centro e periferia dopo il 70 lascia attestazioni notevoli per Roma, almeno stando ad una baraita del talmud babilonese, fonte, tuttavia, sempre molto problematica per l'analisi storica. Con la rivolta di Bar Kochba o, secondo altri, già con la fine del regno di Domiziano, a quindici anni dalla caduta di Gerusalemme, rav Matatiah ben Cheresch, avrebbe fondato a Roma una delle più grandi yeshivot tannaitiche, la prima della diaspora occidentale (*San.* 32b), l'unica al di fuori di Eretz Israel oltre alla yeshivah di Nisibis. Sempre secondo il talmud babilonese (*Yomah* 86a), alla fine del regno di Domiziano, attorno al 95 (in un periodo denso di conflitti anche con la comunità cristiana), giunsero a Roma tre hahamim palestinesi tra cui rav Aqiva che si sarebbero incontrati con rav Matatiah ben Cheresch per discutere di alcuni problemi interpretativi; un ulteriore incontro con rabbini palestinesi sarebbe avvenuto ai tempi di Antonino pio. L'instaurazione di una yeshivah a Roma porterebbe a pensare ad una grande visibilità della comunità nel seno della diaspora⁶⁴. Tuttavia, non vorrei dare troppa rilevanza a questo aspetto, perché i problemi redazionali che riguardano la compilazione del talmud, gli interrogativi suscitati da molte parti sull'impossibilità di distinguere tra la figura storica di Mattatia e la tradizione a lui ascritta non consentono, a mio parere, di proporre riflessioni sull'influsso che ebbe la creazione della yeshivah sul giudaismo romano.

Le fonti fanno pensare ad afflussi dalla Giudea, soprattutto per il primo secolo di vi-

⁶² Come nota a margine vorrei far notare che Cicerone osserva: *cum autem aurum Iudaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolymam exportari soleret, Flaccus edicto ne ex Asia exportari liceret* (Cic., *Pro Flacc.*, 67). Che il mezzo shekel venisse inviato da tutta Italia e non solo da Roma è affermazione che presuppone la presenza di comunità stabili anche in altri centri, presenza tuttavia, ipotizzabile in epoca tanto risalente

quasi esclusivamente per la Campania, per Puteoli in particolare.

⁶³ At 28:21: ἡμεῖς οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας.

⁶⁴ A. TOAFF, *Matia' ben Cheresch e la sua accademia rabbinica di Roma*, *Annuario di Studi Ebraici* 1964-1965, pp. 69-80; LEON, *The Jewish Community of Rome* cit., p. 38; Enc. Jud., s.v. *Matiah ben Heresh*, Jerusalem 1972, vol. 11, col. 1132

ta della comunità, il che farebbe ipotizzare alla presenza forte dell'aramaico quale lingua d'uso e dell'ebraico quale lingua del rito. Di fatto, le iscrizioni tardo-antiche riportano percentuali variabili ma sempre superiori al 75% per quanto riguarda l'uso del greco, un restante 20% per quello che concerne il latino. L'uso dell'aramaico è presente solo per due iscrizioni mentre l'ebraico si riduce quasi esclusivamente alla nota formula *Šalom al Israel*⁶⁵. Che poi, in terzo secolo, la lingua del rito non fosse l'ebraico lo si può ipotizzare dalle poche citazioni bibliche riportate nelle iscrizioni (principalmente Prov 10:7⁶⁶) che attestano l'uso della Settanta e della versione di Aquila. Dell'uso della Bibbia ebraica non si ha traccia epigrafica⁶⁷. Per alcuni studiosi, è possibile riferire quest'immagine, desumibile da documenti di terzo/quarto secolo, alla comunità di primo secolo, non solo per l'importanza che la lingua greca assume tra le minoranze di origine orientale della capitale, ma anche per una sorta di scelta conservativa operata dalla comunità che avrebbe mantenuto la lingua più diffusa tra i giudei di Diaspora, limitando l'uso del latino⁶⁸. Tuttavia, anche in questo caso, qualunque ipotesi si viene a scontrare con la mancanza di fonti giudaiche di primo secolo che non consentono di confermare un'interpretazione in chiave conservativa della comunità.

Riflessioni conclusive

Alcune sintetiche riflessioni conclusive. Tra il primo secolo a.C. e il primo secolo d.C. la comunità ebraica di Roma si forma, cresce, si modifica per apporti dalla Giudea ma anche per l'interazione continua con la società multiculturale in cui è inserita. Cogliere questi cambiamenti non è semplice considerando la natura delle fonti che ci informano su questo periodo. Segnali di evoluzione nell'identità ebraica a Roma possono essere colti se guardiamo a quelli che, a mio parere, sono gli indicatori più significativi: il rapporto con le autorità romane, con la Giudea "politica" e, soprattutto, con il Tempio.

Di fronte allo Stato i Giudei romani avevano un'identità definita dai *πάτριαι νόμοι*, mai messa davvero a fondo in discussione, neppure – a quanto sembra di poter capire – nei momenti di conflitto più forte con Tiberio e Claudio. Quest'identità stabile, che richiamava caratteristiche della vita giudaica ben note anche a livello popolare, non era una tipicità romana: continui richiami ai *πάτριαι νόμοι* sono ravvisabili nelle fonti sulla Diaspora siriana (è il caso di Antiochia, per esempio), egiziana, asiana (su cui siamo informati dal dossier del XIV libro delle Antichità) e costituiscono l'elemento fondante la vita pubblica di una comunità (come dice Filone). Conoscere il nome con cui la comunità veniva definita, come accade per la vicina Ostia⁶⁹, senza dubbio aiute-

⁶⁵ P. VAN DER HORST, *Ancient Jewish Epitaphs*, Kampen 1991, pp. 23-32; CAPPELLETTI, *The Jewish Community* cit., pp. 178-186.

⁶⁶ Prov 10:7: זכר צדיק לברכה.

⁶⁷ A. FELLE, *Biblia epigraphica: la Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell'orbis Christianus antiquus (III-VIII secolo)*, Bari 2006, App. B, pp. 614-626; VAN DER HORST, *Jewish Epitaphs* cit., pp. 37-38; S. CAPPELLETTI, *Biblical Quotations in the Greek Jewish Inscriptions of the Diaspora* in N. DE LANGE, J. KRIVORUCHKO, C. BOYD-TAYLOR, *Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and Middle Ages*, Tübingen 2009, pp. 128-141.

⁶⁸ Leon, tra i primi a studiare sistematicamente il greco delle iscrizioni giudaiche romane, ne ha desunto che si trattava di un greco senza particolari influssi semitici, un greco comune a quello in uso nelle classi inferiori (LEON, *The Jews of Rome* cit., pp. 75-92). Considerazioni analoghe anche in VAN DER HORST (*Jewish*

Epitaphs cit., pp. 23-32), RUTGERS (*Jews in Late Ancient Rome* cit., 184-186) e D. NOY, *Writing in Tongues: the Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy*, «Journal of Jewish Studies» 48 (1997), pp. 300-311. Sul problema del bilinguismo imperfetto nelle iscrizioni giudaiche romane NOY, *Writing in Tongues* cit., pp. 301-308; D. NOY, *Foreigners at Rome, Citizens and Strangers*, London 2000, p. 264; VAN DER HORST, *Jewish Epitaphs* cit., p. 34; S. CAPPELLETTI, *Jewish Inscriptions in Greek Characters, Greek Inscriptions in Latin characters: a Study of the Jewish Evidence in Rome*, «Bulletin of the Judaeo-Greek Studies» 39 (winter 2006-2007), pp. 28-34.

⁶⁹ JIWE I, 18 (CIJ I, 533), ll.1-2: [*synagoga* (?)] *Iudeorum* | [*in col(onia) Ost(iensi)*]. L'iscrizione, composta da un testo di 10 righe, venne trovata a Castel Porziano e risale al II secolo d.C. Il punto che interessa è in lacuna e viene integrato con *universitas* o con *synagoga*.

rebbe nella ricostruzione di questo punto, ma il dato non è trasmesso dalle fonti.

Se proviamo a passare all'identità interna dei Giudei di Roma, pur nella carenza grave di fonti, possiamo ravvisare non tanto segnali di continuità quanto piuttosto alcuni significativi cambiamenti. Se la comunità del periodo della fondazione (negli anni, quindi della tarda repubblica e del principato augusteo) è profondamente coinvolta dai fatti che accadono in altri centri della diaspora e, soprattutto, della Giudea, se la comunità prende parte anche emotivamente agli scontri dinastici ed esprime la propria lealtà alla monarchia asmonaica, il quadro cambia radicalmente già con i Giulio – Claudii. Non solo non troviamo eco di una reazione alla nomina di Agrippa I a sovrano di Giudea, Agrippa che pure aveva vissuto a lungo a Roma, ma non sappiamo neppure di una partecipazione di Giudei romani alla guerra giudaica e alla difesa del Tempio, che pure vide la presenza di elementi provenienti dalla diaspora. L'identità della comunità ha subito in questo aspetto un cambiamento sulle cui motivazioni non possiamo esprimere se non in via del tutto speculativa.

Si deve dedurre quindi un distacco totale della comunità dalla madrepatria, una sorta di isolamento? Tutt'altro. Proprio sull'aspetto che è più rilevante per definire l'identità della comunità, il rapporto con il tempio, osserviamo continui scambi di opinioni e di informazioni, con segnali di una pratica – la richiesta da diaspora al centro religioso per questioni di halakah – che continuerà e fiorirà in un periodo successivo a

quello della nostra indagine, come la tradizione su Mattatia ben Cheres, per quanto discutibile, lascia intuire.

Proprio nel rapporto con Eretz-Israel e con il Tempio quale centro di culto ma anche di autorità in materia halachica si rileva la marca più forte di continuità dal periodo della fondazione alla fine del primo secolo. Si deve pensare quindi ad una comunità chiusa ad apporti esterni non-giudaici? Non possiamo rispondere con sicurezza su questo punto che tocca la questione nodale del rapporto tra giudaismo e cultura greco-romana nella sua particolare declinazione locale. Il dibattito sull'interazione culturale tra i due mondi si è sviluppato per il tardo-antico, quando le fonti hanno consentito riflessioni e comparazioni lasciando intravedere segnali di scambi profondi. L'interesse almeno superficiale di elementi appartenenti all'élite romana per il giudaismo o per alcuni suoi aspetti, per un monoteismo riletto in chiave filosofica, per il rigore interiore trasmesso dalle regole alimentari, è segnale non tanto di attivo proselitismo – sulla cui presenza la letteratura in materia è fortemente spaccata – ma almeno di un'apertura, di una capacità di trasmettere il senso del proprio stile di vita. Lo scambio era presumibilmente reciproco, uno scambio che l'autorità romana, almeno fino a Domiziano, non sembra voler combattere.

Silvia Cappelletti
Università degli Studi di Milano
Dipartimento di Scienze dell'Antichità
e-mail: silvia.cappelletti@libero.it

SUMMARY

Deep differences mark the Jewish communities that flourish in the Mediterranean context during the Graeco-roman period. The cultural milieu and the social background can influence the identity of these communities that look both to Eretz-Israel and to the non-Jewish world. From a cultural point of view, the communities have to face the risk of being assimilated: the degree of integration varies according to groups and areas. From a political point of view, the position of the communities depends on the status granted by local administration. Some sources summarize this latter point by the use of the expression “to live according to their own customs”. In this paper we study the meaning these words have in the Jewish community of Rome during the first century, before the fall of Jerusalem.

KEYWORDS: Rome; Jewish diaspora; 1st century C.E.

ETYMOLOGY, GLOSS, AND *PEŠAT*
WITH SPECIAL REFERENCE TO THE HEBREW-FRENCH GLOSSARY OF COD. PARM. 2342

From the mid-eleventh century to the end of the twelfth century, rabbinic scholars in northern France beginning with Rashi (1040-1105) developed a methodology called *pešat* exegesis¹. As noted by Robert Harris, modern scholars define *pešat* in two major ways². Some, following Edward Greenstein, prefer “contextual exegesis”³; others, following Raphael Loewe, call it “the simple (or plain) meaning of the text”⁴. Menahem Banitt has argued that *pešat* methodology was closely allied with the use of Old French glosses, a proposal with which I agree and which I demonstrate more fully below. However, even if glossing and *pešat* enjoyed a special relationship for a time, the history of glossing does not follow the trajectory of *pešat*. Two observations serve to illustrate this point. First, Rashbam, who relied on *pešat* even more than Rashi, nevertheless incorporated fewer Old French glosses. Second, whereas *pešat* exegesis ceased to flourish after the end of the twelfth century, the copying and recording of glosses continued to flourish. The thirteenth century witnessed the production of large Hebrew-French biblical glossaries (probably copied from or based on earlier models) that seem to have been important in the context

of Jewish study, based on the number of manuscripts and fragments that survive to our day, and whereas glosses played only an ancillary role in the earlier biblical commentaries of scholars like Rashi, they are the *raison d’être* of the biblical glossaries.

In order to arrive at a better understanding of roles and methods of translation in medieval French Jewish communities and possible influences on Jewish interpretation from Christian circles, I propose to examine the relationship between glossing and exegetical method in six sets of Jewish glosses of Hebrew bird and small animal names (from Lev. 11:13-19 and Deut. 14:12-18 primarily) from northern France and England (eleventh-thirteenth centuries), with a focus on a previously unedited Hebrew-French glossary of bird and animal names from Leviticus, Deuteronomy, and tractate *Hullin* that also contains etymologies. I attempt to answer the following questions: First, is it possible to reconcile the two observations just made, that (1) the practice of *pešat* was closely related to the use of medieval French glosses but (2) by the end of the twelfth century, the practice of *pešat* was fading, and yet Jewish glossing of the Bible

¹I am grateful to the American Philosophical Society of America for awarding me a grant to study the Parma manuscripts at the Biblioteca Palatina in May 2006. I thank Robert A. Harris and Mauro Perani for reading a draft of this paper, Frans van Liere for suggesting additional readings on glossing, and Ann Brener, Andrew Gross, and Jordan Penkower for helping me with primary sources. Portions of this paper were presented previously at the 42nd International Congress on Medieval Studies in Kalamazoo, Michigan (May 2007) and the 29th Annual Association for Jewish Studies Conference in Toronto (December 2007). I thank members of those audiences, and especially David Berger and Martin Lockshin, for their comments. Any deficiencies in this study are entirely my responsibility. Abbreviations used: NJPS=*Tanakh: The Holy Scriptures. The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text*, Philadelphia 1985.

AND= W. Rothwell (ed.), *Anglo-Norman Dictionary*, 2nd ed., London 2005. Available online: <http://www.anglo-norman.net/>. T-L= A. Tobler, E. Lommatzsch, and H. H. Christmann, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Wiesbaden 1925-2002. I discuss Cod. Parm. 2342 in greater detail in my forthcoming book, *Vernacular Voices: Language and Identity in Medieval French Jewish Communities*, Philadelphia, 2010.

²R. HARRIS, *Discerning Parallelism: A Study in Northern French Medieval Jewish Biblical Exegesis*, Providence, Rhode Island, 2004, 5 (n. 16).

³E. GREENSTEIN, *Medieval Bible commentaries*, in B. HOLTZ (ed.), *Back to the Sources*, New York 1984, pp. 217-220.

⁴R. LOEWE, *The ‘plain’ meaning of Scripture in early Jewish exegesis*, in J.G. WEISS (ed.), *Papers of the Institute of Jewish Studies London*, Jerusalem 1964, pp. 140-185.

in French was going strong? Second, is it possible to identify the factors that led to a change in the relationship between glossing and *pešat*? Third, can our answer to the second question contribute any new insights to the discussion on why *pešat* exegesis went into decline?

The Relationship between pešat and glossing

Avraham Grossman traces the origins of *pešat* to influences from the Judeo-Islamic tradition and Christian Europe's twelfth century renaissance⁵. To these Harris adds the opportunities that *pešat* exegesis created for Christian and Jewish exegetes to engage with one another on "a kind of common ground" based on a desire to understand the biblical text on its own, as well as a "dissatisfaction" on the part of Jewish scholars with midrashic readings⁶. In addition to these influences on the development of *pešat* exegesis, it is possible and even likely that the practice of translating Hebrew into the vernacular, one that had existed since antiquity (cf. the Aramaic translations of the Bible), encouraged an approach to reading the Bible that was focused on the "plain meaning of the text." Rashi is considered the first of the *pešat* exegetes, but he was preceded and influenced by the *poterim*, Jewish scholars who translated words from the Hebrew Bible into French⁷. Banitt believes also that Rashi was influenced in his methodology by "the age-old, traditional, but continually renewed Greek *literal* translations" (emphasis his)⁸. Conversely, the search for the plain meaning of the text led Rashi and other proponents of *pešat*, particularly Joseph Kara and Eleazar of Beaugency, to resort frequently to glossing. The

commentaries of the most famous practitioners of *pešat*, who also include Rashbam (R. Samuel ben Meir) and Joseph Bekhor Shor, are all characterized by the use of vernacular glosses, most of them in French, even if the extent of glossing varies from one commentator to another.

To translate a Hebrew word or verse into the vernacular is essentially to express its "plain meaning." In the preliminary remarks to his 1985 book, which is devoted to the relationship between Rashi's Old French glosses and his interpretive method, Banitt quotes not only *Shabbat* 63a, "the Torah denotes only what the text conveys," but also Rashi's commentary on the Song of Songs, "'no verse conveys but its basic meaning', as opposed to Midrashic extrapolations"⁹. Although Banitt does not explicitly relate these statements to the practice of glossing, that seems to have been his intention, since in the next paragraph he immediately turns to the ties between translation and interpretation, and earlier on the same page, he makes the link between translation and Rashi's interpretive method explicit: "It is indeed the purpose of this essay to demonstrate how many of R's interpretations are based on translation, and how, ultimately, translation serves as a means, if not the key, to the interpretation of Biblical messages, that is, the key to true knowledge"¹⁰.

Insertion of Old French glosses enabled Rashi to succinctly express the plain meaning of Hebrew terms in both his biblical and talmudic commentaries. Joseph Kara did the same, glossing not only individual biblical words, but also entire phrases. These phrasal glosses relate to the biblical verse in a number of ways. They may be direct translations of phrases or verses from the Bible in idiomatic or semi-idiomatic Old French¹¹.

⁵ A. GROSSMAN, *The Early Sages of France*, pp. 13-46, 539-86; ID., *The school of literal exegesis in northern France*, in M. SAEBO (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Volume 1: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, Gottingen 2000, pp. 326-331.

⁶ HARRIS, *Discerning Parallelism*, cit., p. 33.

⁷ M. BANITT, *Les poterim*, «Revue des études juives» 125 (1966), pp. 21-33 (especially pp. 27-8); ID., *Rashi: Interpreter of the Biblical Letter*, Tel Aviv 1985, pp. 8-9, 65, 144; HARRIS, *Discerning Parallelism*, cit., p. 17.

⁸ BANITT, *Rashi: Interpreter of the Biblical Letter*, cit., p. 134.

⁹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰ See also J. WEISER, *Translation as interpretation: Rashi's use of French in his commentary to the Torah*, *Tradition* 29 (1995), pp. 30-42.

¹¹ For example, gloss 38 *espergeid lui* 'clear it of stones' for *wa-yesaqquelehu* in K.A. FUEDEMAN, *The Old French glosses in Joseph Kara's Isaiah commentary*, «Revue des Etudes juives» 165 (2006), p. 166.

They may be word-by-word translations, or calques, that mimic the grammatical structure of the biblical phrase¹². Others are not translations, literal or idiomatic, but rather explanations of the biblical verse¹³. These explanations tend, like the translations, to express the plain or contextual meaning of the biblical verse. We must emphasize that Old French glosses in *pešat* commentaries do not, on the surface, seem to offer midrashic or midrash-like interpretations.

In choosing appropriate vernacular glosses, scholars like Rashi and Kara exploited various tools. They sometimes relied on the explanations or translations of earlier scholars. For example, in one instance, Rashi attributes one of his Old French glosses (on Isa. 46:1) to Gershom of Metz¹⁴. Similarly, Kara frequently brings in the same gloss as Rashi. Context and knowledge of Hebrew roots, morphology, and syntax guided *pešat* scholars in other cases. In addition, the medieval Jewish exegetes also used tools like paronomasia (wordplay based on phonetic similarity between words) and paronymy (wordplay based not only on phonetic similarities, but also similarities in the appearance of words, sometimes due to the application of analogous morphological processes)¹⁵. My work on Old French glosses has focused on those found in commentaries by Joseph Kara, and I have not yet found any counterevidence to the following claim: while Kara often

inserted Old French glosses that were phonetically-similar to Hebrew words, and it is likely that it was precisely this paronomasia that led him to include the gloss in his commentary, paronomasia is still subordinate to the *pešat* principle. Kara's glosses, even when phonetically-similar to a biblical word, are not semantically incongruous according to the biblical context.

As illustration, consider the following, which some might consider a counterexample to what I have just stated. Kara glosses Hebrew *sered* (Isa. 44:13) as Old French (Champenois dialect) *sarre* 'saw'¹⁶. In contrast, the NRSV and NJPS translate it as 'stylus'. Kara was likely motivated by the phonetic similarity between the Hebrew and Old French words, which is even more striking if we consider the Ile-de-France form, *serre*, or the possibility that Kara pronounced Hebrew *sered* as *sared*. (In Kara's dialect of Old French, *e* regularly lowered to *a* before the consonant *r*.)¹⁷. Though styluses and saws are quite different, examination of context shows that both understandings of *sered* are logically possible. The verse reads: "The craftsman in wood measures with a line and marks out a shape with a [*sered*]; he forms it with scraping tools, marking it out with a compass" (NJPS). Both saws and styluses are sharp, metal tools, and a carpenter could mark a line just as easily with one as with the other. Other

¹² Thus, Kara translates Hebrew *la-ḥpor perot we-la'atallefim* as *al taps e al kalves soriz* 'to moles and bats' (gloss 14 in FUEDEMAN, *The Old French glosses*, cit., p. 160). The Hebrew prefix *la-* expresses both the preposition 'to' and the definite article. In the same way, Old French *al*, used by Kara, is made up of *a* 'to' plus *le* 'the'. Though Old French requires the plural form *als* (*a* + *les*) in both phrases, Kara has deliberately used the singular form *al*, probably to reflect the fact that Hebrew *la-* is used regardless of whether the following noun is singular or plural. Rashi glosses the two nouns separately: *talpes* and *chalve soriz*. For discussion, see J. PENKOWER, *Rashi's corrections to his commentary on the Pentateuch* [in Hebrew], «JSIJ» 6 (2007), pp. 1-48 (especially p. 34).

¹³ For example, gloss 16 *si gen se fant connoistre qui il sont* 'in such a way people make themselves known' in FUEDEMAN, *The Old French glosses*, cit.,

p. 160. This gloss refers to *hakkarat penehem* 'the look on their faces'.

¹⁴ I am grateful to Jordan Penkower, who first called my attention to this gloss. It can be found in L. BRANDIN, *Les gloses françaises (loazim) de Gershom de Metz (suite)*, «Revue des Etudes juives» 42 (1901), p. 241.

¹⁵ BANITT, *Rashi: Interpreter of the Biblical Letter*, cit., p. 3. Banitt refers also to "paretymology," which is not listed in the Oxford English Dictionary. My understanding is that Banitt uses this term to refer to the belief that some Old French and Hebrew words shared a common ancestor.

¹⁶ FUEDEMAN, *The Old French glosses*, cit., pp. 172-173 (gloss 93).

¹⁷ See W. KIBLER, *An Introduction to Old French*, New York 1984, p. 293 on this feature of Champenois. FUEDEMAN, *The Old French glosses*, cit., p. 156: points out that this phonological feature is regularly attested in Kara's glosses.

comments on this verse from Rashi and Eleazar of Beaugency demonstrate that interpretations of *sered* were far from uniform. On the words from Isaiah 44:13 “marks out a shape [*yeta’are-hu*] with a *sered*,” Rashi comments: “he makes it straight [*meyašer oto*] with a saw [*be-masor*], which is called *doledoire* [in French].” (Early Old French *doledoire* > later Old French *dole-oire* ‘adze’, modern French *doloire*). Eleazar of Beaugency glosses Hebrew *ma’asad* ‘plane, spokeshave’ as Old French *doledoire* and describes Hebrew *sered* as “an iron tool,” “simpler and smaller than a plane, and it is like a ‘besagude’ [> *besague*; double-headed axe] [in French]¹⁸. In short, although Kara’s gloss is based on paronomasia with the Hebrew term, it also fits the biblical context, as do Rashi’s and Eleazar of Beaugency’s interpretations.

Evidence, albeit indirect, of the close relationship between glossing and *pešat* can be found in the rabbis’ own comments on their approach to reading. Kara wrote the following on Isaiah 3:1 (translation from Harris; emphasis mine)¹⁹:

You must apply this principle whenever you read: every place in which you find two words in close proximity, whose (meaning) is not made explicit; or two brief phrases side by side and they, being brief, are opaque, do not weary yourself in search of their explanation (i.e., do not turn to a midrashic explanation) for *you will always find their explanations within their contexts*. And I will explain a few of them, and these few will be instructive about the rest of them.

What is translated here as “within their contexts” is in Hebrew *be-šadam*, literally “by their side.” The proponents of *pešat* observed that the meanings of biblical words could often

be determined by context and that synonyms of particular terms were often provided. In their own commentaries, the same held true, with difficult or important Hebrew terms accompanied by an explanation in Old French “by their side.”

The use of vernacular glosses seen in medieval Jewish texts is part of a much older tradition that extended back into antiquity. It should be clear from this that the progression from glossing to *pešat* was not an inevitable one; glossing is compatible with a range of interpretive methodologies, including midrashic interpretation. This said, it seems that the pairing of *pešat* and glossing may have been particularly felicitous.

Thirteenth-Century France: Glossing and Pešat Part Ways

The link between glossing and *pešat* first made by Banitt is solid. However, the history of glossing in medieval northern France does not follow the trajectory of *pešat* exegesis. First, the frequency with which commentators resorted to glossing did not increase as their commitment to *pešat* became stronger. Rashi used Old French glosses much more frequently than Rashbam, even though Rashbam practiced *pešat* more purely than Rashi did²⁰. (Rashi sometimes relates midrashic readings, especially in his Torah commentary. It has been argued that as he grew older, he increasingly came to prefer a contextual approach²¹). Second, *pešat* exegesis ceased to flourish after the end of the twelfth century, but the copying and recording of glosses continued prominently into the thirteenth and even fourteenth centuries with the glossaries. These volumes and fragments list explanations, based on translation, of biblical words. Seven full-length Hebrew-French glos-

¹⁸ In M. COHEN (ed.), *Mikra’ot Gedolot ‘HaKet-er’*, Ramat-Gan 1992.

¹⁹ R. HARRIS, *Structure and composition in Isaiah 1-12: A twelfth-century northern French rabbinic perspective*, in C.M. MCGINNIS - P. TULL (edd.), “As Those Who Are Taught”: *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, Leiden 2006, pp. 171-187 (see 174-5).

²⁰ On Rashbam’s practice of *pešat*, see S. JAPHET - R. SALTERS (edd., trans.), *The Commentary of R.*

Samuel ben Meir (Rashbam) on Qoheleth, Jerusalem 1985; M. LOCKSHIN, *Truth or [pešat] issues in law and exegesis*, in *Law, Politics, and Society in the Ancient Mediterranean World*, Sheffield 1993, p. 278; ID., *Rabbi Samuel ben Meir’s Commentary on Genesis: An Annotated Translation*, Queenston 1989, pp. 391-399; HARRIS, *Discerning Parallelism*, pp. 24-28.

²¹ See, for example, HARRIS, *Discerning Parallelism*, cit., p. 19.

saries, plus various fragments, survived to modern times²².

The paucity of glosses in Rashbam's commentaries compared to those of Rashi's is itself readily explained. As discussed by Martin Lockshin and Itamar Kislev, Rashbam told his readers to read Rashi's commentary alongside his own, quoting Ecclesiastes 7:18 in his introduction to Leviticus: "It is good that you should take hold of the one, without letting go of the other"²³. Rashbam deliberately left some things unsaid, expecting his readers to use Rashi's commentary to, in the words of Martin Lockshin, "fill in the gaps"²⁴: "If I am brief in their explanation, they will be found in the commentaries of Rabbeinu Shleomo, my mother's father, of blessed memory." It is therefore plausible that Rashbam expected his readers to bring Rashi's glosses into their reading of his own commentary.

We have explained one of the two major stumbling blocks to the proposal that systematic use of Old French glosses was intimately linked to *pešat*. But the second one, the dissonance between the fall of *pešat* and the continued strength of glossing, is more troubling. Why should it be that after enjoying a symbiotic relationship for

two centuries, glossing and *pešat* should part ways around the turn of the thirteenth century, with glossing apparently growing in strength, and *pešat* fading away? Examination of glossaries may provide some clues.

Data for this Study

I compared six sets of glosses on Leviticus 11 and Deuteronomy 14, the earliest from Rashi²⁵, and the others from five different Hebrew-French glossaries. Three of the glossaries (Paris, Leipzig, Cod. Parma 2924) are book-length manuscripts that contain glosses on many books of the Bible. Two others (from Ms. Valmadonna 1 and Cod. Parma 2342) are short glossaries of selected terms, primarily bird names. The Paris and Leipzig glossaries have been published²⁶, as has the list in ms. Valmadonna 1²⁷. I edited the Hebrew-French glossary from Cod. Parm. 2342 from the manuscript and the glosses from Cod. Parma 2924 from photocopies obtained from the Institute for Microfilmed Hebrew Manuscripts²⁸. (These photocopies were not clear, and a proper edition of the bird and animal glosses from Cod. Parma 2924 remains a deside-

²² Six are listed in M. BANITT, *Le Glossaire de Bâle: Introduction*, Jerusalem 1972, p. XIV; ID., *L'étude des glossaires bibliques des Juifs de France au moyen âge: méthode et application*, in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* II, Jerusalem 1968, pp. 191-2. Another (the Turin glossary) was destroyed by fire in 1905 (as mentioned by ID., *L'étude des glossaires bibliques*, cit., p. 192), but only after having been studied by A. DARMESTER, *Glosses [sic] et Glossaires hébreux-français: Notes sur des manuscrits de Parme et de Turin*, Paris 1878.

²³ M. LOCKSHIN, "Rashi and Rashbam." *Paper delivered at the 38th Annual Association for Jewish Studies (AJS) Conference*, San Diego - California 2006. On the position of this comment in Rashbam's commentary, see I. KISLEV, 'Whoever has heeded the words of our creator'—Rashbam's methodological preface to Leviticus and the relationship between Rashi's and Rashbam's commentaries, «Tarbiz» 73/2 (2004), pp. 225-237.

²⁴ I owe this point and the quote that follows to LOCKSHIN, "Rashi and Rashbam", cit.

²⁵ For Rashi's biblical glosses, I consulted J. GREEN-

BERG, *Foreign Words in the Bible Commentary of Rashi*, Jerusalem 1988. They have also been compiled by M. Catane. For Rashi's talmudic glosses, I consulted A. DARMESTER - D.S. BLONDHEIM, *Les Gloses françaises dans les commentaires talmudiques de Raschi*, vol. I, Paris 1929.

²⁶ M. BANITT, *Le Glossaire de Leipzig*, 4 vols., Jerusalem 1995-2005. M. LAMBERT - L. BRANDIN, *Glossaire hébreu-français du XIIe siècle: Recueil de mots hébreux bibliques avec traduction française*, Geneva 1977 [1905].

²⁷ M. BANITT, *The glosses in Ms. Valmadonna I*, Appendix I of M. BEIT-ARIÉ, *The Only Dated Hebrew Manuscript Written in England (1189 CE) and the Problem of Pre-Expulsion Anglo-Hebrew Manuscripts*, London 1985, pp. 29-31 and M. BEIT-ARIÉ, *The Makings of the Medieval Hebrew Book: Studies in Palaeography and Codicology*, Jerusalem 1993, p. 132 and Appendix I, p. 137.

²⁸ See also their descriptions in B. RICHLER (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: Catalogue*, with palaeographical and codicological descriptions by M. BEIT-ARIÉ, Jerusalem 2001, pp. 460-61.

ratum.) Selected Old French words contained in these six sources and the Hebrew words they are supposed to gloss are assembled in Appendix 1. (I only considered glosses of the Hebrew words that appear in Cod. Parm. 2342, since that was the starting point of this study.) An edition of the Hebrew-French glossary in Cod. Parm. 2342 (fol. 108r) is given in Appendix 2.

Rashi is the only *pešat* exegete from whom a relevant set of glosses exists. While it is known that Kara wrote a partial or complete commentary on the Torah, we do not have his comments on the passages in Leviticus and Deuteronomy that contain the bird names discussed here²⁹. Rashbam does not gloss the bird names in Leviticus 11 or Deuteronomy 14; Eleazar of Beaugency's commentary on the Torah has not survived³⁰; Bekhor Shor's survives in a single manuscript, Munich 52³¹, but it does not contain glosses of the Hebrew words that interest us here.

Cod. Parm. 2342 and its Hebrew-French Glossary

Cod. Parm. 2342 (1542 in Benjamin Richler's catalogue) contains 287 parchment folios and measures 203mm by 175mm. It is written in Ashkenazic semi-cursive script, and Malachi Beit-Arié places its production in the late thirteenth century³². The manuscript contains various works, including *midrašim*, halakhic works, charms, and medical recipes, and it is a continuation of Cod. Parm. 2295 (Richler 1541). According to Richler's catalogue, our glossary, which has never been published before, was added to Cod. Parm. 2342 by a later hand on a folio left blank by the original scribe (fol. 108r).

In both Cod. Parm. 2342 and Cod. Parm. 2295, French is occasionally used to supplement or translate texts in Hebrew or Aramaic. Thus in addition to the Hebrew-French glossary of

bird and animal names, Cod. Parm. 2342 also contains a magical formula in Old French, and Cod. Parm. 2295 contains an Old French translation of a legal passage from the ceremony of *ḥaliṣah*. Both manuscripts also contain scattered Old French glosses.

Beit-Arié does not attempt to name the locale in which Cod. Parm. 2342 was copied, and I will not do so here, either, reserving this discussion for my forthcoming book, one chapter of which deals extensively with this manuscript³³. Ashkenazic script styles were used in the areas roughly corresponding to modern France, Germany, and England³⁴.

What was the purpose of the brief glossary in Cod. Parm. 2342? Was it copied from one of the book-length glossaries that, as we have already mentioned, appear to have been popular study tools in the thirteenth century? Or was its content intended, from the start, to stand alone?

I believe it was meant to stand alone. First, the existing book-length glossaries share certain features not shared by our text. A typical entry in one of those glossaries spans several columns. Reading from the right, we find the biblical term or lemma, followed by the translation of this word into Old French, an indication of the biblical verse, preceded by *kemo* 'like', and a Hebrew synonym or synonyms. We also find variations on this basic theme. For example, two or three other French glosses may be offered, preceded by abbreviations indicating *yeš omrim* 'there are those who say' or *lašon aḥer* 'another synonym'. Middle High German glosses may be offered, as well. The order of columns can vary. Our glossary does not follow this model. The Hebrew words are given next to the French ones, not in a vertical list, but in paragraph format. The connecting words and phrases familiar from book-length glossaries are absent, as are supple-

²⁹ On Kara's Torah commentary, see A. Grosman, "L'importanza della 'Genizah italiana' per lo studio dei commenti biblici di Yosef Kara," in M. PERANI, ed., *La "Genizah italiana"*, Bologna, 1999, 123-147. See especially pp. 124-26.

³⁰ HARRIS, *Discerning Parallelism*, 28.

³¹ HARRIS, *Discerning Parallelism*, 30. See Y. Nevo, ed. *The Commentary of Rabbi Joseph Bekhor Shor on the Torah*, Jerusalem 1994 [in Hebrew].

³² In RICHLER (ed.), *Hebrew Manuscripts*, cit., p. 461.

³³ This book is forthcoming with University of Pennsylvania Press. It includes editions of the magical formula and passage from the ceremony of *ḥaliṣah* mentioned above.

³⁴ M. BEIT-ARIÉ, *Hebrew Manuscripts of East and West: Towards a Comparative Codicology*, London 1992, p. 29.

mentary glosses in either German or French. Verses are not indicated. We are clearly not dealing with a page copied from one of the large Hebrew-French glossaries, although the author of our text may have been familiar with the genre and even influenced by one or more exemplars.

A second indication that our text was meant to stand alone and that it was not simply copied from a larger glossary is the existence in ms. Valmadonna 1 of another short glossary, referred to above, that also deals with bird names. The text in ms. Valmadonna is less elaborate than our text: it translates the Hebrew bird names into French without offering semantic explanations, and it contains only fourteen glosses compared to our text's twenty-four. Despite these differences, the existence of two glossaries of bird (and animal) names, and the lack of similar texts glossing sets of words from other, similarly specific and short portions of the Bible suggests that the glosses pertaining to clean and unclean birds were the subject of special inquiry, for practical reasons.

The Hebrew-French glossary in Cod. Parm. 2342 lacks any sort of prologue that might contextualize it. The author begins by giving names of animals mentioned in Leviticus 11, Deuteronomy 14, and tractate *Hullin* (*dayyah*, *anaqah*), almost all of them birds, first in Hebrew and then in French. The author then endeavors, in Hebrew, to provide semantic explanations based on etymologies for the Hebrew names, and in one instance, the French.

The glossary occupies an entire folio (f. 18r, see Fig. 1) and is unrelated to the material that precedes or follows it, unlike the glossary in ms. Valmadonna 1, which is in the margin and connected to the main text of its page.

Although our text is superficially a glossary, the author's central concern seems to be with the semantic explanations in the second half. These govern the associations he sets forth

in the first part, which are driven by phonetic similarities between roots (Table 1). For example, the bird called in Hebrew *'ozniyyah* and glossed *grifon*, a kind of bird of prey but also a mythological creature that is both beast and bird, is said to have the strength (Heb. *'oz*) of both a beast and a bird (ll. 8-9). The bird called *ayyah* in Hebrew is said to dwell in the islands or coastlands of the sea (cf. Isa. 11:11), or *iyyim* (l. 10); *ayyah* and *iyyim* share the consonants *aleph* and *yod*. The *dayyah*, glossed as 'cormorant' says that the world is enough (*day*) for her (ll. 10-11). The bird called in Hebrew *tahmas* 'buz-zard' does violence (*hamas*) in her friendship (l. 13). The *raham* (vulture) is *rossignol* (nightingale) because it is created for singing and to have mercy on God's creatures (*lirhom* 'al-haberiot), a well-known rabbinic phrase (l. 17)³⁵. The crest of the *dukhifat* (*hoopoe*) is bent or bowed down (*kefufah*) (ll. 19-20). The *hasidah* does kindness (*hasidut*) with her friendship (ll. 17-18). In all of these instances, the name of the bird is phonetically similar to a trait identified as one of its chief characteristics.

In some instances, the correspondence between consonants in the name of the bird and a word in its description is not exact. The *neš*, or falcon, is placed in a cage on the sail (*nes*) (ll. 11-12). Though the final consonants of these two words are different (*tsade* versus *samekh*), they were pronounced alike by thirteenth-century French-speaking Jews, who regularly used *tsade* to represent /s/ beginning in the thirteenth century³⁶. (Note furthermore that both *neš* 'falcon' and *nošato* 'its plumage', the latter a word used in the semantic explanation, have a *nun* and a *tsade*.) The *šalakh* 'bird of prey' draws out fish from the sea (l. 15), with its name phonetically similar to the verb *šoleh* (draws out). The *qa'at* 'pelican' vomited (*qa'ah*) and was disgusted with her com-

³⁵ Following is only a small sample of the texts in which the phrase occurs (I thank Jordan Penkower): *Sifrei Dvarim* 96; *Talmud Bavli, Shabbat*, 151b; *Talmud Bavli, Betzah* 32b. It also occurs in the daily morning prayers in "Barukh she-amar."

³⁶ For example, in stanza 16, l. 4 of the Old French Elegy of Troyes (see K. FUEDEMAN, *Restoring a vernacular Jewish voice: The Old French elegy of Troyes*, «Jewish Studies Quarterly» 15 [2008],

pp. 190-221), the scribe writes Old French *sofri* 'suffered' with an initial *tsade*. The use of *tsade* for representing /s/ resulted from the simplification of Old French affricates in the thirteenth century, including /ts/ which came to be pronounced as /s/. See M. K. POPE, *From Latin to Modern French with Especial Consideration of Anglo-Norman: Phonology and Morphology*, rev. ed., Manchester 1952, p. 194.

Table 1. Examples of Hebrew bird names and key words or phrases to which they are related paronomastically.

<i>Name of bird</i>	<i>Key word/phrase</i>
1. עוזנייה grifon 'griffin'	עוז 'strength'
2. האייה moe 'seagull, mew'	איי הים 'coastlands or islands of the sea'
3. דיה cormorant 'cormorant'	די לי 'enough for me'
4. תחמס buzart 'buzzard'	חמס 'violence'
5. רחם rosinol 'nightingale'	לרחם על הבריות 'to have mercy on [God's] creatures'
6. דוכיפת herupe 'hoopoe'	כפופה 'bent' (of its crest)
7. חסידה chuine 'stork'	חסידות 'charity, kindness'
8. נץ esperver 'falcon'	נס 'sail', [נוצתו] 'its plumage'
9. שלך heron 'heron'	שולה 'draws out'
10. קאת erondelle 'swallow'	קאה 'vomits'
11. עטלף pie 'sparrow'	מעולף 'is wrapped'
12. הראה escofle 'kite'	רואה 'sees'

panions (l. 16). The *'atalef* ('bat', but translated here as *pie* 'sparrow') is the bird who is wrapped (*me'ulaf*) in its wings (l. 20). *Da'ah* and *ra'ah* are biblical variants meaning 'vulture'. According to our text, the *ra'ah* sees (3sg present *ro'eh*) very well (ll. 9-10), with the verb sharing the consonants of the variant *ra'ah*.

That the name of a being expresses its es-

sence is a common assumption in the Bible, and both Christian and Jewish scholars exploited paronomasia. Some, like Isidore of Seville, did so systematically. In the twelfth century, in the words of Mariken Teeuwen, *etymologia*, which traditionally had been concerned with the origins of words, "became the discipline of the interpretation of words (*explicatio* or *expositio*) based on the similarities between the sounds of a word, its syllables or letters (*litteratum similitudo*) and its (deeper) meaning (*proprietas rei*)"³⁷.

Rashi often points out the phonetic similarity between Hebrew and French words in his own commentaries, with which our author

³⁷M. TEEUWEN, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Turnhout 2003, p. 266.

was surely familiar, since Rashi's commentaries quickly gained canonical status after he wrote them³⁸. Rashi does this regardless of whether a word denotes a living being or an object. But this agenda was perhaps even more obvious in the case of birds and animals, who had been given their name by Adam (Gen. 2:19).

Hebrew had a privileged status as the language in which God created the Earth and revealed his law. Though French did not have the same status, it is possible that the Jews of France thought that French was derived from Hebrew, as Banitt has written, because according to the biblical book of Obadiah (v. 20): "The exiles of the Israelites who are in Halah shall possess Phoenicia as far as Zarephath" (NRSV). Zarephath was the name for northern France in medieval Hebrew, and *France* and *Zarefat* are near anagrams³⁹.

It was perhaps due to this proposed belief in the link between French and Hebrew that in one case, the author of our text permitted himself to develop an etymology based on phonetic similarity between the French name and a Hebrew attribute: the *çoete*, a type of owl, is so called because it cries out (*šo'eget*) at night. In another instance, he links the French name of a bird to one of its characteristics, also in French: *buzart* 'buzzard' is phonetically similar to *muzart* 'deceitful, unfaithful'.

Analysis

With the exception of French *çute* 'owl', which our author relates to the Hebrew verb *šo'eget*, the French glosses in our text are not phonetically similar to the Hebrew words they explain, nor to the Hebrew words associated with the birds' attributes. Instead, the Hebrew name of the bird is associated with particular attribu-

tes, whether actual or mythical, and these attributes lead to the association between the biblical bird and one that inhabits the medieval world. The natural and mythical traits of the birds that are recorded in the text, taken all together, do not appear to come from any identifiable source. However, they are reminiscent of the descriptions of birds and animals found in medieval encyclopedias, which were growing in number and importance in the thirteenth century. Our text also calls to mind the medieval bestiaries, which are related to encyclopedias. However, the bestiaries' descriptions of birds, animals, and other elements of the natural world are allegorical in a way that the descriptions in our text are not. The bestiaries aim to teach moral or religious lessons, while our text seeks especially to identify.

In sixteen instances, our text's gloss is the same as one offered by Rashi, major glossaries, or both, allowing for variant spellings. Where the glossaries and Rashi disagree regarding the Old French translation of one of these words, our author always prefers translations found in one or more glossaries. This reinforces Banitt's claim that in many instances, the glosses in the glossaries are specifically intended as improvements on Rashi's interpretations⁴⁰.

In contrast to our text, which offers Rashi's gloss only eight times out of twenty-four (one third of the time), fully twelve of ms. Valmadonna's fourteen glosses mirror Rashi's interpretations. Eight out of twenty-four glosses in our text offer interpretations that are not attested in any of the other five Jewish sources considered here, and two (*grifon* for 'ozniyyah and *erondele* for *qa'at*) are given as one of two possible interpretations by the glossary that has them – in both cases, the glossary of Leipzig. I list all ten in Table 2:

The author of our text, or the tradition he

³⁸ J. PENKOWER, *Tahilikh ha-kanoniztsiah shel perush Rashi la-Torah (The process of canonization of Rashi's commentary on the Torah)*, in H. KREISEL (ed.), *Limud ve-da'at be-mahshavah yehudit [Study and Knowledge in Jewish Thought]*,

Beer Sheva 2006, pp. 123-146.

³⁹ BANITT, *Rashi: Interpreter of the Biblical Letter*, p. 141.

⁴⁰ *Ibid.*, cit., p. 43.

Table 2. Glosses particular to Cod. Parm. 2342.

	Hebrew	Old French	Old French in Hebrew letters
1.	<i>peres</i>	ostoir	אושטוייר
2.	<i>‘ozniyyah</i>	grifon	גריפון
3.	<i>ra’ah</i>	escofle	אשקופלא
4.	<i>dayyah</i>	cormorant	קורמרנט
5.	<i>neş</i>	esperver	אשפֿרנר
6.	<i>bat ha-ya’anah</i>	of d’ostro[i]ze	אוף דאושטרוצא
7.	<i>kos</i>	butor	בוטור
8.	<i>šalakh</i>	heiron	הירון
9.	<i>qa’at</i>	erondele	ארונדלא
10.	<i>‘atalef</i>	pie	פיאה

was following, was led in his choice of nine out of these ten Old French glosses by the descriptions, already discussed, that were inspired by paronomasia. One of the seemingly original, or at least unusual, glosses, *of d’ostro[i]ze*, is not accompanied by any semantic explanation. *Of* ‘egg’ is a creative way of dealing with the Hebrew word *bat* ‘daughter’ which precedes *ha-ya’anah*. Furthermore, the Hebrew word for egg, *beṣah*, is phonetically similar to *bat* ‘daughter’, especially considering the simplification of /ts/ to /s/ in thirteenth-century Old French noted above and the Ashkenazi pronunciation of *tav*, the last letter of *bat*, as /s/. Note that an alternate gloss presented by the *Glossaire de Leipzig* for *bat ha-ya’anah* is אִי דְּשִׁארוֹשֶׁשׁ, transliterated *è destruses* by Banitt, but very likely ‘ostrich egg’.

Focusing on the nine glosses from Table 2

that were inspired by paronomasia, in one case the relationship between the proposed bird name in Old French and the Hebrew description is straightforward in the sense that it is not dependent on cultural assumptions. That the heron takes fish out of the water is a fact, not a myth limited to certain cultures or members of cultures.

In the remaining eight cases, however, the relationship between the description arrived at through the identification of phonetic similarities in Hebrew and the bird named in French seems to reflect culture-specific beliefs and traditions. It is even possible that some of the statements the author of the glossary makes about the birds were invented solely for the purpose of translating the Hebrew words. Here are the nine birds. The reader interested in their Hebrew-letter spellings will find them in Table 2, above:

	Hebrew	Old French	Translation of Old French
1.	<i>peres</i>	ostoir	‘goshawk, bird of prey’
2.	<i>‘ozniyyah</i>	grifon	‘griffin, bird of prey’
3.	<i>ra’ah</i>	escofle	‘kite’
4.	<i>dayyah</i>	cormorant	‘cormorant’
5.	<i>neş</i>	esperver	‘sparrowhawk’
6.	<i>kos</i>	butor	‘bittern’
7.	<i>qa’at</i>	erondele	‘swallow’
8.	<i>‘atalef</i>	pie	‘magpie’

In examining each of these word pairs in turn, it will become clear that some of the text’s glosses

were indeed influenced by secular and Christian culture, but that the etymologies offered do not prove any familiarity on the part of the author or authors with specific texts.

1. *peres* / *ostoir* / ‘goshawk, bird of prey’

L. 8 reads: “*Peres* is *ostoir* because it comes from the eastern land [play on *Paras* ‘Persia’] that they call *Ostriche*.” In contrast, Rashi, Leipzig, and Cod. Parm. 2924 gloss *peres* with variants of *escofle* ‘kite’ (used in our text to gloss *da’ah*), and the Paris glossary *grifat*.

Austria is not typically known as *Paras*. Instead, it seems that since Persia (*Paras*) is an oriental land, it can be related to *Ostriche*, whose name means ‘eastern kingdom’. *Ostoir* not only begins, like *Ostriche*/*Osterreich*, with a morpheme meaning ‘east’, but it also is phonetically similar to the beginning of the Latin word *ossifragus*, which Jerome used in translating *peres* into Latin⁴¹. The author or authors of this text appear to have been familiar with the Latin translation or with a tradition of translating *peres* as *ostoir*, but do not need to have been familiar with particular Latin-language texts.

2. ‘*ozniyyah* / *grifon*⁴² / ‘griffin, bird of prey’

We read (ll. 8-9) that “‘*ozniyyah* [is called] *grifon*, because he has the strength [‘*oz*] of a beast and the strength [‘*oz*] of a bird.” The mythological griffin was commonly imagined to be half bird, half beast.

3. *ra’ah* / *escofle*⁴³ / ‘kite’

We read (ll. 9-10): “the *ra’ah* [is] *escofle*

because it sees [*ro’eh*] very well.” *Ra’ah* is also attested as *da’ah* in the Bible. It is common knowledge that as a bird of prey, the kite must have sharp eyesight.

4. *dayyah* / *cormorant*⁴⁴ / ‘cormorant’

We read (ll. 10-11) that “*dayyah* is *cormorant* [cormorant] because she says, ‘The entire world is enough [*day*] for me’, because she is zealous for her companions.” This etymology appears to be founded on a popular belief about the cormorant; however, I have not yet found a similar statement in other Jewish or Christian texts.

5. *neš* / *espervier*⁴⁵ / ‘sparrowhawk’

Our text explains (ll. 11-12): “*neš* [pronounced *nes* by thirteenth-century French-speaking Jews, as noted above], or *espervier* [falcon], because he casts off his plumage (*nošato*) in a cage that [in the vernacular] is called a ‘mew’ and that is then placed on the sail [*neš*].” The presence of these birds on ships seems to be alluded to in the *Prise d’Orange*⁴⁶. Rashi, in his Torah commentary, translates *neš* as *ostor*, and *ostoir* is also the gloss found in ms. Valmadonna. However, in his commentary on *Hullin* 42a and 63a, Rashi does gloss *neš* as *esparvier*. According to Tobler, Lommatzsch, and Christmann, the *Glossaire de Tours* and the *Glossaire de Lille* both translate Latin *nisus* as *espervier*/*esprevier*⁴⁷. We can infer that a Jewish tradition related Hebrew *neš* to Latin *nisus*, probably because of their phonetic similarity, and that, following

⁴¹ See also *Daat Miqra*, Jerusalem 1991-1992 on Lev. 11:13. I thank Daniel Fano for helping me research this word pair.

⁴² A. TOBLER, E. LOMMATZSCH, H.H. CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Wiesbaden 1925-2002, s.v. *grifon*, *gripon* (vol. 4, pp. 661-665).

⁴³ TOBLER, LOMMATZSCH, CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., s.v. *escofle*, *escoble* (vol. 3, pp. 935-936).

⁴⁴ TOBLER, LOMMATZSCH, CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., s.v. *cormarenc* (vol. 2, p. 869).

⁴⁵ TOBLER, LOMMATZSCH, CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., s.v. *esprevier*, *espervier* (vol. 3, pp. 1254-1255).

⁴⁶ ANONYMOUS, *La Prise d’Orange*, CLAUDE RÉGNIER (ed.), 7th ed., Paris 1986, pp. 97-98.

⁴⁷ TOBLER, LOMMATZSCH, CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., vol. 3, pp. 1254-1255, s.v. *esprevier*. *Glossaire roman-latin du XVe siècle* (ms. de la Bibl. de Lille) annoté par A. SCHELER, Anvers 1865. (Extrait des Annales de l’Académie d’archéologie de Belgique, t. xxi, 2e série, t. 1er. Note sur un manuscrit de Tours renfermant des gloses françaises du XIIe siècle... par Léopold Delisle, in Bibliothèque de l’Ecole de Chartres, tome 5e, 6e série, S 320-33, Paris 1869: ved. TOBLER, LOMMATZSCH, CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit.

Christian scholars, *nisus* was then related to Old French *esperver* by Jewish scholars, no later than Rashi. The author of our text knew of this pre-established correspondence between the bird called in Hebrew *neš* and French *espervier*, but perhaps unaware of the Latin word linking them, proposed another explanation for it.

6. *kos* / *butor*⁴⁸ / ‘bittern’

According to our text (ll. 14-15), the bird called in Hebrew *kos*, and translated as *butor/butor* ‘bittern’, “goes up in the name of the groom, and it is a sign of the poison of the world, and when they are captured, a symbol of the *lecher*.”

The Hebrew word that I have translated ‘poison’ is *ra’al*. It occurs in the Bible in the construct *saf-ra’al* ‘a cup of reeling’, Zechariah 12:2-3: “Behold, I will make Jerusalem a bowl of reeling for the peoples all around. Judah shall be caught up in the siege upon Jerusalem, when all the nations of the earth gather against her ...” (NJPS). I consider this verse an essential piece of the explanation for why this glossary translates *kos* as it does. The bird name *kos* is homophonous with *kos* ‘cup’, which designates an object similar to the *saf* of Zechariah. I propose that the author related the *butor* ‘bittern’ to *ra’al* through the Middle English or Middle High German *bitter* ‘bitter’⁴⁹, which is readily associated with ‘poison’⁵⁰. The paronomastic chain is thus as follows: *kos* (bird) > *kos* (cup) > *saf* (cup) > *saf-ra’al* (cup of reeling, Zech. 12:2-3) > *bitter* > *butor* (bird).

The presence of the word *ḥatan* ‘groom’ in the semantic explanation remains mysterious to me. If I am correct in my interpretation, perhaps the author is referring to a particular

folk belief or practice.

7. *qa’at* / *erondelle*⁵¹ / ‘swallow’

According to l. 16: “*qa’at* [pelican] is *erondelle* because it vomited [*qa’ah*] and was disgusted with her companions.”

The explanation here that the swallow was disgusted with her companions to the point of vomiting may reflect the tradition followed in the *Bestiaire marial* (first half of fourteenth century), according to which the swallow represents the Virgin Mary⁵². The anonymous author specifically compares her to the frivolous and impure women of the day. But this is speculative.

8. *atalef* / *pie*⁵³ / ‘magpie’

According to l. 20: “*atalef* [bat] is the bird who is wrapped [*me’ulaf*] in its wings.” This straightforward description seems to fit the bat better than the magpie. All the same, it does not seem to indicate knowledge of specific texts or traditions.

We might explore the other glosses of Cod. Parm. 2342 in the same way and discover other links between the semantic explanations and popular beliefs or Christian scholarship. For example:

9. *raḥam* / *rosinol*⁵⁴ / ‘nightingale’

In l. 17 the author tells us: “*raḥam* [vulture] is *rossignol* [nightingale] because it is created for singing and to bring solace [*lirḥom*] to people.” The nightingale’s singing is celebrated to this day, and it was frequently mentioned in medieval sources, such as Chrétien de Troyes’

⁴⁸ TOBLER, LOMMATZSCH, CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., s.v. *butor* (vol. 1, p. 1212).

⁴⁹ *Middle English Dictionary*, s.v. *bitter* (adj); G. Drosdowski (ed.), *Duden Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, 2nd ed., Mannheim 1989, p. 85.

⁵⁰ The Middle English word for ‘bittern’ was from Old French. It is listed in the *Middle English Dictionary* as *bito(u)r* (with variants *bittor*, *bittur*, *beto(u)r*, *butor*, *buttir*, *boto(u)r*); the *-n* was added later, perhaps on analogy with words such as *heron*. C.T. ONIONS (ed.), *Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford 1966, s.v. *bittern*.

⁵¹ TOBLER, LOMMATZSCH, CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., s.v. *aronde* (vol. 1, 542-3), *arondel* (543), *arondele* (543).

⁵² ANONYMOUS, *Le Bestiaire marial tiré du Rosarius* (Paris, ms. BN fr. 12483), A. MATTIACCI (ed.). Accessed through the ARTFL database.

⁵³ TOBLER, LOMMATZSCH, CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., s.v. *pie* (vol. 7, no. 59, pp. 877-879).

⁵⁴ TOBLER, LOMMATZSCH, CHRISTMANN, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., s.v. *rosseignol* (vol. 8, no. 77, pp. 1492-1495).

*Cligès*⁵⁵, and the *Bestiaire marial*⁵⁶.

In summary, the interpretations (with a focus on the new) of the Cod. Parm. 2342 glossary, ultimately due to paronomasia, were informed by knowledge of a general, non-specialized nature and do not provide compelling evidence of first-hand knowledge on the part of the author or authors with Christian texts or even specific secular ones. The concern of the glossary with paronomasia-driven etymologies, however, may reflect the indirect influence of Christian scholarship, which was also concerned with paronomasia-driven etymologies, as mentioned above.

Conclusion

Medieval Jewish scholars were by no means in agreement on how to translate Hebrew names for birds and beasts into Old French. Of the birds mentioned in Leviticus and Deuteronomy treated here, only a few receive consistent interpretation⁵⁷. This said, our glossary is more likely than the others studied here to be the exception in offering particular glosses.

I have demonstrated that its author or compiler tends to invoke paronomastic chains in justifying the Old French gloss, traditional or new, that he offers for particular Hebrew terms. Paronomasia was important as a principle of translation long before our text was written down in the late thirteenth or early fourteenth century, as Banitt has discussed, and it is likely that some of the paronomastic chains our author suggests were part of a tradition handed down to him. For example, already in Rashi, *yanšuf* is glossed as *çuete* ‘owl’, and since the presence of the owl is typically revealed through its calling out at night, it is plausible that well before our text was composed, the association between *çuete* and *šo’equet* had been noted. Others may be original to our text.

The researcher hoping to draw conclusions about glosses and glossaries is faced with two

major difficulties. The first is authorship. All of the glossaries studied here are anonymous. Even glosses incorporated into commentaries whose authors are known may not always have originated with those same authors. Some glosses may reflect an older tradition; others were incorporated into the text by copyists or compilers. Related to the problem of authorship is that of localizing the glosses and glossaries in time and space. The glossary of bird names from Cod. Parm. 2342 appears to date from the late thirteenth century, but does it reflect older traditions? Furthermore, it has so far not been possible to establish with certainty where the glossary was composed or copied. For these reasons, we must be cautious in making conclusions from the data presented.

Let us return to the questions posed at the beginning of the study. First, is it possible to reconcile the two observations made in the introduction, (1) that the practice of *pešat* is closely related to the use of vernacular glosses and (2) that at the end of the twelfth century, Jewish production and copying of glosses was growing, while the practice of *pešat* had already begun to fade? I believe the answer is yes. *Pešat* clearly enjoyed a special relationship with glossing into the vernacular, for the reasons laid out above. But the relationship between the two was not fixed. *Pešat* could exist with limited glossing, and presumably with no glossing at all: consider the commentaries of Rashbam, who was one of the greatest practitioners of *pešat* but used glosses sparingly. Likewise, glossing, which existed for many centuries before *pešat*, did not have to be pressed into its service. It was compatible with other approaches to reading and interpreting texts. Therefore, there is no contradiction in the fact that *pešat* and glossing appear to have parted ways at the end of the twelfth century.

A word is in order about what scholars mean when they speak of the fading of *pešat* at the end of the twelfth century. *Pešat* did not disappear. Jews continued (and continue) to study *pešat* commen-

⁵⁵ CHRÉTIEN DE TROYES, *Cligès*, A. MICHA (ed.), Paris 1957, p. 191.

⁵⁶ ANONYMOUS, *Le Bestiaire marial*, cit., p. 241.

⁵⁷ All the sources considered here that gloss *nešer*, *dukhifat*, and *ḥasidah* agree that they should be glossed *aigle* ‘eagle’, *herupe* ‘crested bird’, and

cigogne ‘stork’, respectively, even if their spelling of these forms varies. All but Valmadonna agree that the first interpretation of *tinšemet* is *chalve soriz*; and all but ms. Valmadonna and Cod. Parm. 2924 provide *talpe* as a second interpretation of *tinšemet*.

taries, especially those of Rashi, even if the period of great *pešat* commentators had ended. The late-thirteenth century Hebraico-French elegy of Troyes reports that one of the thirteen Jewish martyrs, Isaac Châtelain, is praised for being a good teacher of *tosaphot* and *plain*, with *plain* a reference to *pešat* commentaries⁵⁸.

Is it possible to identify factors that led to a change in the relationship between glossing and *pešat*? Based on what has been presented here, we can identify at least two factors. First, the age-old methods that Rashi used in determining appropriate glosses, or the phonetic similarities that he found interesting enough for them to have influenced his choices about which words to gloss, increasingly became an end in themselves. At least one sector of medieval Jewish scholarship, convinced of the efficacy of paronomasia (or for lack of other tools), came to rely on it more and more heavily, especially when faced with technical terms such as bird and animal names that were not readily understandable by other means⁵⁹. Crucially, however, they used paronomasia in other cases, too, pushing it, as Banitt has observed for the Leipzig glossary, to the extreme:

Un trait frappant de G2 [Le Glossaire de Leipzig] consiste à pousser la paronomase, sous toutes ses formes, à l'extrême. Certes, la paronomase, ou la recherche de la vérité, recelée dans l'écriture, par l'étymologie, le veriloquium, est un principe fondamental de l'exégèse biblique [...], mais les acrobaties de G2 sont vraiment excessives. Ce sont les jeux de mots qui frisent la facétie et la licence⁶⁰.

The format of the glossaries, which deliberately take words out of context, may have encouraged the elevation of paronomasia at the expense of *pešat*. Although the large, book-format glossaries were meant to be used with the text, were arranged according to the text, and even contained references to specific verses, their very form encouraged engagement with words iso-

lated from their context. Banitt discusses errors that “are clearly due to the absence of the biblical text before the scribe.” (“Quelques erreurs sont clairement dues à l’absence du texte de la Bible devant les yeux du scribe.”)⁶¹ The divorce between gloss and context is more complete in the short glossaries in ms. Valmadonna 1 and Cod. Parm. 2342, which do not indicate the biblical or talmudic source of the Hebrew words.

Does any of this contribute new insights to the discussion of why *pešat* exegesis began to fade? I believe that it does, but I would like to make it clear that the points I am about to make are intended to complement theories already put forth by other scholars, including Lockshin and Harris, and not to take precedence over them⁶². We have already seen that Rashi made use of paronomasia, either in determining the appropriate vernacular gloss of a Hebrew word, or simply in determining which Hebrew words to gloss. In fact, paronomasia was important to Christians and Jews in antiquity and throughout the Middle Ages. As we have already seen, it is invoked not only in medieval Jewish commentaries, but also in the Bible and in Christian works, such as Isidore’s *Etymologies*. In the *pešat* commentaries of scholars like Rashi, Kara, and Rashbam, paronomasia was subordinate to *pešat* principles. But in the thirteenth century, paronomasia regained importance as an interpretive principle, a point seen even more clearly in the Leipzig glossary, as noted above. In the Parma glossary of bird and animal names, paronomasia led to new interpretations not found in Rashi or other texts; in the Leipzig glossary it led to interpretations that pushed the limits of common sense, entering into tension with the limits set on possible interpretations of the text by the *pešat* commentators. It is frequently noted that even as a translator attempts to replicate a text, he or she interprets it; even the translator striving for optimal fidelity to the original becomes an interpreter⁶³. As Hans-Georg Gadamer wrote, “the grasping of meaning of the text takes on something of the character of

⁵⁸ Line 16. See FUDEMAN, *Restoring a vernacular Jewish voice*, cit.

⁵⁹ A similar case to the one studied here is BANITT, *Le Glossaire de Leipzig*, cit., vol. I, pp. 183-195.

⁶⁰ BANITT, *Glossaire de Leipzig*, cit., Introduction, p. 34 (§2.3.3.).

⁶¹ BANITT, *Glossaire de Bâle*, cit., Introduction, pp. 176-177 (§8.311).

⁶² LOCKSHIN, *Truth or [pešat]*, cit., pp. 271-279. HARRIS, *Discerning Parallelism*, cit., pp. 101-103.

⁶³ For example, R. COPELAND, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge 1991; reprinted 1995, ch. 3.

an independent productive act”⁶⁴. When glossing became divorced from the principles that restrained it in the work of the *pešat* commentators, the potential for new and original interpretations expanded.

In the medieval world, texts were not fixed. Scribes often altered the texts they were copying, and with respect to Jewish commentaries, compilations of comments from various sources are common enough for Sara Japhet to consider them a separate genre⁶⁵. But if texts were not fixed, glosses were even less so. Banitt has claimed that in many instances, the glosses in the glossaries are deliberate improvements on Rashi’s interpretations, from later rabbis who “applied and refined the literal method of the great master”⁶⁶. The scribes who copied Jewish commentaries frequently added, left off, or revised the vernacular glosses in them, and editors of printed editions of commentaries sometimes did the same⁶⁷. In Christian circles, glosses (including those in Latin) were also considered less important, and consequently they, too, were particularly vulnerable to being altered⁶⁸. Michael Lapidge writes, “In many cases—perhaps the majority—of the manuscripts I have discussed, the Latin glossing begins intensively on the first folio or two, peters out over the next few folios, and then usually ceases altogether. Why? The only explanation I can offer is that

the glossing was not felt by the scribe(s) to be an essential or important ingredient of the finished work. And if the Latin glossing had no essential function (in the classroom or elsewhere), it could be dispensed with”⁶⁹.

Ironically, the canonical status of Rashi’s commentaries may well have contributed to the decline in the practice of *pešat*, as well as to new explorations in glossing, and particularly the prominent continuation of the age-old pursuit of etymological interpretations, whether grounded in fact or myth, of the type attested in the Hebrew-French glossary of Cod. Parm. 2342. Today’s scholars are able to make original contributions in a range of new or interdisciplinary fields that were unimaginable only a century ago. Medieval Jewish scholars were perhaps not very different from modern scholars, and the separation of glossing from *pešat* may ultimately have been fueled by the human desire for making new and original contributions to the understanding of their world, even if those contributions were, for the most part, anonymous.

Kirsten Anne Fudeman
Department of French and Italian
University of Pittsburgh
Pittsburgh, PA 15260, USA
e-mail: fudeman@pitt.edu

SUMMARY

This study compares six sets of glosses on Leviticus 11 and Deuteronomy 14, with a focus on a single-folio Hebrew-French glossary in Cod. Parm. 2342, in order to better understand the relationship between the use of Old French glosses and methods of reading the Bible. It is argued that although *pešat* exegesis was particularly compatible with the use of Old French glosses and, conversely, that the practice

⁶⁴H.-G. GADAMER, *On the scope and function of hermeneutical reflection*, in D.E. LINGE (ed., trans.), *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley 1976, pp. 23-24.

⁶⁵S. JAPHET, *The nature and distribution of medieval compilatory commentaries in the light of Rabbi Joseph Kara’s commentary on the Book of Job*, J. GREEN (trans.), in M. FISHBANE (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany 1993, pp. 98-130.

⁶⁶BANITT, *Rashi: Interpreter of the Biblical Letter*, cit., p. 43.

⁶⁷*Ibid.*; J. PENKOWER, *The French and German glosses in the Pseudo-Rashi commentary on Chronicles*, *Jewish Studies Quarterly*, 16 (2009), pp. 255-305.

⁶⁸G.R. WIELAND, *The Glossed Manuscript: Classroom or Library Book?*, «Anglo-Saxon England» 14 (1985), p. 153.

⁶⁹M. LAPIDGE, *The Study of Latin texts in late Anglo-Saxon England [1]: The Evidence of Latin Glosses*, in N. BROOKS (ed.), *Latin and the Vernacular Languages in Early Medieval Britain*, Leicester 1982, p. 125.

of glossing itself may have contributed to its development, the relationship between *pešat* and glossing was by no means an exclusive one. In thirteenth century Hebrew-French glossaries, paronomasia was applied to understanding the Bible with renewed vigor.

KEYWORDS: *Le‘azim*, *pešat* exegesis, paronomasia; Hebrew-French glossaries; Leviticus, Deuteronomy, unclean birds.

APPENDIX 1

Table of glosses from Cod. Parm. 2342, compared with other glossaries and Rashi

<i>Hebrew words (ordered as in Parm. 2342)</i>	<i>Parm. 2342</i>	<i>Rashi</i>	<i>Valm.</i>	<i>Paris</i>	<i>Leipzig</i>	<i>Parm. 2924</i>	<i>Total # of interp.</i>
NEŠER	aigle	eigle	aigle	aigle	---	---	1
PERES	ostoir	escofle, escofre	---	grifat	l'èkoffle	l'eicoffle	3
‘OZNIYYAH	grifon	orfraie	orfraie	falkon	lo grifon lo buzart	le bozart	5
RA'AH	escofle	rojas	rojas	rue	---	---	2 ⁷⁰
AYYAH	mué	---	---	mué	lo votoèr	le voltoer?	2
DAYYAH	cormorant ⁷²	---	---	---	---	---	1
NEŠ	esperver	ostor	ostoir	---	l'otoèr	esperver?	2
BAT HA- YA'ANAH	of d'ostroize	---	---	ostruze	lâotroçe, è destruses (perhaps 'ostrich egg')	l'otruize	2
TAḤMAS	buzart	jai	jai	boyzart	bozart, l'ètornél	l'etornel?	3
ŠAḤAF	moisson, muisson ⁷³	esperver, esparver	esperver	muyson	lo mayre	lo meyrle	3
KOS	butor ⁷⁴	ch(o)uete, ibou ⁷⁵	voltor	ostoyr	lo jâl hoant, çuetes	la ge huant	6

⁷⁰ I treat *rojas* and *rue* as alternate treatments of a single Old French word.

⁷¹ Boxes under “Rashi” containing “---” indicate that a gloss was not provided in Greenberg’s volume.

⁷² W. ROTHWELL (ed.), *Anglo-Norman Dictionary*, 2nd ed., London 2005. Available online: <http://www.anglo-norman.net/>, s.v. *cormeraunt*.

⁷³ ROTHWELL (ed.), *Anglo-Norman Dictionary*, cit., s.v. *musson*.

⁷⁴ ROTHWELL (ed.), *Anglo-Norman Dictionary*, cit., s.v. *butor*.

⁷⁵ These are given in Greenberg’s entry for *kos ve-yanšuf*, p. 46. He has a second entry for *yanšuf* alone (glossed as *rosiniol*, *ros[s]iniel*), p. 47.

⁷⁶ ROTHWELL (ed.), *Anglo-Norman Dictionary*, cit., s.v. *heron*.

⁷⁷ In Banitt’s *Glossaire de Leipzig*, *kos ve-yanšuf* are glossed together as *çuetes*.

ŠALAKH	heiron ⁷⁶	malve	malve	kormoront héron	lo coq merant	lo kormorant	4
YANŠUF	çoete	rosiniol, ros(s)iniel; ch(o)uete	rosiniol	zuéte	çuete(s) ⁷⁷	la çuete	2
TINŠEMET1	chalve soriz	calve soriz		chave zuriz	châlve soriç	l' chalve soriz	1
TINŠEMET2	talpe	zouète talpe	çuet	talpe	talpe	---	2
QA'AT	erondele	estornel ⁷⁸	est[ornèl]	choe	lâ pie, l'èrondayle	??	4
RAḤAM	rosinol	---	---	papegat	lâ pie	lo rosoneil	3
ḤASIDAH	çogine	zigoyne	---	zeguyne	laçègonye	la çigoine	1
ANAFAH	heron	hàyron	---	héron	lo hayron	lo heiron	1
DUKHIFAT	herupe	herup(p)e	herupe	harupe	la hèrope	la herupe	1
‘ATALEF	pie	---	chalve soriz	aleréy	lâ talpe	1. ?? 2. chalve soriz	4
OREV	corbol	---	---	korbéy	---	---	1
ANAQAH	chuine	heriçon	---	---	èlo hâriçon	lo heriçon	2
ḤOLED	mosteile	mostèyle	---	la beléte	la motoyle	lo meiteile	2

Key:

--- = Gloss not present

?? = Gloss difficult to read

⁷⁸ ROTHWELL (ed.), *Anglo-Norman Dictionary*, cit., s.v. *esturnel*.

APPENDIX 2

Hebrew-French Glossary of Bird and Animal Names (Cod. Parm. 2342, fol. 108r)

So as to facilitate reading of the translation, I have maintained the use of Hebrew and French names for birds and animals in the translation, with English translations between square brackets. These English translations are only suggestions, since we do not always know the exact bird or animal to which writers of the Bible and later texts refer. Small capitals identify Hebrew words and their translations.

The text contains errors, such as metathesis, the use of final *aleph* for final *he*, and interference from French words on the gender of Hebrew ones. My corrections are in brackets. The *rafe* in the edition below corresponds to a scribal mark (inverted circumflex) in the original. In l. 5, the *resh* of *corbol* is written above and between the *qof* and *waw*.

נשר. איגלא. פרס. אושטוייר. עוזנייה. גריפון. הואה. אשקופלא.	1
האיה. מאואה. דייה. קורמרנט. נץ. אֶשְׁפָּרְנֹר. בת היענה. אופ דאושטרוצא	2
תחמס. בוזרט. השחף. מויישון. הכוס. בוטור. שלך. הירון. ינשוף צואטא.	3
תנשמת. קלושוריץ. קאת. ארונדלא. רחם רושינול. חסידה צגוינא.	4
האנפה הוהן ⁷⁹ . דוכיפת הירופא. עתלף פיאה. עורב קרובול [קורבול]. האנקא [!]	5
קווינא. תנשמת טלפא. חולד מושטלא. עתה אפרש הטעם.	6
נשר איגלא על כי הוא מלך על העופות נכתב ראשון כמו שני בגדול החל.	7
פרס אושטוייר. על כי בא מארץ פרס שנקראת אושטריקא : עוזנייה	8
גריפון על כי יש לו עוז חיה ועוז עוף: הראה אשקופלא על כי רואה	9
ביותר: האייה מאואה על כי הוא דרה באיי הים: דיה קורמרנט על כי	10
היא אומרת כל העולם די לי כי מקנאת בחברותיה: נץ אשפרוור על כי	11
הוא משליך נתצו [נצתו] ⁸⁰ בכלוב שקורין מאואה ועוד שמימין אותו על נס:	12
תחמס בוזרט על כי עושה חמס בחברותיה [!] הלעז מוכיח כי מוזרט בוגד	13
בחביריו: כוס בוטור על שם חתן עלה והוא סימן רעל עולם וכשהם	14
נלכדים סימן לאקר: שלך הירון ששולה דגים מן הים: ינשוף צואטה	15
וצועקת בלילה: קאת ארונדאלא על כי קאה וממאסת בחברותיה:	16
רחם רושינול על כי נברא לצורר [לשורר] ⁸¹ ולנחם ולרחם על הבריות: חסידה צגוינא	17
שעושה חסידות עם חברותיה: האנפא [!] הוהן ונקרא רגזנית שכל	18
העופות שונאין אותה: דוכיפת הירופא ד"א תרנגול תרנגול הבר	19
על כי כרבלתו כפופה: עטלף שהוא עוף מעולף בכנפיה ⁸² [!]:	20

⁷⁹ I read the letters *hhwn*, ostensibly a vernacular word given the context, as german *huhn* 'hen, fowl'.

⁸⁰ The scribe has reversed the order of the letters *taw* and *tsade*; my emendation to *nošato* 'his plumage' is straightforward.

⁸¹ Because the following two verbs, 'to comfort' and 'to have mercy' are both positive, we must assume that this word expresses a positive concept, too. I therefore read it not as *le-šorer* 'for the enemy', but rather as

le-šorer 'to sing'. The misspelling is easily accounted for: as noted above, *tsade* and *shin* are both used to indicate Old French /s/. As a result, the two letters are sometimes used interchangeably by scribes or authors of northern French origin.

⁸² We expect to find 'in his wings', not 'in her wings', since *atalef* is masculine. The author may have been influenced by the feminine gender of *pie*, the Old French word that glosses *atalef*.

Translation

- 1 NEŠER [eagle]⁸³, *aigle* [eagle]; PERES [bird of prey]⁸⁴, *ostoir* [(gos)hawk, bird of prey]; ‘OZNIYYAH [bird of prey akin to vulture, osprey?]⁷⁸, *grifon* [griffin, bird of prey]; HA-RA’AH [bird of prey, perhaps kite]⁸⁶, *escofle* [kite]
- 2 HA-AYYAH [hawk, falcon, or kite]⁸⁷, *mué* [bird, probably hawk, that has molted]; DAYYAH [bird]⁸⁸, *cormarant* [cormorant]; NEŠ [hawk, falcon, bird of prey]⁸⁹, *esperever* (or *esprever*) [sparrowhawk]; BAT HA-YA’ANAH [daughter of the ostrich]⁹⁰, *of d’ostroize* [ostrich egg]
- 3 TAḤMAS [male ostrich]⁹¹, *buzart* [buzzard]; HA-ŠAHAF [sea-gull or tern]⁹², *moisson* [sparrow]; HA-KOS [the owl]⁹³, *butor* [bittern]; ŠALAKH [bird of prey, prob. cormorant]⁹⁴, [*heiron*] [heron]; YANŠUF [unclean bird inhabiting deserts]⁹⁵, *çoete* [tawny owl]
- 4 TINŠEMET [animal of uncertain identification]⁹⁶, *chalve soriz* [bat]; QA’AT [pelican?]⁹⁷, *erondele* [swallow]; RAḤAM [vulture]⁹⁸, *rosinol* [nightingale]; HA-ḤASIDAH [stork]⁹⁹, *çogine* [stork]
- 5 HA-ANAFAH [heron]¹⁰⁰, *huhn* [hen]; HA-DUKHIFAT [hoopoe]¹⁰¹, *herupe* [crested bird]; ‘ATALEF [bat]¹⁰², *pie* [magpie]; ‘OREV [raven]¹⁰³, *corbol* (or *crobol*) [crow]; HA-ANQAQAH [ferret]¹⁰⁴, *chuine* [stork]; TINŠEMET [animal] *talpe* [mole]; HOLED [weasel]¹⁰⁵, *mostle* [*mostoile*; stone marten, weasel]; now I will explain the reasons [for the names].
- 7 NEŠER, *aigle* [eagle], because it is king over the fowl. It is written first, as it is said [Gen. 44:12], “beginning with the greatest.”
- 8 PERES is *ostoir* because it comes from the eastern land [play on PARAS ‘Persia’] that they call *Ostriche*. ‘OZNIYYAH is
- 9 *grifon* [bird of prey], because he has the strength [‘OZ] of a beast and the strength [‘OZ] of a bird; the RA’AH [kite, vulture] is *escofle* [kite] because it sees [RO’EH]
- 10 very well. The AYYAH is *mue* [gull] because it dwells in the coastlands and islands [IYYIM] of the sea. DAYYAH is *cormarant* [cormorant] because
- 11 she says, “The entire world is enough [DAY] for me,” because she is zealous for her companions. NEŠ [bird of prey] is *espervier* [falcon] because
- 12 he casts off his plumage [NOŠATO] in a cage that [in French] is called a *mue* [mew] and then they place it on the sail [NES].
- 13 TAḤMAS [male ostrich] is *buzart* [buzzard] because he does violence [ḤAMAS] in [his] friendship, with the vernacular name showing that [he is] *muzart* [deceitful, unfaithful] or BOGED [unfaithful] to his companions.
- 14 An owl [KOS], *butor* [bittern], goes up in the name of the groom, and it is a sign of the poison of the world, and when they
- 15 are captured, a symbol of the *lecher* [lecher, debauched one]. ŠALAKH [bird of prey] is *heiron* [heiron] that draws out [ŠOLEH] fish from the sea. YANŠUF [unclean bird] is *çoete* [owl]

⁸³ Lev. 11:13, Deut. 14:12.

⁸⁴ Lev. 11:13, Deut. 14:12.

⁸⁵ Lev. 11:13, Deut. 14:12.

⁸⁶ Lev. 11:14, Deut. 14:13 has *ra’ah*.

⁸⁷ Lev. 11:14, Deut. 14:13.

⁸⁸ Deut. 13:13, *Hullin* 63. Also *dayyot* Isa. 34:15.

⁸⁹ Lev. 11:16, Deut. 14:15.

⁹⁰ Lev. 11:16, Deut. 14:15.

⁹¹ Lev. 11:16, Deut. 14:15.

⁹² Lev. 11:16, Deut. 14:15.

⁹³ Lev. 11:17, Deut. 14:16.

⁹⁴ Lev. 11:17, Deut. 14:17.

⁹⁵ Lev. 11:17, Deut. 14:16.

⁹⁶ Lev. 11:18, Deut. 14:16.

⁹⁷ Lev. 11:18, Deut. 14:17.

⁹⁸ Lev. 11:18, Deut. 14:17 has *raḥamah*.

⁹⁹ Lev. 11:19, Deut. 14:18.

¹⁰⁰ Lev. 11:19, Deut. 14:18.

¹⁰¹ Lev. 11:19, Deut. 14:18.

¹⁰² Lev. 11:19, Deut. 14:18.

¹⁰³ Lev. 11:15, Deut. 14:14.

¹⁰⁴ *Hullin* 122a.

¹⁰⁵ Lev. 11:29.

- 16 and it cries out [šO‘EQET] at night. QA’AT [pelican] is *erondelle* [swallow] because it vomited [QA’AH] and despises her companions.
- 17 RAḤAM [vulture] is *rossignol* [nightingale] because it is created to sing, to comfort, and to have mercy [LI-RḤOM] on [God’s] creatures. ḤASIDAH is *chuine* [stork],
- 18 who does acts of kindness [ḤASIDUT] with her friendship. The ANAFAH [heron] is *huhn* [hen] and it is called bad-tempered, so that all
- 19 the fowl hate her. DUKHIFAT [hoopoe], *herupe*. Another interpretation: the wild *tarngol* [cock]
- 20 because his crest is bent [KEFUFAT]. ‘ATALEF [bat] is the bird who is wrapped [ME‘ULAF] in its wings.

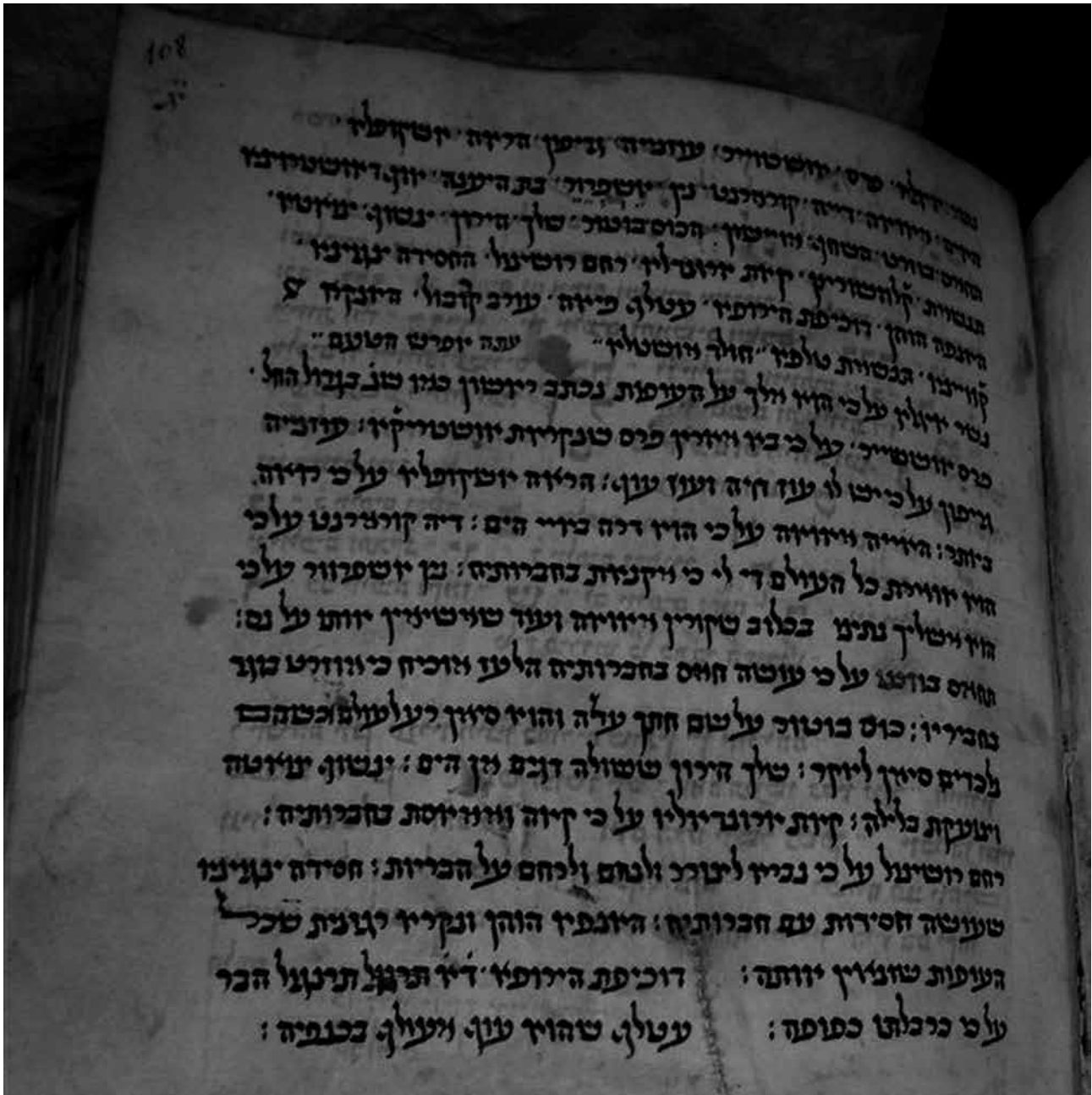


Fig. 1 - Parma, Biblioteca Palatina, Cod. ebr. 2342, fol. 108r: Short Hebrew-French Glossary of selected terms, primarily bird names.

A TESTAMENTARY DISPUTE FROM THE YEAR 1307 FROM THE "GIRONA GENIZAH"
THE HEBREW FRAGMENT GIRONA 1, 264, 1 AND 2

By the term "Gerona Genizah", using 'Genizah' as a borrowed term, we mean the medieval Hebrew manuscripts reused as bookbinding materials in the archives of this Catalan town. Until the late 1990s, this treasure was known only to local scholars and was mentioned in local bulletins. I made known it to the international scientific world eleven years ago¹. The existence of Hebrew fragments in the bindings of books and registers discovered in Gerona and Barcelona was known to J. M. Millàs Vallicrosa. Of yet greater interest is that the above-mentioned Hebrew fragments were found in original book covers of notarial deeds dating from as early as 1331² through the 1400s, and that the big majority of Hebrew fragments in Gerona were reused to bind books during the 14th century.

Of the Hebrew fragments in Gerona, 95 percent came from paper manuscripts, whose folios and bifolios were glued together in order to form the cardboard of the bindings; only about 5 percent of the fragments are from parchment manuscripts. Based on a preliminary examination, about half of the Hebrew fragments are from literary texts and half from local documents, especially of juridical nature and relating to the every-day life of the Jews in Gerona.

Up to the present, a census has been taken of 178 registers, mostly belonging to the 11 notarial sections of Gerona. In total, the registers of some 97 notarial files from Gerona and nearby cities are conserved in the Arxiu Històric of the city, comprising altogether 29,677 registers.

The updated number of Hebrew fragments that have been detached from the notarial bindings up to April 2009 is 754, in addition to 893 fragments of Latin and Catalan manuscripts, for

a total of 1647 detached fragments. As we can see, the number of Hebrew manuscripts is slightly less than that of Latin and Catalan ones. These 754 Hebrew fragments were recovered from 70 different bindings that have been detached and soaked in distilled water in order to separate the sheets; this figure confirms the already registered percentage of about 10 Hebrew fragments per every binding that is opened and separated.

In this article I present a manuscript containing a decision of the Gerona *Bet din*. The two fragments were recovered from the binding of a register compiled by the notary Pere Despont in the years 1402-1403, belonging to the *Notaria* 1 of Gerona, and identified by the call number 264, 1 e 2. They constituted a unique document written on parchment which was cut in two pieces. So the fragment 1 is the upper part of the document and fragment 2 the lower. Between the two parts of the document a small piece is lacking, probably one line. The decision was delivered by the Rabbinic tribunal at the request of the Jews Hisday ben Abraham and Yehudah ben Mosheh Abarbalia, relating to a previous decision of the *Bet din* of Barcelona for Yosef ben Peter and En Momet Bonafed of Barcelona. The Jewish woman Astruga, widow of En Vidal Messina Astrug Bonafed of Barcelona and her son n'Yitzhaq Messina, were the heirs of Astruga's husband, but they were both deceased. The two Jews who approached the rabbinic tribunal of Gerona affirmed that n'Yitzhaq Messina had died after his mother, and that consequently the heir of the entire estate was En Momet Bonafed. The act is localized and dated in Gerona on Tammuz 5067, that is July/August of the Christian year 1307: actually in it we read: *in the month of Tammuz in the year five thousand and sixty-seven of*

¹ On this discoveries and on the history of the research see M. PERANI, *The "Gerona Genizah": An Overview and a Rediscovered Ketubbah of 1377*, recently published in "Hispania Judaica Bulletin" 7 (2010), pp. 137-173 plus 16 colour Plates, edited by Yom Tov Assis and Raquel Ibáñez-Sperber, with

all the bibliography on this research, see online: <http://www.dinur.org/hispaniab.html>

² In the binding of the protocol of the notary Pere Massanet containing deeds of the years 1331, belonging to the *Notaris* 5 of Gerona.

the creation as we count here in Gerona. The document was written on parchment, like the majority of the juridical deeds, by the hand of a scribe familiar from many of the documents of these years found in the Gerona Genizah. It was reused to bind registers 95 years after the decision was given. The members of the Rabbinic tribunal who signed the document are Yosef ben Hayyim, Todros ben Yitzhaq ben Todros, and Shelomoh ben Avraham ben Shelomoh.

- 1*. אנו בית דין חתומי מטה הוזקקנו להטפס לר' חסדאי ב"ר אברהם ולר' יהודה ב"ר משה אברבאליה שטר מעשה בית דין שעשו בית דין לר' יוסף
2. ב"ר פטר הדר בברצלונה לפי שיש זכות לר' חסדאי ולר' יהודה הנזכרים
3. בשטר מעשה בית דין הנזכר וזהו טופסו אנו בית דין חתומי מטה
4. כד הוינא במוותב תלתא כחדא כן היה שבא לפנינו אנמומיט בונאפיד
5. מברצלונה ואמר לנו רבותי הרי שמרת אשטרוגה אלמנת נשתרוק בונאפיד
6. ובנה הבחור ניצחק מסינא לבעלה ... אנוידאל מסינא
7. נפטרו לבית עולמם וחיים עליכם ולכל ישראל [.....]
8. בפניכם בעדים שמרת אשטרוגה הנזכרת נפטרה לבית עולמה קודם
9. שנפטר בנה הבחור ניצחק מסינא הנזכר ... יעיד קשר מתם שתקבר
10. [עדותם לפירוש לידון כעדות זומ] [.....] הבחור ניצחק
11. מסינא הנזכר ואין לו יורש אחר אלא אני בלבד ואנו בית
12. דין ראינו את דבריו והביא לפנינו אנמומיט בונאפיד הנזכר עדים
13. כשרים שהעידו לפנינו שהם יודעים בעדות ברורה שמרת אשטרוגה
14. הנזכרת נפטרה לבית עולמה קודם שנפטר בנה הבחור ניצחק
15. מסינא הנזכר ואחר שקבלנו העדות הנזכר שהעידו בפנינו העדים
16. הנזכרים ונתבאר לנו שאנמומיט בונאפיד הנזכר הוא יורשו של
17. ניצחק מסינא הנזכר ושאין לניצחק יורש זולת זה שלטנו וזכינו
18. והחזקנו את אנמומיט בונאפיד הנזכר בכל הנכסים שהיו ממרת
19. אשטרוגה ובנה ניצחק מסינא הנזכרים הן קרקעות הן מטלטלין
20. הן חפצים הן שטרי חובות שיחזיקו [.....]
21. חזקה גמורה וזכיה גמורה [.....]
22. אנמומיט בונאפיד הנזכר בכל שטרי החובות הנזכרים שהיו מ[.....]
23. אשטרוגה ובנה הנזכרים ובכל שטרות שבהם זכיה גמורה [בכל]
24. מקום שהם כאדם הזוכה בשלו ויהא כח וזכות בידו וביד באי
25. כחו למכור ולמשכן כל הקרקעות והמטלטלין והחפצים והנכסים
26. הנזכרים ולתת אותם במתנה לכל מי שירצה ולעשות מהם כל
27. חפצו הוא ובאי כחו וכן יהא כח בידו וביד באי כחו לתבוע את
28. הלוים והערבים שבשטרי החובות הנזכרים כל מה שחייבים
29. בהם הן קרן הן רבית ולדון ולהתפשר עמהם כרצונו ולקבל
30. מהם פרעונות ולעשות מהם שוברים והודאות ולעשות משטרי
31. [החובות הנזכרים] [.....]
- 32.

*I am most grateful for the help I have received from my friend Pinchas Roth in editing these fragments.

33. [.....]
34. [.....] כל חפצו הוא והבא מכחו בלא רשות שום (בית דין)
35. [אדם בעולם ומה שהיה בפנינו בחדש טבת שנת חמשת
36. [א] לפים וששים ושבע לבריאת עולם למנין שאנו מונין כאן
37. [בי] רונדה מתא וכתבנו וחתמנו ונתננו ביד אנמומיט בונאפיד
38. [ה] נזכר להיות לו ולבאי כחו לראיה ולזכות והכל שריד וקים
39. [יו] סף ב"ר יהושע ב"ר אפרים, יוסף ב"ר חיים, שלמה ב"ר אברהם
40. [ב] ר' שלמה, זהו טופס שטר מעשה בית דין והבית דין החתומים
41. [בו] שהטפסנו להם לר' חסדאי ולר' יהודה הנזכרים אות באות
42. [תי] בה בתיבה בלא תוספת ובלא גירוע אחר שנתקים בפנינו
43. [בח] ותמיהן כהלכה כד הוינא במותב תלתא כחדא ומה שהיה
44. [בפ] נינו בחדש תמוז שנת חמשת אלפים וששים ושבע לבריאת
45. [עו] לם למנין שאנו מונין כאן בירונדה מתא וכתבנו וחתמנו
46. [ונ] תננו ביד ר' חסדאי ור' יהודה הנזכרים להיות לכל אחד
47. [וא] חד מהם ולבאי כחם לראיה ולזכות וזכינו דעל הגרד
48. [וה] כל שריר וקים. יוסף ב"ר חיים זלה"ה, טדרוס ב"ר יצחק נ"ב
49. [ב] ר' טדרוס זלה"ה, שלמה ב"ר אברהם ב"ר שלמה זלה"ה

1. We, the undersigned court, were asked to make a copy for R. Hisday ben Avraham and for R.
2. Yehudah ben Mosheh Abarbalia of a court decision made by a court for R. Yosef
3. ben Peter, resident of Barcelona, since the abovementioned R. Hisday and R. Yehudah
4. were given authority in this court decision. And this is the copy: We, the undersigned court,
5. sitting with three judges as one, testify that En Momet Bonafed of Barcelona came before us
6. and said 'Sirs, since Marat Astruga, widow of n'Astruq Bonafed
7. and her son, n'Itzhaq Messina [....] n'Vidal Messina
8. have passed on to their eternal home – life to you and all of Israel! – [...]
9. before you, with witnesses that this Marat Astruga died before
10. the death of her aforementioned son n'Itzhaq Messina [...]
11. their testimony [...] of n'Itzhaq
12. Messina, aforementioned, and he has no other heir but myself.' And we, the court,
13. heard his words. And this En Momet Bonafed brought valid
14. witnesses who testified before us that they have definite knowledge that Marat Astruga
15. died before the death of her son n'Itzhaq
16. Messina. And after we heard the testimony of these witnesses
17. and it became clear to us that this En Momet Bonafed is the heir of
18. n'Itzhaq Messina and that n'Itzhaq has no heir but he, we ruled and entitled and
19. gave power to the aforementioned En Momet Bonafed over all the assets of Marat
20. Astruga and her son n'Itzhaq Messina, money and movables alike,
21. valuable objects and writs of debt that they may hold
22. with complete authority and complete entitlement [...]
23. En Momet Bonafed over all the aforementioned writs of debt that belonged to [...]
24. Astruga and her son, and over all their attendant documents, complete entitlement wherever
25. they may be, as a person has over his own [property]. He and his agents should have the power and entitlement
26. to sell or mortgage all the real estate and movables and objects and assets
27. aforementioned, and to give them as a gift to whomever they choose, and to do with them
28. as he and his agents choose. And he and his agents will have the power to sue
29. the borrowers and guarantors in the writs of debt for whatever they owe,

30. whether principal or interest, and to dispute and reach a compromise with them as he likes, and to receive
31. payments and to use them to write receipts and admissions and to do with these writs
32. [of debt aforementioned.....]
33. [.....]
34. [...] he and his agents without the permission of any court
35. person in the world. All that came before us, in the month of Tevet, in the year five
36. thousand and sixty-seven *anno mundi*, as we count here
37. in Gerona, we wrote and signed and handed to En Momet Bonafed
38. as evidence and entitlement for him and his agents. And everything is clear and binding.
39. Yosef ben Yehoshua ben Efrayim, Yosef ben Hayyim, Shelomoh ben Avraham
40. ben Shelomoh. This is the copy of the court decision and the signatures of the court
41. which we made for R. Hisday and R. Yehudah, letter for letter,
42. word for word, without any additions or subtractions, after it was confirmed before us
43. by its signatures, as required by law, when we were sitting with three judges as one, and what came
44. before us in the month of Tammuz in the year five thousand and sixty-seven anno
45. mundi as we count here in Gerona, we wrote and signed
46. and handed to R. Hisday and R. Yehudah to be, for each
47. of them and their agents as evidence and entitlement. And [the word] ‘entitled’ was written on an erasure
48. and everything is clear and binding. Yosef ben Hayyim zlh”h, ³ Todros ben Yitzhak n”b ⁴
49. ben Todros zlh”h, Shelomoh ben Avraham ben Shelomoh zlh”h

Mauro Perani
Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
Via Degli Ariani, 1
I-48121 Ravenna
e-mail: mauro.perani@unibo.it

SUMMARY

In this article I present two fragments containing a decision of the Gerona *Bet din* delivered at the request of the Jews Hisday ben Avraham and Yehudah ben Mosheh Abarbalia, relating to a previous decision of the *Bet din* of Barcelona for Yosef ben Peter and En Momet Bonafed of Barcelona. The act is localized and dated twice in Gerona on Tammuz 5067, that is July/August of the Christian year 1307. The document was written on parchment, like the majority of the juridical deeds, by the hand of a scribe who copied many of the documents from these years found in Gerona Genizah cut in two parts, with about one line lacking, it was reused to bind a register 95 years after the decision. The members of the Rabbinic tribunal who signed the document are Yosef ben Hayyim, Todros ben Yitzhaq ben Todros, and Shelomoh ben Avraham ben Shelomoh.

KEYWORDS: Gerona Genizah; reused document; decision of *Bet din* from 1307.

³ May his memory live in the world to come –
זכרו לחיי העולם הבא.

⁴ Resting in Eden – נוחו בעדן.

RAPHAEL DA PRATO'S MANUSCRIPTS KEPT IN MOSCOW

Raphael Salomon (or Salomon Raphael) ben Jacob ha-Kohen da Prato was one of the Italian scholars and rabbis in activity in the first half the 16th century. Although he is almost unknown, he is of special interest for Hebrew Palaeographical Studies because he copied twenty-three manuscripts, containing more than 3,000 folios, sometime between 1518 and 1541. Given that a half of his manuscripts are not explicitly dated or localized, these dates are approximate and any precisions are only hypotheses¹.

According to his name, the scribe was a member of the Da Prato family, established in banking activities in Northern Italy (especially in Prato, Pisa, Florence) at the beginning of the 15th century. The leader of this family was known as «Salomon da Prato», connected to the Da Pisa family in Florence during the same century².

In a manuscript of the founding consti-

tution of a *gemilut ḥasadim* society in Ferrara dated from 1515, a member called «Šelomo Rafa'el Kohen mi-Prato» appears as one of the signatories³. He can be identified with our scribe who calls himself «Šelomo Rafa'el ha-Kohen» in various colophons and manuscripts he copied⁴. Other colophons indicate that Raphael was also in activity in the city of Ferrara near 1530⁵.

According to the diary of David Reuveni, Raphael da Prato could probably be the private teacher met in 1524-1525⁶ at the house of Yehiel Nissim da Pisa (1497?-1571), leader of one of the most famous Jewish banking families in Northern Italy⁷. A Hebrew manuscript confirms Raphael's link to Yehiel at this period: the MS Florence, *Marciana Laurenziana*, Plut. 88, 51 has been copied for Yehiel Nissim da Pisa in 1525. Raphael called him clearly in the colophon «my master» (גבירי)⁸.

¹This paper has been presented at the VIIIth EAJS Congress, Moscow, 23rd-27th July 2006. The whole of these manuscripts have been studied in a PhD, prepared under supervision of Prof. Judith Olszowy-Schlanger and defended in April 2008 at EPHE - Paris, 4th section. See E. Attia, *Les manuscrits de Raphaël de Prato. Une bibliothèque privée juive italienne du XVI^e siècle*, Berlin-Torino, (forthcoming 2010).

²See, U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze*, Firenze 1918, p. 125. Other documents on Da Prato family should be studied soon, see E. ATTIA, *op. cit.*, Introduction.

³See, D. RUDERMAN, *The founding of a Gemilut ḥasadim in Ferrara in 1515*, «AJS Review» 1 (1976), pp. 233-267, and especially p. 266.

⁴See for example, in MS Paris, BNF, Hébr. 369, colophon fol. 111v, line 21: נאום הצעיר והקטן שבעדת: זרע אהרן יכונה נקרא שלומה רפאל «Discourse of the insignificant member of Israel's community, who has the name of the Aaron's family, the one who is called Salomon Raphael».

⁵For example, in MS Cambridge, CUL, Add. 506-4, fol. 134r; see S. Reif, *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 205-206.

⁶We follow A.Z. Aescoly, 1940 [1993], p. 240 (in

hebrew) who corrected partly Kaufmann assumption (see cit., 1893, p. 89 et p. 92). See details in E. ATTIA, *op. cit.*, Introduction.

⁷See D. KAUFMANN, *La famille de Yehiel de Pise*, «Revue des Etudes Juives (REJ)» 26 (1893), pp. 83-110; *Notes sur l'histoire de la famille De Pise*, «REJ» 29, 1894, pp. 142-147; *La famille De Pise*, «REJ» 30, 1895, pp. 220-239; *La famille De Pise*, «REJ» 31, 1895, pp. 62-73; *Abraham ben Isaac de Pise*, «REJ» 32, 1896, pp. 130-134; 34, 1897, pp. 309-311. See also U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 340-346. U. CASSUTO, *La famiglia da Pisa et ancora sulla famiglia da Pisa*, «Rivista Israelitica» 5-6 (1908), pp. 227-238; 4-5 (1909), pp. 160-170; 6 (1909), pp. 223-232; 1 (1910), 9-19; 2-3 (1910), pp. 72-86 et 146-150; 10 (1913), pp. 48-59; M. LUZZATI, *La casa dell'ebreo*, Pisa 1985, *passim*. For the thought of Yehiel da Pisa, see R. BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford 1990, p. 285 ff. See also A. GUETTA, *Religious Life and the Jewish Erudition in Pisa: Yechiel Nissim Da Pisa and the Crisis of Aristotelism*, «Journal des Etudes de la Cabale» 2, Paris 1999, pp. 1-20.

⁸See MS Florence, *Bibl. Marciana Laurenziana*, Plut. 88, 51, fol. 79v:

In any cases, Raphael da Prato was a rabbi and a Jewish scholar in one of the highest intellectual milieu of that time⁹.

As we said, Da Prato copied no less than twenty-three manuscripts. Credit should go to C. Sirat and M. Beit-Arié who first listed them in the *Manuscripts Datés*¹⁰. Four of these manuscripts are now preserved in the Russian National Library – the former Lenin Library, and all of them are part of the Günzburg collection (no. 72, 41, 280 and 508). These manuscripts shed new light on the nature of Jewish private libraries during the Renaissance. A number of important studies have been carried out on the lists of manuscripts drawn up for various purposes (for selling, for inheritance, for the Inquisition in the second half of the sixteenth century in Mantova)¹¹. In his important article «Les listes de livres, reflet de la culture des juifs d'Italie du nord au XV^e et XVI^e siècle ?», J.-P. Rothschild reviewed the sources and these studies and proposed new directions for the reconstruction of the average Jewish library in the Late Middle Ages¹². He concluded that a broadening of the documentation is necessary, including the chronology. He also observed, following Bonfil's sug-

gestion, that works on library lists should complement the historian's approach, paying more attention to citations, allusions, influences, and on the reading interests of the authors of that time. This paper will be limited to only one Da Prato's manuscript, taking to account these considerations.

The majority of Da Prato's manuscripts are collections of texts. These manuscripts have not yet received all the attention they merit, and had never been treated as potential new sources for the historical investigation¹³. In this paper, I will focus on the manuscripts Oxford, *Bodleian Library*, Mich. 500 (further Mich. 500) and the Moscow, *Russian State Library*, Günzburg 41 (further Günz. 41). First of all, I will show that these two manuscripts originally constituted one single volume. Then, I will stress the new important insights such collection of texts can reveal.

The reconstructed original volume: A peculiar collection of heterogeneous texts

The original manuscript is preserved in two separate parts: one part is in Oxford (*Bodleian Library*, Mich. 500; fols. 89r-151v)¹⁴ and the other

אני הצעיר רפאל שלמה הכהן יצ"ו בכמ"ר יעקב הכהן זל"ה \ מפראטו כתבתי הלוחות האלה עם פירושם לגבירי הנעלה \ כמר יחיאל נסים זי"א בן החסיד העניו כמה ר שמואל זצ"ל \ מפיסא א' יזכרו להגות בס הוא וכול זרעו אחריו וחפץ ה"י \ בידו יצא אכ"ה

«I, the insignificant Raphael Salomon Ha-Kohen, son of R. Jacob Ha-Kohen da Prato, wrote these Tables with their commentaries for my master, the great and honorable R. Yehiel Nissim, son of the pious Samuel, da Pisa. Let God him study them, him and all his descendants after him. The will of God shall prosper in his hand <Is. LIII, 10>. Amen.»

⁹On relationship between Da Prato, Yehiel da Pisa and Moses Basola, see E. ATTIA, *La bibliothèque du cabaliste italien Mordekhay Dato: nouvelles preuves*, «REJ» 168 /3-4 (juillet-décembre 2009).

¹⁰See C. SIRAT, M. BEIT-ARIE, M. GLATZER, *Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540. Bibliothèques de France et d'Israël*, Paris - Jerusalem 1986, tome III, notice 91, MS Paris, BNF, hébr. 369.

¹¹See for example R. BONFIL, *Le biblioteche degli ebrei d'Italia nell'epoca del Rinascimento*, in G. TAMANI - A. VIVIAN (cur.), *Manoscritti, Frammenti e libri ebraici nell'Italia dei Secoli XV-XVI, Atti del Congresso internazionale dell'AISG S. Miniato 7-8-*

9 novembre 1988, Rome 1991, pp. 137-150. Also Z. BARUCHSON, *Books and Readers. The Reading Interests of Italian Jews at the Close of the Renaissance*, Bar Ilan University, Ramat Gan 1993 (in Hebrew). Also: *La culture livresque des Juifs d'Italie à la fin de la Renaissance*, CNRS Ed., Paris 2001.

¹²See J.-P. ROTHSCHILD, *Les listes de livres, reflet de la culture des juifs d'Italie du nord au XV^e et XVI^e siècle ?*, in G. TAMANI, A. VIVIAN (cur.), *Manoscritti, Frammenti e libri ebraici nell'Italia dei Secoli XV-XVI, Atti del Congresso internazionale dell'AISG S. Miniato 7-8-9 novembre 1988*, Rome 1991, pp. 163-193.

¹³See C. SIRAT, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, edited and translated by Nicholas de Lange, Cambridge 2002, Introduction, part VI.

¹⁴See A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886-1906, n. 2192, col. 756-757. M. BEIT-ARIE, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I*, Oxford 1986, n. 2192, col. 409. The folios from 1 to 89 corresponds to two others palaeographical unities from the 18th century (1750 and 1774). The three were bound together as a whole in the Bodleian Library.

part is in Moscow (*Russian State Library*, Coll. Günzburg 41, fols. 2r-162v). B. Richler has already noticed that there is a relationship between the two separate parts¹⁵. This relationship has been confirmed by the palaeographical analysis carried out by myself, which ascertained that both were written by the same hand. Surprisingly enough, the analysis of the text shows that Günz. 41 is a copy of a book printed in Constantinople in 1515. The copy of the printed colophon begins on the last folio of Günz. 41 (fol. 161v) and continues clearly in Mich. 500, (fol. 132r). The catchword of fol. 161v corresponds to the beginning of Mich. 500. Most of all, after my examination of the quires and their watermarks, it appears that the manuscript was separated in the middle of a septenion (i.e. fourteen folios). In other words, the repartition of these fourteen folios is now eight folios in Günz. 41¹⁶ and six folios in Mich. 500¹⁷. There is uncertainty about the date of the separation. We have some evidence that the manuscript might have been divided at an early stage: Günz. 41 bears the marks of censorship by Isaac of Arles, who was an internal censor of the Jewish community of Ferrara in 1575-1579, while the Mich. 500 was censured only in 1600 by Luigi da Bologna. Therefore, it seems that Günz. 41 was already an independent volume by the seventies of the sixteenth century.

As for the composition of the volume, it is complex since it contains a large number of texts copied at different times. I found three indications of date, written by Da Prato himself, in fols. 102r, 127v and 132r. These dates appear on Mich. 500. But as we said, the fol. 132r belonged to the same quires and the same text as the fol. 161v, and so the date on Mich. 500, fol. 132r must be considered as the date of Günz. 41.

On fol. 102r, in the text itself, line 14:

אני המעתק שמעתי את זה מפי מאור הגולה אברהם הכהן
יצי בשנת רע"ח לפ"ק פשט הגאון [...]»
«I, the scribe, heard this from the Light of the Exile,
Abraham Ha-Kohen, may his Rock and his Saviour

protect him, in the year 278 [1518]. Commentary of the Gaon [...]»

Then, the text follows with a literal commentary (*pešaṭ*) of Abraham Ha-Kohen. According to this note, the scribe was listening to a new oral interpretation (a supercommentary) on Rashi's Commentary on the Bible by Abraham Ha-Kohen of Bologna, in the year 1518, and included it in his copy, made probably around 1532 as quoted on f. 123r.

The title of fol. 126v indicates an extract of a public sermon delivered by the same Abraham Ha-Kohen at the synagogue of Ferrara, on the first day of *Šavu'ot* 1534. The change of ink colour suggests that the copy of the sermon is a later addition¹⁸.

קצת חדושי הדרשה שדרש המאור הגדול כמהר"ר אברהם
הכהן יצי בי"ט ראשון דעצרת רצ"ד פה פירא' [רה]
«Extracts of *hidduṣim* of the sermon pronounced by
our Master the very great R. Abraham Ha-Kohen,
the first day of the festival of *Šavu'ot* [6 *Šiwan*] 294
[the 20th of May 1534] here in Ferrara»

The folios 128r-131v let us see various extracts without any titles. [After them, previously began the text of ms. Günz. 41, a copy of a printed edition of *Kad ha-Qemaḥ*]. On the folio 132r, Raphael's personal colophon begins after the end of the colophon copied from the Constantinople edition, and mentions the year 1532. Colophon, fol. 132r, lines 5-20 :

5- ואני הצעיר רפאל שלמה הכהן יצי המתאוה לשמוע דבר
ידי דורש ומבקש ממנו להאיר במאור 6- תורתו [...] 20-
תם ושלם בליל מוצאי שבת קדש בחדש הראשון הוא חדש
ניסן 21- בארבעה לחדש שנת ופר"ו ורבו בפרשת ריח ניחח
אזכרתה ליי. [...]»
«5- I, the insignificant Raphael Salomon Ha-Kohen,
who longs to follow the words of the Lord, seeks and
desires of Him to enlighten with the ligh of 6- His
Torah [...] 20- I finished by night, at the end of the
Holy Shabbat, in the first month that is Nissan 21-
the 4th of this month, in the year *Be fruitful* [292]¹⁹

¹⁵ See B. RICHLER, «Assufot» 1 (1987), n. 54, p. 130.

¹⁶ From fol. 155 to 162.

¹⁷ From fol. 132 to 137. It appears that the last folios of Günzburg 41 were bound disorderedly. The correct order is explicit by the catchwords.

¹⁸ This sermon is quite uncomplete comparing to

the same text copied in MS Parma, 3540, f. 1r-v (second foliotation). See ATTIA, *op. cit.*, notice n. 22. Note that f. 127r-v is missing in Mich. 500.

¹⁹ The addition of the letters ופר"ו *waw peh resh waw* gives the year [5]292.

and multiply [Saturday night, March, the 10th, 1532]²⁰, at the parashah *An aroma pleasing to God* <parashah *Šaw* [Leviticus, VI, 8]>, [...]»

What we see here clearly reveals that the scribe did not plan his manuscript as a single entity. He rather copied different texts on separate quires at different moments of his life. A lot of folios remained blank and Da Prato could have completed them on other occasions like the Ferra-

ra sermon of 1534²¹. The question of who decided to bind them together is a difficult one: it is not clear (though highly probable) that the decision to bind these heterogeneous texts together was taken by the scribe. In any case, it is certain that it was made by the same person. Indeed, this personal collection of texts reveals a coherent structure. It can be described as a piece of a library, which allows us to study its evolution through the lifetime of the scribe, from 1518 to 1534.

Contents as testimony of a personal choice of texts

The analysis of contents offers an interesting personal collection of texts: it shows an accumulation of fragments of different lengths and on different subjects. Here is a detailed list of the texts and their lengths²²:

[In Mich. 500]

(fols. 89r-108v) a supercommentary on Rashi by Abraham ben Moshe ha-Kohen of Bologna, around 1518 (20 fols), with an intermediary commentary of Moshe Basola (2 folios)

(fols 108v-109v) a zoharic extract on Jonas (1 folio)

(fols 110r-123v) an uncomplete *commentary on the Haggadah* by Joseph Gikatilla (13 fols)

(fols 123v-127v) an anonymous haggadic treatise on the Ten *Ma'amarot* (4 fols)

(fols 127v-129v) an incomplete homily of Abraham ha-Kohen for *Šavu'ot*, in 1534 (2 fols)

(fol. 129v) a short note of Yohanan of Treviso (10 lines)

(fol. 129v-130r) short notes on the Zohar (1 folio)

(fol. 130v) two Piyyuṭim according to *Alphabeta de-Ben Sira* (1 page)

[In Günz. 41]

(f. 3r-v) short notes on the Zohar (2 pages)

(ff. 5r-162v) the *Kad ha-Qemaḥ* of Baḥya ben Asher ben Ḥalawa from a printed edition (the bulk of Günz. 41, 160 folios)

[In Mich. 500 again]

(Fol.132r) the end of the copy of printed colophon of *Kad ha-Qemaḥ* (1 fol.)

(ff. 132v-136v) the *Qabbalah on the Hebrew Alphabet* [זה השער בפ"י האותיות] by Judah Salomon Ha-Kohen ibn Matkah from the *Midrash ha-Ḥokhmah* (4 fols).

Other fragments and notes of one folio or less in:

Fol. 137r: בספר ילקוט / Extracts from *Sefer ha-Yalqut* (2 pages). [ff. 139-140 are blank]

Fol. 138r: Short extracts from *Sefer Abudraḥam* are copied also from a printed book (20 lines). [fols 139-140 are blank]

Fols 141r-142v: a *Commentary on Isaiah LII,13 to 54* by Solomon b. Astruc of Barcelona / באור פרשת הנה ישכיל עבדי אל הקדוש אנשלמה אסטרוק

Fols 142v-144r: The same extract on Isaiah commented by Nahmanides /הנה מפרשת הנה /ישכיל עבדי לרב הגדול הרמב"ן ז"ל

Fols 144r-145v: *Commentary on Psalm 119* by Solomon b. Astruc de Barcelone. (3 pages) /פרוש מזמור קל"ט אל הקדוש אנשלמה אסטרוק מברצלונה ז"ל

Fol. 145v: *ḥidduṣim* on Ḥumaš and Targum, from the printed edition of Bomberg Venice edition 1527 according to Beit-Arié²³. (4 pages)

Fol. 148v: *Fragments from the Zohar* (2 pages)

Fol. 149v: a fragment by Moshe of Leon about a mystical explanation of the separation of the soul from the body, and extract of *Ša'are ha-'Orah* of Joseph Gikatilla (4 pages).

²⁰ According to the Julian Calendar.

²¹ See above.

²² For other details, see ATTIA, *op. cit.*, notices n.

9 [for Ms. Günz. 41] and 14 [for Ms. Mich. 500].

²³ According to BEIT-ARIE, *op. cit.*, col. 409.

As for the length, we can observe that the type and length of texts vary considerably: from 160 folios (for the *Kad ha-Qemaḥ* in Günz. 41) to 10 lines (the short note of Yohanan of Treviso in Mich. 500, f. 129v). The source of the copy is also variable. For example, it can be a printed book (as in the case of the *Kad ha-Qemaḥ*), or an oral commentary listened by the scribe himself (for example the note of John of Treviso, fol. 129v)

Concerning the contents, we find classical Rashi's supercommentaries by two rabbis of that time (Abraham Ha-Kohen of Bologna and Moshe Basola) whom the scribe knew personally; pietistic and ethical discourses on the tenets of Judaism (*Kad ha-Qemaḥ*, 13th century); Kabbalah is well represented by many fragments (fragments of the Zohar, texts by Moshe of Leon, or Gikatilla, but also a kabbalistic discussion on the letters by Judah ben Salomon Ha-Kohen); Yom Kippur liturgical short poems. To conclude, it appears that the collection was mainly composed of commentaries of the Bible and on the Kabbalah.

As for the order and the logical relationship between the different texts, there is sometimes a clear link between two extracts copied one after another. There are for instance «twin» commentaries on Isaiah: one by Salomon Astruc of Barcelone and one by Nahmanides (fols. 141r-144r). The letters of the alphabets are used for kabbalistic purposes by Judah Salomon ha-Kohen but they are also used in the piyyuṭ, and perhaps in the *Kad ha-Qemaḥ* which is organised in alphabetical order. But other times, the collection appears as less coherent and it seems just to «jump» from one subject to another, lacking a clear connection. For instance, the *Commentary on Psalm* is followed by *ḥidduṣim* on Ḥumash and Targum. The case of the insertion of Basola's sermon inside the super commentary on Rashi by Abraham ha-Kohen of Bologna is of a particular interest²⁴. At the end of folio 102r, Da Prato clearly states that the *exemplar* (העתק) of the supercommentary he was

copying was lacunary between *Exodus* VI,2 to *Exodus* XXX, 11. He thus decides to complete it by using another text: Basola's discourse concerning the commentary of Rashi on parashah *Mišpaṭim* (*Exodus* XXI,1 to XXIV,18), as he writes in fol. 102v:

טרם אכתוב יתר החידושים אשר אתי מפרשת כי \ תשא עד אלה מסעי בחרתי לכתוב הנה דרשה יפה \ וחמורה אשר שמעתי מפי החכם הנעלה \ כמהח"ר משה באזולה יצ"ו. בשבת משפטים.

«Before, I write more *ḥidduṣim* that I have from parashah *Ki-tiṣa*' <Ex, XXX,11> to the parashah '*Eleh mase'e*' <Num, XXXIII,1>, I have chosen to write here a beautiful and important interpretation that I heard from the mouth of the great Moshe Basola. At Shabbat, parashah *Mišpaṭim* [Here is quoted verses of Ex XXI, 7-11]»

At the end of Basola's sermon, fol. 104r, Raphael da Prato stressed clearly that he here is returning to copy Ha-Cohen's commentary, by adding:

נחזור לעניננו ולהעתקתנו \ פרשת כי תשא
«Let's return to our subjects and to our copy / Parashah *Ki-tiṣa*' <Ex, XXX,11>»

Indeed, this Basola's sermon remains in a close relationship to the supercommentary of Abraham ha-Kohen of Bologna. Basola's sermon is a part of parashah *Mišpaṭim* (precisely *Ex*, XXI, 7-11) that is effectively missing in Abraham's supercommentary. It also shows how Raphael da Prato felt free to place the discourse of Basola inside the supercommentary of Abraham Ha-Kohen, because he found the commentary beautiful and interesting. It allows us to prove an intellectual relationship and affinity between Da Prato and contemporary Italian rabbis like Moshe Basola and Abraham ha-Kohen. Da Prato considered both of them as great scholars of his time. The way he presents the lacunary source of Abraham of Bologna reveals also both a medieval attitude and a Renaissance attitude, as we are going to focus on now.

Medieval and Renaissance intellectual approaches to the texts

Make visible the lacunary sources

As we have seen, Raphael da Prato completed a lacunary supercommentary by Abraham ha-Kohen (in fol. 102r) and made an appropriate

²⁴ This sermon is edited by R. LAMDAN, «Michael» 9 (1985), pp. 186-193.

note to this effect at the beginning of the sermon of Basola (see above). In fact, Raphael da Prato made a note each time a piece of text was lacking, not only in fol. 102r but also in fols. 104v, 105r, and 106r, as well as three times in 106v, 107r and 108r. I mention here two examples:

Fol. 105r, after the end of the parashah *Wa-Yqra'*:

בפרשת צו לא מצאתי מאומה בהעתק
«In the parashah *Şaw*, I have found nothing in the
exemplar.»

Fol. 108r, at the end of the parashah *'Eleh mase'e*:

בהעתק לא מצאתי יותר תם תל"ח
«In the *exemplar*, I have found nothing else. Here,
finished.»

Through these mentions, the scribe lets us know that he had an incomplete version of the Supercommentary. This can be interpreted as an evidence of a Renaissance attitude towards the text. During the Middle Ages, mention of a missing text was rarely noted: Scribes often felt free to complement the text they copied and rarely used to mention their sources. The importance of the quality of the sources appears only in the Renaissance connected to the printing industry. As it was sought to establish a single corrected version of Hebrew classical texts, printers used different manuscripts and versions of these texts, like Jacob ben Adonyah did for Daniel Bomberg's edition of *Biblia Rabbinica*. The aim was to create what is called today a critical edition, i.e. a corrected text and, in accordance to the sources, the only «true» one. On the one hand, in his examination of the supercommentary of Abraham Ha-Kohen, Da Prato shows himself as a medieval man, the one who completes the lacunary commentary of Abraham of Bologna with another one by Basola. On the other hand, however, he appears as a Renaissance

man, quoting the exact part he has copied and the name of the authors, rather more an editor than a scribe.

Copying texts from printed books

Searching «good editions» can be related to the fact that he copied some texts or fragments from printed editions. To sum up, he copied in this collection:

The *Kad ha-Qemah* edition of Constantinople (1515).

Extracts from *Sefer ha-Yalqut* (edited according to Beit-Arié's catalogue²⁵).

Extracts from *Sefer Abudraḥam* edition of Fez (1517), according to terms I found in the manuscript and only in the Fez edition²⁶.

Extracts of *ḥidduṣim* on the *Ḥumash* and Targum from the printed edition of Bomberg edition (Venice, 1527), according to Beit-Arié.

It seems that a printed book was for Da Prato a valid source for copying texts: in short fragments (20 lines from *Sefer Abudraḥam*) or a whole text (like the *Kad ha-Qemah* from Günz 41). I must stress that this attitude is not an isolated case: I found many copies of printed books in other manuscripts of Da Prato²⁷. Comparing the printed original edition with manuscript Günz. 41, it becomes clear how the printed book influenced even the disposition of the copy. The scribe respects the titles and subtitles in square script, makes space so that the copying is clear and easy to read, and does it with care. The number of copies of printed books and the care the scribe takes for it reveal an obvious value of printed texts in the eyes of the scribe. I think that, in his mind, the printed editions represented a higher level of quality, a refined text, in a more complete and perfect form, while the handwritten texts that he also used to read were probably often lacunary and imperfect. According to Ziporah Baruchson, the Constantinople editions were sold in Italy and were bought only

²⁵ See M. BEIT-ARIE, cit., col. 409, 9a.

²⁶ I compared the Fez Edition of *Sefer Abudraḥam* (1517) and the Constantinople Edition (1513). See Microfilms at JNUL, Jerusalem: FI 10062

(Fez, 1517) and F594 (Constantinople, 1513). The copy concerns a short fragment of the section on prayers.

²⁷ See ATTIA, *op. cit.*, Chapter II.

by scholars, who had a high level of education and a vast intellectual approach to the texts²⁸.

A Humanist habit of marginalia

The reading activity of Raphael da Prato appears clearly in the various annotations he put in the margins. In MS Günz. 41, the scribe read again the text, completing very carefully the missing terms for making the reading easier. For example, in Günz. 41, fol. 138v, he is writing all the terms of the abbreviations in the margins²⁹. On other occasions, he quotes in the margin the entire biblical verse that was abbreviated in the printed source³⁰. In MS Mich. 500, I listed fifty-six corrections in the margins (generally marked with a reference sign). Most of the corrections are insertion of lacking terms³¹. Sometimes, variant opinions are introduced by the abbreviation נ"ל (נראה לי) that means «it seems to me»³². In another manuscript in Günzburg collection, I found an allusion to other contemporary rabbis and their exegesis of the text³³.

Marginalia of a scribe are an obvious sign of the need to stress something that was missing. We can therefore consider Da Prato's process of copying and reading in a more precise way. It enables us to know what was exactly unclear for him, what was interesting for him, and how he read texts. Like all the other

scholars of the Renaissance, Da Prato used to read texts *la plume à la main*, to use Anthony Grafton's expression³⁴. We should also ask ourselves if this collection could not have been a pedagogical anthology that he used for teaching his pupils. Da Prato was probably a preceptor at Da Pisa family home, so it is possible that he could have done such collection for this purpose.

In conclusion, the study of the Da Prato's collection can bring about important codicological and palaeographical aspects, especially in the field of the archaeology of the book, the ways of their making in connection with printed book. Obviously, all these observations need to be connected to the whole corpus of Da Prato's manuscripts and afterwards to other composite volumes from the sixteenth century. Here, MSS Mich. 500 - Günz. 41 reveal a complex structure as well as chronological evidences of the constitution of a library during the lifetime of a scribe. No doubt the study of these collections provides original insights into mentality of Jewish scholars in northern Italy at the first half of the 16th century.

Elodie Attia

Research Associate (EPHE)

e-mail: attia.elodie@gmail.com

²⁸ See Z. BARUCHSON, *News about the bookmarket between Italy and the Ottoman Empire in the 16th century (in Heb.)*, «Mi-Mizrah u-mi-ma'arav» 5 (1986), pp. 53-77, especially pp. 70-71.

²⁹ The symbol *[...] indicates the reference sign and the marginal annotation in the manuscript.

MS Günz. 41, fol. 138v:

ואעפי שאי אתה עומד לפניו כי אי אפשר לו * [למלך בשר ודם] להמצא בכל המקומות

Kad ha-Qemah (ed. 1515), p. 85v, part on Week / שבועה, line 12:

ואעפ"י שאי אתה עומד לפניו כי אי אפשר לו למלך ב"ו להמצא בכל המקומות

³⁰ MS Günz. 41, fol. 144r:

2- ומוזה דרשו רז"ל 3- כל מעשה בראשית לדעתם נבראו בצביון נבראו שנ' * [ויכלו השמים והארץ וכל צבאם וכל צבאם אל תקרי צבאם אלא צביונם].. ודבר ידוע כי שמים [...]

Kad ha-Qemah (ed. 1515), p. 88v, part on Peace / שלום, line 6:

5- ומוזה דרשו רז"ל כל מעשה בראשית לדעתן נבראו לצביונם \ 6- נבראו שנ' וכל צבאם. ודבר ידוע כי שמים [...]

³¹ See an example in Mich. 500, fol. 137v.

³² See MS Mich. 500, fols 111r, 124v, 132v, 133r, 137r.

³³ See MS Moscow, *RSL*, Günzburg 72, fol. 134v. The scribe observed that for explaining the text in this folio, Yohanan of Treviso used to quote the *Targum Yerushalmi*.

³⁴ See A. GRAFTON, *Le lecteur humaniste*, in G. CAVALLO R. CHARTIER (cur.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris 1997, pp. 209-248, esp. pp. 243-245.

SUMMARY

The study of Da Prato's private manuscripts, (MSS Oxford, *Bodleian Library*, Mich. 500, and Ms Moscow, *Russian State Library*, Günzburg 41) provide original insights to the mentality of Jewish scholars towards books in northern Italy, at the first half of the 16th century. The study of these two manuscripts reveals the complexity in manuscript's structure: they are both part a former original volume, some of their contents are annotated or copied from printed books. Some chronological evidences indicate the constitution of a private library during the lifetime of a scholar scribe.

KEYWORDS : Raphaël Salomon ben Jacob ha-Kohen da Prato; Manuscripts; Jewish private library; Sixteenth Century; Italy.

MANUSCRIPT PRODUCTION IN SOUTHERN ITALY: NEW INFORMATION FROM A 11TH-12TH CENTURY MANUSCRIPT FROM THE CAIRO GENIZAH

The period from the 7th to the beginning of the 11th century can be considered one of the most important in the renaissance of the Hebrew language in Europe. It was then in the south of Italy and particularly in Apulia – the ‘heel’ of the Italian boot – that the Jews returned to Hebrew to the detriment of Greek and Latin which they had employed for centuries as media of either oral or written communication.

There are two important and related expressions of this phenomenon. Firstly, the funerary inscriptions of the Jewish catacombs in Venosa which were written almost exclusively in Latin and Greek until the early 7th centuries when a Hebrew modelled on the Biblical and mishnaic forms of the language gradually replaced the Classical languages, eventually becoming by the 9th century the sole linguistic medium. Secondly, the establishment of an important school of Hebrew poetry – best represented by the 8th-9th century compositions by Silano of Venosa¹, Šefatyah bar Amittai², Am-

ittai bar Šefatya³ and Zevadyah⁴, etc... – and a series of works ranging from historiography (Sefer Yosippon⁵), rabbinical exegesis and philosophy such as Šabbetai Donnolo’s (912/913 – after 982) Sefer Ḥakhmony, one of the first commentaries on Sefer Yeširah. In contrast with the abundance of epigraphic material and wealth of the literary sources in the period under consideration, the number of manuscripts produced in that area before the 12th century and in chronological proximity with the composition of the aforementioned works is extremely poor, amounting practically to three witnesses. The oldest known dated manuscript produced in the south of Italy is manuscript 31 of the Vatican Library copied at the beginning of the 11th century and containing three midrashim, namely Sifra, Seder Eliyahu Rabbah and Seder Eliyahu Zuta⁶. As first pointed out by Luisa Cuomo and more recently underlined in research conducted by Mauro Perani, the Vatican manuscript shows a number of palaeo-

¹The poem now part of *Sefer Yuḥasin*. See A. NEUBAUER (ed.), *The Book of Generalogy*, «Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes» II, Oxford 1895, p. 115) is also attested in a fragment originating from the Cairo Genizah (ms. Adler 1208 of the Jewish Theological Seminary in New York) and published by J. MARCUS, *Studies in the Chronicle of Ahimaaz*, «Proceedings of the American Academy of Jewish Research» IV-V (1932-1934), pp. 85-93.

²See C. COLAFEMMINA, *Una poesia liturgica di Shefatiah ben Amittai da Oria*, «Annali dell’Università di Lecce» 8-10 (1977-1980), pp. 325-329.

³See C. COLAFEMMINA, *Un epitalamio di Amittai da Oria*, in *Familiare. Studi per le nozze d’argento Jurlaro-Ditunno*, Brindisi 1982, pp. 85-89; Id., *Una zemirah di Amittai ben Shefatiah da Oria*, «Nicolaus-Rivista di Teologia ecumenico-patristica» 21 (1994), pp. 61-66; AMITTAI BAR SHEFATYA, *Shire-Amittai*, D. YONAH (ed.), Tel-Aviv 1975.

⁴The poems were published in D. YONAH (ed.), *Shirey Zevadiah (The Poems of Zebadiah)*, Jerusalem 1971.

⁵Text published by D. FLUSSER (ed.), *Sefer Yosippon*, 2 vols., Jerusalem 1978-1980. Concerning the authorship and redaction of this text, see R. BONFIL, *Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell’Italia meridionale nell’alto Medioevo*, in «Italia Judaica» I (Atti del Convegno di Bari, 1981), Roma 1983, pp. 135-158. Reprinted in R. BONFIL, *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Napoli 1996, pp. 65-91.

⁶On ff 1-112; 112-159 and 159-167 respectively. See U. CASSUTO, *Codices Vaticani ebraici*, Città del Vaticano 1956, pp. 38-41, n. 31; C. SIRAT, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 10-11 and B. RICHLER, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library - Catalogue compiled by the staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts in the Jewish National and University Library, Jerusalem, Palaeographical and codicological descriptions by Malachi Beit-Arie in collaboration with Nurit Pasternak*, Vatican City, 2008, pp. 20-21. The manuscript is also described by

graphic characteristics (for example the script, the method of manufacture of the parchment as well as the ruling and pricking techniques of the folios) shared by other manuscripts produced roughly at the same time and attributed to the so-called school of Otranto soferim, a Jewish scriptorium established in Apulia probably between the 11th and the 12th centuries. These are the aforementioned Vatican manuscript, the manuscript of Parma, Biblioteca Palatina, 3173 [ex De Rossi 138], containing the text of the Mishnah and rich in glosses written in the Apulian dialect spoken in Otranto between the 11th and the 12th centuries⁷, and some fragments of the Maḥberet, an Hebrew dictionary written by the 10th century Spanish lexicographer Me-

naḥem ben Saruq, recently found by Perani in the Archivio di Stato in Bologna and dated to between the 11th and 12th centuries⁸.

Most of the palaeographic characteristics shared by these manuscripts and for which in the past the scholars hypothesised the existence of the Otranto scriptorial school have recently been observed in two manuscripts of the Cairo Genizah currently kept in Oxford and Cambridge. These are ms. heb.e.26 of the Bodleian Library in Oxford and ms. Taylor-Schechter K. 21.43 of the University Library in Cambridge, which I have examined during the preliminary phase of collatio testimonium for the redaction of the critical text of Sefer Ḥakhmoni of Šabbetai Donnolo⁹.

M. GLAZER, C. SIRAT, M. BEIT-ARIÉ, *Monumenta Palaeographica Medii Aevi – Series Hebraica – Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes – tome II de 1021 à 1079*, Brepols, Turnhout (Belgium) 1999, pp. 114-120.

⁷See L. CUOMO, *Antichissime glosse salentine nel codice ebraico di Parma, De Rossi 138*, «Medioevo Romano» 4 (1997), pp. 185-271; D. RONSENTHAL, *Avodah Zara - mahadurah biqortiyit ba-šeruf mavo*, Hebrew University, Jerusalem 1981, pp. 131-132; B. RICHLER (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jewish National and University Library, Jerusalem 2001, p. 153, n. 3173.

⁸P. DE LUMÈ, *Il più antico testimone manoscritto (sec. XI) della Maḥberet di Menaḥem ben Saruq*, «Materia Giudaica» X/2 (2005), pp. 283-303, particularly pp. 284-287. Two fragments of the Palestinian Talmud found by Perani in the Archivio di Stato di Bologna and catalogued as fragments 564 and 574 are also attributed to the Otranto school. See M. PERANI - S. CAMPANINI, *I frammenti ebraici di Bologna. Archivio di Stato e collezioni minori*, «Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia» CVIII, Florence 1997, pp. 11-13.

⁹The two manuscripts are by far the oldest witnesses of the manuscript tradition. Most of the extant manuscripts – both complete and fragmentary – do not date back earlier than the 14th century. The text of Donnolo's work was transmitted by more than 30 manuscripts: ms. Parma, Biblioteca Palatina, ms. 2123 (Sephardic semi-cursive script - 14th century); ms. Florence, Biblioteca Medicea-Laurenziana, 44.14 (Sephardic and Ashkenazi script - 14th century); London - British Library - Ms. Or. 1023 (Sephardic cursive script - 14th century.); Oxford, Bodleian Library, Mich. Add. 9 (Ashkenazi semi-

cursive – script - 14th century); New York, Jewish Theological Seminary, ms. 2141 (Italian cursive script - 14th-15th century); Vatican – Biblioteca Apostolica – ms. 214 (Byzantine cursive script - 1390); Vatican – Biblioteca Apostolica – ms. 428 (Byzantine cursive script - 15th century); New York – Jewish Theological Seminary of America – ms. 2141 (Italian cursive script. 14th-15th century); Paris, Bibliothèque Nationale ms. heb. 767 (Ashkenazi script - 14th-15th centuries); Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana – ms. Plut. 44.16 (Italian semi-cursive script - 14th-15th century); Parma – Biblioteca Palatina – ms. 2425 (Ashkenazi semi-cursive script - 1433); Paris, Bibliothèque Nationale, heb. 770 (Italian semi-square script - 15th century); Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences – Kaufmann Collection, n. 238 (Italian cursive script - 15th century); London – British Library – ms. Reg. 16. A. X. (Ashkenazi cursive script - 15th century); Jerusalem – Jewish National and University Library – ms. 28° 1303 (Byzantine semi-cursive script - 1486); New York – The Jewish Theological Seminary of America – ms. 1640 (ENA 1218) (Sephardic semi-cursive script - 1531); Turin – Biblioteca Nazionale Universitaria – ms. cat. Peyron CLIX A.V. 39 (the manuscript was destroyed in 1904; no palaeographical information available – dated to 1588); Moscow - Russian State Library – ms. Guenzburg 302/3 (Italian and Ashkenazi scripts - 16th-17th century); Cambridge – University Library – ms. Add. 651.5 (Italian cursive script - 16th-17th century); Jerusalem - The Schocken Institute for Jewish Research of the Jewish Theological Seminary of America -ms. 13161 (Oriental cursive-script - 17th century); Oxford - Bodleian Library – ms. Opp. Add. 89 (Italian

The importance of the study of these two manuscripts is twofold. Firstly, these manuscripts are by far the oldest examples of the manuscript tradition of *Sefer Ḥakhmoni* and hold the highest position in the stemma codicum. As we will shortly see, they were in all likelihood part of a unique codex which originally contained the entire text of Donnolo's work and in which is attested a long section – namely a part of the autobiographical introduction – which is not attested by any other extant manuscript. In the Oxford manuscript, in particular, is preserved a calendrical and astronomical-astrological table – one of the earliest documents of this kind in a Hebrew text – from which it is possible to evince important information about calendrical usages and astronomical knowledge among Jews in the Early Middle Ages¹⁰. Secondly, these two manuscripts were probably produced between the end of the 11th and the beginning of the 12th century, in close chronological proximity to Donnolo's lifetime and the composition of his *Sefer Ḥakhmoni* itself¹¹. If my conclusions are correct, these two fragments (together, as we will shortly see below, with a third one published by Alexander Scheiber but now lost) belonged to a unique codex, written in a Byzan-

tine milieu (probably southern Italy), which contained the complete text of a late version of Donnolo's *Sefer Ḥakhmoni*.

Description and palaeographic analysis

Oxford - Bodleian Library - ms. Heb.e.26.

A. Neubauer and A. E. Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*. The Clarendon Press, Oxford, 1906, II. n. 2762, col. 178; see also A. Neubauer, "Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo," in *Revue des Études Juives*, 22, 1891, pp. 213-215. Parchment. Byzantine square script¹². Dated by Neubauer to the 11th-12th century.

The Oxford manuscript is made up of eight parchment folios (1a-8b), measuring ca. 17x20 cm., written in two different Byzantine scripts by two distinct hands: hand 1 = ff. 1a-5a; hand 2 = ff. 5b-8b.

Folio 1a contains the last verse of the first introductory poem בני נצח סלע ועד אמן¹³ followed by the autobiographical section (f. 1a line 2 - end of f. 2b).

The presence of the last verse of the introductory poem at the beginning of the first folio suggests that a folio originally containing the entire text of the poem and set before f. 1a is

cursive script - 1845); New York – Jewish Theological Seminary of America – ms. 1903 (Ashkenazi cursive script - 19th-20th century); London – British Library – ms. Or. 6577 (Sefardi square script - 14th-15th century); Oxford – Bodleian Library – ms. Mich. 558 (Ashkenazi cursive script - early-mid 15th century); Oxford – Bodleian Library – ms. Opp. 697 (Ashkenazi semi-cursive script - 15th century [1428?]); Paris – Bibliothèque Nationale – ms. héb. 843 (Ashkenazi semi-cursive script - 15th century); Oxford – Bodleian Library – Opp. 499 (Italian semi-cursive script - early 16th century); New York – Jewish Theological Seminary – ms. Mic. 8818 (Ashkenazi script - 16th century); Munich – Bayerische Staatsbibliothek – ms. Cod. hebr. 37 (Sephardic script - 16th century); Moscow – Russian State Library – ms. 248 (Oriental Sephardic script - 16th century); Moscow – Russian State Library – ms. 213 (Oriental cursive script - 17th-18th century); Prague – Židovské Museum – ms. 119/4 (Ashkenazi script - 1850).

¹⁰ For a detailed analysis and study of this table, see S. STERN - P. MANCUSO, *An astronomical table of*

Shabbetai Donnolo and the Jewish calendar in 10th-century Italy, «Aleph – Historical Studies in Science and Judaism» 7, 2007, pp. 13-41.

¹¹ Donnolo was born in Oria, a city a few miles from Brindisi, around 912-913 and the year of his death is unknown. The *post quem* of his death is the year 982 which Donnolo mentioned in the original passage of the introductory section preserved in the Oxford manuscript (f. 4a).

¹² Or proto-Italian, as I have been suggested by Prof. Mauro Perani and Edna Engel. I seize this opportunity to express my sincere gratitude for their suggestions and help.

¹³ [«May He grant me a lasting memorial and a good reputation within His house and in the congregation of the Lord; / may He grant wisdom to my children and] my children's children. Forever and ever. Amen». See D. CASTELLI, *Il commento di Sabbatai Donnolo sul Libro della Creazione*, Tipografia dei successori Le Monnier, Florence 1880, p. 3 [Hebrew section] and P. MANCUSO, ed., *Sefer Ḥakhmoni – Introduzione, testo critico e traduzione italiana annotata e com-*



now missing¹⁴. Folio 3a contain a calendric and astronomical table¹⁵, followed by a second poetical composition (f. 3b lines 1-21), unattested in any of the other manuscripts, which consists of nineteen biblical quotations taken exclusively from the biblical book of Proverbs¹⁶. As in

the first poem, the initial letters of each verse form an acrostic, which yields the name and a short eulogy of the author, the latter modelled on an expression that occurs several times in the book of Proverbs¹⁷. The poem is followed by a second introductory section (f. 3b line 22

mentata a cura di Piergabriele Mancuso, Giuntina, Florence 2009, p. 44-45.

¹⁴It is important to note, however, that the poem consists of only ca. 270 words, little more than are contained in a single folio (ca. 240 words). The only way that such a short text could occupy the space of an entire bifolio is if it was laid out as poetry or, alternatively, if it was laid out as prose but was preceded by a text that is now missing. The available information is too scant to determine this with any certainty.

¹⁵See above note 10.

¹⁶The text of this second poem was published by Adolph Neubauer, "Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo," in "Revue des Études Juives", 22, 1891, pp. 213-218. His edition is not free from errors, probably arising from misreading of the original manuscript. Elena Loewenthal, (E. LOEWENTHAL, *L'introduzione autobiografica al Commento al Sefer Jezirah di Shabbatai*

Donnolo: verso l'edizione critica, «Pluteus» 3 (1985): pp. 5-13; Id., *Per una rilettura della premessa di Shabbetai Donnolo al commento al Sefer Yesirah: un capitolo inedito*, «Henoch» 9/3, 1987, pp. 345-352), very scrupulously underscored all the errors made by Neubauer and formulated the hypothesis that he had used a transcription of the manuscript made for him by an inexperienced hand. Loewenthal, who claims to have examined the ms. herself, did not, however, mention Neubauer's most glaring omission, the failure to transcribe the first line of f. 1a containing the concluding part of the last verse of the first poem. The same omission in the description of the manuscript was made by Andrew Sharf (A. SHARF, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Ktav Publishing House, New York 1976, p. 157). It seems that neither of them had actually examined the manuscript.

¹⁷שבתי בר אברהם קונה חכמה ["Sabbatai, son of Abraham, acquiring wisdom"] (f. 3b)

– f. 6b line 16), which, once again, is not attested in any other manuscript, as well as the first part of the commentary on Genesis 1:26, from לִירֵאָיו וּבְרִיתוֹ לַהוֹדִיעַם [The counsel of the Lord is for those who fear Him and He makes known to them His covenant] (Ps. 25:14) (f. 6b line 21) עָשָׂה לּוֹנִקְבֵי הָעֵינַיִם וְעַפְעָפֵיהֶם שִׁבִּיט וִירָאָה בָהֶם [“He made for him the orifices of the eyes and their eyelids, so that he may look through them”] (f. 8b last line)¹⁸.

It is important to note that some passages attested only in this manuscript (namely, the sec-

ond introductory section [ff. 3b-6b]) are quoted verbatim in *Sefer Orhot Šaddiqim* (Book of the Ways of the Righteous), known also as *Sefer ha-middot* (The Book of Ethical Qualities), one of the most important Hebrew ethical works written by an anonymous Ashkenazi author between the 14th and the 15th centuries¹⁹. *Sefer Orhot Šaddiqim* strongly relies on early ethical works – most of them influenced by medieval Ashkenazi pietism – which the author paraphrases and, as in our case, often quotes verbatim²⁰. These quotations suggest that that part of Donnolo’s

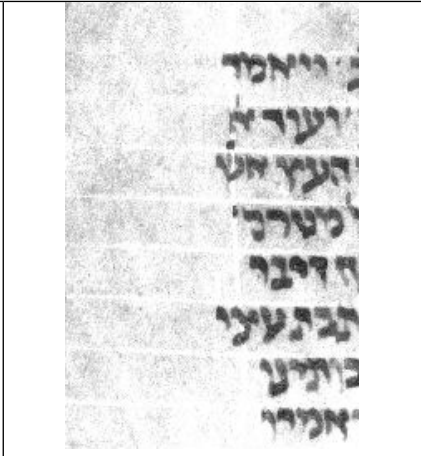
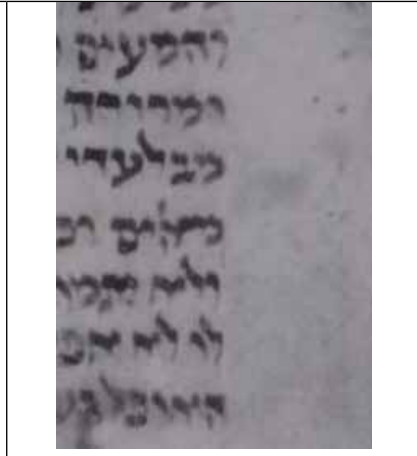
¹⁸ Cf. CASTELLI, *Il commento*, cit., pp. 6-10; P. MANCUSO, *Sefer Hakhmoni*, pp. 70-78.

¹⁹ The dating of this work is uncertain. An important *terminus post quem* is offered by a passage that mentions the expulsion of the Jews from France in the 14th century. The Hebrew text was published for the first time in Prague in 1581, following the publication in Yiddish of an abridged version in Isny in 1542. A modern edition of the Hebrew text with vowel points and an English translation was published by S.J. COHEN (ed.), *The Ways of the Righteous – Orhot Tsadikim: newly prepared according to the first edition complete with vowel marking and sources references*, Jerusalem 1969, reprinted Jerusalem 1974.

Kaufmann’s suggestion (W.A. KAUFMANN, *Rabbi Yom Tov Lipmann Mulhausen*, New York 1926-1927 [in Hebrew]) that the author of this work was Yom Tov Lipmann Muelhasen, has been rejected. See S. NEUFELD, *Lipmann-Mühlhausen verteidigt die jüdische Ehre*, «Zeitschrift für die Geschichte der Juden» 9, 1972, pp. 173-175; V. SADEK, *Medieval Jewish Scholars in Prague*, «Review of the Society for the History of Czechoslovak Jews» 5, 1992-1993, pp. 135-149; ID., *Yom Tov Lipman Muelhausen and his rationalistic way of thinking*, «Judaica Boemiae» 24/ 2, 1988, pp. 98-113.

²⁰ Among the sources the anonymous author resorted to for the composition of his work are Bahya ibn Paquda’s *Hovot ha-levavot*, Yehi’el ben Yequti’el Anav’s *Ma’alot ha-middot*, and, above all, the teachings of Ḥasidei Ashkenaz – the pietistic school founded in northern Europe by members of the Kalonymous family – particularly *Sefer Hassidim* and El’azar of Worms’ *Sefer ha-roqeah*. The latter probably acted as the medium by which the anonymous author of *Sefer Orhot Šaddiqim* was introduced to the “works written in Italy which he copied verbatim”; see *Orhot Šaddiqim*: «Encyclopaedia Judaica» XII, Jerusalem, 1977, col. 1459. The *EJ* entry does not provide any further

information about the author’s Italian sources, but Donnolo’s text must be at least one of them. There is at present no exhaustive and comprehensive study of *Sefer Orhot Šaddiqim* and its sources. The work is arranged in 28 short *she’arim* (literally, “gates” – i.e. chapters), each dealing with the merits and demerits of a specific moral quality. The author drew on Donnolo’s SH, particularly in the last section of his work titled *ša’ar yir’at ha-šamayim* (*Chapter on the Fear of Heaven*, 105-113), which was strongly influenced by the theology of Ḥasidei Ashkenaz. See M.J. HELLER, *The Sixteenth Century Hebrew Book – An Abridged Thesaurus*, Brill, Leiden-Boston 2004, II, p. 709. These quotations raise the question of the role played by the work of Donnolo in the formation of the ideological and literary background of medieval Ashkenazi pietism, on which the author of *Sefer Orhot Šaddiqim* largely depends. The first to address this issue was Scholem (*Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1961, pp. 80-118), followed by Joseph Dan in his seminal studies of German pietism; see J. DAN, *The Beginning of Jewish Mysticism in Europe*, in CECIL ROTH (ed.), *The World History of the Jewish People – The Dark Ages*, Rutgers University Press, Tel-Aviv 1966, pp. 282-290; ID., *Jewish Mysticism and Jewish Ethics.*, J. ARONSON, Seattle-London, 1986, p. 46; ID., *La cultura ebraica nell’Italia meridionale: filosofia, etica, misticismo*, in C. VIVANTI (ed.), *Storia d’Italia – Gli ebrei in Italia*, Einaudi, Turin 1996, pp. 339-358; *The esoteric theology of Ashkenazi Hasidism*, M. BIALIK, Jerusalem 1968. [in Hebrew], pp. 23, 213-214; ID., *Rabbi Eleazar of Worms Sefer ha-hokhma* (“Book of Wisdom”) and its significance for the history of the doctrine and literature of the Ashkenazic hassidism, in «Zion» 29, 1964, pp. 168-181 [in Hebrew]. Donnolo’s work was particularly influential on the 12th century Circle of the Unique Cherub. See again J. DAN, *Tekstim be-torat ha-elohut shel ḥasidut Aškenaz* [Texts on the Mystical Theology of Ashkenazi Hassidism], The Hebrew University, Je-

		
Ms. Oxford, Bodleian Library, Heb.e.26 f. 5a	Ibid., f. 8a Budapest – Kaufmann Collection Budapest (Ginze Kaufmann) – ms. Scheiber. A. Scheiber, “A New Passage from the Commentary on ‘Let us make man in our image’ by R. Shabbetai Donnolo,” in «Sinai» 30, 1952, pp. 62-64 [in Hebrew]. Byzantine square script.	Cambridge, University Library, T.S. K 21. 43 f. 2b

text which is attested uniquely in the Cairo Genizah fragment was known in northern Europe, whether directly or indirectly from later chrestomathies is impossible to tell, at least until the 14th century, when *Sefer Orḥot Šaddiqim* was apparently composed²¹.

Cambridge – University Library – ms. T-S. K 21.43.

A. Scheiber, “Additional Pages from *Sefer Hakhmoni* by Rabbi Shabbetai Donnolo,” in «Sinai», 62, 1968, pp. 193-196 [in Hebrew]. Parchment. Byzantine square script. Dated on the basis of codicological similarities with ms. Oxford, Bodleian Library, Heb.e.26 to the 11th-12th century.

The Cambridge fragment consists of two parchment folios and contains some sections of the commentary on Genesis 1:26 (f. 1a line 1 beginning with...לכסות את כל הגוף [“to cover the whole body”] and concluding with [ישן] [See, the guardian of Israel neither slumbers nor sleeps] (Ps. 121:4)²², and some of the initial passages of the introductory section to the commentary on SY beginning with ...אל עוש[הו] ועינו[אל] קדוש... [to his Maker and his eyes shall have regard to the Holy One] (Is. 17:7), (f. 2a line 1) and concluding with [כן] יאמר אלהים יהי אור יאמר אלהים יהי [כן]

rusalem 1976, p. 32 [in Hebrew] and Id., *The Unique Cherub Circle*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, pp. 125-126, 190-192.

²¹ It is not clear why the second poem and the new introductory section that follows it practically disappeared from the manuscript tradition. It might be that, owing to their lack of originality (particularly the poem, which is merely a juxtaposition of Biblical verses taken from the book of Proverbs), they were considered as spurious additions and cut off. See LOEWENTHAL, *Per una rilettura*, cit., p. 351. Alternatively,

Donnolo may have added these sections later, by which time the text had already been diffused among his readers. This hypothesis, however, clashes with the evidence of the quotations in *Sefer Orḥot Šaddiqim*. It is also possible that the author of *Orḥot Šaddiqim* had access to a part of the manuscript tradition of *Sefer Hakhmoni*, which is now attested only in the Oxford Genizah fragment and which contained the two new sections.

²² See CASTELLI, *Il commento*, cit., pp. 12-14; P. Mancuso, *Sefer Hakhmoni*, pp. 80-86.

[God said: “Let there be the light”. God said: “Let it be so”] (Gen. 1:3) (f. 2a last line)²³.

The parchment of both the Oxford and Cambridge manuscripts is thick and the differences between the flesh-side and the hair side of the vellum are minimal, in some bifolia virtually undetectable.

The ruling is carried out throughout the face of each bifolio by a hard point with 22 (ff. 1b, 2a, 8a-b) 23 (f. 1a), 24 (ff. 4a-b, 5a-7b) and even 25 (f. 3b) horizontal lines ruled at a variable distance from the upper and lower margins between 2.5 and 3.5 cm.²⁴ apart, and two vertical lines at a distance of ca. 4 cm. from the inner margins of the page. The written area is approximately 14x11/11.5 cm.

The Budapest fragment contains parts of the commentary on Genesis 1:26²⁵ beginning with...נראה רוח חיושל אדם [אינו] [“...man’s breath of life cannot be seen”] (f. 1a line 1) and concluding with וירתיחם עוד ועוד יוסיף עליהם וירתיחם [“boiling and topping up, boiling and topping up”] (f. 2b last line)²⁶.

The Budapest fragment contains two sections of the commentary on Genesis in ff. 1a-1b and 2a-2b. As noted above, Scheiber provided no palaeographic information in his article and only a few details concerning this fragment. These match the palaeographic information gathered from the direct examination of the other two fragments: all three have identically sized folios (ca. 17 x 20 cm.) and approximately the same number of lines ruled on each page (21 in the Budapest witness, according to Schreiber; 21 and 24 respectively according to our own examination of the Oxford and Cambridge fragments).

The text contained in this fragment was published by Scheiber in 1952 but since then, the original manuscript has disappeared and all my attempts – among which there was also an investi-

gation in loco – to recover the original manuscript have been unfruitful. The text of this manuscript had been studied according to a transcription provided by Scheiber in his article.

Conjectural Reconstruction of the Original Codex

As suggested above, the three fragments present a series of palaeographic analogies, which suggest that they originally belonged together to a single and longer codex.

First, the scribal techniques employed for the ruling and pricking of the vellum is the same in the Oxford and Cambridge manuscripts. Secondly, with the exception of the first five folios of the Oxford manuscript (those written by the first Byzantine hand), the Oxford and Cambridge manuscripts display the same script and were copied in all likelihood by the same scribe. Thirdly, the three witnesses, according to our direct examination and according to Scheiber’s description of the Budapest fragment, are of exactly the same size. Fourthly and lastly, there is an exact match between the quantity of text contained in the extant folios and what was, in all probability, contained in the missing folios.

The first quire in the original codex probably consisted of five bifolios, namely the four bifolios of the Oxford fragment and another one, the first in the quire, which is now missing. This is suggested by the fact that line 1 of f. 1a of the Oxford fragment contains the last verse of the first introductory poem, the bulk of which was presumably contained in another bifolio (see photo above).

The chart below is a graphic reconstruction of the first quire in the original codex. The roof-like figure in a continuous line (—) represents a bifolio, consisting of two folios, each with its own two sides (“a” and “b”). The comparable roof-like figure in a dotted line (.....)

²³ See CASTELLI, *Il commento*, pp. 31-33 and P. MANCUSO, *Sefer Hakhmoni*, pp. 118-122. A photographic reproduction and transcription of this fragment was published by SCHEIBER (*Additional Pages*, cit., pp. 193-196). Scheiber did not venture to date either the Cambridge or the Budapest fragment, which he simply defined as “old.” There is no cata-

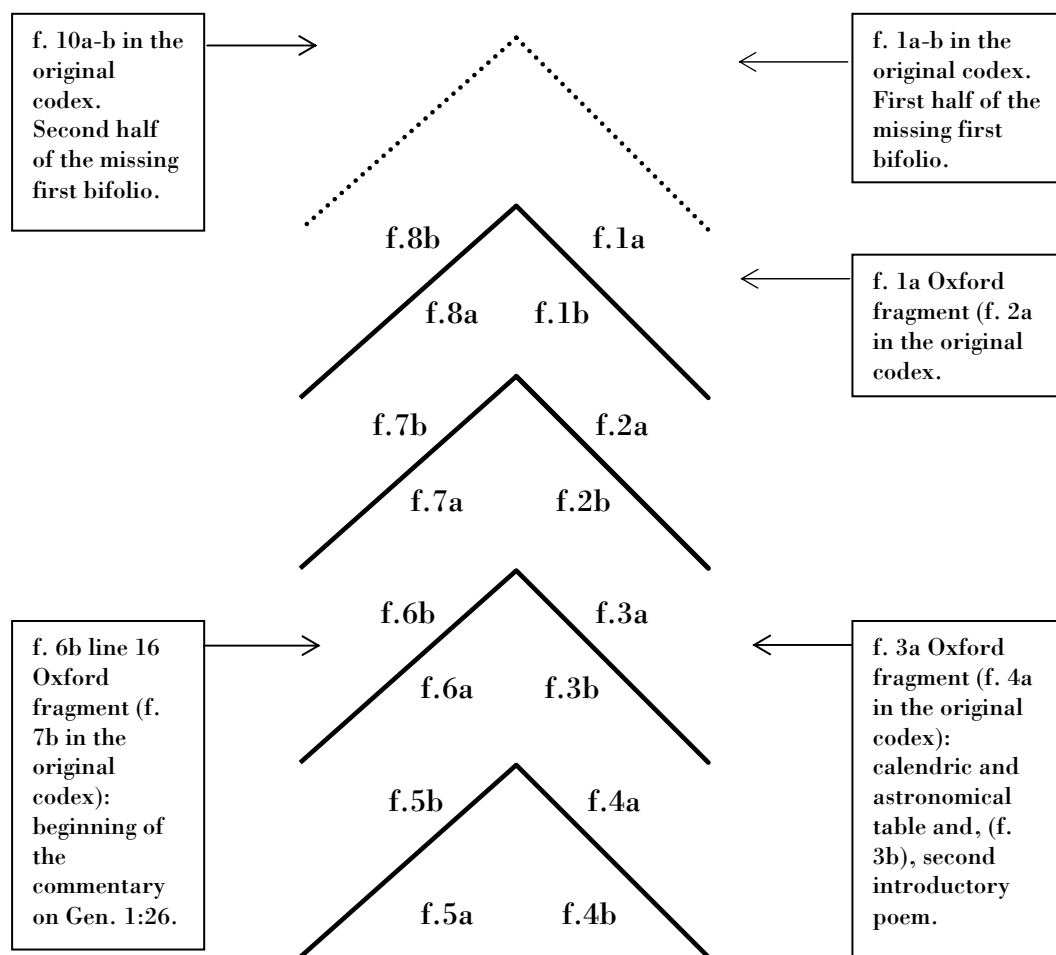
logue information on this manuscript.

²⁴ The upper and lower margins of many folios are deteriorated and the measurement can only be approximate.

²⁵ SCHEIBER, *A New Passage*, cit., pp. 62-64.

²⁶ See CASTELLI, *Il commento*, cit., pp. 16-29.

Chart 1: Quire 1 - Oxford fragment



indicates a missing bifolio. The boxes to the left and right of the “roofs” in the two charts below contain descriptions of the contents of the folios.

F. 1a-b of the missing first bifolio contained the text of the first introductory poem. Between the end of the Oxford manuscript (f. 8b) and the beginning of the Cambridge manuscript (f. 1a), there is a textual gap in the commentary on Genesis 1:26 of ca. 430 words. This number corresponds to the number of words contained in two

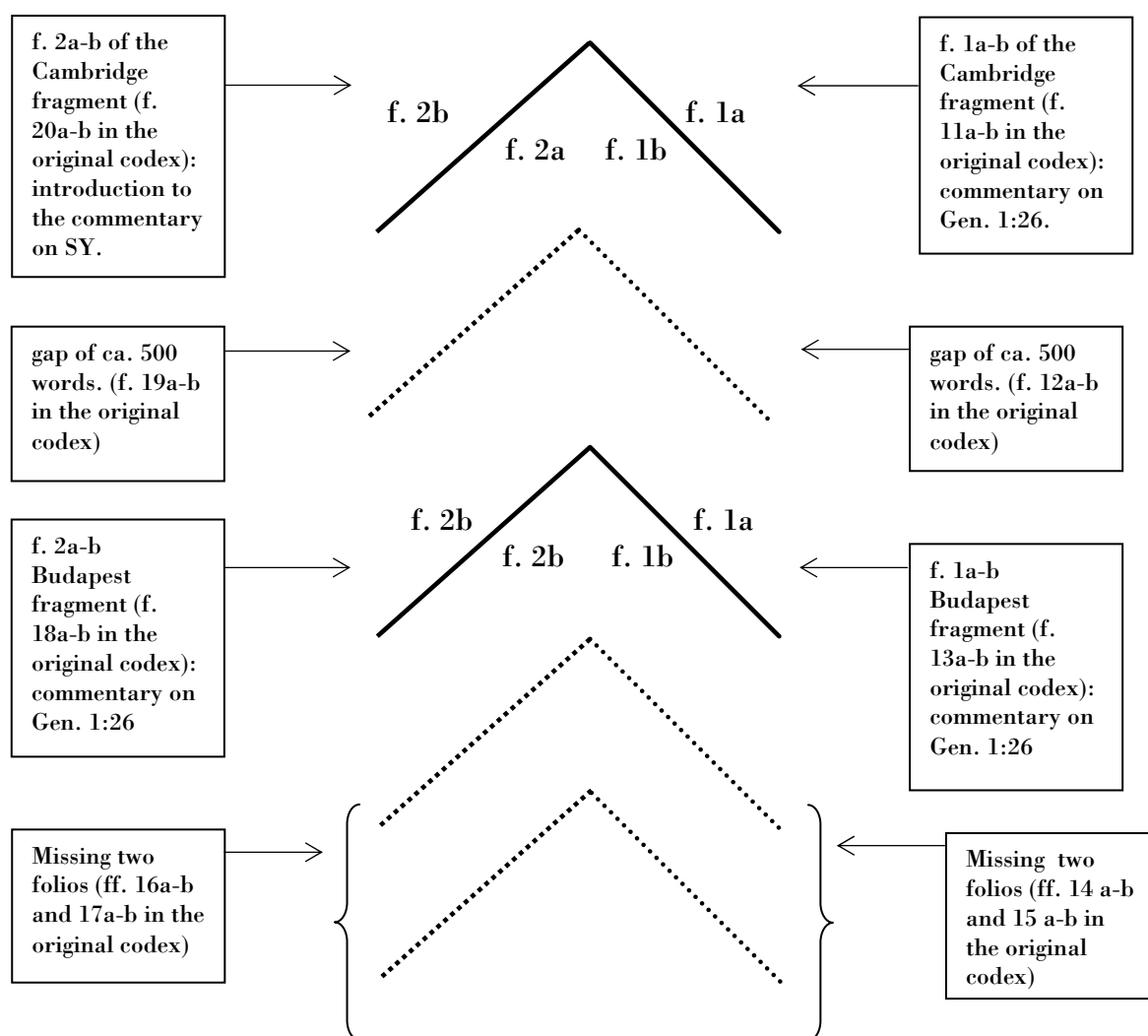
sides of a folio, which in all likelihood was the second half (f. 10a-b in Chart 1 below)²⁷ of the missing first bifolio.

The Cambridge fragment was probably the first bifolio of the second quire in the original codex (see below Chart 2: Quire 2). F. 1a-b of the Cambridge fragment contains a section of the commentary on Genesis 1:26 while f. 2a-b of the same fragment contains a section of the commentary on SY. This means that the Cambridge

²⁷ The script of hand 2 is much thicker, and the number of words contained in a folio of 24 lines is

ca. 240. This number varies according to the number of ruled lines.

Chart 2: Quire 2 - Cambridge and Budapest fragments



fragment was followed by a series of other bifolios – in fact five, as we will shortly see – which made up the second quire in the original codex.

In the text of the commentary on Genesis 1:26 attested by the Cambridge and the Budapest fragments, there is a gap of ca. 500 words. This number corresponds approximately to the quantity of words contained in a bifolio, now missing, corresponding to f. 12a-b in the original codex.

In the commentary on Genesis 1:26 contained in f. 1a-b and f. 2a-b of the Budapest fragment published by Scheiber, there is a textual gap of ca. 2000 words. These were probably contained in two bifolios (approximately 500 words per folio), now missing, corresponding to

f. 14a-b, f. 15a-b, f. 16a-b and f. 17a-b in the original codex.

F. 2a-b of the Budapest fragment contains a part of the concluding section of the commentary on Genesis 1:26. Between this folio (f. 18a-b in the original codex) and f. 2a-b of the Cambridge fragment containing the introduction to the commentary on SY, there is a gap of ca. 500 words, a number which corresponds approximately to the quantity of text contained in a folio (f. 19 a-b in the original codex), which is now missing. This corroborates the previous hypothesis that, between f. 1a-b of the Cambridge and the f. 1a-b of the Budapest fragment (namely, f. 11a-b and f. 13a-b in the original codex), there was a folio (f. 12a-b) which now is missing.

According to this reconstruction, f. 2a-b of the Cambridge manuscript corresponds to f. 20a-b in the second quire of the original codex²⁸.

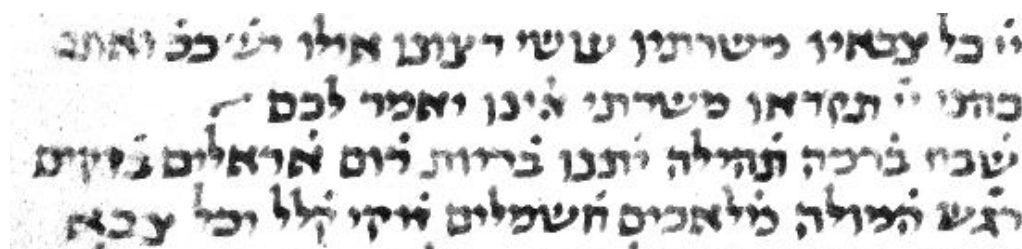
The original codex (hereafter G) to which ms. Oxford heb.e.26, ms. Cambridge T-S. K 21.43 and probably also the manuscript published by Scheiber belonged was written, as anticipated above, by two distinct hands in a proto-Italian/Byzantine square script, between, as suggested by Neubauer, the 11th-12th century, relatively not too far from Donnolo's death (after 982) and in perfect chronological proximity with the composition of the manuscripts which scholars have attributed to the so-called scriptorial school of Otranto. When and where precisely G is quite difficult to ascertain. Neubauer's hypothesis seems on the whole the most plausible and there seem to be no convincing elements to challenge his indication. There are, on the contrary, a series of analogies between G and the witnesses of the Otranto school, a series of scribal similarities, none of which is capable by itself and singularly to offer cogent and convincing proof of a common scriptorial origin but that together define a significant series of recurrent shared characteristics, which on the whole support Neubauer's hypothesis.

As pointed out by Edna Engel in her edition of the Hebrew fragments found in the Archivio di Stato in Bologna²⁹, the fragments of the *Maḥberet* share a number of scribal and palaeographic features with the Vatican manuscript, by which she hypothesised that they were produced in the same scriptorial school of Otranto. These similarities involved, in addition to the script, [see table below]

the use of the three yodot set in a triangle instead of the four letters of the divine Tetragram; the fusion of the letters aleph and lamed into a unique grapheme, but more importantly, the use of line-filling signs (aleph-like or similar to a small pipe or number six), and the extensive use of abbreviations and the anticipation at the end of a line of the first letter of the line underneath, all scribal characteristics which can be observed in G, suggesting a certain scribal proximity between G and the witnesses produced in the Otranto scriptorial milieu³⁰.

There is another scriptural element shared by the Oxford-Cambridge and the Vatican manuscript. This is the use of rhymed poems with acrostics containing the name of the scribe or the author of the work. As observed by Cassuto³¹, the scribe of the Vatican manuscript was probably a certain Moshe whose name appears in the initial letters of four of the six original rhymed eulogies which the copyist inserted at the beginning and the end of each one of the three midrashim contained in the manuscript. In order to distinguish the letters of the acrostics from the rest of the text, both in the Vatican and in the Oxford manuscript the letters, as often happens in the Jewish manuscripts, are surmounted by some dots. In the Oxford manuscript Donnolo's name and patronymic is mentioned twice in two distinct acrostics of two rhymed poems (the first was in the missing folio of the first quinternion and first line of f. 1a and in f. 3b) and once in two lines of prose in the introductory section of the work (f. 4a; see example below).

Such compositions and the two lines are not scribal additions as in the Vatican manuscript, but essential parts of the work to whose contents



²⁸ By calculating the number of words that, according to this reconstruction, were contained in the first 10 folios of the two quires (ca. 9600 words), we may draw the conclusion that the original codex containing the full text of *Sefer Hakhmoni* consisted of approximately 24/25 folios grouped into ca. 5 quires.

²⁹ See E. ENGEL, *I cataloghi dei frammenti ebraici di Bologna e di Mantova*, in M. PERANI (ed.), *La «Genizah italiana»*, Bologna 1999, pp. 281-282.

³⁰ See Appendix.

³¹ See U. CASSUTO, *Codices Vaticani hebraici*, Vatican 1956, pp. 38-41 n. 31.

Donnolo explicitly refers in the body of the text³². This means, firstly, that the poems were composed by Donnolo, and secondly, that at least some of the techniques applied by the scribes of the Vatican manuscript in order to preserve the memory of their work were well known also to Donnolo who, in the middle of the 10th century made use of them in the composition of his major work.

What we have seen are a series of shared palaeographic and scribal features which allow us to hypothesise but perhaps not yet to assume with confidence that G was produced in the same southern Italian scriptorial milieu as produced copies, in the middle of the 11th century, of the Vatican and Parma manuscripts and the fragments of the Mahberet. The question of precisely when the Oxford-Cambridge manuscript was

copied cannot be answered fully. G is incomplete, missing most of its original folios and the colophon, normally set at the end of a manuscript.

In the Oxford manuscript, however, two dates are mentioned: the year 946³³ which is probably when Donnolo completed the first draft of the work, and the year 982³⁴, which is when, as suggested by Andrew Sharf³⁵, Donnolo revised the text of *Sefer Ḥakhmoni* and added a new long passage to the introductory section which today is not attested in any other witness of the manuscript tradition. This was probably due to the fact that in 982 when Donnolo undertook the revision of the work, the first version of *Sefer Ḥakhmoni* (that of the year 946) had already been circulated. If this was indeed the case and unless new witnesses are found, G is the sole witness of the 982 version.

SUMMARY

In the early Middle Ages the Jews of southern Italy, specifically those living in Apulia, were actively involved in a process of cultural renewal best represented by the establishment of a wide net of rabbinical schools and by the renaissance of Hebrew as a medium of written communication. During the 10th century a number of works on history, poetry, exegesis and science (mainly medicine and astrology, such as the 10th century Shabbatai Donnolo's *Sefer Ḥakhmoni*) were written in Hebrew. In spite of this wealth of Hebrew texts, we have very scanty information about the production of Hebrew manuscripts in southern Italy in the early Middle Ages. Scholars and researchers of Hebrew palaeography have recently made some interesting arguments about the existence of a southern Italian Hebrew scribal tradition, identifying a series of manuscripts which share some unique scribal and palaeographic features. This article focuses on three manuscript fragments from the Cairo Genizah which, in all likelihood, were part of a unique codex containing the complete text of Donnolo's *Sefer Ḥakhmoni*, one of the earliest commentaries on *Sefer Yeširah* and the most comprehensive early-medieval work on Jewish astrology. The codex was produced probably in Byzantine southern Italy around the 11th-12th centuries, in close chronological proximity with the composition of Donnolo's work.

KEYWORDS: Southern Italy; Shabbatai Donnolo; Cairo Genizah.

³² The first acrostic, for example, reads שְׁבַתִּי בַר אֲבִירָה חֲזָק הוּא דֹּנּוּלוּ הַנּוֹלֵד מֵאֲוִירָה חֲזָק ["Šabbatai, son of Abraham – (be) strong – who is Donnolo born in Oria – (be) strong"], which is precisely what Donnolo warns the reader not to obliterate when copying the text. By the same token, the acrostic of the second poem reads שְׁבַתִּי בַר אֲבִירָה חֲזָק הוּא דֹּנּוּלוּ הַנּוֹלֵד מֵאֲוִירָה חֲזָק ["Šabbatai, son of Abraham, acquiring knowledge"] which is in perfect consonance with the content of the poem, consisting of selected verses from the book of Proverbs, all of them dealing with the notion of "wisdom." The second part of the acrostic (קוֹנֵה חֲכָמָה), moreover, is taken from Prov. 16:6 (קוֹנֵה חֲכָמָה מֵ-טוֹב מִחֶרֶץ וְקִנְיָן בֵּינָה נִבְחָר מִכֶּסֶף) [How much better to acquire wisdom than gold] which is

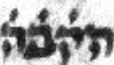
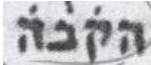
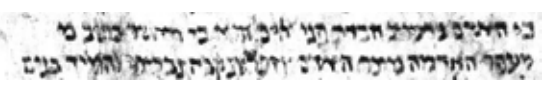
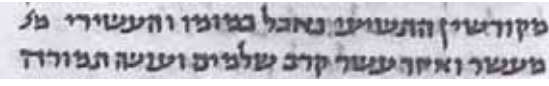
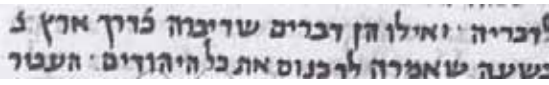
one of the verses used in the poem itself. The third acrostic reads שְׁבַתִּי בַר אֲבִירָה חֲזָק הוּא דֹּנּוּלוּ הַנּוֹלֵד מֵאֲוִירָה חֲזָק ["Šabbatai Donnolo, the son of Abraham, (be) strong"], and is much shorter and unrelated to the content of the text in the middle of which it appears.

³³ Ms. Oxford, heb.e.26, f. 2b: מַחְזֹר שֶׁל כּוֹכְבִּים וְשִׁלְתִּי וְשִׁלְמִזְלוֹת שֶׁל שְׁנַת ד' אֲלָפִים וְשִׁתָּא לְבִרְיָאָה עוֹלָם לִידַע בְּאִי זֶה מִזְלִי וְבְאִי זֶה חֶלֶק שֶׁל מִזְלִי יִהְיֶה ז' הַכּוֹכְבִּים וְהַתְּלִי.

³⁴ Ms. Oxford, heb.e.26, f. 4a: הַדּוֹרוֹת שֶׁהֵם שְׁפִלִּים... וְנִבְיִים וְרִיקִים מִחֲכָמָה בְּדוֹר הַזֶּה שֶׁל שְׁנַת אַרְבַּעַת אֲלָפִים וְשִׁבְעַת מֵאוֹת וָאַרְבָּעִים וְשִׁתִּים לְבִרְיָאָה עוֹלָם הִיא הַשְּׁנָה אַחַת עֶשְׂרֵה שְׁלִמְחֻזָּר ר"נ.

³⁵ SHARF, *The Universe*, cit., p. 117.

Appendix

Ms. Oxford, Bodleian Library, heb.e.26 and ms. Cambridge, University Library, T.-S. K 21.43	Ms. Vatican, Biblioteca Apostolica, Vat. 31
	
	
 [ישראל]	 [ישראל]
 [הקדוש ברוך הוא]	 [הקדוש ברוך הוא]
 [אמר]	 [אמר]
 [שנאמר]	 [שנאמר]
line filling  	 
anticipation of the last letter (ms Oxford, f. 8b) 	 

ÚLTIMAS VOLUNTADES DE LOS JUDÍOS EN ARAGÓN: EL TESTAMENTO DE DOÑA ORO, ESPOSA DE SAMUEL RIMOK, JUDÍA DE MONZÓN (1463)¹

El *corpus* de testamentos hebreos protocolizados por notarios judíos en los reinos hispánicos durante la Edad Media es especialmente reducido² – lo que contrasta con las *ketubot* o contratos matrimoniales conservados, recientemente compilados³ –, de ahí la relevancia del texto que ahora analizamos. Dicho documento recoge las últimas voluntades de doña Oro, mujer de don Samuel Rimok, judío eminente de la comunidad de Monzón, en la actual provincia de Huesca, villa bajo jurisdicción de la Orden de San Juan de Jerusalén, fechado el 6 de *tammuz* del año 5223, esto es, el 24 de junio de 1463 de la era común.

El sabio F.A. de Boaçá, a quien se debe su hallazgo – y del que otros autores se han hecho eco⁴ –, lo menciona entre otros tres documentos hebreos conservados en los Archives Départementales des Pyrénées-Orientales de Perpignan bajo la signatura IB-338, reconociendo la extra-

ordinaria dificultad de lectura que entrañaba, lo que le impidió precisar el sentido de alguna de las disposiciones que contenía, desistiendo, a la postre, de su análisis y traducción íntegra⁵.

El motivo de que se custodie en esta localidad – de la que se han conservado otras piezas hebraicas autóctonas⁶ – no es fruto del azar, sino que obedece a poderosas razones históricas. Así, entre las opciones barajadas por los judíos expulsados de Monzón, existía una alternativa factible, tanto por su proximidad geográfica como por su afinidad cultural y lingüística: los condados del Rosellón y la Cerdaña⁷, donde bastaba atravesar la cordillera pirenaica y ampararse bajo la protección del monarca Carlos VIII. Perpiñán – cuya comunidad gozaba de una contrastada reputación religiosa e intelectual⁸ – constituirá uno de los puntos de confluencia de los judíos desterrados de Sefarad⁹.

¹ Principales abreviaturas de los fondos archivísticos citados: A.C.A. (Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona); A.D.B. (Archivo Diocesano de Barbastro); A.H.P.H. (Archivo Histórico Provincial de Huesca); A.H.P.Z. (Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza); A.M.B. (Archivo Municipal de Barbastro); A.M.F. (Archivo Municipal de Fraga) & A.M.G. (Archivo Municipal de Gea de Albarracín).

² Cfr. los trabajos más relevantes sobre la sucesión testada hispanohebraica referenciados en M. ORFALI, *Aspectos sociales y espirituales de los sefardíes de Ragusa a través de la documentación testamentaria (siglos XVI-XVII)*, «Sefarad» LXVI (2006), p. 145, nota 6.

³ J.L. LACAVE RIAÑO, *Medieval Ketubot from Sefarad*, Jerusalem 2002.

⁴ F.A. DE BOAÇA, *Note sur quatre documents en langue hébraïque conservés aux Archives du Département des Pyrénées-Orientales*, «Société Agricole Scientifique & Littéraire des Pyrénées Orientales» 17 (1868), pp. 186-202; A. DURÁN I SANPERE, *Documents aljamiats de jueus catalans. Segle XV*, «Bulletí de la Biblioteca de Catalunya» V (1918-19), p. 132; F.A. LASCORZ ARCAS, *La aljama judía de Monzón, la re-*

cordada, Monzón 2003, pp. 107-108; M.Á. MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón y la Orden de San Juan de Jerusalén*, Monzón 2005, doc. 126.

⁵ BOAÇA, *Note sur quatre documents*, cit., pp. 186-202: «Le sens de plusieurs passages de ce testament m'a échappé. La patience m'a d'ailleurs manqué pour le lire, étudier et le traduire entièrement et d'une manière suivie d'un bout à l'autre».

⁶ J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU *Et al.*, *A Fifteenth-Century Hebrew Manuscript from the aljama of Perpignan*, «Hispania Judaica Bulletin» 3 (2000), pp. 145-183. Actualmente en el Arxiu Municipal de Girona.

⁷ M. BERTHELOT, *Pour une histoire des Juifs en Catalogne du Nord: réalités, perspectives de recherche et références bibliographiques*, in *L'histoire des Juifs dans la ville*, Perpignan 2003, pp. 255-270.

⁸ R.W. ÉMERY, *Documents concerning Jewish Scholars in Perpignan in the 14th and 15th centuries*, «Michael» 4 (1976), pp. 27-48; *Id.*, *Jewish Physicians in Medieval Perpignan*, «Michael» 12 (1991), pp. 113-134.

⁹ P. VIDAL, *El jueus dels antics comtats de Roselló i Cerdanya*, «Calls» 2 (1987), p. 77.

Es destacable la presencia de judíos oscenses de las villas de Estadilla – de donde proceden 61 *pater familias* representados por Falaquer Rimoch, Juce Rimoch y Simuel Almosnino –, y Monzón, cuyos delegados plenipotenciarios, rabí Salamón Alpaperí, Bonanat Abinbaruch y Abraham Abduz, alias Chiquiuelo, defienden los intereses de 74 cabezas de familia¹⁰, lo que se traduciría, tan sólo en este último caso, en unos trescientos individuos, cifra muy significativa si la vinculamos con los efectivos totales de la aljama¹¹.

Dichos colectivos – que traen consigo documentos de muy diversa índole, algunos decomisados, otros entregados como aval o abandonados a su suerte antes de partir – se asientan en la ciudad antes del 24 de septiembre de 1492, en que ambas comunidades negocian un empréstito de 135 libras exigidos para los salvoconductos expedidos por el virrey del Rosellón y la Cerdeña¹².

Sin embargo, su permanencia se prolongó sólo unos meses, debido a las presiones políticas de los Reyes Católicos, siendo obligados a embarcar en Colliure¹³, barajándose entre sus hipotéticos destinos las ciudades de Aviñón¹⁴ y Nápoles¹⁵. En el último contingente, de aproximadamente treinta personas, que permanecía todavía en puerto el 10 de enero de 1493, se

encuentran tres judíos de Monzón: Bonanat Abinbaruch¹⁶, maestre Salamón Alpaperí¹⁷ y Salamón Avinloro¹⁸.

Una vez esclarecida la causa de esta localización archivística, volvamos al texto objeto de nuestro análisis. Éste se halla escrito sobre el anverso de un pergamino de 50 x 70 cm., reutilizado como cubierta de un registro notarial. Salvo pequeñas manchas y algún deterioro en los pliegues, se conserva en perfecto estado y la casi totalidad del texto, de modo que en torno a un 95% es relativamente legible. El texto consta de 67 líneas de escritura semicursiva, elegante y clara, del tipo sefardí, redactado en hebreo medieval, con algunas expresiones catalanas dispersas¹⁹ y una frase íntegra en este idioma en las líneas 38 a 40.

Es preciso subrayar que se trata de un texto excepcional, único en su género, que brinda una inapreciable información – por ende, se trata del negocio jurídico unipersonal por antonomasia – desde numerosas vertientes: el *status* socioeconómico de una mujer perteneciente a una familia acomodada²⁰, residente en una notable aljama aragonesa – cuya sociología pervive en las generaciones inmediatas de conversos²¹ –, la praxis notarial de los *soferim*, el derecho sucesorio talmúdico²² – y las influencias ejercidas

¹⁰ *Ibid.*, p. 108, nota 264.

¹¹ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., pp. 151-167.

¹² VIDAL, *El jueus dels antics comtats*, cit., p. 78.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ K.R. STOW, *The Avignone Papacy after the expulsions*, in *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, pp. 275-297.

¹⁵ M.Á. MOTIS DOLADER, *Diáspora de los judíos aragoneses en Italia*, «XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona» 3, Sassari-Alghero 1997, pp. 290-313.

¹⁶ A.M.B., *Protocolo de Francisco Asensio*, Monzón 1478, fols. 28v.-29, 35v.-36, 57v. y 64-64v. & 1480, fols. 32-32v., 34, 36-37, 59, 61v. y 80. Asimismo: A.H.P.Z., *Protocolo de Martín de la Zayda*, Zaragoza 1483, fol. 45v. & 1488, fols. 7v.-8.

¹⁷ A.M.B., *Protocolo de Francisco Asensio*, cit., fols. 52-52v.; A.H.P.Z., *Protocolo de Antón Maurán*, Zaragoza 1491, fols. 3-4v. y 15-15v.

¹⁸ A.M.B., *Protocolo de Francisco Asensio*, cit.,

fols. 75-75v. y 1478, fol. 62v.; A.H.P.H., *Protocolo de Galcerán de Sin*, Barbastro 1487-88, fol. 85.

¹⁹ Similares a las consignadas en otras áreas lingüísticas del Principado catalán. Cfr. E.C. GIRBAL, *Un testamento hebreo de la Edad Media*, «Revista de Gerona» 5 (1881), pp. 382-386; L. BATLLE I PRATS, *Los judíos gerundenses en testamentarias medievales*, «Anales del Instituto de Estudios Gerundenses» 4 (1949), pp. 250-253.

²⁰ Por lo común, la mujer carece de voz propia, no hallándose un solo nombre que hable de sí misma, M.J. FUENTE, *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España Medieval*, Madrid 2006, p. 225; M.Á. MOTIS DOLADER, *La mujer en la cultura judía medieval*, *Presentación*, Zaragoza 2007, pp. 13-14.

²¹ S. PLANAS I MARCÉ, *Aportación al estudio de la sociedad conversa de Girona: el testamento de Blanca, esposa de Bernat Falcó*, «Judaísmo Hispano: Estudios en Memoria de José Luis Lacave Riñaño» II, Madrid 2003, pp. 649-663.

²² En algunos testamentos aragoneses escriturados ante fedatarios cristianos se advierte que es de

por el ordenamiento cristiano, en este caso, de los fueros –, así como sobre su estructura lingüística y diplomática, en general.

De hecho, y amén de algunas noticias en los *responsa* de rabí Isaac bar Šēšet Perfet de Barcelona, relativas al siglo XIV²³, o referencias notariales indirectas²⁴, tan apenas han perdurado algunos casos significativos²⁵. Sirva de ejemplo el relativo a rabí Senior ben Meír, de la Almunia de Doña Godina – contenido en el legado del notario Domingo Agustín y custodiado en el Archivo de Protocolos de Zaragoza –, otorgado el 11 de *nisán* de 5199 [=13 de abril de 1439], cuajado de expresiones hebreas y amplios períodos en aljamía hebraicoaragonesa²⁶. Asimismo, cabe señalar la

traducción al catalán – de un original hebreo ya desaparecido – del testamento de Benvenist de Saporta, procedente del Archivo de la Catedral de Toledo, y el testamento hebreo de rabí Mošeh ben rabbí Yšhaq de Tolosa, ambos expedidos el año 1268, objeto de un reciente estudio comparativo²⁷.

No sucede así con los formalizados ante notarios cristianos, redactados por lo común en romance, notablemente más numerosos, aunque muy alejados, ello es obvio, del acervo de la sociedad mayoritaria, que permite incluso un tratamiento estadístico de las fuentes. Centrándonos en el reino de Aragón, han perdurado testimonios procedentes de Zaragoza, Calatayud, Épila, Tarazona y Luna, entre otras localidades²⁸.

aplicación «la ley e pratiqua de judios». E. MARÍN PADILLA, *Los judíos de la Almunia de Doña Godina, villa aragonesa de Señorío, en la segunda mitad del siglo XV*, «Sefarad» LI (1951), p. 332.

²³ Véanse los trabajos de M. BLASCO ORELLANA - J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón. Los responsa de Rabí Yšhaq bar Šēšet Perfet de Barcelona (1368-1408)*, Barcelona 2004; ID., *Aljamías hebraicorromances en los Responsa de Yšhaq bar Šēšet Perfet (RYba"Š) de Barcelona*, Barcelona 2005; ID., *Algunos aspectos de la situación jurídica de la mujer judía en la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media*, en *La mujer en la cultura judía medieval*, pp. 117-126; ID., *La mujer judía en la Corona de Aragón vista a través de los Responsa de R. Yšhaq bar Šēšet Perfet (segunda mitad del siglo XIV)*, en *La mujer judía*, Córdoba 2007, pp. 11-30.

²⁴ Entre los judíos de la aljama de Zaragoza que emiten sus últimas voluntades ante notario judío y de las que tenemos constancia indirecta caben señalar:

– Ačach Golluf. Cit. A.H.P.Z., *Protocolo de Ramón Amat*, Zaragoza 1395, fols. 202v-204.

– Jucé Abolafia. Cit. A.H.P.Z., *Protocolo de Domingo Martín de Aguilón*, Zaragoza 1394, fols. 19-19v.

– Ačach Abenjuçaf [15 de *tebet* de 5151 de la Creación del Mundo]. Cit. A.H.P.Z., *Protocolo de Gil Panicero*, Zaragoza 1394, fols. 60-60v. y 122.

– Salamón de la Cavallería, padre de Bonafós y abuelo de Jehudá [Zaragoza, 28 de *šəḥat* del 5151]. Cit. A.H.P.Z., *Protocolo de Martín de Aguilón*, Zaragoza 1405, fol. 123.

– Jehudá Albalá, [23 de *'iyyar* de 5154]. Cit. A.H.P.Z., *Protocolo de Domingo Martín de Aguilón*,

Zaragoza 1395, fols. 18v-19.

– Salamón de la Cavallería, [23 de *tammuz* de 5156, testificado por rabí Avón, escribano de la aljama]. Cit. A.H.P.Z., *Protocolo de Domingo Martín de Aguilón*, Zaragoza 1398, fols. 147v-148; ID., *Protocolo de Juan Blasco de Azuara*, Zaragoza, 1400, fols. 3-5.

– Rabí Avón Alcoqui [27 de agosto de 1399, ante el rabino Abraham de Salinas]. Cit. A.H.P.Z., *Protocolo de Domingo Martín de Aguilón*, Zaragoza, 1407, fols. 28v-29.

²⁵ Omitimos, obviamente, los que contengan meramente la suscripción en hebreo. B. BIONDI – M. PERANI, *Il testamento di un ebreo catanese del 1392 con firme dei testi in ebraico*, «Materia Giudaica» 11 (2006), pp. 217-228.

²⁶ L. MINERVINI, *Testi Giudeospagnoli Medievali (Castiglia e Aragona)*, Napoli 1992, vol. I, ppp. 256-265.

²⁷ F.J. HERNÁNDEZ, *El testamento de Benvenist de Saporta (1268)*, «Hispania Judaica Bulletin» 5 (2007), pp. 115-151.

²⁸ M. SERRANO Y SANZ, *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid 1918, pp. CLXXXVI-VII; CCCLVII (doc. XVIII) y CCCCLXXVII (doc. XXXI); E. MARÍN PADILLA, *Últimas voluntades judías; testamentos de Duenya Falaquera, Reyna Abenardut y Davit Rodrich (siglo XV)*, «Anuario de Estudios Medievales» 15 (1985), pp. 497-512; ID., *Inventario de los bienes muebles del judío bilbilitano Salamon Ezi en 1492*, «Sefarad» XLVII (1988), p. 97, nota 30; J. CABEZUDO ASTRÁIN, *Testamentos de judíos aragoneses*, «Sefarad» XVI (1956), p. 136-147; A. BLASCO, *Testamentos de mujeres judías aragonesas*, «Tenth World Congress of Jewish Studies»,

La sucesión en Aragón puede efectuarse mediante contrato, por últimas voluntades – ambas tienen la consideración de sucesión contractual, una con efectos *in vita* y otra *post mortem*²⁹– y a través de testamento³⁰. Al tiempo, y antes de proceder a su análisis, entendemos oportuno efectuar algunas reflexiones de naturaleza jurídica, a la luz de la *halakāh* rabínica, a propósito de la estructura y tipología de la sucesión testada. Es éste un capítulo decisivo, porque determina no sólo la transmisión patrimonial, sino que, al establecer los llamados a suceder al premuerto, garantiza la perdurabilidad de la sociedad y proyecta la mentalidad del otorgante – de aquellas personas, obviamente, que podían permitirse testar ante notario³¹– a la par que sus prioridades espirituales³², al igual que ocurre con el resto de las comunidades confesionales³³.

Toda sucesión mortis causa – *mortis causa* – *mēšaweh meḥamat metah* – se defiende por ley o por la voluntad del sujeto, pero dentro de esta

segunda modalidad de delación cabe que sólo intervenga la voluntad unilateral del causante, en cuyo caso estamos frente al testamento, o que el querer de éste se concierte con el de otras personas, dando lugar a la denominada sucesión contractual, entendida como un *specimen* concreto de pacto sucesorio.

El testamento, denominado en hebreo *ša-wa'ah* – procedente, a su vez, del término griego διαθήκη –, entendido como una disposición realizada por una persona sobre sus bienes en favor de un tercero, cuyos derechos y propiedad retiene hasta el momento mismo de la muerte. A tenor del *tracto* posesorio efectivo y de los modos de ejecución presenta regulaciones distintas que articulan una triple tipología – cuyos arquetipos y formularios están perfectamente fijados en el *Sēfer ha-šētarot* de rabí Yēhudah bar Barzilai de Barcelona³⁴–, dependiendo del estado de salud del causante: a) *matēnat-bari'* (o *šawa'at-bari'*), es decir, regalo o donación efectuada por una persona sana³⁵; b)

Jerusalem 1990, p. 127-134; Id., *Mujeres judías zaragozanas ante la muerte*, «Aragón en la Edad Media» X (1991), p. 77-120; M.Á. MOTIS DOLADER, *Disposiciones 'mortis causa' de los judíos de Épila (Zaragoza) en el último tercio del siglo XV*, «Aragón en la Edad Media» VIII (1989), pp. 475-498; Id., *Judíos y Conversos de Ejea de los Caballeros en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Ejea de los Caballeros 2003, doc. 260; Id., *Los judíos de Tarazona en el siglo XIV*, Tarazona 2003, vol. 2, doc. 1550.

²⁹ En la Alta Edad Media no fueron, en realidad, disposiciones de última voluntad en el sentido técnico del término, sino más bien negocios jurídicos *inter vivos* con efecto después de la muerte, aproximándose más a un carácter real que sucesorio, hallándose la noción de testamento y donación entremezclados. A. LAMBÁN, *Las formas testamentarias en la Alta Edad Media*, «Revista de Derecho Notarial» V-VI (1954-55), pp. 9-10.

³⁰ M.L. MARÍN PADILLA, *Historia de la sucesión contractual*, Zaragoza 1992, pág. 173; M. ALONSO LAMBÁN, *Las formas testamentarias en las llamadas regiones forales*, «TEMIS: Revista de Ciencia y Técnica jurídicas» 5 (1959), pp. 11-34 & 6 (1959), pp. 23-70.

³¹ E. GUTWIRTH, *Muerte y mentalidad hispano-judía (siglos XIII-XV)*, «El Olivo» 13 (1989) pp. 169-185.

³² ORFALLI, *Aspectos sociales y espirituales*, cit., pp. 143-182.

³³ Entre los cristianos se produce esta misma aproximación al universo mental y espiritual, a través de las prácticas funerarias y las manifestaciones religiosas. Vid. J. BALDÓ ALCOZ, Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA, J. PAVÓN BENITO, *Registrar la muerte (1381-1512). Un análisis de testamentos y mandas pías contenidos en los protocolos notariales navarros*, «Hispania» 65 (2005), pp. 155-226; A. BORRAS, *Los testamentos catalanes del siglo XV, testimonio de la vida religiosa de la burguesía catalana y valenciana de aquel siglo*, «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia» 26 (2005), pp. 1051-1061; J.L. DEL PINO GARCÍA, *Muerte y ritos funerarios en Córdoba a fines de la Edad Media*, «Miscelánea Medieval Murciana» 25-26 (2001-2002), pp. 231-268; M. CASAS NADAL, *Aspectes religiosos-econòmics de la vila de Cardona segons els testaments del 1373 al 1383*, «Cuadernos de Historia Económica de Cataluña» 19 (1978), pp. 131-154.

³⁴ Edición de SHELOMOH HALBERSTAMM, Berlin 1893, caps. 11 (*šētar matēnat-bari'*), 54 (*šētar šēkib-me-ra'*), 65 (*mēšaweh meḥamat metah*).

³⁵ «Notum sit etc. quod ego, Abraham de Draguignano, judeus civis Marssilie, sanus mente per Dei gratiam [...] et in mea bona et sana existens memoria, facio, condo et ordino testamentum meum nuncupativum et meam ultimam voluntatem et bonorum meorum dispositionem et ordinationem ultimam in hunc modum»: J. SHATZMILLER, *Shylock reconsidered. Jews, Moneylending and Medieval Society*, Los Angeles 1992, p. 163.

matēnat-šēkib-me-ra' (o *šawa'at-šēkib-me-ra'*), o sea, regalo o donación de un enfermo grave postrado en cama; y c) *mēšaweh meḥamat metah*, en el supuesto de que el individuo se encuentre agonizante y su muerte sea un hecho inminente³⁶.

Como indica en su testamento Tolosana de la Cavallería, es preciso subrayar que, «segunt ley de jodios, jodio alguno no pueda fazer testament en sanidat et por statud», si bien por «ordinacion del aljama de jodios de Çaragoça sia statuydo et permitido a jodio poder fazer testament toda hora que visto le sera, por los esguar-des sobreditos et otras razones in pro daquesto fazer et ordenar aduzientes»³⁷. Al parecer, esta prerrogativa está vigente en al menos una parte del territorio aragonés³⁸.

El testamento de doña Oro, judía de Monzón, se insertaría, por tanto, en el primer rango (*šawa'at-bari'*), ya que se encuentra sana y en plenitud de sus facultades – inequívocamente manifiesta: “he ordenado testamento íntegro, testamento de persona sana”–, convirtiéndolo en el único ejemplar original de estas características conservado íntegro procedente de Sefarad.

No se trata de un testamento ológrafo³⁹ ni está formalizado ante un notario cristiano⁴⁰, sino que el documento plasma, mediante escritura pública, la voluntad de la causante, transmi-

tida a los dos testigos comparecientes – Bonafós Šē'alti'el ben Šē'alti'el y n'Astruc Yosef ha-Leví –, interviniendo éste último en calidad de *sofer*, es decir, escribano o notario de la comunidad hebrea, quien redacta materialmente el documento. De hecho, en una de sus cláusulas se habla de las *notas* de este fedatario, es decir, un volumen o *registro* donde recoge los actos protocolizados concernientes a los negocios jurídicos que competen a miembros de la aljama. Ambos actores, acreditados “testimonio claro que nos dijo la señora Oro”.

Se trata de un documento original y auténtico porque todos los implicados en su expedición – incluidos los testigos, llamados a comparecer formalmente – conocen la trascendencia del acto, tomando todas las cauciones que exige el Derecho, librándose una copia a su marido y heredero universal para que acreditara, en su momento, los justos títulos que concurrían en su persona, evitando así una presunta impugnación.

La testadora, doña Oro, como ha quedado señalado, es la mujer (“dueña de la casa”)⁴¹ de Šēmu'el Rimok, persona que por su prestigio y relevancia pública –otros integrantes del linaje⁴², coterráneos suyos, ostentan el puesto de secretario (Içach Rimoch, 1478)⁴³ y adelantado-jurado (Jucef Rimoch, 1453)⁴⁴, ambos cargos probablemente homologables, aunque con denominacio-

³⁶ Así, el filósofo rabí Senior ben Meír, judío de La Almunia de Doña Godina, determinará: «quiero, mando e ordeno en testamento debido a presunción de muerte inminente que si yo muriese por esta enfermedad»: MINERVINI, *Testi Giudeospagnoli*, cit., pp. 257-258.

³⁷ A.H.P.Z., *Protocolo de Antón Ximénez del Bosch*, Zaragoza 1418, papeles sueltos.

³⁸ En puridad, existen tan tres supuestos básicos en que se considera admisible por el Talmud la instrumentalización de las últimas voluntades de un causante: transmisión de bienes a persona distinta de los herederos legítimos, con la posibilidad de retener el usufructo hasta su óbito; enfermos aquejados de una dolencia de extrema gravedad que les obliga a guardar cama, o en peligro de muerte cierta -por enfermedad o por haberlo dispuesto un tribunal civil-; o por hallarse en trance de realizar una empresa -viaje, aventura, etc.- que encerrara peligro para su vida.

³⁹ E. RICART MARTÍ, *Apuntes sobre el testamento ológrafo*, en *El Dret Comú i Catalunya, IX Simposi Internacional: la família y el seu patrimoni*, Barcelona 1999, pp. 195-214; C. LÓPEZ RENDO, *Algunas*

consideraciones sobre el testamento ológrafo. De Roma al Código Civil español, en *O Directo das sucessoes: lo Directo Romano ao Directo Actual*, Coimbra 2006, pp. 1211-1268.

⁴⁰ Cfr. R.I. BURNS, *Jews in the Notarial Culture. Latinate Wills in Mediterranean Spain*, Los Angeles 1996; ID., *Els jueus a la cultura notarial. Testaments jueus llatinitzats a la Corona d'Aragó, 1250-1350*, València 2003.

⁴¹ El tratamiento Na o Doña se reserva para las personas pertenecientes a círculos de la alta nobleza y clases sociales privilegiadas. MOTIS DOLADER, *Los judíos de Tarazona*, cit., vol. I, pp. 219-221.

⁴² Cfr. L. MARTZ, *La familia de conversos en los siglos XV y XVI en Toledo: el significado de linaje*, «Sefarad» XLVIII (1988), pp. 117-196.

⁴³ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., docs. 241, 256, 257, 267, 268, 275, 287 y 305.

⁴⁴ M.A. MOTIS DOLADER, *Perfiles demográficos de la comunidad judía de Monzón: habitantes y hábitat (siglos XIII-XV)*, «Cuadernos Cehimo» 31 (2004), doc. 104.

nes y matices distintos – recibe el tratamiento de ha-niśa’ (el exaltado, el ensalzado o el egregio)⁴⁵.

Es el de los Rimoch un linaje multiparental y polinodal, amén de uno de los de mayor implantación y abolengo desde mediados del siglo XIV⁴⁶. Sus miembros se hallan presentes en todo el espectro social de la villa, como sucedió en su momento entre sus homónimos de Fraga⁴⁷ – donde, por cierto, reside un tal Samuel Rimoch en el período 1361-77, cuyo rastro se pierde tras

la disolución temporal de la aljama en 1398⁴⁸ – e incluso Barbastro, donde adopta durante el Trescientos la grafía Rimov/Rimou⁴⁹ – alguno de los cuales merecerá el apelativo de “edoctus in ebraycis literis”⁵⁰ –, cuya extinción se producirá en el verano de 1414⁵¹.

En la segunda mitad de la centuria, es decir, todos ellos coetáneos del matrimonio, se documentan los miembros que comparten el mismo *apellitum* y que constan en el siguiente cuadro:

Individuo	Progenitor	Cónyuge	Cronología ⁵²
Bonanat			1468-80 ⁵³
Bonastruch			1451 ⁵⁴
Içach, mayor	[Vidal?]	Sol	1441-86 ⁵⁵
Içach, menor	[Jacob?]	Bonadona	1478-80 ⁵⁶
Jacob			1451 ⁵⁷
Johanna	Bonastruch		1451-92 ⁵⁸
Jucef	Gentov		1445-51 ⁵⁹
Jucef	Simuel		1451-53 ⁶⁰
Mossé			1451-80 ⁶¹
Salamón	[Jacob?]		1451-69 ⁶²
Simuel		Oro	1480 ⁶³
Vidal			1479 ⁶⁴

⁴⁵ Otro miembro de esta estirpe, cuyos vínculos de parentesco ignoramos, tiene también por esas mismas fechas un cargo de relieve. Así, en la reunión de la aljama, celebrada en la sinagoga, en 1466, es presidida Juceff Azamel y Juceff Rimoch, “jurados, vezinos et habitantes” de Alcolea de Cinca. A.M.B., *Protocolo de Juan Benet*, Barbastro 1466, fols. 8-9.

⁴⁶ Gentov Rimoch, nuncio designado por la aljama, entrega formalmente al eminente rabí Nicim ben Reuben Gerondí, en el call mayor de Barcelona, una carta remitida por el Comendador Hospitalario de Monzón, en enero del año 1370. L.A. FELDMAN, *R. Nissim ben Reuben Gerondí. Archival data from Barcelona, en Exile and Diaspora; Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*, Jerusalem 1991, doc. XIII.

⁴⁷ El archivo municipal de la localidad conserva un pergamino referido a maestre Astruch Rimoch, físico, que ejerce de adelantado o jurado de la aljama en agosto de 1376. A.M.F., *Sección Pergaminos*, n.º. 23/2.

⁴⁸ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., p. 161.

⁴⁹ Entre los individuos de su estirpe tenemos constancia de Abraham, tejedor (1395-97) [A.H.P.H., *Protocolo de Domingo Ferrer*, Barbastro 1395, fols. 34-34v.; A.M.B., *Sección de Pergaminos*, n. 5/1]; Jehuda (1397-1400) [A.M.B., *Sección de Pergaminos*, n. 5/1; A.H.P.H., *Protocolo de Domingo Ferrer*, Barbastro 1397, fol. 39v.; A.H.P.H., *Protocolo de Juan*

de Azlor, Huesca 1400, fol. 38]; Haym, sastre (1384-1403) [A.C.A., *Cartas Reales*, Pedro III, caja 57, n. 6921; A.H.P.H., *Protocolo de Domingo Ferrer*, Barbastro 1390, fol. 6-6v.; 1395, fols. 26-26v. y 1403, fol. 70.]; Salamón (1304) [A.D.B., *Sección Pergaminos*, s/n. 1304]; Salamón (1304) [A.M.B., *Sección Pergaminos*, s/n. 1304].

⁵⁰ Es el caso de rabí Abraham Rimoch (1389-1412). A.C.A., *Real Cancillería*, Reg. 1871, fol. 145; A.H.P.H., *Protocolo de Domingo Ferrer*, Barbastro 1407, fols. 1, 106v.-107 y 130v.-131; 1410-11, fols. 63v., 81bis-81v.bis y 83v.; 1412, fols. 96v.-97 & A.C.A., *Diversos, Procolo de Martín de Flandina*, Barbastro 1412, fols. 46-47.

⁵¹ M.A. MOTIS DOLADER, *Socio-Economical and Institutional Structure of the Jewish Community of Barbastro (Huesca) during the 15th Century*, en *The Twelve World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 2000, pp. 109-119.

⁵² Se incluyen sólo los actos documentados.

⁵³ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., docs. 185, 264, 322, 324 y 379.

⁵⁴ *Ibid.*, doc. 97.

⁵⁵ *Ibid.*, docs. 72, 77, 97, 124, 167, 170, 194, 223, 224, 236, 241, 256, 257, 267, 268, 275, 287, 305, 372, 389, 397, 403, 404, 446 y 447.

⁵⁶ *Ibid.*, docs. 304, 306, 308, 322, 323, 331, 359, 404 y 405.

⁵⁷ *Ibid.*, doc. 97.

Retomando la biografía de nuestro protagonista, éste consta por vez primera en la documentación notarial de la villa en calidad de testigo instrumental, en marzo de 1414, en la compraventa, con pago diferido, de 6 fanegas de trigo que efectuara Baruch Comparat, uno de los más ilustres miembros de la aljama de Barbastro, a Juan Sancho, habitante en la localidad de Berbegal, suscribiendo, a tal efecto, un préstamo de 25 sueldos⁶⁵. Dos meses después consta en una escritura expedida también en la ciudad de Barbastro, por la que firma de avalista, junto con Bernat de Saranyena, vecino de Monzón, en una comanda de 7 florines⁶⁶.

Por desgracia, la pérdida casi absoluta de la documentación medieval conservada en los archivos locales, por los conflictos bélicos padecidos a lo largo de la historia, no nos permite retomar su biografía hasta cuatro décadas más tarde, cuando, con motivo de la recaudación del impuesto del maravedí, protocolizada en 24 de enero de 1451, firma su conformidad, junto con Içach Bonastruch y Astruch Alpaperí, en calidad de secretario de la aljama, respaldando con su patrimonio – al igual que el resto de los dirigentes – el pago global de 518 sueldos, a razón de 3 sueldos 6 dineros por contribuyente⁶⁷. El desempeño de este cargo explica que se halle presente en el pago de 83 sueldos 4 dineros que la comunidad desembolsa anualmente a Martín de Ligüarres, beneficiado de La Rota⁶⁸.

Por lo demás, en años sucesivos, su presencia se gesta con motivo de sus frecuentes estancias en Barbastro, ciudad en la que debía tener intereses comerciales, donde comparece en algunas transacciones como testigo, al modo en que sucede en 1457⁶⁹. En fechas posteriores al testamento de su esposa, su nombre consta en los registros del notario Francisco Asensio, único fedatario montisonense del que hasta la fecha

se conservan algunos legajos.

Así, a comienzos de 1468 emite una comanda de 42 sueldos suscrita por dos vecinos de Estiche⁷⁰, interviniendo en 1478 como testigo – y quizás garante – en el préstamo de 200 sueldos que el pergamintero Içach Rimoch obtiene de Luis Ferrer, mercader de Monzón, con el respaldo de su vivienda en la judería⁷¹. Su última mención data de 1480, momento en que entrega 33 sueldos 4 dineros al beneficiado de la iglesia de San Juan, ignoramos si a título particular o como funcionario de la aljama⁷². Dada su longevidad, dudamos que sobreviviera al decreto de expulsión, por lo que, *a priori*, es lícito pensar que el testamento se ejecutó antes del destierro, de conformidad con la voluntad de la causante.

1. *Exordio: en estos malos tiempos*

En su introducción Doña Oro considera llegado el momento de escriturar sus últimas voluntades y decidir el reparto de sus bienes –“he dispuesto hacer ahora lo que surge de mi corazón, y testar para mi posteridad, en mi conciencia y mi salud, y repartir de entre mis bienes”–, dado que los tiempos son azarosos y turbulentos.

Mujer de notable y contrastada sensatez, teme contraer una enfermedad que le impida afrontar con mente preclara su sucesión: “¿Acaso no os habéis percatado y vuestros ojos ven el desastre de la persecución entre los hombres? Nadie puede creer en sus días, en estos malos tiempos, la gran cantidad de enfermedades que continuamente sufren las personas; con mucha más razón a quien diariamente le llegan diversos sufrimientos de malas enfermedades, como a mí hoy día, hasta que vean todos en esta mala época, para abrir sus ojos y ordenar sus asuntos, y si le afectasen sufrimientos de enfermedades,

⁵⁸ *Ibid.*, docs. 97, 152, 53, 363, 409 y 487.

⁵⁹ *Ibid.*, docs. 79 y 97.

⁶⁰ *Ibid.*, docs. 97 y 104.

⁶¹ *Ibid.*, docs. 97 y 403.

⁶² *Ibid.*, docs. 97, 102, 150, 160, 169, 170, 206, 213, 214, 223 y 227.

⁶³ *Ibid.*, doc. 407.

⁶⁴ *Ibid.*, doc. 366.

⁶⁵ *Ibid.*, doc. 57.

⁶⁶ *Ibid.*, doc. 59.

⁶⁷ *Ibid.*, docs. 96 y 97.

⁶⁸ *Ibid.*, doc. 100.

⁶⁹ *Ibid.*, doc. 110.

⁷⁰ *Ibid.*, doc. 172.

⁷¹ *Ibid.*, doc. 257.

⁷² *Ibid.*, doc. 374.

acaso se le turbase su conciencia y corazón, y con ello se traspusiese”.

Es posible que emplee el término hebreo *holy* tanto en sentido estricto de enfermedad, como en una acepción figurada de dolor, pena, miseria o calamidad. No obstante, una persona mesurada y cabal como ella parece describir una situación real que pudiera afectar sus facultades mentales —lo que en Derecho se denomina juicio cabal— e, incluso, acabar con su propia vida. Barajamos la hipótesis de que se está refiriendo a la peste negra que se propaga desde la frontera navarra —cobrándose las primeras víctimas en las comunidades de Magallón y Tarazona—, y que no tardará en sacudir la aljama de Zaragoza causando verdaderos estragos, tal y como lo refrenda la documentación notarial, a pesar de las medidas preventivas adoptadas por el merino el 5 de agosto de 1464.⁷³

No era esta epidemia desconocida para nuestra protagonista pues tendría noticia de los efectos que se dejaron sentir en una oleada anterior no muy distante en el tiempo. Me refiero al flagelo que afectará a los habitantes de Zaragoza en junio de 1450, año en que se celebraban Cortes presididas por el lugarteniente general, el rey de Navarra, y que se enseñoreó de las tierras oscenses.⁷⁴ Es más, nueve años después, en el meridión del Reino, los alcaldes y regidores de Albarracín, fijan una multa de 60 sueldos a todo aquel vecino, que acoja gentes extranjeras, «reconocient en como en la ciutat de Teruel murian de pidimia et se dizia que se vinian foydos aqui

a la dicha ciutat specialment jodios por la dicha pidimia»⁷⁵, a cuyo efecto se acuerda realizar sendos pregones por la morería y la judería⁷⁶, «por tal que de la dicha hordenacion innorancia no puedan allegar»⁷⁷.

Bien es cierto, que a ello podrían sumarse los desórdenes producidos por los conflictos bélicos que enfrentaban a Juan II con las huestes castellanas a propósito del príncipe de Viana y que se dilataron una década (1462-1472) en la frontera con el principado de Cataluña, en algunos de cuyos enclaves, entre los que se encuentran Lérida, Fraga, Flix o la propia Monzón, la contienda se cobró numerosas víctimas, sin distinguir etnias o credos.⁷⁸

A tal fin establece tres categorías: las mandas piadosas en favor de su alma; los legados en beneficio de parientes (*qĕrobim*) y los legados en pro de su marido. Es obvio que el instituyente está facultado para disponer de sus bienes cuando se trata de regalos módicos, donaciones remuneratorias cónsonas y las que tengan por objeto fines piadosos o de sufragios.

Los negocios jurídicos, ya se trate de contratos, testamentos, donaciones, etc., entrañan una serie de elementos esenciales, entre los que se encuentran la capacidad de obrar y la libertad de consentimiento de los otorgantes; el notario es el responsable último de garantizar ambos extremos. Se trata de una labor en principio jurídica: el compareciente debe tener la capacidad legal exigida por cada negocio jurídico. Pero, una vez comprobado este presupuesto,

⁷³ «Eadem die, Miguel de Aliaga, notario, ciudadano e lugartenient de merino e comissario sobredicho, fizo mandamiento en la dita sinoga, estando plegada la dita aljama, que por quanto se dezia que de Borja e Magallon, e ahun segunt la información que el dito senyor merino e comissario havia preso en la dita juderia era ribada e estavan feridos de peste do de present mueren mucho de peste, que nadi gosasse acullir ninguno de la aljama a ninguno, e los que ide eran los echasen de la juderia porque ya los que entienden en la sissa ne han fablado que poria seyer esto menoscabaria la dita sissa e seria grant danyo a ninguno que los aculliran, pues tenga bienes cincientos sueldos e sino una saya de açotes. Et los sobreditos judios ahunque nunqua lo havian costumbrado, pero porque es bien e les demanda, son prestos fazer

la present crida por la dita juderia». A.H.P.Z., *Protocolo de Antón Maurán*, Zaragoza 1464, fol. 230.

⁷⁴ M. GÓMEZ DE VALENZUELA, *El valle de Tenas y las pestes de 1450, 1464-65 y 1653-54*, «Argensola» 106 (1992), pp. 73-74.

⁷⁵ A.M.G., Sección III-1, *Protocolo núm. 8*, Albarracín 1459, fols. 3v.-4.

⁷⁶ M.Á. MOTIS DOLADER, *La comunidad judía de Albarracín durante la Edad Media*, en *Comarca de la Sierra de Albarracín*, Zaragoza 2008, pp. 107-117.

⁷⁷ Disposiciones similares son adoptadas en otras villas aragonesas. Id., *Los judíos de Uncastillo en la Edad Media (siglos XI-XV)*, Zaragoza 2007, vol. 2, doc. 1023.

⁷⁸ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., pp. 62-64.

el fedatario inicia una indagación fáctica: debe cerciorarse de que el otorgante tiene capacidad natural suficiente. Esta verificación se completa con la comprobación de que no hay vicios (error, violencia, intimidación, dolo...) que puedan afectar dicho negocio.

En consecuencia, exhorta a que “vengan ante mí testigos y tomen de mí testimonio de adquisición cabal desde ahora, y escriban y firmen en cualquier forma de derecho, y entreguen a todos los citados *infra*, beneficiarios de este testamento”. En cualquier caso, manifiesta su libérrima voluntad de testar y que goza de plenas facultades mentales, esenciales ambas para que el testamento no fuera impugnado: “he querido con total deseo de mi alma y plenitud de mi conocimiento, sin ningún tipo de coacción cualquiera, sino con pleno corazón y libertad de alma y conocimiento cabal, y espíritu correcto, y buen ojo y cuerpo sano, y he ordenado testamento íntegro, testamento de persona sana”. Es muy relevante que incluya expresiones equivalentes a *me-ha-yom* («desde hoy») o *me-’akšaw* («desde ahora») para que la totalidad de los legados –“todos mis bienes sedientes y muebles”– tengan vigencia y no sean inoficiosos.

El dispositivo se articula en cuatro partes esenciales, el primer artículo comienza con la expresión *wě-re’šit* («y primeramente») y los restantes con el término *’od*, equivalente al latín *item*. La primera disposición contempla una manda piadosa *pro anima sua* “en favor de expiación de mi alma”–; en la segunda y tercera, distribuye ciertos legados entre sus allegados –“para mis parientes”–; y en la última, instituye heredero a su marido, quien, según sus propias palabras había sufrido tribulaciones a su lado –“quien en todas mis aflicciones ha sufrido más que nadie en su dolor”–, hecho que reconoce y retribuye como constatamos posteriormente.

2. Disposiciones morales: *morte confortata*

Las disposiciones en beneficio del alma y a las asociaciones caritativas y filantrópicas de la sinagoga están muy extendidas entre los judíos del reino, siendo raro el testamento que no contenga una manda piadosa en este sentido⁷⁹. Las instituciones benéficas o religiosas, por su propia configuración, son los organismos más beneficiados por el carácter tutelar y asistencial que imprimen a sus actividades. Prima, pues, la salud del alma, bajo el apotegma *primum querite regnum Dei*, universal en las tres religiones reveladas, donde sería interesante discernir si los gastos dependen de la fortuna personal o de la piedad íntima, en otras palabras, si ésta es especulativa o práctica.

De hecho, doña Oro, ante el temor a una inminente o probable adversidad que perturbe su ánimo e inteligencia, encomienda su alma al Señor: “antes de que me pasasen todas esas cosas encomendé mi espíritu y mi alma en la mano de Dios, diciéndole de mi boca y clamando en momento favorable: ¡por favor, Dios, sea mi alma salva, y sea yo retribuida en su expiación!”, a cuyo fin destina cien sueldos jaqueses en la adquisición de un par de *rimmonim*⁸⁰, como parte de los *kělé-qódes*⁸¹.

Dichas manzanas o granadas ornamentales – casi con seguridad de plata sobredorada – que colocadas en los cilindros del rodillo del *Séfer-Torah*, para honrar a Dios, custodiado en la sinagoga mayor (*bet-ha-kěnéset ha-gadol*), deberán ser entregadas antes de que se cumpla un año de su muerte. El encargo se realizaría a un platero local.

A priori, una aljama tan nutrida permitía acoger un número considerable de sinagogas de índole privado o corporativo, sin embargo, sólo se habla de una por antonomasia «vocata almidras»⁸², donde se suelen llegar en conceio»⁸³, y en

⁷⁹ CABEZUDO ASTRÁIN, *Testamentos*, cit., p. 137.

⁸⁰ En los testamentos de sus coetáneos cristianos se advierte cierto arraigo del culto eucarístico, que se traduce, en los círculos sociales que pueden permitírselo, en las mandas piadosas relativas a la confección de cálices. M.d.C. GARCÍA HERRERO - M.I. FALCÓN PÉREZ, *En torno a la muerte a finales de la Edad Media aragonesa*, «En la España Medieval» 29 (2006), pp. 153-186.

⁸¹ Cfr. M.Á. MOTIS DOLADER, *Estudio de los objetos litúrgicos de las sinagogas zaragozanas embarcados por la Corona en el año 1492*, «Aragón en la Edad Media» VI (1984), pp. 247-262.

⁸² MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., docs. 62’ y 352.

⁸³ *Ibid.*, docs. 461 y 478. Expresiones similares son utilizadas en comunidades próximas como la de

cuyas dependencias se aloja la cofradía del *Talmud-Torah*. Su arquitectura debía ser notable, pues mediados del siglo XV se censan en torno a 125 varones con derecho a voto, en una comunidad presidida políticamente por tres adelantados y seis consejeros⁸⁴.

Es cierto que cita diversas instituciones religiosas y asistenciales, adscritas, las más de las veces a la sinagoga, a saber, “para las sinagogas, la caridad (*šēdaqah*) y las cofradías (*haburot*), y los chantres (*hazzanim*) y los empleados o porteros sinagogaes (*Šammašim*)”, no debe llevarnos a engaño, pues realmente no se consigna una donación explícita, siendo una mención meramente formal.

3. Disposiciones patrimoniales

Es necesario hacer algunas precisiones en cuanto a la legislación rabínica que se aplica, y que entiende como donación toda aquella propiedad transferida o transmitida voluntariamente sin ningún tipo de compensación o contraprestación. Cualquier persona tiene derecho a ceder una parte o la totalidad de sus posesiones a quien desee. La regulación civil de obligaciones y contratos y, esencialmente la que contempla los derechos de adquisición, diferencia si el donante goza de buena salud: *matēnat-bari’* – como es el caso que nos ocupa – o bien padeciendo alguna enfermedad: *matēnat-šēkib-me-ra’*, manteniendo, en consecuencia, consideraciones doctrinales dispares.

La validez de una donación efectuada por una persona sana es incontrovertible si cumple, por modo necesario, una serie de condiciones. En primer lugar, el donante debe ser inteligente

y jurídicamente responsable; por tanto se excluyen los idiotas o mentecatos. Asimismo, un menor de edad, poseyendo inteligencia, y un sordomudo pueden transmitir bienes siempre y cuando sean muebles⁸⁵; en sentido recíproco un menor con capacidad de discernimiento – en ningún caso si careciere de éste – y un sordomudo pueden ser beneficiarios de bienes de esta misma naturaleza⁸⁶.

Mientras que una traslación onerosa, aunque se realice bajo presión, es válida, en cuanto que se presume que la acepción del dinero subsana cualquier vicio del vendedor, en el caso de las donaciones, si se demostrara algún tipo de coacción o lo hubiera manifestado ante dos testigos, el disponente puede retractarse⁸⁷. De todos modos, nunca debe hacerse en secreto sino que ha de revestirse de una mínima publicidad⁸⁸. El objeto de la donación ha de reunir una serie de elementos: ser un bien existente y en posesión real del donante, ya que si tan sólo es futurible – como podría tratarse de cosechas venideras – no tiene validez⁸⁹, al igual que sucede con la herencia⁹⁰; caso de tratarse de un bien inmueble, según dictamina parte de la doctrina, debe determinar sus lindes⁹¹. Nunca se instituirán legados a un niño nonnato, pero sí a un descendiente si la esposa está embarazada⁹².

La herencia se dona en Aragón, y es indistinto que se done con efectos inmediatos como *post mortem*; en ambos supuestos se trata de una sucesión contractual, con la diferencia de que a las primeras se les denomina contratos y a las segundas últimas voluntades, por hacerse por causa o en consideración de muerte: contratos y últimas voluntades se equiparan si lo dice la carta; si no, no⁹³, *quod in Aragonia aequalis*

Barbastro: “do otras vezes se acostumbra plegar”. A.M.B., *Protocolo de Juan Benet*, Barbastro 1464, fols. 3-4v.

⁸⁴ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., pp. 203-207.

⁸⁵ *Gittin*, 59a; MAIMÓNIDES, “Yad,” *Mēkirah*, xxix. 1 y ss.; J. CARO, *Šulhán ‘Aruḳ*, «Ḥošēn Mišpaṭ», 225, 1 y ss.

⁸⁶ *Gittin*, 65^a; MAIMÓNIDES, “Yad,” *Zēkiyyah*, iv. 6, 7; CARO, *Šulhán ‘Aruḳ*, cit., 243, 14-17.

⁸⁷ *Baba’ Batra’*, 40b, 43b y 47b; CARO, *Šulhán ‘Aruḳ*, cit., 205, 1-7.

⁸⁸ *Baba’ Batra’*, 40b.

⁸⁹ *Baba’ Batra’*, 79b; CARO, *Šulhán ‘Aruḳ*, cit., 209, 4.

⁹⁰ *Baba’ Mēšia*, 16^a.

⁹¹ CARO, *Šulhán ‘Aruḳ*, cit., 241, 4.

⁹² *Baba’ Batra’*, 141b; CARO, *Šulhán ‘Aruḳ*, cit., 210, 1.

⁹³ M.L. MARÍN PADILLA, *Contrato y última voluntad se equiparan en Aragón, si lo dice la carta; si no, no*, «Estudios de Derecho Civil en Homenaje al Profesor Dr. José Luis Lacruz Berdejo» I, Zaragoza 1992, pp. 563-580.

*potentiae est contractus et ultima voluntas*⁹⁴. Desde las Cortes de Daroca de 1398 están plenamente aceptadas las dos formas voluntarias de suceder: la contractual (dando) y la testamentaria (disponiendo) a favor de herederos⁹⁵.

3.1 Disposiciones a título singular: los legados

Prestaremos atención, en primer lugar, a los legados o mandas, entendidos en cuanto disposiciones atributivas de un derecho particular a cargo de la herencia, inspirada en el ánimo de beneficiar, ya que normalmente con él se otorga una liberalidad por causa de muerte y se determina una sucesión a título particular del favorecido al disponente.

Si atendemos a la expresión “para mis parientes”, es presumible que existiera un vínculo – no necesariamente de consanguinidad, que tampoco es descartable – cuanto de afinidad y afecto con las personas que se lucran de alguno de estos legados, puesto que tienen o han tenido algún relieve en su vida.

En primer lugar, dona Oro asigna a Salvat [Yěhošuaʿ] Šarfati cincuenta sueldos. Esta partida es finalista, dado que tiene como objetivo enjugar la deuda que por dicho importe mantiene con su esposo Samuel Rimok, tal y como consta en una escritura pública atestiguada por el *sofer* nʾAstruc ha-Leví. Asimismo, condona la parte alícuota de dicho débito a su hermano, cuyo nombre y cuantía no determina, entrañando la obligación de que esa suma sea transferida a su sobrino, esto es, «al hijo del citado Salbad».

Como sucede con las restantes cláusulas, dicho cónyuge deberá ejecutar su voluntad en un plazo máximo de un año desde su fallecimiento, en que librará en poder de aquéllos el documento notarial.

A propósito de ambos personajes, las fuentes apenas aportan datos de interés. A priori, no existen evidencias de Salvat Šarfati, ni siquiera en la nómina de contribuyentes del moravedí de mediados de siglo.

Respecto a su hermano, aunque no precisa su identidad onomástica, podría tratarse de Jucef, que sí está inmatriculado entre los contribuyentes de 1451⁹⁶, y cuyas viviendas en el *hebreísmo* (es decir, en la judería) comparten vecindario con las de Içach Puchí y Bonjuhá Chiquatella⁹⁷. Quizás el mismo que consta en una escritura pública emitida el año 1481 en Zaragoza en una operación protagonizada por los mercaderes montisonenses Açach y Abraham Naçán⁹⁸. En este sentido, y aunque puede tratarse de una mera coincidencia homonímica, se documenta a un Juçef Rimoch, *jurat* de la aljama de Fraga – cargo que es bicéfalo – en el período comprendido entre 1462 y 1464⁹⁹, y a en Yosef Rimok, síndico de la comunidad judía de Estadilla – a muy pocos kilómetros de Monzón – en los meses del destierro.

De igual modo distingue a Yaʿaqob Caḥalyero con treinta sueldos. Asimismo, consigna cincuenta sueldos respectivamente a Sara, viuda de don Yišḥaq Qaziz¹⁰⁰, y a doña Bonafat, esposa de Yosef Alcastel¹⁰¹, ambas residentes en la aljama de Huesca. Aunque la redacción

⁹⁴ J. SESSÉ, *Decisionum Sacri Senatus Regni Aragonum et Curiae*, Cesarauguste 1615, tomo III, decisio 146, p. 297.

⁹⁵ M.L. MARÍN PADILLA, *De los modos de delación hereditaria*, en *Comentarios a la Compilación del Derecho Civil de Aragón*, p. 48.

⁹⁶ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., doc. 97.

⁹⁷ *Ibid.*, docs. 283, 335 y 399.

⁹⁸ *Ibid.*, doc. 426. No es el único avecindado en este núcleo poblacional, con el *appellitum* Rimoch, pues tenemos constancia, cuando menos, de Haym (1454) e Içach, que agrega el alias Falaquer (1464-78). *Ibidem*, docs. 107, 130 y 296.

⁹⁹ A.M.F., *Libro de Actas del Concejo*, 1451-

1477, fols. 46, 51v., 68, 69, 73, 91, 93v. y 100.

¹⁰⁰ Contemporáneamente vive en Monzón Jucef Aziz, cuyas casas lindan con las de Ezdra Gatenyo y su esposa Luna. MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., doc. 223 (1469).

¹⁰¹ Conocemos parcialmente el perfil biográfico de Jucef Alcastel, persona a quien no acompaña un especial relieve socioeconómico, a lo largo del bienio 1467-68, con posterioridad, pues, a la testamentifacción analizada, cuando asiste a la expedición de diversos préstamos en calidad de testigo. Tan sólo conocemos la firma de una escritura, junto a Bivas –¿su hijo o su hermano?–, suscribiendo un modesto préstamo de 30 sueldos. Bien es cierto que se puede tratar de un judío homónimo o bien que sus vínculos,

es un tanto confusa, parece que encomienda a estas mujeres que repartan de forma equitativa estas donaciones – en su totalidad o parcialmente – entre las muchachas *casaderas*, entendemos que huérfanas (acaso también pobres) – mencionando a Astrugueta, hija de Abram –, para que dispongan de una dote mínima que les permita matrimoniar pues, de otro modo, estarían condenadas al ostracismo social; son numerosas a este respecto las cofradías entre cuyos fines asistenciales se cuenta el *bien casar*.

Conviene recordar a este respecto que en Cataluña existe la institución de las *doncelles a maridar*. No en vano, entre las disposiciones *mortis causas* de las testadoras se incluyen cláusulas *ad puellas iudeas maritandas*, en fechas tempranas (Valls, 1337) o coetáneas a la nuestra (Santa Coloma, 1404)¹⁰², que responden a una sensibilidad social por atender a las huérfanas condenadas, de otro modo, no sólo a una pobreza material sino a la incuria social que cierra toda posibilidad al matrimonio¹⁰³.

Además, en prenda de cariño asigna una *trdylah* de *ptyl*¹⁰⁴ (טרדילה מפתיל) nueva de hilo – probablemente una prenda de vestir femenina

o parte del ajuar de cama¹⁰⁵ – a Astrugueta, hija de Šem Tob Amanserón, del mismo modo que a la niña Gracieta, huérfana de Ya‘aqob ‘Aziz – cuyo padre se la habría encomendado a tierna edad para que la educase y obtuviese *a posteriori* una soldada que le permitiera constituir un pequeño caudal y a la que distingue además con un par de sábanas como parte de su ajuar –, a la que tenía a su servicio. Obviamente, se trata de una persona acomodada ya que, como exige su posición en la escala social, cuenta con servicio doméstico¹⁰⁶.

3.2 Disposiciones universales: heredamiento simple

Por definición, el hombre o la mujer no están legitimados a interferir el espíritu de la Torah, haciendo un reparto distinto al estatuido en el Pentateuco¹⁰⁷ – paradigma de los designios del Creador¹⁰⁸ – donde se establece la transmisión de la herencia de padres a hijos varones y, en su defecto, a las hijas, hermanos, tíos paternos o al allegado más próximo en línea de consaguinidad troncal o lateral¹⁰⁹.

ya familiares ya económicos, le obliguen a trasladarse con cierta frecuencia a Barbastro. MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., docs. 153, 173, 212, 263 y 265.

¹⁰² G. SECALL I GUELL, *Generalitats i notícies històriques sobre les noces dels jueus tarragonins en els s. XIII-XV*, «Quaderns d’Història Tarraconense» III (1982), pp. 37-38.

¹⁰³ M.Á. MOTIS DOLADER, *Ordenamiento Jurídico de las Comunidades judías del Reino de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, pp. 2623-2625.

¹⁰⁴ Voces de identificación problemática, el *ptyl* –*ftyl* (común en hebreo y árabe) – lo podemos relacionar semánticamente con “hilo torcido”, “cordón”, “mecha”.

¹⁰⁵ F. CORRIENTE, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid 2003, s. v. “fatel”, le asigna el significado genérico de “prenda usada entre falda y mandil”, aunque también sugiere el *alfatel* o “cordón de corpiño”, pues dado que la expresión *fatl alakmán* – citada en Ibn Quzmán 147/5/3 – se traduce como “acción de arremangarse para bailar, permite pensar que ... designara el

cordón con que se sujetaban los vuelos de la ropa para que no molestara en la danza u otras ocupaciones, y que luego hubiera evolucionado semánticamente hasta designar algún tipo de mandil con que se protegía la ropa en algunas ocasiones”. Por otro lado, también entiende plausible que el *fatel* sea una “manta, por aparecer junto a ajuar de cama en un caso, y en otro, con ajuar doméstico más general, pues se especifica que son de seda y algodón, materiales mucho más aptos para cordones que para mantas, al tiempo que a veces se usan cordones para mantener en su sitio los embozos”.

¹⁰⁶ M.Á. MOTIS DOLADER, *Perfiles profesionales y actividad sociolaboral de la mujer judía en la Corona de Aragón durante la Edad Media*, en *Mujeres de Sefarad. De las aljamas de Sefarad al drama del exilio*, Toledo 2008 (en prensa).

¹⁰⁷ J. HAMBURGER, *Il testamento secondo la legge ebraica*, Firenze 1883, p. 6.

¹⁰⁸ B. GREENBERGER, *Aspects of inheritance*, en *Maimonides as Codifier of Jewish Law*, Jerusalem 1987, p. 255-268.

¹⁰⁹ Números 27:8-11.

3.2.1 Institución de heredero: *pacta de succedendo*

El contrato de institución de heredero – que constituye un delicado juego de afecto e interés, puesto que supone la designación de la jefatura familiar y la gestión del patrimonio – puede celebrarse para que produzca sus efectos a la muerte de los instituyentes o para que opere su eficacia transmisiva en vida de los mismos. Sólo en el supuesto de que, sobrevenido el óbito no haya hijos, la herencia del premuerto pasa a corresponder al supérstite como heredero contractual.

Los elementos personales de este contrato se resumen en dos: el instituyente o disponente (*heredante*) y el instituido o heredero (*heredado*). Sin embargo, su situación jurídica es muy diferente según sea instituido *post mortem* o adopte la forma *de presente*.

Desde la perspectiva de los efectos generados, en la institución *post mortem* el heredero – tal es el caso analizado – tan sólo se asegura la persistencia de esta cualidad, en cuanto adquirida contractualmente, pero no la titularidad de los bienes, que sigue correspondiendo al instituyente, a quien compete, asimismo, su disponibilidad, aunque sea frecuente pactar la exclusión de esta facultad; mientras que en la institución de presente, el instituido, además de la cualidad de heredero contractual, adquiere derecho actual sobre los bienes, perdiendo el instituyente la facultad de disponer de los mismos, si bien es normal se reserve el señorío mayor, usufructo y administración de los bienes de la casa.

Tal y como se concibe el testamento, nos inclinamos a pensar que el matrimonio no ha tenido descendencia o bien que los hijos, caso

de haberlos alumbrado, habían muerto (¿fruto quizás de la pandemia que tanto temía?), de modo que el llamado a sucederle es su marido – entre los miembros de la comunidad cristiana del Reino, cuando los cónyuges no tenían hijos, frecuente entre ellos un pacto de hermandad o reciprocidad¹¹⁰ –, ya que no pueden ser preteridos en la legítima. La recíproca institución hereditaria entre cónyuges, o pacto al más viviente, que aquí tampoco ha lugar – ya que no se trata de un *testamentum simultaneum* o mancomunado¹¹¹, en cuanto no se establecen relaciones jurídicas de sujeto múltiple¹¹² –, no hubiera surtido efecto, en modo alguno, incluso cuando al momento de la apertura de la sucesión sobrevivieran hijos no comunes.

Según se deduce de los *qiddušin*, el matrimonio se había formalizado diecisiete años atrás, tiempo más que prudencial para prohiar descendencia. Es dado pensar, por tanto, y por pura lógica, que doña Oro cuenta con no menos de treinta y cinco años de edad.

En cualquier caso, instituye heredero universal, *llamado en romance hereu universal*, a su esposo Šemu’el Rimok, “en adquisición cabal desde ahora, en este citado testamento de persona sana, desde hoy y tras el día de mi desaparición de este mundo, todo el resto de mis bienes que tengo en el mundo, desde las profundidades de la tierra a lo alto de los cielos, y sea mi heredero, de todos mis bienes, ya sea casas, plata o equivalente en dinero, y todas cuantías y cantidades de mis bienes”¹¹³.

Incluye, asimismo, explícitamente la *mat-tanah lēhud* (donación separada) que efectuó su marido en «el momento de convertirme en su esposa», y que ascendía, por un lado, a 120 flo-

¹¹⁰ MARÍN PADILLA, *De los modos de delación hereditaria*, cit., p. 50; J.M. ENCISO SÁNCHEZ, *El testamento de cónyuges aragoneses sin descendencia que desean instituir herederos el uno al otro*, «Revista de Derecho Civil Aragonés» 2 (1996), pp. 113-128.

¹¹¹ Cfr. N. COULET, *Une curiosité notariale: le testament conjunctif d’un couple aixois en 1476*, «Recueil de mémoires et travaux par la Société d’histoire du Droit et des Institutions des Anciens Pays de Droit écrit» 12 (1983), pp. 59-68.

¹¹² M. MARTÍNEZ, *La institución recíproca de herederos*, en *XV Encuentros del Foro de Derecho*

Aragonés, Zaragoza 2006, pp. 13-56; M. GARCÍA-ATANCE, *Revocación del testamento mancomunado*, en *Segunda Semana de Derecho Aragonés*, Zaragoza 1943, pp. 259-261; J.L. LACRUZ BERDEJO, *Revocabilidad del testamento mancomunado tras la muerte de un cónyuge y viudedad universal*, «Anuario de Derecho Aragonés» 12 (1963-1964), pp. 350-363.

¹¹³ El heredero no puede aceptar el activo sin el pasivo o el pasivo sin el activo. *Code civil et pénal du Judaïsme*, II Parte, tít. V, Sucesiones, cap. IV, p. 144.

rines de oro (*pěrahim*) – esto es, en torno a 1.680 sueldos, lo que muestra la generosidad y fortuna del contrayente – y, de otro, determinado número de inmuebles, entre los que se encontraría el domicilio familiar.

Las cantidades anotadas colocarían al matrimonio en el estrato superior de la sociedad, es decir, en la mano mayor de los *parnasim*, incluso considerando tan sólo la fortuna privativa de doña Oro. Téngase en cuenta, a título de ejemplo, que de las cuarenta viviendas de la judería cuya tasación aproximada conocemos, apenas siete superan o se equiparan a los 200 sueldos de valor catastral o hipotecario ¹¹⁴.

El hecho de que actuara como donación separada, todo «como consta en el documento de donación separada hecho el día catorce del mes de tišrí del año cinco mil doscientos seis de la creación del mundo», nos persuade del hecho de que se trate de un *Šętar-mattanah*, testificado el día 14 del mes de tišrí del año 5206 – esto es, el 24 de septiembre del año 1445 – con motivo de los *qiddušin*. Comparecieron en calidad de testigos Ya`aqob Mancín (en el texto hebreo lo transcribe como Mantin) ¹¹⁵ y Astruc Yosef ha-Leví, el mismo que ahora actúa de *sofer*.

Es lícito asumir que, como era de común aceptación entre las comunidades judías de Sefarad, las cláusulas que forman el núcleo contractual de la *kętubbah* estaba escrita en grafía cuadrada, es decir, la parte formularia, mientras que los acuerdos escritos en letra cursiva tenía un carácter supletorio y complementario,

lo que en modo ninguno le privaban de su carácter de obligado cumplimiento.

En ciertos contratos matrimoniales castellanos, valencianos o navarros (tudelanos, fundamentalmente) esta disposición figura después del incremento dotal y precediendo a la dote. Dicha donación consiste básicamente en cierta cantidad de dinero que, en determinados casos, es idéntica al asignado en el incremento, pero no debe generalizarse ¹¹⁶.

Sin embargo, en algunas *kętubbot* mallorquinas, se escritura el correspondiente *šętar* conteniendo la donación de manera autónoma, al punto de que se redacta en un documento exento en pergamino, probablemente un día después – en las catalanas ni constituye una estipulación ni es mencionada en la parte formularia, para no inducir a confusión sobre la distinta naturaleza en cuanto “regalo separado” –, con el deseo de dislocar la donación de los *tęna`im* de la *kętubbah*. No sucede así en algunos contratos procedentes de Valencia que, aunque en cursiva, se incorporan al mismo documento en unidad de acto.

En algunos momentos se especifica que la cantidad – que por lo común consta de dinero en efectivo o de bienes análogos en cuanto a su ponderación monetaria – se aplica a la novia y a los descendientes que la pareja pudiera concebir. En Jaca – de donde proceden gran parte de los ejemplos que poseemos del reino de Aragón –, al igual que determinados documentos navarros, se incluyen bienes inmuebles, tanto rurales co-

¹¹⁴ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., pp. 117-18.

¹¹⁵ Este linaje –al igual que le sucedía a los Rimoch, con los que en algún, quizás, momento emparentarían, dados sus numerosos efectivos– está conformado por varios segmentos parentales, a tenor de las identidades aportadas en la nómina confeccionada a propósito del impuesto del maravedí de 1397. No en vano, constan cinco cabezas de familia, a saber, Ięach, David, Baruch y dos personajes a los que se atribuye el onomástico Jacob, cuya homonimia se quiebra al asignar al segundo de ellos como hijo de Simuel, aunque no desvela la relación patrilínea del primero.

Nuestro personaje interviene en documentos coetáneos a la celebración del matrimonio que no acre-

ditan, por otro lado, un especial relieve económico, en el intervalo comprendido entre 1445 y 1469. De hecho, en el *Libro de los corredores de la feria de Barbastro del anyo M^e. CCCCXXXV^o*, no consta como mercader sino como avalista del judío cesaraugustano Simuel Nazir, por quien responde con una fianza de 6 sueldos. Su presencia se circunscribe a intervenciones en calidad de testigo instrumental en diversas transacciones celebradas tanto en Barbastro como en Monzón (1445-1466). Tan sólo en 1469 figura adquiriendo una viña en el término de Huerta Vieja, pero poco más. MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., docs. 35, 79, 91, 96, 141 y 217.

¹¹⁶ Cfr. M.I. LÓPEZ DÍAZ, *Arras y dote en España. Resumen histórico*, en *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Madrid 1982, pp. 90-96.

mo urbanos, encontrándose entre éstos últimos la vivienda que compartirá la nueva familia ¹¹⁷.

3.2.2 Legítima foral

Dentro de las restricciones a la libertad testamentaria – según «fuero, uso e costumbre del regno de Aragon» ¹¹⁸ – se encuentra la asignación de la legítima de los posibles legatarios, en virtud de la cual los descendientes sin mediación de persona capaz para heredar, no favorecidos en vida del causante o que no resulten en su sucesión intestada, necesariamente habrán de ser nombrados o mencionados – ya que es nula la institución hecha en favor de persona incierta –, al menos en el testamento que los excluya.

El sistema sucesorio aragonés establece que habiendo herederos forzosos – es decir, los descendientes legítimos –, la institución del heredero resulta afectada por el régimen de legítimas ¹¹⁹. Asimismo, es inadmisibile que un judío pueda instituir sucesores si tiene un hijo legítimo o natural – al fallecer los hijos antes de ostentar la capacidad de disponer *mortis causa*, hubiera podido nombrar sustitutos a sus descendientes menores de catorce años, lo que se denomina, sustitución pupilar –, a no ser que este vástago sea incapaz o indigno de sucederle ¹²⁰.

En la doctrina y su glosa existe cierta unanimidad en que no podía dejarse la herencia a un extraño habiendo hijos ¹²¹; no hay acuerdo, sin embargo, sobre si al desheredado debía dejársele un mínimo como legítima – los simbólicos diez sueldos jaqueses que aquí se estipulan, como entre los integrantes de otras aljamas de la Corona de Aragón ¹²² – o si el desheredado sin justa causa podía pedir el suplemento de legítima. Supone, en definitiva, el triunfo de la legítima simbólica, consistente en la atribución de bienes sin valor económico a los legitimarios, demostrativa de que no han sido preteridos por el testador ¹²³.

Por tanto, y previendo que, amén de los beneficiarios citados, compareciere un hombre o una mujer reclamando algún tipo de derechos sobre la herencia, recibirán una legítima de diez sueldos, que se dividirán en partes iguales, en bienes muebles e inmuebles: «he querido, con deseo de mi alma, que todo aquel que viniere, hombre o mujer, para pedir, y reclamare que tiene parte de herencia de mis bienes, desde ahora yo designo a cada uno y uno que se hallare que pueda reclamar y demandar en juicio, como heredero, y cada uno y uno de ellos [reciba] diez sueldos de sencillos jaqueses bellos y buenos, cinco sueldos por sediente y cinco sueldos por mueble, y en romance *cinc sous per moble i cinc sous per siti*».

¹¹⁷ LACAVE RIAÑO, *Medieval Ketubot from Sefarad*, cit., pp. 120-124.

¹¹⁸ Testamento de Nitzim Zunana, mercader, judío de Épila, disposición 21. Pub. MOTIS DOLADER, *Disposiciones 'mortis causa'*, cit., pp. 475-498.

¹¹⁹ J. LALINDE ABADÍA, *La problemática histórica del heredamiento*, «Anuario de Historia del Derecho Español», XXXI (1961), pp. 195-233.

¹²⁰ *Code civil et pénal du Judaïsme*, II Parte, tít. V, Sucesiones, cap. II, pág. 140.

¹²¹ Será la Compilación de Huesca de 1247 la que asumirá como preconcepto instituido la existencia de la legítima, al establecer que no se podrá privar por los padres a sus hijos del derecho hereditario. No en vano, en el fuero 2º, *De exhaeredatione filiorum*, promulgado por Jaime I, en aquel mismo año, en Huesca, se tipifican las justas causas de desheredación, y en el fuero 3º bajo la misma rúbrica, las de desafiliación. Fuera de este marco, el padre no podía desheredar a sus hijos. Las causas que se desprenden de su tenor dispositivo eran éstas: Haber maltratado a los padres; si les hacen

jurar; cuando hacen que pierdan sus bienes; cuando en público los tratasen de embusteros; cuando los arrastrasen por los cabellos; cuando hallándose el padre o la madre en cautiverio no los rescatase el hijo pudiéndolo hacer; si el hijo no les ayudase en cualquier necesidad pudiendo hacerlo; cuando el hijo tuviese comercio carnal con la mujer legítima de su padre. Estas tres últimas son causa, ciertamente, de desheredación por serlo de desafiliación. M. IBARRA FRANCO, *La legítima en Aragón*, pp. 433-34.

¹²² Mosse Hadás, judío de Épila, entrega a sus hijos Yzrayco, Sayco y Braymico, respectivamente, 10 sueldos jaqueses distribuidos a partes iguales entre bienes muebles e inmuebles. MOTIS DOLADER, *Disposiciones 'mortis causa'*, cit., pp. 475-498.

De igual modo, Sayt Mill, judío de Mallorca, en el testamento otorgado el año 1377, lega a cada uno de sus hijos 10 sueldos. A. PONS, *Los judíos en el reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, p. 59.

¹²³ IBARRA FRANCO, *La legítima en Aragón*, cit., p. 438.

4. Ejecución de las disposiciones: el albaceazgo

Los fundamentos de esta institución parten del axioma de que el deber del cumplimiento de las disposiciones testamentarias incumbe a personas de confianza del testador¹²⁴, por lo común imparciales y que no reúnan la condición de herederos – especialmente por si tuvieran que dilucidar “alguna quistion o diferencia sobre los dichos bienes y sobre lo contenido en el dicho testament”, en que no podían ser parte implicada¹²⁵–, con el objeto de que velen por su efectividad¹²⁶.

Doña Oro designa como albacea e investido de facultades universales – cabezalero o fideicomisario – a su marido, en cuanto “esté obligado a dar y pagar todas las cargas y derechos que cedí y concedí y ordené y di a todos los mencionados *supra* en este citado testamento de persona sana, a cada uno de ellos en los plazos mencionados *supra*”, lo que demuestra, una vez más, la confianza, la complicidad y el afecto que le unían a su cónyuge. Es notorio, empero, que no se contemple una cláusula específica sobre su sepelimiento y los cuidados que han de procurarse.

5. Revocación y novación: todo es firme y valdero

La doctrina foral y la rabínica coinciden al determinar que la sucesión por últimas voluntades son revocables, no privándose al testador de la libertad de revocarlas, cosa que no ocurre en las donaciones que los padres hacen en vida

– con ocasión de matrimonio o emancipación, en que reciben la porción que les correspondía de herencia –, que son irrevocables¹²⁷.

Así, en este nombramiento de heredero *post mortem*, antes de la apertura de la sucesión, el instituido, es decir, su marido, adquiere la condición de heredero contractual irrevocable, *servata distantia*. Es un heredero electo y como tal tiene la seguridad de que producido el óbito del constituyente pasarán a corresponderle los bienes que integren su herencia. Tal circunstancia supone que el instituyente no puede en adelante designar nuevo heredero ni por testamento ni por contrato, quedando despojado de la facultad de disponer *mortis causa* de sus bienes, con excepción de aquellos que hubiesen sido objeto de una reserva de disposición en su favor.

La fuerza probatoria del testimonio prestado por testigos y la adveración de su voluntad, careciéndose de documento, derivará del testimonio de los espondalarios¹²⁸. De cualquier modo, el último testamento siempre es válido, aunque el primero hubiera sido sellado con el juramento de que no se revocaría o de que el difunto no podría cambiarlo, porque quien testa, mientras vive, tiene la potestad de modificarlo¹²⁹.

En este sentido, “y para para tranquilizar el corazón de mi señor marido”, jura solemnemente sobre la Torah, bajo pena de excomunión mayor y menor, es decir, *hérem* y *nidduy*, aplicable “en el mundo actual y en el mundo venidero”, no haber realizado hasta el día ningún negocio jurídico gratuito u oneroso que desvirtúe lo estipulado en el testamento, declarando taxativamente dichas operaciones, si existieren, nulas de pleno derecho, a la par que no ha oculto bien ninguno¹³⁰.

¹²⁴ Entre los familiares más comunes destacan el padre o los hermanos varones, y, circunstancialmente, el suegro. MOTIS DOLADER, *Ordenamiento jurídico*, cit., p. 2570-2573.

¹²⁵ Testamento de Nitzim Zunana, mercader, judío de Épila, disposición 32. Pub. MOTIS DOLADER, *Disposiciones ‘mortis causa’*, cit., pp. 475-498.

¹²⁶ R.E. ARCHER - B.E. FERME, *Testamentary procedure with special reference to the executrix*, «Reading Medieval Studies» 15 (1989), pp. 3-34.

¹²⁷ MARÍN PADILLA, *De los modos de delación hereditaria*, cit., p. 46.

¹²⁸ Es más, en el Derecho histórico aragonés, por influencia del Derecho canónico, el testamento en peligro inminente de muerte y en caso de epidemia, bastaba con que los testigos fueran mayores de siete años. F. GARCÍA VICENTE, *Los testigos*, en *Comentarios a la Compilación del Derecho Civil de Aragón*, p. 64 y 77.

¹²⁹ Si bien, bajo influencia del derecho romano y el canónico los otorgantes pueden disponer de sus bienes con o sin posibilidad de revocar. F. GARCÍA VICENTE, *Del testamento mancomunado*, p. 168.

¹³⁰ En su testamento, doña Orogeti, judía de Miranda de Ebro, a pregunta de los testigos jura: «que

Exceptúa dos operaciones que realizó el matrimonio *commune consilio*, a saber, en primer lugar, la deuda contraída por la adquisición de un obrador, efectuada por Simuel y su hermano Yosef Rimok, a su propietario, el honrado Francés de Altarriba – miembro de un extenso linaje de escuderos e infanzones –, en la Puerta de los Talabarteros, y que ulteriormente hipotecaron.

En segundo término, la venta efectuada – no se indica si existían elementos vinculares con el asiento anterior – a doña Mira, viuda de don Ya`aqob ben Catorze. Su extinto marido era un hombre prominente – no sólo por ostentar el tratamiento de *don* en el moravedí de 1451¹³¹– que había entrado en negocios con Luis y Antón de Santángel, ciudadanos de Barbastro, suscribiendo con otros eminentes judíos montisonenses – David Cohén, Salamón Almosnino y Aqach Durán – un empréstito de 15.750 sueldos, discurrendo el año 1436, quizás para financiar el aval del arriendo de la sisa comunitaria¹³². Sus viviendas lindaban con las de Abraham Boniçac, según reza un documento de comanda expedido en el verano de 1468, donde se especifica que su titular había fallecido¹³³.

Permítasenos efectuar algunas reflexiones sobre el taller hipotecado que, según se indica, se abría junto a la Puerta de los Talabarteros (*Ša`ar ha-rašē`anim*), es decir, guarnicioneros, puesto que aporta datos de microtoponimia novedosos, si bien no se enclava en la judería sino en la *cristiandad*, en un área no residencial, por las actividades insalubres que se desarrollaban en sus instalaciones, denominada *los Solados*, donde se asentaban esencialmente los artesanos dedicados a la manufactura del cuero y la piel¹³⁴.

Dicha industria se nutría de cueros y pieles procedentes del ganado ovino y bovino local (aludas, *esquinals*, badanas, boquinas, cabrunas, corderinas, abortones, etc), importándose

cueros de *correger* o cueros gruesos, empleados en la confección de suelas para el calzado. Conocemos, gracias al censo de 1452, que cuenta con seis pelliceros cristianos, quienes preparan las pieles para su utilización ulterior por los dieciséis zapateros asentados en la plaza, la mayor parte de cuya producción se destinaba al consumo local y comarcano, lo que supone un índice superior al 15% de la población activa con profesión conocida¹³⁵.

Por contra, en cuanto al espectro laboral de la aljama, llama la atención la escasa incidencia de los artesanos dedicados a la manipulación y manufactura del cuero, es decir, los zapateros (*çabateri*) y, en segundo plano, los albarderos. Únicamente dos judíos se declaran zapateros, ambos – Jucef Gatenyo y Jucef Avinmelca – se reseñan en la nómina de contribuyentes en el impuesto del maravedí, abonando los 3,5 sueldos que le corresponden por su condición de cabezas de familia¹³⁶. Sin embargo, muy poco se infiere de su ejercicio profesional, al punto que del primero se cita su vecindad con las casas de Abraham Barsalamó, en la judería¹³⁷, mientras que el segundo interviene esporádicamente como testigo en algunos contratos que en ocasiones se firman en Barbastro, lo que indicaría quizás que iba a aprovisionarse de materias primas o a vender sus manufacturas a un clientela con mayor capacidad adquisitiva¹³⁸.

Mosse Barsalamó, es, hasta el presente, el único albardero documentado, pese a que no figura en los protocolos como actor en ninguna actividad mercantil o crediticia que permita identificarlo. Casado con Raquel – implicada en algún que otro empeño, y cuyo matrimonio se celebró en la década de los sesenta¹³⁹–, su nivel de vida es modesto, ya que tiene su domicilio en el barrio de Los Solados¹⁴⁰. La colindancia con dos viviendas ocupada por cristianos permite deducir que se enclava en un área periférica¹⁴¹ casi fronteriza

non dexaba *bē-šum šad ba-‘olam* [en ningún rincón del orbe] por el camino que iba, dinero nin peata nin». J.L. LACAVE RIAÑO, Un testamento hebraico fragmentario de Miranda de Ebro, «Sefarad» XLVI (1986), pp. 273-277.

¹³¹ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., doc. 97.

¹³² *Ibid.*, doc. 75.

¹³³ *Ibid.*, doc. 203.

¹³⁴ *Ibid.*, págs. 120-125.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 256-257.

¹³⁶ *Ibid.*, doc 97.

¹³⁷ *Ibid.*, doc. 353.

¹³⁸ *Ibid.*, docs. 433 y 434.

¹³⁹ *Ibid.*, doc. 190.

¹⁴⁰ *Ibid.*, doc. 403.

con el barrio de Mijanas¹⁴² y la morería¹⁴³, donde se enclavaría la Puerta de los Talabarteros.

Recordemos que el albardero confecciona, además de arreos y arneses, albardas de distintos tipos (carga, monta y media monta)¹⁴⁴ para ser utilizadas en los animales de carga, tiro y transporte (asnos, caballos o mulos), muy próximo en su ejercicio profesional al de los talabarteros, cuya labor abarcaba un amplio elenco de artículos de cuero, tales como arneses, monturas, aperos, cinturones – este artículo previsiblemente elaborado por el carretero cristiano establecido en la plaza –, carteras, etc. Ambos, en suma, confluían en un ámbito cual era el de la fabricación y el arreglo de monturas y aparejos para las caballerías (caballos, burros y mulos), esenciales en la actividad comercial que desem-

peñaba Monzón, incardinada en la red que se entretejía con las ferias de Barbastro, Huesca, Tamarite de Litera, Fraga y Lérida, entre otras. No en vano, la “aristocracia” de la aljama la componían una parte de mercaderes o draperos – no me refiero a los modestos *negotiatores* – que intervienen activamente en el mercado financiero¹⁴⁵ y a la que, a buen seguro, pertenecía la familia Rimok.

En fin, el testamento concluye con el *escatocolo*, en el que se expresa la datación y se plasman las firmas autógrafas de los testigos que validan con su rúbrica todo lo actuado, dotando así de fuerza vinculante a las cláusulas allí asentadas en cuanto escritura pública dotada de cuantas formalidades y solemnidades son requeridas en los negocios jurídicos de esta naturaleza.



Fig. 1 - El testamento de doña Oro, judía de Monzón (Aragon), esposa de Šemu’el Rimok, qui se firmó el 6 Tammuz del año 5223 24 de junio del 1463; particular de la parte final; Perpignan, Archives Departamentales des Pyrénées Orientales, 1 B 338.

¹⁴¹ *Ibid.*, docs. 181 y 279.

¹⁴² *Ibid.*, doc. 195.

¹⁴³ *Ibid.*, doc. 356.

¹⁴⁴ La albarda era la parte principal del aparejo de los animales de carga y se compone de dos piezas a manera de almohadas rellenas, generalmente de paja o lana y unida por la parte que cae sobre el lo-

mo del animal, el aparejo es el arreo necesario para montar los animales. El material utilizado era: cuero, lona, lanas gordas denominadas estambre con las que se hacían las garniciones o dibujos sobre las monturas o aparejos e hilos de colores.

¹⁴⁵ MOTIS DOLADER, *Los judíos de Monzón*, cit., pp. 306-308.

1- יודעים אנו עדים חתומי מטה עדות ברורה שאמרה לנו מרת אורו נות בית הנשא אנשמואל רמוך יצ"ו הדרים במקום מנתשון הלא ידעתם ועיניכם הרואות שהמל גזורה בבני אדם ואין איש יוכל להאמין בחייו בזמן הרע הזה לרוב החליים אשר הם תדורים לבני אדם וכל שכן למי שבכל יום ויום יבאו לו חבלי חולי רע שונים / 2- כמוני היום עד שראו לכל אדם בזמן הרע הזה לפקוח עיניו ולסדר עיניו ואם יבאו לו חבלי חולי אולי יתבלבל דעתו ולבו ומובל עמו ולא יהיה לו פנאי לצוות זלזו ולעשות כלבבו לפני מותו לזאת הסבה נתעוררתי אנכי אורו הנזכרת לעשות עתה העולה על לבי ולצוות אל ביתי בעד היותי בדעתי ובריאותי ולחלק מנכסי / 3- בעד כפרת נפשי לבתי כנסיות לצדקה ולחברות ולחזנים ולשמשים גם לקרובי ואחרי כל זאת לאדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר אשר בכל צרותי ומכאוביו צר מכל בני האדם לפיכך היו עלי עדים וקנו ממני עדות בקנין גמור מעכשו וכתבו וחתמו עלי בכל לשון של זכות ותנו להם ולכל הנזכרים למטה הזוכים בצואה זו / 4- להיות בידם וביד כל אחד ואחד מכל החבורות לראיה ולזכות מחמת שרציתי ברצון נפשי ובהשלמת דעתי בלא שום זכר אונס כלל אלא בלב שלם ובנפש חפצה ודעת מתוקנת ורוח נכונה ועין יפה וגוף בריא וצויתי צואה גמורה צואת בריא ונתתי לזוכים בצואה זו כל נכסי קרקעות ומטלטלין מהיום ולאחר פטירתי מן / 5- העולם הזה כפי הדרך הכתוב למטה והרשתי וזכיתי ונתתי לזוכים בצואה זו הנזכרים למטה לכל אחד מהם אותו חלק שיהיה מצויין לו ויפרעם אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר כפי רצוני וכוונתי על פי הדרך והתנאין הכתובים למטה: וראשית לברור כל אפקיד רוחי ונשמתי ביד אל אמר אליו פי / 6- קרא-תי בעת רצון אנא י"י מלטה נפשי וגומלת אנכי לכפרתה ומצוה צואת בריא צואה גמורה ומנחת ומזכה ונותנת בקנין גמור מעכשו מהיום ולאחר פטירתי מן העולם הזה מאה דינרין של פשיטין גאקשיש פים וטובים ישרתו לעשות מהם זוג תפוחים לכבוד השם ולשירות בית הכנסת הגדול ויעשה / 7- אדני אישי אנשמואל הנזכר התפוחים הנזכרים תוך שנה נחשב מיום פטירתי מן העולם הזה ויעמדו התפוחים הנזכרים ביד וברשות אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר וביד כחו וביד יורשיו אחרי כל ימי עולם - עוד אנכי מנחת ומזכה ונותנת בקנין גמור מעכשו בצואה בריא זאת מהיום ואחר / 8- פטירתי מן העולם הזה לשלבאד צרפתי חמשים דינרין מאותו חוב שחייב שאלבאד הנזכר לאדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר כמו שהועד על ידי הסופר נאשתרוק יוסף הלוי ולאחיו צרפתי הנשאר מהחוב הנזכר יתנם אליו אחיו שאלבאד הנזכר אז יצוה אדני אישי אנשמואל הנזכר למתנה השטר / 9- החוב הנזכר ויתן וימסור אדני אנשמואל רמוך [...] משכורות שבידו בעד החוב הנזכר וזה יעשה תוך שנה אחרי יום פטירתי מן העולם הזה-- עוד אנכי מנחת ומזכה ונותנת [...] מעכשו בצואת בריא זאת מהיום ולאחר פטירתי מן העולם הזה למרת שרה אלמנת ניצחק קאזי נ"ע הדרה / 10- בעיר אושקה חמשים דינרין של פשיטין גאקשיש ולמרת בונפ'אט אשת יוסף אלקשתיל הדרה במקום הנזכר חמשים דינרין של פשיטין גאקשיש ולשכני יעקב קואירו שלשים דינרין של פשיטין גאקשיש וחלקו אותם בין שניהם לחצאין ולנערה אשתרוגיסה בת אברם שמו לפנים ביי שראל חלוקה אחת מאותן / 11- שהיו מנשואי וטראדילה מפתיל חדשה לבת שם טוב אמנשירון שמה אשתרוגיסה חלוקה אחת גם כן מאותן שהיו מנשואי וטראדילה מפתיל חדשה לבחורה גראסיאניסה בת יעקב עזי נ"ע נערת ביתי זוג סדינים יתן הכל אדני אישי אנשמואל הנזכר לזוכים הנזכרים לעיל תוך שנה אחרי יום פטירתי מן / 12- העולם הזה - עוד אנכי מנחת ומזכה ונותנת בקנין גמור מעכשו בצואת בריא זאת מהיום ולאחר פטירתי מן העולם הזה ונתתי לזוכים הנזכרים לעיל בצואת בריא זאת הנזכרת לכל אחד ואחד מהם לזמנים הנזכרים לעיל כל מתנתי לחוד מהמאה ועשרים פרחים הנזכרים וכל מתנתי לחוד מהבתים הנזכרים וכל זכות אחר שיש לי על שום אדם בעולם יהודי או משאר האומות בין בכתב בין בעל פה בשטר העשוי בגופן שלנו הן בשטר העשוי בגופן של גוים וכן כל שאר נכסים / 15- שיהיו שלי הן יבואו לי מחמת ירושה ונחלה הן בשום צד וענין אחר בעולם הכל הנחתי וזכיתי וצויתי ונתתי בצואת בריא זאת לאדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר כמו יורש שלי ויהיה מחוייב אדני אישי אנשמואל רמוך יורש שלי הנזכר לתת ולפרוע כל ההנחות וזכויות שהנחתי וזכיתי וצויתי / 16- ונתתי לכל הנזכרים לעיל בצואת בריא זאת הנזכרת לכל אחד ואחד מהם לזמנים הנזכרים לעיל כל מתנתי לחוד מהמאה ועשרים פרחים הנזכרים וכל מתנתי לחוד מהבתים הנזכרים וכל זכות אחר שיש לי על שום אדם בעולם יהודי או משאר האומות בכתב או בעל פה הן בשטר העשוי בגופן / 17- שלנו הן בשטר העשוי בגופן של גוים וכל שאר נכסים שיהיו שלי הן יבואו לי מחמת ירושה ונחלה הן בשום צד וענין אחר בעולם הכל הנחתי וזכיתי וצויתי ונתתי לאדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר כמו יורש שלי עם כל כח וחלק וזכות ושעבוד וראיה וחזקה שיש לי בהם בשום צד / 18- וענין בעולם. ומהיום ולאחר פטירתי מן העולם הזה ילך אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ובאי כחו ויזכה ויחזיק בצואת בריא ומתנה זו הנזכרת הן מחמת צואה לבד הן מחמת מתנה לבד הן מחמת צואה ומתנה יחד זכיה שלימה וחזקה גמור היירש ויורש ינחל וינחיל ויחסי / 19- ימיר ויחליף ישאל וישכיר ימשכן וימכור יבנה ויסתור ויתן במתנה לכל מי שירצה ויעשה מצואת בריא זאת וממתנה לחוד הנזכרת כל חפצת נפשו ורצונו כאדם העושה חפצת נפשו ורצונו משלו ומממונו לפי שבעין יפה ובדעת שלימה עשיתי וצויתי צואת בריא זאת הנזכרת ונתתי לו / 20- ולבאי כחו מתנה זו הנזכרת כפי הדרך הנזכר מהיום ולאחר פטירתי מן העולם הזה ולא שיירתי לי ולא לבאי כחי בצואה ובמתנה זו הנזכרת לא בכולם ולא מקצתם לא קול לא דין ולא דברים לא טענה ולא מריבה לא תרעומה ולא תלונה לא הברחה ולא קנוניא לא אמירה לא מודעה ולא מחאה / 21- לא רשות ולא זכות ולא שום שיור זכות אחר בעולם לא בדיני ישראל ולא בדיני האומות וכבר סלקתי ידי וכחי וזכויותי ורשותי מצואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת והכנסתי הכל ברשות אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר שיזכה בו כפי הדרך הנזכר ועל מנת בו עשיתי צואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת לנזכרים / 22- שאוכל ויהיה רשות בידי לבטל אותה מכל וכל כל זמן שתעלה על לבי לבטלה ולשנות בה ולהוסיף ולגרוע ממנה כל זמן שארצה וכל זמן שלא אעשה צואה אחרת ולא אבטל ולא אשנה בה שום דבר ולא אוסיף ולא אגרע בצואת בריא זאת

ומתנה זו הנזכרת שאז תהיה צואה ומתנה זו קיימת כל ימי עולם. / 23- אמנם רציתי ברצון נפשי ובהשלמת דעתי שאותה צואה או מתנה שעשיתי מיום זה ואילך או מה שאוסיף או אגרע או אשנה בצואה זו ומתנה זו הנזכרת שתהיה כחרש הנש- בר שאין בו ממש וכדבר שאינו יכולתי אין חפץ בו לולי שתהיה חתומה מיד הסופר נאשתרוק יוסף הלוי וכתובה בנטשאש שלו / 24- מכתבת יד נאשתרוק יוסף הלוי הנזכר ברצון וברשות אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ומכתיבתו אדוני אישי כל הסמן האחד מן הסמנים הנזכרים למטה שהוא פסוק יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורגנו שוכני עפר כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל ובהודאת פיו אדני אישי אנשמואל רמוך / 25- הנזכר שיישר בעיניו מה שאבטל או אשנה או אוסיף או אגרע בשום צואה אחרת שאעשה שיהיה כן כתוב והועד בשטר הצואה שאעשה או אבטל או אשנה או אוסיף או אגרע מצואה זו הנזכר או יהיה כתוב בצואה או מתנה אחרת שאעשה או מה שאשנה או מה שאגרע או מה שאוסיף בצואת בריא זאת על יד סופר / 26- אחר יהודי או משאר האומות שלא יהיה הסופר נאשתרוק יוסף הלוי הנזכר וכתוב לשון זה מודה אני לפניך יי אלהי ואלהי אבותי שמיתתי בידך יהי רצון מן השמים שתהיה חלקי בגן עדן עם הצדקניות לעתיד לבא ופסוק זה שהוא יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורגנו שוכני עפר כי טל / 27- אורות טלך וארץ רפאים תפיל וגם שיהיה כל הפסוק הנזכר מכתבת יד אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר וברצון וברשות אדני אישי הנזכר וכן בהודאת פיו שיישר בעיניו מה שאבטל או אשנה או אוסיף או אגרע בשום צואה אחרת שאעשה ויהיה כן כתוב והועד בשטר הצואה שאעשה מה שאבטל או אשנה / 28- או אוסיף או אגרע מצואה זו הנזכר אם שמי לא ימצא בצואה או מתנה או מכירה או חוב שאעשה מיום זה ואילך הן יהיה צואת בריא או צואת שכב מרע או מתנה או מכירה או חוב שאעשה לשום איש או אשה מיום זה ואילך שלא ימצא בהם כל הסמנים הנזכרים ובהודאת פיו של אדוני אישי י"א שיישר / 29- בעיניו מה שאעשה מיום זה ואילך אבל שיהיה הסופר נשתרוק יוסף הלוי הנזכר וגם כן אם יהיה סופר אחר יהודי או משאר האומות ושהיה בהם הודאת פיו של אדוני אישי הנזכר והפסוק כתוב מכתבת יד אדוני אישי והלשון הנזכר כפי הדרך הנזכר לעיל רציתי שכל זמן שלא ימצאו / 30- כל סמנים אלו הנזכרים לעיל כפי הדרך הנזכר בצואה או מתנה או מכירה או חוב שאעשה מיום זה ואילך או מה שאוסיף או אגרע או אשנה בצואה זו שאני עושה היום בפניכם עדים שהצואה או המתנה או המכירה או חוב שאעשה או מה שאוסיף או אגרע או אשנה בצואה זו שאני עושה היום / 31- בפניכם עדים תהיה בטלה ומבוטלת כחרש הנשבר שאין בו ממש וכדבר שאינו ובכלי אין חפץ בו אם לא יהיה כתוב וחתום בכל אותם הסמנים הנזכרים לעיל וכל זמן שאעשה צואה אחרת צואת בריא צואת שכב מרע או מתנה או מכירה או חוב אחרת שאוסיף או אגרע או אשנה בצואה זו / 32- הנזכרת וימצאו בו כל אותם הסמנים [...] כנזכר יהיה הכל שריר וקים בריא וחזק ככל שטרי צואות או מתנות או מכירות או חובות כל ימי עולם -- והרי צואה ומכירה זו צואת בריא צואה גמורה ומתנה גמורה שרירה וקימה חתוכה וחלוטה כדת והלכה -- אמנם על מנת כן עשיתי שאוכל ויהיה / 33- [.....] להשנאה מינה בכל דרך ובאותם סמנים הכתובים לעיל ולא בדרך אחר ויהי בא ליה ומשלמא ליה ואין מי ימחה בידו וביד בא כחו מצואת בריא ומתנה זו הנזכרת כלום לפי שבלב שלם ובעין יפה ובדעת שלימה עשיתי צואת בריא ומתנה זו הנזכרת בכל ענין זכותו ופיו כחו ובכל / 34- לשון של זכות אלא שום תנאי ושיור בעדו וכל מי שיבא מארבע רוחות העולם בין שיהיה בן בת אח אחות קרוב רחוק יורש נוחל זכר או נקבה יהודי או משאר האומות ויטעון ויערער שום טענה או שום ערעור כנגד צואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת היו כל דבריו וטענותיו וערעוריו בטלין ומבוטלין / 35- וחשובין כחרש הנשבר שאין בו ממש וכדבר שאינו ובכלי אין חפץ בו - וליפות כח אדוני אישי בצואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת כפי הדרך הנזכר אנכי אורו הנזכרת בלב שלם ובנפש חפצה מבטלת ברצון נפשי ובהשלמת דעתי הנקרא בלעז רינונסיב די סירטה סיאנסיאה מיאה בכל טענה ודין אנכי אורו אוכל / 36- להבא לטעון ולומר שצואה ומתנה זו הנזכרת עשיתה לעשות נחת רוח לבעלי כמו שאמרו חכמים ז"ל נחת רוח עשיתי לבעלי ואי אפשר באותו דין או בכל טענה ודין שבעולם שאנכי אורו אוכל להבא לטעון כנגד הצואה או המתנה זו לפי שבלב שלם ובנפש חפצה וב- דעת שלימה עשיתי צואת בריא זאת ומתנה זו / 37- הנזכרת ולא לעשות לבעלי שום נחת רוח הנני וכוונתי היתה לעשות כן - ורציתי ברצון נפשי שכל מי שיבוא איש או אשה לשאול בנכסי שיטעון שיש לו צד ירושה בנכסי מעתה אני מציינת לכל אחד ואחד שימצא שיוכל לטעון ולשאול בדין כמו יורש וכל אחד ואחד מהם עשרה דינרין של פשיטין גאקשיש / 38- יפים וטובים חמשה דינרין בעד קרקע וחמשה דינרין בעד מטלטל ובלעז סינק שובש פיר שיטי אי סינק שובש פיר מובלי בעד שום דין וזכות כל חלק וחלק ואחור וירושה ובעד כל זכות וענין אחר בעולם שראוי שיגיע לו מנכסי שום ירושה בשום צד וענין וטענה בעולם ובלעז לוש קואלש לי אשיקני / 39- אה טוט אקיל או אקילייה קי דימאנארה פ[ורמ] די איריטאט או קי שי טרובארה איריטיר פיר טוטה פארט די פ'רארישקה או פיר טוט אלטרי דריט אה איל פירטאנינט או פירטאנייר ריבינט אין מוש בינש שיטיש אי מובליש פיר ויאה די איריטאט או איריטיר סיב או פיר קואל שי ווליייה דריט קאש טיטול / 40- ראו או מאנירה אה איל פירטאנינט או פירטאנייר ריב'ינט דיב' שובש דינירש ג'אקשיש סינק שובש פיר שיטי אי סינק שובש פיר מובלי וזה דעתי האחרון לצוות בו ולהנחיל כל יורש שיש לי או שיהיה לי מכאן ולהבא זולתי אדוני אישי אנשמואל רמוך הנזכר - ולהשקיט לבו של אדוני אישי אנשמואל / 41- רמוך הנזכר בצואת בריא ומתנה זאת עבר יחשוב שעשיתי שום צואה ושום מתנה ושום מכירה ושום חוב לשום אדם בעולם איש או אשה בזמן אנכי אורו הנזכרת נשבעתי בפניכם עדים שבועה חמורה על התורה חפץ ביד על דעת המקום יתברך ועל דעת רבים ובכח חרם ונדוי בעולם / 42- הזה ובעולם הבא שעד היום הזה שום צואה ושום מכירה ושום חוב לשום אדם בעולם איש או אשה זולתי אותו חוב מקניית האובראדור שקנינו מהמעור לה אנפראנסי דיאלטה ריבה והמכירה שעשיתי עם בעלי אנשמואל רמוך הנזכר בתורת מכירה למרת מירה אלמנת דון יעקב קאטורזי נ"ע ואם / 43- שמה יצא שום צואה או מתנה או [מכירה או חוב] מעתה אנכי אורו הנזכרת מבטלת בטול גמור אותה צואה או מתנה או מכירה או חוב שעשיתי אנכי לבדי לשום איש ואשה בעולם לפי שבאמת ידעתי שהיא תהיה שקר- נית ומזויפת ושלא רציתי לעשות כזה בשום ענין בעולם - וצואת בדף זאת ומתנתא דא / 44- כתובה בשוקי וחתומה בברייאטא דלא [...] כתוב] תא ודלא כבירת שכב מרע אלא צואת בריא ומתנה גלויה לכל ומפורסמת לכל העולם ומחוזקת בכל מיני חזוקין שבעולם שתקנו רבנן ז"ל בשטרי צואת בריא ומתנה דנהיגין בישראל מיומא דנן ולעולם וחומר שטר צואת

בריא זאת ומתנה זו הנזכרת כחומר / 45- כל שטרי צואת בריא ומתנה העשויה דנהיגין בישראל שתקנו חכמים ז"ל מן יומא דנן ולעולם דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי בטול כל מיני מודעות ומחאות גלויות וסתומות דאונס ודרצון שמסרתי ושאמסור בטול גמור לגמרי ואנכי אורו הנזכרת כדי ליפות כחו של אדוני אישי / 46- אנשמואל רמוך הנזכר וכח הזכות הצואה הזאת ומתנה זו הנזכרת וכח באי כחם רציתי ברצון נפשי ובהשלמת דעתי בקנין גמור מעכשו בלי שום אסמכתא בעולם שכל כח ותקף וביאור ותקון ותוספת לשון הצריך בשטר צואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת שיהא הכל נדון ומבואר כאלו הוא כתוב / 47- ומתוקן בשטר צואה ומתנה זו הנזכרת הן בדיני ישראל הן בדיני האומות בערכאותיהן לתועלת כל הזוכים בו ולתועלת אדוני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ולבאי כחו כפי הדרך הכתוב לעיל ותהא יד כל הזוכים בצואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת ויד אדוני אישי על העליונה כפי הנזכר לזכות ולא לחובה / 48- לפי שאנכי אורו הנזכרת מודה לו לאדוני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ולכל הזוכים בשטר צואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת הודאה גמורה בקנין גמור מעכשו שנתתי לכל הזוכים בו ולאדוני אישי ולבאי כחו כח גמור ויכלת שלימה לסדר שטר צואת בריא הזאת ומתנה זו הנזכרת בכל מיני יפויין וחזוקין / 49- שבעולם על פי חכם או חכמים סופר או סופרים ישראלים או משאר האומות הן קודם שיצא שטר צואת בריא ומתנה זה בחצר דייני ישראל או בחצר שופטי אומות העולם הן לאחר שיצא שטר זה בחצרות הנזכרות הן פעם אחת הן פעמים אחרות הן קודם גמר דין הן חאחר גמר דין לתועלת / 50- ולזכות אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ולבאי כחו וכל הזוכים בו כל אחד ואחד בחלקו המצויינת לו לתועלתו בכל יפוי לשון שבעולם בצד וענין שלא יוכל שום חכם ואדם שבעולם לסעון שום טענה ולערער שום ערעור כנגד שום דבר וענין מכל הכתוב בשטר צואת בריא זאת / 51- ומתנה זו הנזכרת גם כל לשון בספק [מס] ופק או חסר או יתר או מוטעה שימצא בשטר צואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת שיוכל שום אדם לדון בשני פני/ם או שיש בו שתי משמעויות או אי זה לשון כפול או שאינו מועיל מן הדין או שאינו הולך על סדר נכון או שאינו מבואר כל צרכו או / 52- שיחסר אי זה לשון או אי זה קלאבשולה שיראה בעיני הזוכים בו ובעיני אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ולבאי כחו שהיא ראויים להיות כתובה / בשטר צואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת לחזוקו ולקיומו או שנכתבה אי זה קלאבשולה שאינה ראויה להיות כתובה / בו בשטר היא מהלך המותר או לסבה אחרת שאינה ראויה להיות נזכרת בשטר צואת בריא ומתנה זו מפני יתרונה הרי אנכי אורו הנזכרת מרפה את כח / 53- הזוכים בצואה ומתנה זו הנזכרת לאדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ובאי כחם שיהא הכל נדון לבאר ולפרש ולהוסיף ולגרוע וליתן ולפית מריאת עיני כל הזוכים בו ולתועלתם ולתועלת אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ובאי כחו הזוכים בשטר צואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת / 54- [.....] קודם שיתראה שטר צואת בריא ומתנה זו הנזכרת בדין בין לאחר שיתראה עד שתהא יד כל הזוכים בצואה ומתנה זו ויד אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ויד באי כחו על העליונה וידי היד באי כחי על התחתונה ואף על פי שאמרו חכמים ז"ל יד / 55- בעל השטר על התחתונה ושיהיה ברשות בעלי אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ובאי כחו וביד כל אחד ואחד מהזוכים בצואת בריא ומתנה זו הנזכרת וביד באי כח אחד ואחד מהם וביד העדים הנועדים החתומים למטה בשטר צואת בריא ומתנה זו הנזכרת לכתוב ולחתום אותו כמה / 56- פעמים שירצה אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר וכל אחד ואחד מהזוכים בצואת בריא ומתנה זו הנזכרת או באי כחם ולהוסיף בו ולגרוע ממנו לתועלתם ולזכותם ולתועלת זכות באי כחם מבלי שנוי עצמות הענינים - ואם שמא יסכים אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר או באי / 57- כחו לכתוב ולחתום אותו פעם אחת או פעמים רבות שימצא במה שיכתבו ויחתמו הממנים הנזכרים הכתובים בשטר צואה ומתנה האחד הוא שתהיה חתומה מיד הסופר נאשתרוק יוסף הלוי וכתוב בנוטאש שלו מכתיבת יד נאשתרוק הנזכר וברצון וברשות אדני אישי / 58- אנשמואל רמוך הנזכר ומכתיבת אדני אישי אנשמואל הנזכר פסוק זה יחיו מתוך נבלתי יקומון הקיצו ורגנו שוכני עפר כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל ובהודאת פיו של אדני אישי הנזכר שיישר בעיניו מה שיבטלו או ישנו או יוסיפו או יגרעו והועד וכתוב בשטר / 59- הנזכר השני הוא שאם יבטלו או ישנו או יוסיפו או יגרעו על יד סופר אחר יהודי או משאר האומות שלא יהיה הסופר נאשתרוק יוסף הלוי הנזכר שיהיה כתוב בשטר הנזכר לשון זה מודה אני לפניך יי"א אלהי ואלהי אבותי שמיתתי בידך יהי רצון מן השמים שתהיה חלקי בגן עדן / 60- עם הצדקניות לעתיד לבא ופסוק זה יחיו מתוך נבלתי יקומון הקיצו ורגנו שוכני עפר כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל וברצון וברשות אדני אישי אנשמואל רמוך הנזכר ובהודאת פיו שיישר בעיניו מה שיבטלו או ישנו או יוסיפו או יגרעו וכתוב והועד בשטר הנזכר ובזה / 61- נתתי רצתי ונתנתי יכלת מספיק לכל הזוכים בצואת בריא ומתנה זאת הנזכרת ולאדני אישי אנשמואל הנזכר ולבאי כחו ולסדר ולכתוב ולחתום כמה פעמים שירצו עם הסמנים מבלי שנוי עצמות ההנחות והמתנות שעשיתי לזוכים בצואת בריא זאת ומתנה זו הנזכרת שישארו / 62- בחזוקן ובקיומן כפי הנזכר לעיל בצואת בריא ומתנה זו הנזכרת - ובפנינו אנו עדים חתור מי מטה נשבעה מרת אורו הנזכרת שבועה חמורה על התורה חפץ ביד על דעת המקום יתברך ועל דעת רבים ובכח חרם ונדוי בעולם הזה ובעולם הבא שעד היום הזה לא עשתה / 63- שום צואה לא צואת בריא ולא צואת שכיב מרע ושום מתנה מנכסיה ושום חוב בעולם ושום מכירה לשום איש ואשה בעולם זולתי חוב הקניית האובראדור שקנו אנשמואל הנזכר ואניוסף רמוך אחיו מהמעולה אנפראנסיש דאלטה ריבה שהוא בשער הרצענים ששעבדו היא ובעלה / 64- אנשמואל הנזכר ומכירה שעשו היא ובעלה אנשמואל הנזכר למרת מירה אלמנת דון יעקב בן קטורזי נ"ע ואם שמא יצא שום צואה או מתנה או מכירה או חוב מעתה בפנינו עדים אמרה מרת אורו הנזכרת שהיא מבטלת אותם בטול גמור לפי שכל מה שיצא יהיה מזויף / 65- כי מימיה לא עשתה שום דבר מזה בשום רצון ורשות בעלה אנשמואל רמוך הנזכר כפי הדרך הנזכר - וקנינו אנו עדים חתומי מטה ממרת אורו הנזכרת לכל הזוכים בשטר צואה ומתנה זאת הנזכרת ולבעלה אנשמואל רמוך הנזכר ולבאי כחו מאי דכתיב ומפרש / 66- לעיל קנין שלם מעכשו במנא דכשר למקניא ביה - מה שהיה בששה ימים לחדש תמוז שנת חמשת אלפים ומאתים ועשרים ושלשה לבריאת עולם למנין שאנו מונין כאן במקום מנתשון - וכתבנו וחתמנו ונתננו ביד אנשמואל רמוך הנזכר וביד הזוכים בה להיות להם / 67- ולכל אחד ואחד מהם לראיה ולזכות "בשטר צואת בריא ומתנה זו הנזכרת לחזוקו ולקיומו או שנכתבה אי זה קלאבשולה שאינה ראויה להיות כתובה דביני חסי והכל שריר וקים בונפוש שאלתיאל בן שאלתיאל * אשתרוק יוסף הלוי.

Traducción del testamento de Dona Oro

/ 1. Reconocemos nosotros, testigos abajo firmantes, el testimonio claro que nos dijo la señora Oro, dueña de la casa del ensalzado en Šěmu'el Rimok, – los guarde su Roca –, que habitan en el lugar de Monzón: “¿Acaso no os habéis percatado y vuestros ojos ven el desastre de la persecución entre los hombres? Nadie puede creer en sus días, en estos malos tiempos, la gran cantidad de enfermedades que continuamente sufren las personas; con mucha más razón a quien diariamente le llegan diversos sufrimientos de malas enfermedades, / 2. como a mí hoy día, hasta que vean todos en esta mala época, para abrir sus ojos y ordenar sus asuntos, y si le afectasen sufrimientos de enfermedades, acaso se le turbase su conciencia y corazón, y con ello se traspusiese, y no estuviere en disposición de testar en favor de su prójimo y hacer como desea antes de su muerte.

Por este motivo he dispuesto yo, la citada Oro, hacer ahora lo que surge de mi corazón, y testar para [los de mi] casa, estando yo aún en mis cabales y en mi salud, y repartir de entre mis bienes, / 3. en favor de expiación de mi alma, para las sinagogas, la caridad y las cofradías, y los chantres y los empleados sinagogales. Asimismo para mis parientes, y después de todo eso, para mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, quien en todas mis aflicciones ha sufrido más que nadie en su dolor.

Por lo tanto, vengán ante mí testigos y tomen de mí testimonio de adquisición cabal desde ahora, y escriban y firmen en cualquier forma de derecho, y entreguen a todos los citados *infra*, beneficiarios de este testamento, / 4. para recibir en sus manos y en mano de cada una de todas las cofradías, como evidencia y derecho, debido a que he querido con total deseo de mi alma y plenitud de mi conocimiento, sin ningún tipo de coacción qualquiera, sino con pleno corazón y libertad de alma y conocimiento cabal, y espíritu correcto, y buen ojo y cuerpo sano, y he ordenado testamento íntegro, testamento de persona sana, y he dado a los beneficiarios de este testamento todos mis bienes sedientes y muebles, desde hoy hasta el día de mi desaparición de / 5. este mundo, según la manera escrita *infra*, y he dejado en herencia y he concedido y he dado a los beneficiarios de este testamento, abajo citados, y a cualquiera de ellos, aquella parte que le sea señalada, y les pagará mi señor

esposo en Šěmu'el Rimok, citado, según mi voluntad e intención, según la manera y las condiciones infrascritas.

Y antes de que me pasasen todas esas cosas encomendé mi espíritu y mi alma en la mano de Dios, diciéndole de mi boca / 6. y clamando en momento favorable: “¡por favor, Dios, sea mi alma salva, y sea yo retribuida en su expiación!”

Y otorgo testamento de persona sana, testamento íntegro, y cedo y concedo, y doy en adquisición cabal desde ahora, desde hoy y tras mi desaparición de este mundo, cien sueldos sencillos jaqueses, bellos y buenos, como su herencia, para hacer con ellos un par de *manzanas* en honor de Dios y para servicio de la sinagoga mayor. Y hará / 7. mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, las mencionadas *manzanas* en el término de un año, a partir del día de mi desaparición de este mundo; y queden las *manzanas* citadas en poder y dominio de mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, y en poder de sus delegados y en poder de sus herederos tras él perpetuamente.

Item, yo cedo y concedo y doy en adquisición cabal desde ahora en este testamento de persona sana, desde hoy y tras / 8. mi desaparición de este mundo a Salbad Šarfatí cincuenta sueldos de esa deuda que debe el citado Salbad a mi citado señor esposo en Šěmu'el Rimok, como testificó ante el escribano n'Astruc Yosef ha-Leví; y a su hermano Šarfatí, el resto de la citada deuda se lo dé al hijo del citado Salbad; entonces ordenará mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, como donación, el documento de / 9. deuda citado [...] en el término de un año después del día de mi desaparición de este mundo.

Item, yo otorgo [...] a la señora Sara, viuda de n'Yishaq Caziz – su alma esté en el Edén –, que habita / 10. en la ciudad de Osca, cincuenta sueldos sencillos jaqueses, y a la señora Bonafat, esposa de Yosef Alcastel, que habita en el citado lugar, cincuenta sueldos sencillos jaqueses, y a mi vecino Ya'aqob Cabalyero, treinta sueldos sencillos jaqueses, y los repartan entre ambas por mitades, y a la joven Astrugueta hija de Abram – su nombre entre israelitas – un reparto entre aquellas / 11. que fueren casaderas, y una *taradilla* nueva de hilo a la hija de Šem Toḥ Amanserón, de nombre Astrugueta. Asimismo, una parte entre aquellas que fueren casaderas, y una taradilla nueva de hilo, a la joven Gracieta, hija de Ya'aqob `Aziz – su alma esté en el Edén –, criada de mi casa, junto con un par de

sábanas. Lo dé todo mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, a los beneficiarios citados *supra*, en el término de un año después del día de mi desaparición de / 12. este mundo.

Item yo cedo y concedo, y doy en adquisición cabal desde ahora, en este citado testamento de persona sana, desde hoy y tras el día de mi desaparición de este mundo, a mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, todo el resto de mis bienes que tengo en el mundo, desde las profundidades de la tierra a lo alto de los cielos, y sea mi heredero, llamado en romance *hereu universal*, de todos mis bienes, ya sea casas, plata / 13. o equivalente en dinero, y todas cuantías y cantidades de mis bienes.

Y en donación, aquella donación separada y deuda, que asciende a ciento veinte florines, que me hizo mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, en el momento de convertirme en su esposa, y todas aquellas casas que me dio el citado en Šěmu'el Rimok, asimismo como donación separada, todo como consta en el documento de donación separada hecho el día catorce del mes / 14. de tišrî del año cinco mil doscientos seis de la creación del mundo, y fueron testigos en Ya`aqob Mantín y n`Astruc Yosef ha-Leví; y todo otro derecho que yo tengo sobre cualquier hombre o mujer, judío o de los otros pueblos, sea por escrito sea de palabra, en documento legal hecho según nuestra regulación, sea en documento legal hecho según los gentiles, y así todo el resto de bienes / 15. que sean míos, ya me viniesen por herencia y adquisición, ya por cualquier parte u otro asunto cualquiera, todo he cedido, he concedido y he legado y he dado en este testamento de persona sana a mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, como mi heredero.

Y esté obligado mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, mi citado heredero, a dar y pagar todas las cargas y derechos que cedí y concedí y ordené / 16. y di a todos los mencionados *supra* en este citado testamento de persona sana, a cada uno de ellos en los plazos mencionados *supra*, toda mi donación separada de los citados ciento y veinte florines y toda mi donación separada de las citadas casas, y todo otro derecho que yo tengo sobre cualquier hombre, judío o del resto de las naciones, por escrito o de palabra, sea en documento legal hecho según / 17. nuestras leyes, sea en documento legal hecho según los gentiles; y así todo el resto de bienes que sean míos, ya me viniesen por herencia y adquisición, ya por cualquier parte u otro asunto cualquiera, todo he ce-

dido, he concedido y he legado y he dado en este testamento de persona sana a mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, como mi heredero, con todo vigor y parte y derecho e hipoteca y prueba y posesión que tengo de ellos, de cualquier parte / 18. y asunto en general.

Y desde hoy y tras mi desaparición de este mundo, vaya mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, y sus delegados, y tome posesión y posea este citado testamento de persona sana y esta donación, sea en calidad de testamento simple, sea en calidad de donación simple, sea en concepto de testamento y donación simple [...] / 19. trocar y cambiare, prestare y alquilar, hipotecare y vendiere, construyere y derribare, en donación a todo aquel que quisiere. Y haga con este citado testamento separado de persona sana todo su deseo y voluntad, como persona que hace su deseo y voluntad, y de su dinero según buen criterio y conocimiento cabal, según he hecho y ordenado este citado testamento de persona sana; y le he dado a él / 20. y a sus delegados esta citada donación, según la manera citada, desde hoy y tras mi desaparición de este mundo; y no me he reservado en este testamento, ni para mí ni para mis delegados, ni para todos ni para algunos, ni voz, ni juicio, ni cuestiones, ni reclamación, ni disputa, ni demanda, ni queja, ni fraude, ni intriga, ni declaración, ni deposición, ni protesta, / 21. ni derecho, ni privilegio, ni ningún tipo cualquiera de [...], ni en pleitos de israelitas ni en pleitos de las demás naciones; y así, he retirado mi mano y mi fuerza, y mi privilegio y mi derecho, de este citado testamento de persona sana y donación y he entregado todo en poder de mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, quien dispondrá de ello según la manera citada; con la condición de que, si bien he hecho este citado testamento de persona sana y donación en favor de los citados, / 22. yo pueda y tenga derecho en mi mano para anularlo en su totalidad, en todo momento que me viniese al corazón anularlo, y cambiarlo, y añadir, y suprimir de él, en todo momento que quisiere y en todo momento que [...] otra, ni anularé, ni cambiaré en él nada, ni añadiré, ni suprimiré de este testamento y donación de persona sana, que entonces sea este testamento y donación firme todos los días del mundo.

/ 23. Por cierto, he querido, con voluntad de mi alma y con plenitud de conciencia, que el mismo testamento que he hecho, desde ese día en adelante, o lo que añadiese o suprimiese o

cambiase en ese citado testamento y donación, que sea considerado como una vasija rota sin contenido real y como cosa que no quise e indeseable si no estuviere firmada por mano del escribano n'Astruc Yosef ha-Leví e inscrita en su libro de *notas*, / **24.** con letra manuscrita del citado n'Astruc Yosef ha-Leví, con el deseo y el derecho de mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, y con letra manuscrita de mi señor esposo, cada una de las señales citadas *infra*, que es el versículo *vivan tus muertos y sus cadáveres se levanten, y despierten y canten los vecinos del polvo, pues rocío de luz es tu rocío y derribarás el reino de los espectros* [Isaías, 26, 19] y a consentimiento de mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, / **25.** citado, que autorice *de visu* cuanto yo anulare o mudare o añadiere o suprimiere en cualquier otro testamento que yo hiciere, que asimismo fuese escrito y testificado en testamento que hiciere, o anulare o mudare o añadiere o suprimiere de este citado testamento; o esté escrito en otro testamento o donación que yo hiciere o que anulare o mudare o añadiere en este testamento de persona sana, [y asimismo si hubiere otro] escribano / **26.** distinto, judío o del resto de las naciones, que [no fuere] n'Astruc Yosef ha-Leví, citado, y escrito en estos términos *reconozco ante Ti, Dios, mi Dios y Dios de mis ancestros, que mi muerte está en tus manos, quieran los Cielos que yo reciba mi parte en el Jardín del Edén con la piedad futura y venidera* y el versículo que reza: *vivan tus muertos y sus cadáveres se levanten, y despierten y canten los vecinos del polvo, pues rocío* / **27.** *de luz es tu rocío y derribarás el reino de los espectros*, y también que todo el citado versículo sea de la escritura manuscrita del citado mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, y en poder y derecho de mi citado señor esposo.

Y, asimismo, con su consentimiento, que autorice *de visu* cuanto yo anulare o mudare o añadiere o suprimiere en cualquier otro testamento que yo hiciere; y así, sea escrito y testificado en el testamento que yo hiciere cuanto yo anulare o mudare / **28.** o añadiere o suprimiere de este citado testamento, o si mi nombre no se hallare en el testamento, o en donación o venta o deuda que yo hiciere desde este día en adelante, ya fuere testamento de persona sana, o testamento de yaciente por enfermedad, o donación, o venta, o deuda que yo hiciere a cualquier hombre o mujer, desde este día en adelante, si no se hallasen en ellos todas las señales

citadas y sin consentimiento verbal de mi señor esposo – de Dios temeroso – / **29.** que autorice *de visu* cuanto yo hiciere desde hoy en adelante, empero que sea el escribano el citado n'Astruc Yosef ha-Leví. Y, asimismo, si hubiere otro escribano, judío o del resto de las naciones, y tuvieren autorización verbal de mi citado señor esposo y el versículo escrito de puño y letra de mi señor esposo y el texto citado según la manera citada *supra*, he querido que toda vez que no se hallaren / **30.** todas aquellas señales citadas *supra* según la manera citada en el testamento, o donación, o venta, o deuda que yo hiciere desde este día en adelante, o cuanto añadiere, o suprimiere, o mudare en este testamento que yo hago hoy / **31.** ante vosotros, testigos, sea nula y anulada como cerámica rota sin contenido real y como cosa inexistente y como objeto indeseable si no estuviese escrito con todas las señales citadas *supra*, y toda vez que yo hiciere otro testamento de persona sana, testamento de yaciente por enfermedad, o donación, o deuda que añadiere, o suprimiere, o mudare en este testamento / **32.** citado y se hallaren en él todas las citadas señales [...] como se ha citado, sea todo firme y válido, sano y fuerte, como todo documento de testamento o donación o venta o deudas, a perpetuidad.

Y he aquí que este testamento y venta, testamento de persona sana, es testamento cabal y donación cabal, válida y firme, dividida y repartida [...]. Así pues, por ello he hecho que yo pueda y [...] / **33.** [...] manera y con las mismas señales escritas *supra*, y no de otra manera; y que se mantenga íntegro, y que nadie borre nada con su mano, o por mano de su delegado este testamento y citada donación, según hice este citado testamento de persona sana y donación de pleno corazón y buen ojo e íntegro conocimiento, en toda cuestión de su derecho y privilegio y en toda / **34.** expresión de derecho, sino cualquier condición y remanente suyo; y todo aquel que viniere desde los cuatro puntos cardinales, ya sea hijo, hija, hermano, hermana, próximo, lejano, heredero, poseedor, varón o hembra, judío o del resto de las naciones, y requiriere y reclamare cualquier requisitoria o cualquier reclamación contra este testamento de persona sana y contra esta citada donación, sean todas sus palabras y requisitorias y reclamaciones nulas y anuladas / **35.** y consideradas como cerámica rota sin contenido real y como cosa inexistente y como objeto indeseable.

Y para darle pleno derecho a mi señor esposo en este testamento de persona sana y citada donación, según la manera citada, yo, la citada Oro, de pleno corazón y con deseo de alma, anulo con voluntad de mi espíritu y pleno conocimiento, dicho en romance *renuncieu de certa sciencia mia* en toda reclamación y pleito, yo, Oro, pueda / 36. reclamar y decir a quien viniere que este testamento y citada donación la hice para dar satisfacción de mi esposo, como dijeron nuestros sabios – su recuerdo sea bendito –: *he hecho satisfacción a mi esposo* y no sea posible en ese pleito o en toda reclamación y pleito en general que yo, Oro, pueda al que viniere a reclamar contra ese testamento o donación, según que de pleno corazón y con deseo de alma y pleno conocimiento hice este testamento de persona sana y esta donación / 37. citada y no he dado ninguna satisfacción a mi marido, he aquí que tal ha sido mi intención de hacerlo.

Y he querido, con deseo de mi alma, que todo aquel que viniere, hombre o mujer, para pedir, y reclamare que tiene parte de herencia de mis bienes, desde ahora yo designo a cada uno y uno que se hallare que pueda reclamar y demandar en juicio, como heredero, y cada uno y uno de ellos [reciba] diez sueldos de sencillos jaqueses / 38. bellos y buenos, cinco sueldos por sediente y cinco sueldos por mueble, y en romance *cinc sous per moble i cinc sous per siti* para cualquier pleito y derecho, toda parte y parte y rebaja y heredad y para todo otro derecho y asunto en general que conviene merezca de mis bienes alguna heredad por cualquier parte y asunto, y reclamación en general, y en romance *los quals li assicne* / 39. *a tot aquell o aquella qui demanara [...] de heretat o qui se trobara hereter per tota part de fraresca o per tot altre dret a ell pertanyent o pertanyer rebent en mos bens sitis e mobles per via de heretat o hereter seu o per qual se vulla dret, cas, titol* / 40. *rao o manera a ell pertanyent o pertanyer rebent, deu sous diners jaqueses, cinc sous per siti i cinc sous per moble.*

Y ésa es mi última opinión, para con ella ordenar y dar en heredad a todo heredero que yo haya desde aquí y en el futuro, excepto mi señor marido el citado en Šěmu'el Rimok. Y para tranquilizar el corazón de mi señor marido, en Šěmu'el / 41. Rimok, citado, mediante este testamento de persona sana y donación [para que no] pensase que hice algún testamento y alguna donación y alguna venta y alguna deuda a alguna persona en general, hombre o mujer en tiempo

[...] yo, la citada Oro, he jurado ante vosotros, testigos, juramento solemne sobre la Torah, en conocimiento de Dios, bendito sea, y en conocimiento de todos y con fuerza de *hérem y nidduy* en el mundo / 42. actual y en el mundo venidero, que hasta este día [...] ni ninguna venta, ni ninguna deuda a ninguna persona en general, hombre o mujer, excepto aquella deuda de adquisición del *obrador* que adquirimos del excelentísimo en France[sc] de Alta Riba, y la venta que hice con mi esposo en Šěmu'el Rimok [...] a] la señora Mira, viuda de don Ya'aqob Catorze – su alma esté en el Edén – y si / 43. allí apareciere algún testamento o donación o venta o deuda, desde ahora yo, la citada Oro, anulo firme anulación el citado testamento, o donación, o venta, o deuda que hiciese yo sola a algún hombre o mujer en general, puesto que [...] sea mentiroso y falsificado y que no quise hacer tal bajo ningún concepto. Y el testamento [contenido] en este folio y su donación / 44. escrita al pie y firmado según tradición [...] y no como carta dotal] y no como acuerdo de yaciente por enfermedad, sino testamento de persona sana y donación manifiesta a todos y pública para todo el mundo y reforzada con todas las confirmaciones en general que ordenaron nuestros rabinos – su recuerdo sea bendito – en documentos de testamento de persona sana y de donación, como es de uso entre israelitas [...] desde hoy en adelante y para siempre [...] este testamento y esta citada donación como cuerpo de / 45. todos los documentos de testamento de persona sana y de donación hecho [...], como es de uso entre israelitas, que ordenaron los sabios – su recuerdo sea bendito – desde hoy en adelante y para siempre, no como apariencia o formulismo de escritura, siendo nulo todo tipo de declaraciones y protestas, manifiestas y ocultas, de coacción o de voluntad, que haya declarado o declarase, [sea] terminantemente nulo.

Y yo, la citada Oro, para provecho y pleno poder de mi señor esposo, / 46. el citado en Šěmu'el Rimok, y vigor del derecho de este testamento y de esta citada donación, y de sus delegados, he querido con voluntad de mi alma y pleno conocimiento, en adquisición cabal desde ahora, sin ninguna apariencia o formulismo de escritura, que toda fuerza y vigor y aclaración y rectificación y adición de texto que requiera este testamento de persona sana y citada donación, todo sea considerado y explicado como si estuviese escrito / 47. y rectificado en este testamento y citada donación, ya fuere en juicios israelitas,

ya en juicios de las otras naciones en sus tribunales, para provecho de todos sus beneficiarios y para provecho de mi señor esposo, el citado en Šěmu'el Rimok, y sus delegados, según la manera escrita *supra*, y alcance a todos los beneficiarios de este testamento de persona sana y citada donación, y alcance a mi señor esposo por encima de todo, según se ha mencionado en derecho y no en obligación / 48. puesto que yo, la citada Oro, reconozco a él, mi señor esposo, el citado en Šěmu'el Rimok, y a todos los beneficiarios de este testamento de persona sana y citada donación, reconocimiento solemne en adquisición cabal desde ahora que he dado a todos sus beneficiarios y a mi señor esposo y a sus delegados, vigor absoluto y plena potestad para disponer este documento de testamento de persona sana y citada donación, con todo tipo de autorizaciones y confirmaciones / 49. existentes según sabio o sabios [...] sabios israelitas o de las demás naciones, ya antes de que salga este documento de testamento de persona sana y citada donación en instancia de dayanes israelitas o en instancia de jueces de las naciones del mundo, ya después de que salga este documento en las citadas instancias, ya una vez, ya otras veces, ya antes de concluir el juicio, ya después de concluir el juicio, en provecho / 50. y en derecho de mi señor esposo el citado en Šěmu'el Rimok, y sus delegados y todos sus beneficiarios, cada uno y uno en su parte, y le señalo para su beneficio con todo pleno poder existente, de modo y manera que ningún sabio ni hombre, en absoluto, no pueda exigir ninguna reclamación ni elevar ninguna queja contra ninguna cosa ni asunto de cuanto está escrito en este documento de testamento de persona sana / 51. y esta citada donación.

Asimismo toda expresión [...] o duda, o falta, o añadido, o insertado que se hallare en este documento de testamento de persona sana y citada donación, que cualquiera pueda juzgar de dos maneras, o que tenga dos acepciones, o cualquier expresión doble, o que no se ajuste al juicio, o que no [se ajuste] a orden correcto, o que no esté explícitamente aclarado o / 52. que le faltase cualquier expresión o *cláusula* [...] a los ojos de los beneficiarios o a los ojos de mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, y sus delegados, que viesan haber sido escrito en él \en este documento de testamento de persona sana y esta citada donación, en su poder y en su vigor, o que se haya escrito cualquier *cláusula* que no fuere apropiada escribir en él/ en el documento, sea

para obtener provecho o por otra causa que no conviene ser citada en el documento de testamento de persona sana y esta citada donación [...] he aquí que yo, la citada Oro, disminuyo la fuerza legal / 53. de los beneficiarios de este testamento y citada donación [...] en Šěmu'el Rimok, citado, y sus delegados, que todo sea juzgado para aclarar, y explicar, y añadir, y rebajar, y disponer, y procurar a la vista de los ojos de todos sus beneficiarios, y en su provecho y en beneficio y derecho de mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, y sus delegados, beneficiarios de este documento de testamento de persona sana y la citada donación / 54. [...] documento de testamento de persona sana y la citada donación en juicio de entre otro que se exhibiere hasta que esté en poder de todos los beneficiarios de este testamento y donación, y prevalezcan mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, y sus delegados, y reciban la peor parte mis delegados, y aun cuando dijeron los sabios – su recuerdo sea bendito – que / 55. recibe la peor parte el poseedor del documento [...] mi esposo en Šěmu'el Rimok, citado, y sus delegados, y en poder de cada uno y uno de los beneficiarios de este testamento de persona sana y la citada donación, y en poder de los delegados de cada uno de ellos, y en poder de los testigos acreditados y firmados *infra* en el documento de testamento de persona sana y la citada donación, para escribirlo y firmarlo cuantas / 56. veces que quisiera mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, y cada uno de los beneficiarios de este testamento de persona sana y citada donación, o sus delegados, y añadir en él y suprimir de él para su provecho y su derecho, y para provecho y derecho de sus beneficiarios, sin ningún cambio en la esencia de los asuntos.

Y si acaso acordara mi esposo en Šěmu'el Rimok, citado, o / 57 sus delegados, escribirlo y firmarlo una vez o muchas veces, se encuentre en lo que escribiesen y firmasen los citados designados escritos en un documento de testamento y donación que esté firmado de mano del escribano n'Astruc Yosef ha-Leví y registrado en su *notas*, de puño y letra del citado n'Astruc, y con permiso y autorización de mi señor esposo / 58. en Šěmu'el Rimok, citado, y con escritura de mi señor esposo en Šěmu'el Rimok, citado, este versículo *vivan tus muertos y sus cadáveres se levanten, y despierten y canten los vecinos del polvo, pues rocío de luz es tu rocío y derribarás el reino de los espectros* y con declaración verbal del citado mi señor esposo que autorice, según su

criterio, lo que anulasen, o mudasen, o añadiesen, o rebajasen, y testificado y escrito en el segundo documento / 59. citado. Y si anulasen, o mudasen, o añadiesen, o rebajasen mediante otro escribano, judío o de las demás naciones, que no fuese el citado escribano n´Astruc Yosef ha-Leví, que esté escrito en el citado documento este texto “reconozco ante Ti, Dios, mi Dios y Dios de mis ancestros, que mi muerte está en tus manos, quieran los Cielos que yo reciba mi parte en el Jardín del Edén / 60. con la piedad futura y venidera” y este versículo “vivan tus muertos y sus cadáveres se levanten, y despierten y canten los vecinos del polvo, pues rocío de luz es tu rocío y derribarás el reino de los espectros y con voluntad y derecho de mi señor esposo en Šěmu’el Rimok, citado, y con su declaración verbal que autorice según su criterio cuanto anulasen, o mudasen, o añadiesen, o rebajasen y escrito y testificado en el citado documento, y en esto / 61. he consentido y dado poder suficiente a todos los beneficiarios de este testamento de persona sana y citada donación y a mi señor esposo en Šěmu’el Rimok, citado, y a sus delegados, para disponer y escribir y firmar cuantas veces quisieren, con las señales, sin ningún cambio sustancial de los legados y las donaciones que he hecho a los beneficiarios en este testamento de persona sana y citada donación, para que permanezcan / 62. firmes y valederas según se cita *supra* en este testamento de persona sana y citada donación.

Y ante nosotros, testigos abajo firmantes, la citada señora Oro, de *motu proprio*, ha jurado solemne juramento sobre la Torah, ante el Ubicuo – bendito sea – y ante todos, con fuerza de *hérem* y *nidduy* en el mundo actual y en el mundo venidero, que hasta este día no autorizará / 63. ningún testamento de persona sana ni testamento de yaciente por enfermedad, ni ninguna donación de sus bienes, ni ninguna deuda, en absoluto, ni ninguna compra a ningún hombre o mujer, en absoluto, excepto la deuda de adquisición del *obrador* que compraron el citado en Šěmu’el y en Yosef Rimok, su hermano, del excelentísimo en Francés de Alta Riba, que está en la Puerta de los Talabarteros, que hipotecaron ella y su esposo, / 64. el citado en Šěmu’el, y la venta que hicieron ella y su esposo, el citado en Šěmu’el, a la señora Mira, viuda de

don Ya`aqob ben Catorze – descanse su alma en el Edén –.

Y si acaso apareciere algún testamento, o donación, o venta, o deuda, desde ahora ante nosotros, testigos, dijo la citada señora Oro que ella los anula con anulación total, según que todo lo que surgiere fuere [...] / 65. puesto que ella no ha hecho nunca nada de eso [...] el deseo y derecho de su esposo el citado en Šěmu’el Rimok, según la manera mencionada. Y nosotros los testigos abajo firmantes, hemos tomado de la citada señora Oro, para todos sus beneficiarios en este documento de testamento y esta citada donación, y para su esposo, el citado en Šěmu’el Rimok y sus delegados, cuanto hay escrito y explicado / 66. *supra*, adquisición íntegra desde ahora en documento legal valedero de adquisición.

Lo cual fue a seis días del mes de *tammuz* del año cinco mil y doscientos y veintitrés de la creación del mundo, según el cómputo que nosotros contamos aquí en Monzón.

Y hemos escrito y firmado y otorgado en poder del citado en Šěmu’el Rimok y en poder de sus beneficiarios, a ellos / 67. y a cada uno y uno de ellos como prueba y derecho [...] quedando entre líneas “en este documento de testamento de persona sana y esta citada donación, en su poder y en su vigor o que se haya escrito cualquier cláusula que no fuere apropiada escribir en él”.

Y todo es firme y valedero.

Bonafós Šě’alti’el ben Šě’alti’el * Astruc Yosef ha-Leví.

Meritxell Blasco Orellana
Departamento de Filología Semítica
Universidad de Barcelona.
e-mail: meritxell.blasco@ub.edu

José Ramón Magdalena Nom de Déu
Departamento de Filología Semítica
Universidad de Barcelona.
e-mail: magdalena@ub.edu

Miguel Ángel Motis Dolader
Facultad de Comunicación
Instituto Humanismo y Sociedad
Universidad San Jorge (Zaragoza)
e-mail: mamotis@usj.es

SUMMARY

This paper deals with the palaeographic transcription, the Spanish translation, the philological and linguistic analysis and the socio-historical context of the last will and testament of Dona Oro, wife of the rich “parnas” Semu’el Rimok. Together with her husband, she lived in the Aragonese town of Monzón during the second half of the fifteenth century. The document is a well-preserved parchment housed at the Archives Départementales des Pyrénées Orientales (Perpignan, France).

KEYWORDS: Hebrew testaments; Aragonese Jews; Judaeocatalan.

El testamento de doña Oro, judía de Monzón

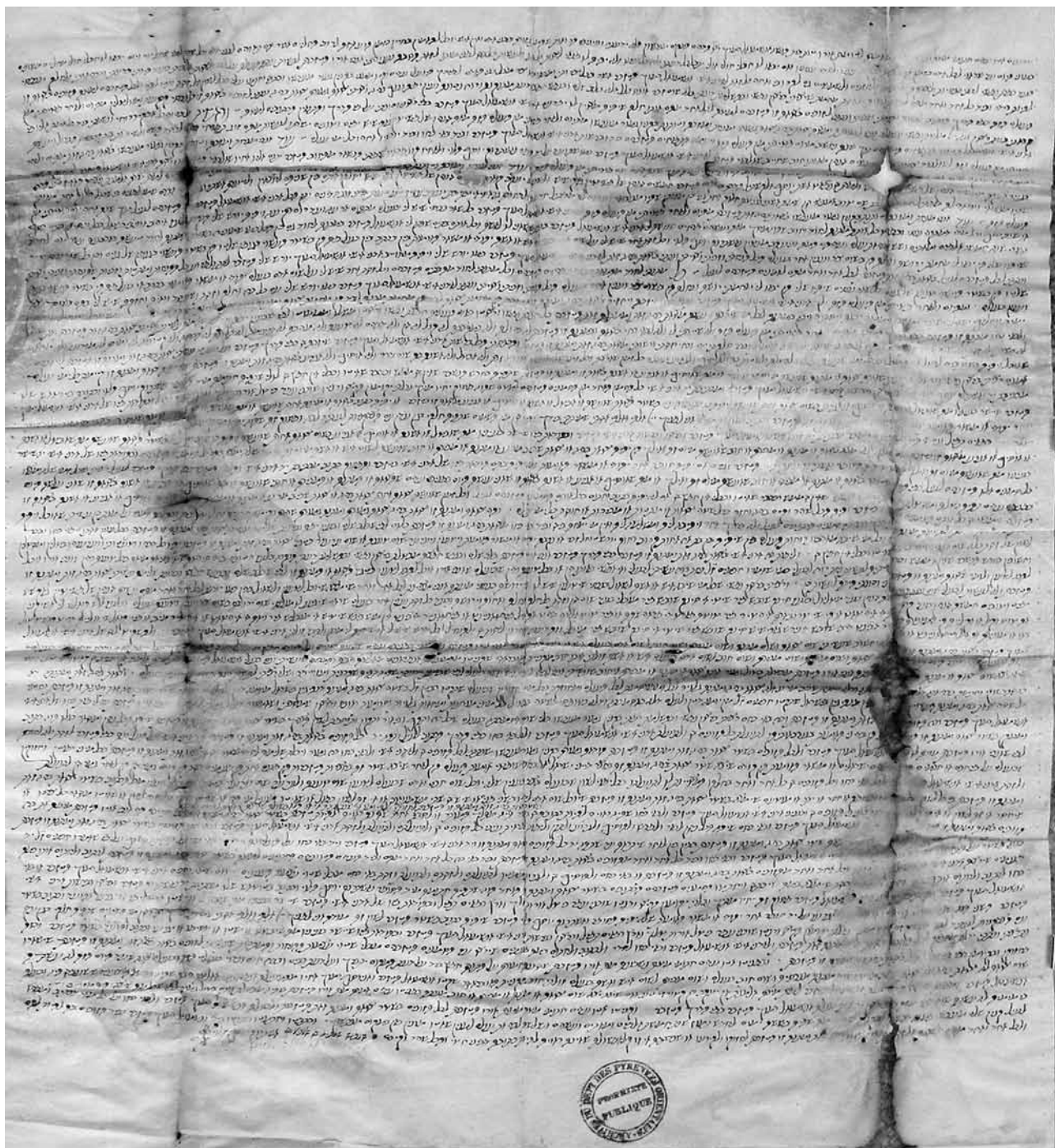


Fig. 2 - El texto íntegro del Testamento de doña Oro del año 1463. Perpignan, Archives Departamentales des Pyrénées Orientales, 1 B 338.

I "FRUTTI" DELLA CONVERSIONE PER LA STORIA DELLA CASA DEI CATECUMENI DI REGGIO EMILIA

Il pio luogo de' Catecumeni di Reggio riconosce la formale sua fondazione ed origine dalla congregazione detta della Misericordia di Reggio nell'anno 1633, non già perché dapprima non s'impiegasse la cristiana pietà nel procurare ammaestramento, ricovero ed ogni sorta di aiuto spirituale e temporale a coloro che dal giudaismo passavano ad abbracciare la santissima nostra religione, ma perché in tal anno fu d'esso pio luogo metodicamente eretto, e nel seguente fornito delle opportune regole e costituzioni, il che poi animò diversi pii benefattori a dotarlo con abbondevoli lasciti¹.

Con queste parole semplici e pacate un anonimo compendiatore di fine Settecento riassume la storia di un'opera pia con cui le magistrature civili e religiose della città di Reggio avevano inteso rispondere a un'emergenza

balzata, durante il periodo controriformistico, a un posto speciale². La presenza ebraica, per usare un'immagine di Attilio Milano, si era sempre dovuta muovere tra *terre di rifugio* e *terre di affanno*, trovando nei territori estensi una delle esigue zone di protezione in cui riparare dai rovesci della storia e della persecuzione. Anche in quegli ultimi angoli di libertà, tuttavia, i malumori sparsi tra la popolazione e le élites di governo da frati e predicatori pronti ad additare la radicale iniquità del popolo eletto avevano prodotto il loro risultato.

Nel 1633, secondo il compendiatore reggiano, in città si era provvidenzialmente passati dalle parole ai fatti e la congregazione della Misericordia³ – una confraternita laicale nata nel 1605 su impulso del gesuita Ottavio Gondi –,

¹ *Rapporto cronologico sull'Origine, Progresso e Stato presente del Pio Luogo de Catecumeni di Reggio Emilia [...]*, 1764; cit. in P. BARAZZONI, *L'assistenza sociale a Reggio Emilia*, Reggio Emilia, Tecnostampa 1987, I, pp. 75-80, in part. p. 77 (si correggono sulla scorta della riproduzione fotografica alcune imperfezioni di trascrizione). La Casa del catecumeni di Reggio Emilia è stata oggetto di una tesi di laurea da parte di F. CASARINI, *La Casa dei catecumeni di Reggio Emilia tra '600 e '700*, Università di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore C. Ginzburg, a.a. 1980-1981.

² R. SEGRE, *La Controriforma: espulsioni, conversioni, isolamento*, in C. VIVANTI (cur.), *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, I, Einaudi, Torino 1996, pp. 707-778, che opportunamente inserisce la politica controriformistica in un quadro di più ampio respiro. Vedi anche M. LUZZATI (cur.), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994. Oltre ai contributi di Albano Biondi e Mauro Perani nella raccolta appena citata, per le comunità ebraiche nel ducato estense si rinvia al tradizionale lavoro di A. BALLETTI, *Gli Ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia, Anonima poligrafica emiliana, 1930 e ai volumi collettanei F. BONILAURI, V. MAUGERI (curr.), *Le comunità ebraiche a Modena e a Carpi dal medioevo all'età contemporanea*, Giuntina, Firenze 1999 e M. PERANI, E. FREGNI (curr.), *Vita e cultura ebraica nello stato estense*, Fattoadarte, Nonan-

tola-Bologna 1993. Sui casi di Scandiano e Finale Emilia: L. PADOA, *Le comunità ebraiche di Scandiano e di Reggio Emilia*, a cura di G. ANCESCHI, Giuntina, Firenze, 1993; D. BERGONZONI, *Storia degli ebrei di Scandiano*, Giuntina, Firenze 1998; A. MASINA, *La comunità ebraica a Finale nel Seicento*, Fiorini, Verona 1998; M.P. BALBONI, *Gli ebrei del Finale nel Cinquecento e nel Seicento*, Giuntina, Firenze 2005. Non segnalo per brevità altri interventi apparsi negli ultimi decenni in riviste e pubblicazioni locali e la folta bibliografia riguardante il caso ferrarese. Per lo specifico reggiano rinvio soltanto a G. FABBRICI, *Gli ebrei estensi. Stato della ricerca e bilancio storiografico*, in: "Henoch", XV (1993), pp. 351-358.

³ Alcune notizie sulla confraternita della Misericordia in CASARINI, *La Casa*, cit., pp. 66-67, che rinvia al *Principio, progresso, e stato della Congregazione della Misericordia* (Biblioteca Municipale "Panizzi" di Reggio Emilia (BPRE), ms. regg. F 123), dove si legge: "La congregazione della Misericordia ebbe principio in Reggio l'anno di nostra redenzione 1605 alli 17 del mese d'aprile, essendone promotore e fondatore col permesso de' superiori sì ecclesiastici che secolari il molto reverendo don Ottavio Gondi gesuita, in occasione ch'egli predicò la quaresima di quell'anno nella basilica di San Prospero" (c. 1r). Del passaggio a Reggio del gesuita dà conferma anche l'erudito Prospero Fantuzzi: "Tra gli oratori

dopo sforzi malamente coordinati, aveva proceduto alla *formale* fondazione del Catecumeno, dotandolo di statuti e ponendo le basi per l'acquisizione di lasciti e donativi da parte di devoti cristiani⁴.

Ma quelle righe non ricordavano i duri scontri che avevano accompagnato gli esordi del pio luogo. Sin da quando l'opera era in fasce, attorno a essa si erano agitati protagonismi e contrapposizioni che videro fronteggiarsi le autorità politiche da un lato e quelle della Misericordia dall'altro. Sul versante istituzionale il Comune e il duca ribatterono colpo su colpo alle pretese avanzate dalla confraternita reggiana e la gestione del Catecumeno per molti anni non fu questione pacifica. In ciò che resta delle carte del Pio luogo dei Catecumeni conservate presso l'Archivio di Stato di Reggio Emilia⁵ poco rimane di quella convulsa fase fondativa ed è da tracce indirette che si può ricostruire la complessa battaglia che si svolse sulla testa di quanti, per una ragione o per l'altra, maturarono la decisione di abbracciare la fede cristiana⁶.

quaresimali trovasi pure menzionato nel 1605 nella cattedrale un padre [***] Gondi che commosse tutta la città colla sua eloquenza e istituì l'Opera pia della Misericordia che si eresse in Reggio a vantaggio delle anime e della gioventù in ispecie" (BPre, ms. regg. C 293, *I Gesuiti in Reggio dall'origine al 1850*, p. 1).

⁴Fausta Casarini, appoggiandosi alla testimonianza ottocentesca di mons. G. Rocca, indica la data di apertura della Casa dei catecumeni il 9 gennaio 1633, in piazzale San Raffaele sotto la parrocchia di San Pietro (CASARINI, *La Casa*, cit., p. 71).

⁵Una descrizione sommaria in U. DALLARI, *Il R. Archivio di Stato di Reggio nell'Emilia. Memorie storiche e inventario sommario*, in *Gli archivi della storia d'Italia*, diretta da G. Degli Azzi, serie II, vol. I, Cappelli, Rocca S. Casciano 1910, pp. 1-357, in part. p. 136. Le carte conservate presso l'Archivio di Stato di Reggio Emilia (ASRE), perlopiù di carattere amministrativo, custodiscono quanto resta dell'archivio dell'Opera.

⁶A corredo dei documenti reggiani si utilizzano in questa sede un nutrito incartamento intitolato al Catecumeno di Reggio conservato tra le carte della Suprema Giunta di Giurisdizione Sovrana ("[Opera] Pia de' Catecumeni nella Città di Reggio. Carte e Documenti che la riguardano. 1633-1795. (Sonvi gravi lacune)", si legge sul fascicolo) e i carteggi tra i

Per comprendere appieno il clima in cui si svilupparono gli eventi di cui tratteremo è opportuno segnalare due date che costituirono per la politica conversionistica dello Stato estese un punto di svolta. Nel 1629 nella capitale del ducato – Modena – Annibale Calori istituiva un legato destinato a sussidiare annualmente gli ebrei che avevano ricevuto il battesimo, mentre pochi anni dopo, nel 1633, Eleonora d'Este, principessa di Venosa, disponeva in un codicillo del proprio testamento un lascito con il quale sostenere i neofiti all'indomani del battesimo⁷. Nello stesso momento in cui a Reggio Grazia Draghi (forse un'ebrea convertita), Doralice Ferrari-Cassoli e Alberto Scaioli procedevano a destinare alcuni fondi per l'erigenda Casa del Catecumeno⁸, a Modena si dava vita a due opere pie (Calori e Venosa, appunto) che avrebbero preparato il terreno all'Opera del Catecumeno, sorta ufficialmente solo nel 1700. Sembrava che nelle due maggiori città del ducato si fossero sincronizzati i tempi e i modi della strategia conversionistica, a dimostrazione che – pur con variabili locali – un movimento più ampio stava prendendo corpo.

governatori di Reggio e i duchi estensi (ora nel fondo Rettori dello Stato).

⁷La vicenda dei lasciti Calori e Venosa è ripercorsa in M. AL KALAK, *Convertire e sostenere. Archeologia ed esordi dell'Opera pia dei catecumeni di Modena*, in: M. CAFFIERO (cur.), *Le radici storiche dell'antisemitismo*, Viella, Roma 2009, pp. 71-105. Cfr. anche A. ZANARDO, *Catecumeni e neofiti a Modena alla fine dell'antico regime*, in BONILAUDI, MAUGERI (curr.), *Le comunità ebraiche*, cit., pp. 121-139.

⁸Il testamento di Grazia Draghi "la quale istituì erede universale il luogo pio de catecumeni da erigersi in Reggio", a rogito Domenico Grandi, fu redatto nel 1629. Il lascito di Doralice Ferrari "moglie del signor Francesco Cassoli nobile reggiano, in cui s'istituisce erede il suddetto Francesco Cassoli" fu rogato da Francesco Cignani nel 1634. In esso, come si apprende dal transunto di un atto stipulato nel 1636 tra Cassoli e il Catecumeno, era previsto un legato di 600 ducatonì a vantaggio dell'Opera del Catecumeno (ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Repertorio cronologico ed individuale di tutte le scritture autentiche le quali si custodiscono presso il luogo pio e Casa de Catechumeni*, nn. 132, 150, 152). Alcune annotazioni sugli obblighi derivanti da tali eredità, stralci testuali e sunti sono conservati in ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Recapiti d'amministrazione*.

Mentre l'amministrazione ducale, tradizionalmente benevola verso gli ebrei, riusciva a ritardare la costruzione di ghetti nei principali centri dello Stato⁹, qualcosa remava comunque a favore di provvedimenti di segregazione e assimilazione. A spingere gli animi su quella strada fu un concorso di elementi, in cui spicca il ruolo svolto dall'ordine francescano in almeno due riprese. La prima (che ebbe uno strascico nel 1618) è quella registrata a inizio secolo, in occasione della predicazione di frate Bartolomeo Cambi che, passando per Modena nel 1602, aveva reclamato la netta separazione del corpo sano dal popolo su cui Cristo aveva pianato¹⁰. Quando aveva tenuto una delle sue accalorate prediche in piazza, ad ascoltarlo era intervenuta anche la Corte e, come riferisce il cronista modenese Giovanni Battista Spaccini, tra le ventimila persone che si affollarono quel 28 luglio vi fu anche "la ducal casa con le donne [...] e l'ambasciatore imperiale"¹¹. Tra gli uditori del frate osservante è probabile dunque che sedesse, quasi undicenne, quello stesso Alfonso III che trent'anni dopo si sarebbe reso protagonista di una seconda fiammata antiggiudaica in terra estense.

Trascorsi pochi mesi sul trono, nel 1629, Alfonso aveva abdicato a favore del figlio Fran-

cesco e, assunto il nome di Giambattista, era entrato nell'ordine dei cappuccini. Vestito l'abito a Merano, aveva svolto cicli di predicazione a Innsbruck e Vienna, rientrando negli antichi domini nel 1632, proprio quando il Catecumeno di Reggio muoveva i suoi primi passi¹². Il ruolo di Alfonso nell'alimentare il clima di insofferenza verso gli ebrei del territorio reggiano fu determinante: nel '33 erano in procinto di battezzarsi cinque donne ebreiche e due giovinetti, Iacob e Serena Brisi. Questi ultimi erano stati sottratti alle cure dello zio da due fratelli già convertiti e, dopo alterne vicende e sentenze di opposto parere, da Roma era giunto l'ordine di affidare i bambini a chi li potesse educare alla vera fede. A quel punto, come scrive Andrea Balletti, "fu in gran facende fra' Gio. Battista per solennizzare il battesimo" e a levare i sette catecumeni al sacro fonte vennero chiamati "la Duchessa, il Principe della Mirandola, Luigi d'Este, Alessandro Gonzaga, il Priore della Città ed altre persone"¹³. La confraternita della Misericordia, alla ricerca di nuovi fondi a sostegno della propria impresa, notava che "non così tosto fu dalla congregazione [...] pensato di erigere una casa per li catecumeni che l'ardore del molto reverendo

⁹ Il primo ghetto a essere costruito sarà proprio quello della capitale, Modena, nel 1638, cui seguirà nel 1669 il ghetto reggiano. Altri ghetti entro i confini estensi furono eretti a Mirandola, Formigine, Scandiano, Correggio e Finale.

¹⁰ Su Bartolomeo Cambi si veda A. PROSPERI, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1974, 17, pp. 92-96. Lo strascico del 1618 vide protagonista "padre fra Fidele capuzino" che propagandò l'edificazione del ghetto creando molto fervore presso le magistrature cittadine. Cfr. D. CALABI, *dal quartiere ebraico alla costituzione del ghetto in Italia: il caso di Modena*, in BONILAURI, MAUGERI (curr.), *Le comunità ebraiche*, cit., pp. 87-93, che attribuisce la predicazione del '18 a Cambi – morto qualche mese prima –, forse basandosi su BALLETTI, *Gli ebrei*, cit. di cui riprende la ricostruzione. La cronaca di quei giorni in G.B. SPACCINI, *Cronaca di Modena. Anni 1617-1620*, a cura di R. BUSSI, C. GIOVANNINI, Panini, Modena 2002, pp. 283 ss.

¹¹ G.B. SPACCINI, *Cronaca di Modena. Anni 1588-1602*, a cura di A. BIONDI, R. BUSSI, C. GIOVANNINI, Panini, Modena 1993, p. 579.

¹² Per un profilo di Alfonso III cfr. per tutti L. CHIAPPINI, *Gli Estensi*, Corbo, Ferrara 2001, pp.

451-459. Sull'apporto dell'ex-duca nell'adozione di misure conversionistiche più stringenti così scrive Balletti: "Lasciata la reggia, egli non smise del tutto l'imperio, trattando dalla sua cella più volte gli affari dello Stato e fra gli altri quello di promuovere la conversione degli Ebrei" (BALLETTI, *Gli ebrei*, cit., p. 208). Il suo ruolo nella fondazione del Catecumeno è ribadito, con altra curvatura, da Roberto Lecchini: "Terminate le grandi feste religiose, il padre [Giambattista d'Este] volle intrattenersi due o tre altre settimane a Reggio per ristabilire alcune pacificazioni, provvedere alla sicurezza materiale e morale di diverse opere di beneficenza quali la 'Casa dei Catecumeni' e la 'Casa delle stimate' che accoglieva fanciulle povere" (R. LECCHINI, *Alfonso III duca di Modena e Reggio. P. Giambattista d'Este cappuccino*, Aedes Muratoriana, Modena 1979, p. 109). Per un inquadramento delle vicende qui trattate all'interno della storia estense cfr. L. MARINI, *Lo Stato estense*, UTET, Torino 1987.

¹³ La vicenda è ripercorsa in BALLETTI, *Gli ebrei*, cit., pp. 210-212. Il battesimo ebbe luogo, secondo Balletti, il 16 settembre 1633. Un altro appunto conservato tra le carte del Catecumeno ricorda che "il padre Giovanni Battista ha concertato il giorno del

padre frate Giovanni Battista et la conversione di diverse hebrei fece apparire copiosissimo il frutto di così santa opera”¹⁴.

Quello che la confraternita però non menzionava erano le aspre contrapposizioni tra Comune e Misericordia che stavano dietro quei battesimi. L’origine dello scontro risiedeva nelle clausole del lascito con cui il reggiano Alberto Scaioli aveva destinato parte dei suoi beni alla conversione di ebrei.

Sul finire del maggio 1633 un memoriale redatto dalla Comunità illustrava a Francesco I i passaggi di una *querelle* che si trascinava da mesi: era da gennaio che la confraternita della Misericordia desiderava procedere alla fondazione della Casa (sostenendo, anzi, di avervi già provveduto)¹⁵ e a febbraio gli Anziani avevano

bloccato l’approvazione degli statuti, stesi dai confratelli all’insaputa della Città¹⁶.

A maggio, dopo ripetuti contatti con frate Giambattista da Modena¹⁷, le preoccupazioni del Consiglio erano al colmo:

Sono circa duoi anni che, venendo a morte un tal signor Alberto Scaioli da Reggio, nominò per suo herede la congregatione della Misericordia della stessa città con obbligo di dover ogn’anno dar dell’entrate di detta heredità ducatonì 50 all’Opera de Catecumeni, pregando anche la stessa congregatione, quando le paia bene, a consignarle per il medesimo servitio la casa d’esso testatore posta in Reggio et il residuo dell’entrate erogarlo in opere pie ad arbitrio de confratelli dell’istessa congregatione, quali a mesi passati vennero in parere in loco di adempir la

futuro batesimo per la domenica che cade nell’ottava della prossima solenità della Vergine santissima che sarà li 21 del corrente la mattina”. La data cui si fa riferimento è il 21 agosto 1633, la prima domenica nell’ottava dell’Assunzione. Le minute di alcune delle lettere con cui il rettore del Catecumeno invitò padrini e madrine al battesimo in questione sono conservate in ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Recapiti d’amministrazione*.

¹⁴ Il brano è tratto da una minuta non datata conservata in ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Recapiti d’amministrazione*, da assegnare alla prima metà del 1633. In essa si pregava il cavaliere di San Martino di inviare “persone pie et habili nelle ville [di sua giurisdizione] per la raccolta dell’elemosina da procurarsi casa per casa”.

¹⁵ Cfr. ASRE, *Archivio del Comune, Riformagioni*, 1633, 29 gennaio, in cui si discute di un’ambasciata relativa alla “pretesa errettione della Casa de catecumeni fatta come si dice ultimamente dalla congregatione della Misericordia per negotio di non ordinaria consideratione e conseguenza particolarmente ne tempi avvenire al publico servitio”.

¹⁶ Il 7 febbraio 1633 una lettera della commissione comunale sopra il Catecumeno al governatore Ippolito Estense Tassoni così si esprimeva: “Havendo a giorni passati presentito questa Città che quelli della congregatione della Misericordia pretendevano di haver erreto la Casa de catecumeni et che per ciò a loro soli si doverà il governo di detta Casa e l’administratione non solo di quei beni da medesimi destinati, ma di tutti li altri ancora che da persone pie sono stati et che nell’avenire serano, quando ciò sia, lasciati alla medesima Casa [...], hora essendo

pervenuto a notitia di noi [...] che li capitoli stabiliti sopra l’Opera suddetta de catecumeni da quei della Misericordia sono nanti il signor duca serenissimo per la confirmatione, prima di passar più oltre habiamo stimato bene il ricorrer a Vostra Signoria illustrissima a fin resti servita di rapresentar simil fatto all’Altezza Sua con supplicarla a nome di questa sua fedelissima Città restar servita di non passar sopra ciò a deliberatione alcuna senza chiamar l’istessa Città per intender da quella quanto le occorre di dire et in risguardo del publico servitio e dell’interesse dell’Altezza Sua [...], soggiungendole inoltre che dovendosi fondare un loco publico, com’è questo, non par punto conforme a termini della convenienza che venghi esclusa la Città et erretto da altri” (ASRE, *Archivio del Comune, Carteggi degli Anziani*, 146).

¹⁷ Tra frate Giambattista d’Este e la Comunità di Reggio si ebbe in quei mesi uno scambio epistolare significativo. Accanto a numerose delibere del Consiglio comunale in cui si ordinava di scrivere al cappuccino (cfr. ASRE, *Archivio del Comune, Riformagioni*, 1633, *passim*), tra i carteggi degli Anziani si conservano varie tracce del fitto negoziato. Così, ad esempio, il 14 marzo 1633 il frate scrisse al Consiglio reggiano per riferire dell’incontro avuto con i delegati della Comunità e dei suoi “sentimenti [...] che detta Opra cammini innanzi” (ASRE, *Archivio del Comune, Carteggi degli Anziani*, 146). Poco dopo, il 4 aprile, gli Anziani rispondevano al frate che l’Opera “sarà da noi abbracciata con ogni favore di carità”, ma “con quelle più mature considerationi che si ricercano”. Nei mesi successivi il carteggio proseguì, come dimostrano altre lettere dirette al frate dagli Anziani di cui in parte si dirà.

sudetta obligatione di erriger essi medesimi la casa de catecumeni et esclusa affatto la Città non solo entrar al governo di quella insieme con beni da loro assignati, ma passar anche all'administratione d'altre heredità lasciatele da persone pie. Intorno a che essendo nato qualche disparere tra la Città e la medesima congregatione doppo essersi trattato più volte per l'aggiustamento, non si contentando la stessa congregatione di caminar del pari con la medesima Città in tal creatione et administratione, non si è potuto conchiuder cosa alcuna et non che ultimamente dalli deputati a nome di detta congregatione fu dichiarato che, non stimando essi servitio d'Iddio l'esser in compagnia della Città in simil negotio, che la Città elegesse o di esser lei ch'erregesse detta casa, che loro ogn'anno le dariano li 50 ducatonì come nel testamento di detto Scaioli, overo che la Città rimettendo ad essi simil cura se ne levasse affatto. Partito che né quanto al primo, né quanto al secondo modo può esser di sodisfatione alla Città: non nel primo poichè non par giusto né di dovere che quei beni che da loro sono stati per rogito di pubblico notaio una volta destinati ad opera, per loro confessione, così pia et ciò inherendo alla mente di detto testatore, le siano hora con contraria provigione levati. Non nel 2° poichè essendo questo loco publico, per ogni convenienza la di lui erretione s'aspeta alla Città a fin che non incontri in quei pregiudizi che soprastano a propri interessi et a quelli medesimamente di Vostra Altezza quando detta casa sii eretta da detta congregatione, buona parte di cui è di persone ecclesiastiche.

La medesima Città per tanto fedelissima e devotissima di Vostra Altezza Serenissima supplica quella restar servita di porvi la mano et ordinare a quei signori della Misericordia che o si contentino di venir del pari con la Città a detta erretione et administratione, over di errogar l'entrate della sudetta heredità in tal servitio conforme la primera lor deliberatione che, oltre farà opera degna della sua singolar pietà, leverà anche l'occasione che non

venghi erretto altro loco da loro, come si pressente habbino pensiero, quando la Città havrà per se stessa effettuato tal erretione, e moltiplicando i lochi più fuori d'ogni necessità s'accreschi il carico a cittadini soggetti a Vostra Altezza et si diminuisca il commando di quella, come per simili cause quotidianamente succede. Che di tanta gratia etc. Quam Deus etc.¹⁸.

Nel suo testamento Alberto Scaioli aveva disposto che 50 ducatonì e, se necessario, la sua stessa abitazione fossero utilizzati dalla confraternita della Misericordia per l'edificazione di una Casa del Catecumeno. La confraternita, stando al memoriale, aveva approfittato del lascito Scaioli per assumere l'onere di edificare la casa per i convertendi e, con questa, accentrare l'amministrazione di altre eredità che si profilavano all'orizzonte. In quel frangente in cui la conversione degli ebrei guadagnava peso tra le opere che assicuravano ai defunti meriti nell'oltremondo, l'erigenda Casa dei catecumeni poteva diventare un ottimo affare (così non sarà!). Non sorprende pertanto che la Città di Reggio non tollerasse di stare a guardare. La prima proposta che la Comunità aveva fatto ai confratelli della Misericordia era stata una partecipazione alla pari all'impresa, prontamente rigettata da questi ultimi¹⁹. Non era infatti "servitio d'Iddio" ammettere la Città alla gestione di un luogo che doveva accompagnare le coscienze di chi desiderava diventare cristiano.

Era da un secolo che in tutta Europa si discuteva del ruolo che Stati e comunità locali dovevano assumere nell'ambito dell'assistenza pubblica. Il dibattito, che annoverava tra i suoi più illustri animatori personaggi come Erasmo o Juan Luis Vives, aveva prodotto anche in Italia le sue conseguenze. Come scriveva Marino

¹⁸ Il memoriale risale probabilmente ai giorni prossimi al 28 maggio, come si deduce dalla lettera di accompagnamento scritta in quella data da Andrea Codebò al governatore di Reggio Ippolito Estense Tassoni (cfr. Archivio di Stato di Modena ASMO), *Giurisdizione sovrana*, 139 e *Rettori dello Stato, Reggio*, 79). Un'altra copia dei carteggi e memoriali qui citati è conservata in ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Recapiti d'amministrazione*.

¹⁹ Questa la "risposta data dalla congregatione della Misericordia" al governatore di Reggio circa

la partecipazione paritetica della Comunità al Catecumeno: "Quanto al primo partito circa l'erigere insieme la detta congregatione con li signori deputati [della Comunità] [...] essendo stato letto et proposto a fave, è stato assolutamente reietto. Quanto al 2° che la detta congregatione consegnì ogn'anno li frutti della heredità Scaioli a detti signori deputati, si risponde che la detta congregatione non può né deve farlo" (ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Recapiti d'amministrazione*). La risposta è datata al 28 maggio 1633.

Berengo tracciando un bilancio dell'attività assistenziale nella Penisola, chiunque "abbia familiarità coi verbali dei consigli cittadini italiani [...] è abituato a incontrare feroci conflitti per le nomine dei rettori dei luoghi pii": l'ospedale – nel senso ampio e adattabile che la parola assunse tra medioevo ed età moderna – era senza dubbio un vero e proprio "organismo di potere"²⁰.

In questo stesso alveo, al crocevia tra mendicizia, indigenza e carità cristiana, trovavano posto, come è stato osservato, le case per catecumeni²¹.

La tendenza che aveva condotto vari comuni – tra cui la limitrofa Comunità di Modena²² – ad accentrare e razionalizzare la variegata azione di ospedali, ricoveri e opere pie gestiti da confraternite si fece sentire, pur con altri esiti, anche a Reggio. Lo stesso memoriale steso nel maggio del 1633 lo testimoniava: le soluzioni delineate dai confratelli (la Città poteva costruire autonomamente una Casa dei catecumeni in cambio dei 50 ducati del lascito Scaioli oppure lasciare la questione di competenza esclusiva della Misericordia) erano inaccettabili e rischiavano di confliggere con le esigenze della Comunità. Come se ciò non bastasse, era la stessa composizione della confraternita a insospettire e rendere pregiudizievole per gli interessi della Città e del duca la gestione della Casa da parte della Misericordia: essa era composta "di per-

sone ecclesiastiche" che trascinavano l'intera operazione nel raggio di affari della Chiesa reggiana. Anzi, in città si diceva che, qualora la Comunità avesse provveduto a erigere per proprio conto una Casa dei catecumeni, la confraternita, in un muro contro muro senza precedenti, avrebbe proceduto a edificarne un'altra. Questa proliferazione dei luoghi pii "fuori d'ogni necessità" sarebbe presto o tardi ricaduta sulle spalle dei cittadini (come in effetti accadde pochi anni dopo con il Catecumeno) e un territorio puntellato di opere e istituti legati alla Chiesa avrebbe di fatto sminuito l'autorità ducale.

In tutta la vicenda, gli ebrei e i catecumeni da accompagnare alla nuova fede non erano il problema principale. Quello su cui confratelli e magistrature comunali desideravano mettere le mani erano lasciti ed eredità che il *business* delle conversioni sembrava garantire. Nelle complesse trattative di quei giorni, i delegati cittadini espressero la propria disponibilità a scendere a patti per l'eredità Scaioli ("i beni dell'heredità Scaioli siano comunemente amministrati"), ma non fecero alcun passo indietro rispetto ai donativi di là da venire: ogni eredità futura sarebbe stata amministrata dalla Comunità, mentre ai fratelli della Misericordia sarebbe spettata un'indisturbata conduzione delle "cose spirituali" (entro i limiti fissati dalle autorità reggiane negli statuti dell'Opera!)²³.

²⁰ Le riflessioni di Berengo su riportate sono raccolte in: G. POLITI, M. ROSA, F. DELLA PERUTA (curr.), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Libreria del Convegno editrice, Cremona 1982, pp. 491-495 (cit. p. 492).

²¹ A. PASTORE, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in G. CHITTO-LINI, G. MICCOLI (cur.), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1986, pp. 431-465.

²² A Modena, nel 1541-42, venne realizzato un accorpamento di varie opere pie e ospedali che prese il nome di Santa Unione. I conflitti e le dure contrapposizioni tra confraternite laicali e Comune non si fecero attendere, coinvolgendo anche il duca e il vescovo Giovanni Morone. Per una ricostruzione della vicenda si veda S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Franco Angeli, Milano 1979, pp. 147-161; D. GRANA,

Per una storia della pubblica assistenza a Modena. Modelli e strutture tra '500 e '700, a cura di G. BERTUZZI, Aedes muratoriana, Modena 1991. Sulla questione è recentemente tornata la tesi di laurea di C. SANTUS, *La "Santa Unione" a Modena (1541-1542)*, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore: S. Seidel Menchi, a.a. 2007-2008.

²³ Questo il contenuto di un appunto non firmato del 16 giugno 1633 conservato in ASMO, *Giurisdizione sovrana*, 139: "Il dì 16 giugno 1633. Ultima risoluzione presa dalli signori deputati della Città sopra l'errettione della Casa delli Catecumeni in risposta di quanto s'è trattato sopra ciò con li signori della congregatione della Misericordia. Li signori deputati dalla Città si contenteranno di caminar con parità con li signori della congregatione della Misericordia sopra l'errettione di detta casa con le sottoscritte condizioni cioè: che i beni dell'heredità Scaioli siano comunemente amministrati, ma se verranno fatti per l'avvenire o se sarrano [*sic*] stati fatti altri legati o lasciate altre he-

Il 17 giugno 1633 il governatore di Reggio Ippolito Estense Tassoni informava Francesco I del punto morto cui le trattative erano giunte e raccomandava al duca di operare efficacemente perché la Città potesse entrare appieno nell'amministrazione della Casa. Era interesse del sovrano – scriveva il governatore – che la Comunità avesse parte attiva nell'erezione dell'istituto “per assicurarsi che nel tempo [*l'Opera*] non potesse diventar eclesiastica”. Per sciogliere i veti incrociati il principe avrebbe dovuto convocare le par-

ti direttamente a Modena, nella speranza che al suo cospetto i contendenti scendessero a patti²⁴.

In effetti non passarono molti giorni (23 giugno) prima che gli Anziani di Reggio inviasero a corte il proprio ambasciatore, Benedetto Muti, per cercare di comporre la situazione²⁵: nel frattempo il solerte Giambattista d'Este non mancava di esercitare tutte le pressioni di cui era capace con un Comune che sempre più sembrava voler evitare l'incontro con il frate²⁶. A nulla servirono le molte mediazioni tentate in

redità a detta Casa che l'amministrazione resti liberamente presso li signori deputati dalla Città, la quale si contenta che quelli della Misericordia habbiano la totale amministrazione anch'essi delle cose spirituali che riguarderano il beneficio dell'anime delli catecumeni. Risservandosi li sodetti signori deputati dalla Città di formare le capitulationi che stimerano più opportune per detto servitio con participatione però sempre di Sua Altezza Serenissima”.

²⁴ “Ho procurato in conformità dell'ordine di Vostra Altezza di aggiustare che l'erettione della Casa de Catechumeni sia fatta del pari con la Città o che la congregazione della Misericordia ceda l'heredità Scaiola alla detta Città. Non è stato possibile che segua né l'uno né l'altro. La Città pretende di farla del pari ma non vuole che li deputati dalla Misericordia pro tempore possino haver maneggio dell'entrate et legati che per l'avenire saranno fatti alla detta Casa. Quei della Misericordia vogliono che tutto vada del pari et tanto quello che sarà lasciato quanto quello che havrà di presente per l'heredità Scaiola. Quei della Misericordia dicono non voler ceder la detta heredità Scaiola perché non lo possono fare stando il testamento che dà facoltà alla detta Misericordia di dispiecar [?] l'intrata a loro piacere et mentre essi non facciano l'erettione non vogliono né anche applicarli la detta facoltà. Questo è quanto posso dire a Vostra Altezza alla quale mando anche una lettera che mi scrisse il padre Giovanni Battista et la risposta, acciò veda quanto passa et possa risolvere quello che stimerà melio. Saria interesse del popolo [?] et di Vostra Altezza che la Città havesse parte in questa errettione per assicurarsi che nel tempo non potesse diventar eclesiastica, ma vi vedo gran difficoltà et credo che questo negotio non si concluderà se non si fa venire a Modena due di questi deputati dalla Città et due di quei della Misericordia con autorità [...] Il peggio di tutti [*i mali*] sia il lassar far l'errettione senza che la Comunità vi habbia parte [...] Di Reggio, li 17 giugno 1633” (ASMO, *Rettori dello Stato, Reggio*, 79). Il

giorno prima, una nota verosimilmente recapitata ai confratelli della Misericordia li aveva informati delle intenzioni della Comunità: “Il dì 16 giugno 1633. Ultima risoluzione presa da signori deputati dalla Città sopra l'errettione della Casa de catecumeni in risposta di quanto s'è trattato sopra ciò con li signori della congregazione della Misericordia. Li signori deputati dalla Città si contenterano di caminar con parità con li signori della congregazione della Misericordia sopra l'errettione di detta Casa con le sottoscritte conditioni, cioè: che i beni dell'eredità Scaioli siano comunemente amministrati, ma se verano fatti per l'avenire o se saranno stati fatti altri legati o lasciate altre heredità a detta Casa, che l'amministrazione resti liberamente presso li signori deputati dalla Città, la quale si contenta che quelli della Misericordia habbiano la totale amministrazione anche essi delle cose spirituali che riguarderano il beneficcio dell'anime de catecumeni, riservandosi li suddetti signori deputati dalla Città di formare le capitulationi che stimerano più opportune” (ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Recapiti d'amministrazione*).

²⁵ “In essecutione delle lettere di Vostra Altezza Serenissima, mandiamo il signor Benedetto Muti per sentire quanto ella comanda intorno l'errettione della Casa de Catechumeni [...] Di Reggio, li 23 giugno 1633 [...] Gli Antiani” (ASMO, *Giurisdizione sovrana*, 139; lettera degli Anziani di Reggio al duca).

²⁶ Una lettera del 21 giugno 1633 documenta bene gli interventi – e talora le ingerenze – del frate nel contenzioso: “Dalle lettere del signor governatore – scriveva Giambattista d'Este agli Anziani – e dalla viva voce de priori della congregazione della Misericordia ho inteso il male stato nel quale si truova il negotio dell'errettione della Casa de catecumeni. Il duca mio figlio ha dato ordine che le Signorie Vostre siano chiamate qua. Ho voluto avisarglielo acciòché non facciano come l'altra volta ch[e] non ostante l'ordine che haveano dalla Città non [si] lasciorino vedere da me. Si contenteranno dunque subito

quei giorni: i fratelli della Misericordia puntarono i piedi per l'ennesima volta e il 29 giugno, quando ormai da una settimana i delegati della Comunità attendevano la controparte al tavolo delle trattative, il governatore era invitato a sollecitare i membri del sodalizio perché si presentassero²⁷.

Il 4 luglio un'informazione inoltrata dalla capitale metteva al corrente Ippolito Tassoni del buon esito della mediazione ducale, dietro a cui riemergeva l'ombra di frate Giambattista d'Este. I termini dell'accordo – destinato a divenire carta straccia nel giro di poco tempo – mostravano una volta di più che il nodo da sciogliere era anzitutto economico e, di riflesso, politico²⁸.

Con sodifattione del Mutti mandato qua dalla Città per l'errettione della Casa dei Catecumeni e del canonico Pediano e dottor Ruggieri deputati dalla congregazione della Misericordia, si è stabilito – avvisava l'*entourage* di Francesco I – il congiunto ordine da osservarsi nella detta Opera de Catecumeni, il qual però Sua Altezza comanda che Vostra Signoria illustrissima tenga mano e provvegga che habbia intieramente il suo effetto insieme con la dichiarazione della medesima congregazione che quest'opra e suoi beni presenti e futuri siano e debbano essere conservati meramente laicali e con le clausule del testamento del Pinotti²⁹, con l'aggiunta anche della riserva della participatione et approbatione di Sua Altezza sopra le constitutioni di essa opra e moderationi loro da farsi al presente e nell'avvenire. Tanto dunque Vostra Signoria illustrissima si compiacerà di fare. E le bacio le mani.

giunti prima d'andare da alcun altro di venire da me accioché possa dire loro quello che conoscerò più espediente per servizio di Dio [...] Modena, 21 giugno 1633" (ASRE, *Archivio del Comune, Carteggi degli Anziani*, 146).

²⁷ Così una lettera del 29 giugno inviata al governatore dall'amministrazione ducale: "Illustrissimo signor mio osservandissimo, ordina Sua Altezza che Vostra Signoria illustrissima faccia che cotesti della congregazione della Misericordia vengano subito qua per il negozio dell'erettione della Casa de Catecumeni e che portino con loro il testamento del già Alberto Scaioli poiché i deputati dalla Città sono qui alcuni giorni sono. Tanto Vostra Signoria si compiacerà di fare. E le bacio le mani. Di Modona, adì 29 giugno 1633" (ASMO, *Giurisdizione sovrana*, 139).

²⁸ ASMO, *Giurisdizione sovrana*, 139. Un'infor-

I beni del Catecumeno dovevano restare "meramente laicali": lo spettro dell'ingerenza ecclesiastica nelle questioni legate alla pubblica assistenza era difficile da scacciare e in prospettiva si lavorava già per un assorbimento dell'Opera nell'orbita comunale o ducale. Il regolamento elaborato per l'occasione prevedeva una sorta di amministrazione congiunta che accordava comunque vantaggi significativi alla congregazione della Misericordia.

Alla direzione della Casa era posto un consiglio di cinque presidenti: quattro – il rettore, il vicerettore e due presidenti – erano eletti dalla congregazione della Misericordia e uno – il sindaco – era scelto dal consiglio cittadino all'interno dei membri della confraternita. Nell'organigramma del Catecumeno quest'ultimo rivestiva il "terzo luogo" e aveva l'incarico di esercitare un controllo amministrativo sull'Opera ("havrà l'amministrazione de beni della Casa de Catecumeni").

Nonostante un accordo che vedeva alla direzione della Casa solo confratelli della Misericordia, le carte superstiti mostrano, accanto all'opposizione montante della Comunità, l'ambiguo comportamento del sodalizio che, forse già intenzionato a far saltare il compromesso raggiunto, si riservò di discutere ulteriormente la questione con l'ispiratore di tante conversioni – il solito Giambattista da Modena – e con il principe Obizzo d'Este, confratello e protettore della congregazione³⁰. Un partito successivo all'"aggiustamento" tra confraternita e Comunità ribadiva la sostanziale indisponibilità della

mazione analoga diede il segretario ducale Codebò agli Anziani di Reggio. Cfr. ASRE, *Archivio del Comune, Carteggi degli Anziani*, 146; lettera del 4 luglio 1633.

²⁹ Si tratta del benefattore dell'Ospedale di Reggio. Cfr. BALLETTI, *Gli ebrei*, cit., p. 213 e O. ROMBALDI, *Hospitale Sanctae Mariae Novae. Saggio sull'assistenza in Reggio Emilia*, Tecnograf, Reggio Emilia 1995, in part. pp. 52 ss.

³⁰ La lettera con cui il 10 gennaio 1633 i fratelli ringraziavano Obizzo d'Este dell'aggregazione al sodalizio è conservata in ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Recapiti d'amministrazione*. Il principe dovette avere un ruolo non secondario nella complessa trattativa intorno al Catecumeno. Lo si desume tra l'altro da una lettera degli Anziani ai propri delegati, in cui questi erano autorizzati, se necessario, a "passar ufficio di sorte alcuna con il padre fra Giovanni

Misericordia che, al più, si dichiarava possibilista sull'approvazione che la Città avrebbe potuto dare alle costituzioni dell'Opera e, annualmente, al rendiconto economico³¹. È probabile inoltre che a quegli stessi giorni vada ascritto un altro partito messo ai voti dai confratelli perché "si scriva all'eccellentissimo signor prencipe Obice nostro protettore et fratello et al molto reverendo padre frate Giovanni Battista [...] accioché detti signori ottengino da Sua Altezza Serenissima che faccia dichiarare l'illustrissima Communità se essa vole erigere l'Opera, perché in tale caso la nostra congregatione si ritirerà da tale eretione"³².

Fatto sta che il 9 agosto i toni dello scontro erano acuiti: il consiglio cittadino rigettava la costituzione di una commissione "in essecutione dello aggiustamento fatto della errettione della Casa de cathecumeni tra la Città et la congregatione della Misericordia" e si rifiutava di tenere a battesimo "uno delli hebrei, in conformità della domanda del molto reverendo padre frate Giovanni Battista d'Este"³³, che sempre più cercava di ricucire ferite ormai insanabili³⁴. Qualche giorno dopo, il 27 agosto, la costituzione di una commissione per trattare sul Catecumeno veniva nuovamente respinta dall'assemblea reggiana che votava una risoluzione in cui si sanciva che i delegati Tommaso Minghelli, Vincenzo Signoretti e Benedetto Muti non avessero "progresso con Sua Altezza Serenissima sopra la Casa de cathecumeni"³⁵.

Battista d'Este et il signor prencipe Obizo" (ASRE, *Archivio del Comune, Carteggi degli Anziani*, 146; lettera dell'8 marzo 1633).

³¹ La proposta di organigramma e la risoluzione presa a riguardo dalla Misericordia sono conservate in ASMO, *Giurisdizione sovrana*, 139.

³² Il testo su riportato, forse preparatorio o forse estratto da una vacchetta di partiti, è reperibile in ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Recapiti d'amministrazione*. Non reca data né esito della discussione.

³³ ASRE, *Archivio del Comune, Riformagioni*, 1633.

³⁴ Questa la lettera di Giambattista d'Este del 12 luglio 1633, letta, assieme ad altre missive, nella seduta consiliare del 9 agosto: "Perch'io premo assai nel buon avanzamento dell'Opra de catecumeni e che le Signorie Vostre cooperino a quella sempre che

Dinanzi al comportamento della Comunità che aveva sconfessato l'azione dei suoi delegati e l'accordo da questi raggiunto a Modena con i rappresentanti della Misericordia, i confratelli decisero di affidarsi allo stesso Giambattista d'Este, cui veniva indicato un "piano di emergenza" per chiudere quella controversia senza fine³⁶:

In somma – scrivevano i confratelli a frate Giambattista – bisogna confessare che questa opera de cathecumeni sii di grandissimo servitio d'Iddio poichè nel consiglio di questa mattina sono sorte le difficoltà maggiori che mai, né si à concluso altro che di mandare ambasciatori a Sua Altezza Serenissima poichè risolutamente non vogliono stare all'accordato et li eletti a venire sono il signor Tomaso Mingelli, il signor Benedetto Muti et <il> signor Vincenzo Signoretti, tutti oppugnatori accerimi di quest'opera [...] Il fundamento loro che non s'habbi da effettuare l'aggiustato è tutto sopra fondamenti falsi poichè dicono che il Muti non haveva l'autorità. E pure è vero che dal consiglio generale fu formata una congregatione di cinque con l'autorità tutta del medesimo consiglio, quale congregatione mandò il Muti con amplissima autorità [...] Ma sia come si voglia, il Muti dunque è venuto ad inganare e Sua Altezza Serenissima e tutti li suoi ministri? [...] Asseriscono anchora che Sua Altezza Serenissima non ha partecipato in modo alcuno di così fatto aggiustamento. Io non so come un segretario di tanta integrità³⁷ possi scrivere d'ordine di Sua Altezza in cosa di tanta premura senza l'haverlo dalla medema Altezza Serenissima: io non posso sognarmi così fatto sproposito [...] Noi poi habbiamo conosciuto sempre più

potranno, ho voluto accompagnare le mie preghiere a quelle delli rettori della congregatione della Misericordia invitandoli a levare dal sacro fonte uno degli ebrei che sono per battezzarsi fra poco. E con quest'occasione mi pare anche di pregarli a venire quanto prima alla [i]nclusione [?] di quanto s'è rimasto qua innanzi il duca mio figliolo con li deputati loro, rinuntiando a detti della Misericordia il legato e danari di frutti d'esso che si truova presso di loro per servitio della Casa de catecumeni" (ASRE, *Archivio del Comune, Carteggi degli Anziani*, 146).

³⁵ ASRE, *Archivio del Comune, Riformagioni*, 1633.

³⁶ ASRE, *Pio luogo dei Catecumeni, Recapiti d'amministrazione*.

³⁷ Il riferimento è con ogni probabilità al segretario ducale Andrea Codebò.

verificarsi che non concerna il buon servizio d'Id-dio il fare questa opera unitamente con la Città et le continue aversioni del Consiglio lo autorizzano, onde noi risolutissimi non vogliamo altro che l'accordato. Et se la Città non lo vole eseguire, subentri Sua Altezza Serenissima et essa sii quella che nomini et faccia quella parte doveva fare la Comunità, cedendo le sue veci all'illustrissimo signor governatore pro tempore.

Frate Giambattista era sempre rimasto in contatto con tutti i protagonisti della vicenda e aveva fino all'ultimo operato perché il Comune ammorbidisse la propria posizione. Il 14 settembre il Consiglio affossava la mediazione del cappuccino e non dava risposta positiva “alla lettera del molto reverendo padre fra Giovanni Battista d'Este scritta alla Città per perfezionare tal opera [*dei Catecumeni*] in conformità dell'accordato nanti Sua Altezza Serenissima”³⁸. Nella stessa seduta veniva disconosciuta per l'ennesima volta l'autorità a suo tempo concessa agli inviati del Comune e si rispedivano al mittente “li capitoli mandati da Modena [...] intorno la erezione della Casa”. Le magistrature civiche rigettavano tutte le proposte di accompagnare al battesimo questo o quell'ebreo e mostravano chiaramente di avere sempre più ferma intenzione di ritirarsi dalla trattativa lasciando la questione alla Misericordia³⁹. A un certo punto prese addirittura

a circolare la voce – poi smentita – che gli Anziani volessero ricorrere al duca per “distruggere l'Opera de catecumeni”⁴⁰.

La strada che i confratelli avevano indicata sembrava ormai l'unica percorribile: alla Comunità – rappresentata, come visto, da un sindaco scelto tra i fratelli della Misericordia – doveva subentrare un incaricato del duca. Le cose piegarono effettivamente in questa direzione.

La gestione del Catecumeno fu affidata alla congregazione della Misericordia e l'incarico di sindaco fu assegnato a un confratello di nomina ducale.

Tutto questo si riverberò prevedibilmente sugli statuti dell'Opera⁴¹. Se diamo credito a quanto riportato nei capitoli manoscritti conservati tra le carte del Catecumeno, alla loro stesura si iniziò a pensare sin dal 1632 e certamente nel febbraio 1633 una prima versione compilata dai confratelli senza interpellare la Città era sul tavolo del duca per l'approvazione⁴². Poco dopo la morte di Alberto Scaioli, i fratelli della Misericordia dovettero decidere di predisporre una bozza statutaria che consentisse alla Casa dei catecumeni di avere una struttura e una gestione più solide, ma qualcosa, come si è visto, raffreddò gli entusiasmi iniziali. Osservando il manoscritto in questione non è difficile riconoscere gli interventi succedutisi, probabilmente nei mesi

³⁸ La lettera di Giambattista d'Este è conservata in ASRE, *Archivio del Comune, Carteggi degli Anziani*, 146. Il precipitare degli eventi e l'irritazione del religioso sono palpabili: “Io non ho mai havuta risposta dalle Signorie Vostre – lamentava il frate – alla mia lettera con la quale le pregavo a levar dal sacro fonte un'ebrea et a dar compimento alla determinazione fatta innanzi di Sua Altezza intorno al negotio de catecumeni. Anzi mi pare d'intendere che vogliono mandare qua per procurare di distruggere l'accordato. Quanto al primo punto non rispondo altro perché mi contento d'essere trattato da povero di san Francesco. Ma del 2^{do} voglio dire loro per cari[tà] che possono avanzare di fare questa spesa perché senz'altro non riuscirà 'l negotio come si pensano et incontreranno poca sodisfazione” (ASRE, *Archivio del Comune, Carteggi degli Anziani*, 146; lettera del 7 settembre 1633, letta in assemblea il 14 successivo).

³⁹ ASRE, *Archivio del Comune, Riformagioni*, 1633.

⁴⁰ Lo riferisce la risposta che gli Anziani diedero a Giambattista d'Este il 27 settembre 1633: “La voce che pare preintesa da lei di volere la Città ricorrere a Sua Altezza per distruggere l'Opera de catecumeni non si può credere per vera” (ASRE, *Archivio del Comune, Carteggi degli Anziani*, 146).

⁴¹ Gli statuti manoscritti conservati presso le carte del Catecumeno in ASRE, secondo i sondaggi di CASARINI, *La Casa* cit., p. 73, sono gli unici a noi pervenuti. È verosimile che essi fossero oggetto di profonde revisioni negli anni successivi, soprattutto al momento dell'ingresso della Comunità nella gestione dell'Opera (1638). Un esame e una trascrizione dei capitoli sono proposti dalla stessa Casarini alle pp. 72 ss. e 193-209. Si è deciso in questa sede di proporre una nuova edizione critica che correggesse alcuni errori e facesse emergere attraverso un sistema di note i problemi filologici e di stratificazione su cui ci si diffonderà qui oltre.

⁴² Cfr. nota 16.

centrali del '33, per adeguare gli statuti originali al mutevole avanzare delle trattative con il Comune. Oltre a presentare un fitto numero di chiose, correzioni e aggiunte – le più significative sono state evidenziate nell'edizione in calce a questa ricerca – in tre casi sono inequivocabili i segni di radicali interventi di riscrittura.

Il preambolo degli statuti, parte del terzo capitolo e il sedicesimo capitolo sono stati infatti riscritti su un foglio di carta poi incollato al posto della porzione di testo che si desiderava emendare e dalla fine del terzo capitolo a tutto il quinto la revisione ha comportato l'eliminazione di una carta posta al centro degli statuti primitivi, sostituita da un bifoglio recante il nuovo testo. Basterebbe questo travaglio codicologico per comprendere come la battaglia combattuta per il Catecumeno avesse lasciato un'impronta indelebile sulle regole che dovevano guidarne l'avvio.

TESTO ORIGINALE

3°. Sarà questo luogo, opera et Casa o vero luogo laicale et di conditione profano et reterà perpetuamente tale et tale opera sarà in libera, mera, totale et assoluta amministrazione, potestà et dominio della congregazione della Misericordia, né sarà sogetta per rendere conto dell'administratione de beni né per altro ad altro governo o iurisdictione che delli signori presidenti et congregazione della Misericordia.

A una semplice occhiata, si può osservare come le due stesure riflettano fasi diverse del negoziato: da un lato il punto di partenza (la giurisdizione esclusiva della Misericordia), dall'altro il punto di arrivo, in cui si preferì ammorbidire le categoriche definizioni iniziali introducendo una formula che ponesse l'accento sui presidenti – tra cui un rappresentante di nomina politica – piuttosto che sulla confraternita. In mezzo, non

Se passiamo dal dato formale a quello contenutistico è ancor meglio leggibile l'intenzione del revisore. Le parti riscritte trattano del carattere laicale dell'Opera e della perpetua amministrazione spettante alla Misericordia sotto la supervisione ducale, della composizione degli organi amministrativi (tra cui il sindaco eletto dal duca o, per conto del principe, dal governatore), dei compiti di rettore, vicerettore e sindaco (il cuore della definizione gestionale del Catecumeno) e della successione testamentaria dei catecumeni. A essere cambiate, ripensate e riformulate erano dunque quelle parti che più di altre determinavano chi esercitasse il controllo sull'Opera e che, inevitabilmente, avevano dovuto sostituire il delegato comunale originariamente previsto con il sindaco di nomina ducale. In un caso, grazie al completo distacco del foglio su cui è riportata la riscrittura del paragrafo, siamo in grado di effettuare un confronto sinottico:

TESTO CORRETTO

Li signori presidenti suddetti che saranno cinque costituiranno il corpo della congregazione che doverano governare detta Casa, le persone in esse [*sic*] abitanti et tutti li beni et ragioni che ha et haverà di tempo in tempo la detta Casa.

fissata nero su bianco, l'estenuante trattativa per inserire negli organi direttivi un presidente designato dalla Comunità.

Per il resto gli statuti non si discostano troppo dai criteri di fondo che ispirarono gli istituti di conversione sparsi per la Penisola.

La Casa del catecumeno – istituzione laicale nella sua gestione e nei suoi beni⁴³ – non sarebbe dovuta cadere sotto il controllo del ve-

⁴³ La formula di un governo confraternale o congregazionale – non necessariamente laicale, come auspicava la Comunità di Reggio – risaliva già al Catecumeno romano diretto “da una confrater-

nita intitolata a S. Giuseppe, composta da dodici sacerdoti secolari [...], posta sotto l'autorità di un cardinale protettore” (M. CAFFIERO, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Ro-*

scovo o di altre autorità ecclesiastiche e a essa avrebbero potuto accedere non solo ebrei, ma tutti i non cristiani⁴⁴. Nella Casa erano ammessi anche i forestieri, “purché siano catechizzati e battezzati in questa città”, secondo un orientamento in controtendenza rispetto al vicino caso modenese⁴⁵. Questo passaggio era stato oggetto di una lunga contrattazione tra Giambattista d’Este e il Comune di Reggio, risoltasi grazie alla mediazione del governatore Ippolito Tassoni. Lo stralcio di una lettera scritta il 27 giugno 1633 da Tassoni a Francesco I restituisce timori e ritrosie legate a quell’apertura ad ampio spettro⁴⁶:

[...] Parmi anche d’haverli levato un motivo che dava fastidio alla Città che veramente in apparenza fa gran scusa: quel capitolo che vi vuole il padre Giovanni Battista che la Casa sia aperta a tutti anche a qual si voglia forastiero. Io dico che si può

ametter questo capitolo con la conditione che s’intenda mentre vi sia l’entrata sufficiente [...] onde in questa maniera si darà sodisfazione al padre et non si graverà la Città [...] Dubitano questi della Città che il padre Giovanni Battista sia per mandar una moltitudine d’hebrei modonesi et di procurarne anche fuori dello Stato.

Il sospetto degli Anziani di Reggio era che il focoso cappuccino volesse fare della città emiliana – la prima nel ducato con una Casa del catecumeno – un ricettacolo di convertiti e neofiti. La paura di un’“invasione ebraica” e, ancor più, delle spese che presto o tardi essa poteva trascinare con sé mise in allarme il Consiglio reggiano e la formula escogitata da Tassoni consentì di accontentare l’antico sovrano garantendo un limite preciso all’ingresso di ebrei stranieri: l’accoglienza sarebbe terminata all’esaurirsi dei fondi disponibili.

ma dei papi, Viella, Roma 2004, p. 22). A Modena, nel 1700, si imposterà un modello analogo a quello romano, composto da dodici sacerdoti presidenti – sei provenienti dalla congregazione dei preti di San Carlo e sei dall’oratorio gesuitico della penitenza – sovrintesi dal vescovo e dal suo vicario (AL KALAK, *Convertire*, cit.; ZANARDO, *Catecumeni*, cit.). Stesso numero – dodici governatori – è quello riscontrabile a Firenze, dove gli statuti del 1636 prevedevano però la presenza di laici (perlopiù nobili) scelti direttamente dal granduca presieduti dall’arcivescovo (S. MARCONCINI, *La Pia Casa dei catecumeni di Firenze*, in CAFFIERO (cur.), *Le radici storiche*, cit., pp. 107-127, in part. pp. 111-112). La Casa dei catecumeni di Venezia era affidata a una congregazione di governatori scelti fra il clero, la nobiltà e la cittadinanza, “i tre maggiori corpi in cui era divisa la società veneziana”, sotto la presidenza del patriarca (P. IOLY ZORATTINI, *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia e nel Friuli Veneto in età moderna*, Olschki, Firenze 2008, pp. 76-77). Anche a Bologna a capo del Catecumeno era posto l’arcivescovo, coadiuvato da una “congregazione di alcuni gentiluomini di questa città” e da gentildonne per il ramo femminile (A. CAMPANINI, *L’identità coatta. La Casa dei catecumeni a Bologna*, in M.G. MUZZARELLI (cur.), *Verso l’epilogo di una convivenza. Gli ebrei a Bologna nel XVI secolo*, Giuntina, Firenze 1996, pp. 155-176, qui cit. p. 166). A queste e alle pubblicazioni citate in seguito ci si rifà per i raffronti tra il caso reggiano e altre Case del catecumeno dell’Italia centro-settentrionale. Ulteriori rinvii bibliografici

in IOLY ZORATTINI, *I nomi*, cit., in part. pp. 46-47 e CAFFIERO, *Battesimi*, cit., p. 63, n. 21 per il Catecumeno romano.

⁴⁴ Così anche a Roma, Firenze, Venezia e – in misura ridotta – Bologna. In controtendenza fu invece Modena, dove l’ammissione al Catecumeno e alle opere pie che ne avevano preceduto l’istituzione era riservata ai soli ebrei. Anche nella capitale del ducato estense tuttavia non mancarono eccezioni. Diverso il caso dell’Ospizio dei Catecumeni di Torino che, come noto, rispose soprattutto all’esigenza di conversione posta da una significativa presenza valdese e, in seguito, luterana e calvinista (L. ALLEGRA, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Zamorani, Torino 1996, pp. 54 ss.).

⁴⁵ Tutti i lasciti modenesi a favore di catecumeni e neofiti avranno questo carattere localistico, poi passato negli statuti dell’Opera pia del Catecumeno fondata nel 1700. Un’analoga politica era adottata, per i neofiti, a Bologna (CAMPANINI, *L’identità*, cit., p. 173). Differente la prassi a Venezia – dove i catecumeni provenivano da ogni angolo della Serenissima e da oltre confine –, Roma, Torino e Pesaro. Per quest’ultima si veda C. COLETTA, *La politica delle conversioni nello Stato della Chiesa in età moderna: fondazione, sviluppi politico-amministrativi e scopi della casa dei catecumeni in Pesaro*, in P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Percorsi di storia ebraica. Atti del convegno internazionale (Civiale del Friuli-Gorizia, 7-9 settembre 2004)*, Forum, Udine 2005, pp. 101-128.

⁴⁶ ASMO, *Giurisdizione sovrana*, 139.

La presenza nella Casa di catecumeni di entrambi i sessi richiedeva poi la predisposizione di due “partimenti” distinti all’interno del luogo che doveva ospitare i convertiti prima e dopo il battesimo (“un anno almeno potendosi o più”). Un fattore e sua moglie⁴⁷ erano deputati a controllare il rispetto di tale separazione, della rigida normativa che scandiva tempi, preghiere e momenti comuni⁴⁸, e che nessuno uscisse dalla Casa. In essa, insieme a cibo e vestiti, i neofiti ricevevano un’istruzione che consentiva loro di apprendere una “honorevole arte” o, nel caso dei bambini, di instradarli verso la vita religiosa o il servizio presso nobili di provata virtù. La buona riuscita dell’inserimento del neofita nella *società cristiana* costituiva l’innescò per la conversione degli ex-correligionari che, edificati dalla vita esemplare e dalla nuova collocazione sociale dei convertiti, si sarebbero avvicinati alla fede cristiana.

Gli statuti passavano ancora a definire gli organismi direttivi e le prerogative dei funzionari dell’Opera: all’interno del “corpo della congregazione”, formato dai cinque presidenti più volte ricordati, si stagliava un comitato ristretto – chiamato “congregazione de Tre” – composto da rettore, vicerettore e sindaco. I presidenti avevano competenza sul patrimonio dell’Opera e su quello dei catecumeni che vi entravano. I possedimenti del catecumeno erano custoditi dai presidenti durante il catecumenato per essere restituiti al nuovo cristiano alla sua uscita dalla Casa, al netto delle spese sostenute nel periodo di permanenza presso l’istituto, “restando però sempre intatta la proprietà”. I presidenti, in carica per un anno, erano nominati dalla confraternita della Misericordia (cui spettava la designazione di rettore, vicerettore e di due vi-

sitatori) e dal duca che, direttamente o tramite il proprio governatore, indicava il sindaco “che sii però necessariamente uno de confratelli”. La configurazione amministrativa del Catecumeno doveva conservare una certa autonomia rispetto alla confraternita della Misericordia e a tale scopo era fatto obbligo di tenere un libro dei partiti, statuti e libri contabili nell’archivio dell’Opera, le cui chiavi erano affidate al rettore e al sindaco. Era del resto nell’equilibrio tra queste due figure che si reggeva l’intera architettura statutaria: al rettore – sostituito all’occorrenza dal vicerettore – era affidato l’incarico di convocare ogni quindici giorni l’organismo direttivo, di curare l’applicazione delle risoluzioni prese e di rappresentare la Casa in via ufficiale. Assieme al sindaco, cui spettava l’amministrazione dei beni mobili e immobili, doveva inoltre procedere a una ricognizione dei beni stabili dell’Opera. Il sindaco, invece, aveva funzioni eminentemente amministrative e teneva la contabilità generale, di cui doveva rendere conto annualmente alla Misericordia e agli incaricati ducali. Il patrimonio era di norma inalienabile e ogni transazione doveva essere approvata dalla confraternita della Misericordia entro limiti precisi.

La congregazione dei Tre era tenuta a vigilare “quando vi sia hebreo alcuno che voglia venire alla santa fede”: la notizia metteva in moto il meccanismo che conduceva all’ingresso nella Casa, dove i catecumeni dovevano ricevere non solo i rudimenti della dottrina cristiana, ma anche apprendere quelle tecniche che li rendevano strumenti di conversione per altri ebrei e agenti di confutazione delle superstiziose credenze abbandonate. È proprio su questo versante che si fece strada un’altra presenza che percorre come un filo rosso l’intera storia delle Case per ca-

⁴⁷ Molto simili le prerogative dei guardiani della Casa bolognese: “Marito e moglie se possibile, oppure legati da vincoli stretti di parentela [...], controlleranno che maschi e femmine vivano rigidamente separati, per evitare pericolose promiscuità [...] e che non abbiano a che fare con gente di ‘mala vita’. Avranno sia il compito materiale di provvedere al vitto ed alle necessità, oltre che alla gestione di tutti i beni mobili, sia quello morale di ammaestrare i catecumeni con il loro esempio” (CAMPANINI, *L’identità*, cit., p. 172).

⁴⁸ Per definire la condizione dei catecumeni Fausta Casarini usa più volte l’espressione “semi-clausura” (CASARINI, *La Casa*, cit., ad es. p. 109). Cfr. IOLY ZORATTINI, *I nomi*, cit., p. 82 che per Venezia osserva un “tempo scandito da rigide regole, sul modello di quelle monastiche”. La stessa impressione si ricava, nel caso bolognese, dall’“Ordine delle hore et come hanno a spendere il tempo quelli della Casa de’ Cathecumeni”, compendiato da Antonella Campanini (CAMPANINI, *L’identità*, cit., p. 174).

tecumeni: quella della Compagnia di Gesù. Gli statuti suggerivano infatti che, “per l’eminenza di scienza et per l’instituto loro”, ci si dovesse rivolgere a quei religiosi per ammaestrare a dovere i neofiti⁴⁹. Questi ultimi dovevano essere monitorati con costanza, sorvegliati nella frequenza ai sacramenti e nelle compagnie cui si aggregavano, evitando in ogni modo – soprattutto prima del battesimo – di incontrare vecchi correligionari.

Per le catecumene si prevedeva la presenza di due gentildonne avanzate negli anni, in grado di avviare le nuove cristiane alla devozione e al servizio domestico⁵⁰.

Il battesimo dei convertiti costituiva il fine statutario e il culmine dell’opera svolta nella Casa: non sorprende dunque che la cerimonia con cui i neofiti facevano il loro ingresso nella comunità ecclesiale fosse solennizzato con processioni accompagnate da squilli di tromba e suono di campane, padrini e madrine di nobile estrazione e, se possibile, prediche tenute contestualmente al battesimo per spiegarne il senso⁵¹.

⁴⁹ Superfluo ribadire l’importanza dell’ordine gesuitico e del suo fondatore nel caso romano, per cui si veda anche J.W. O’MALLEY, *The first Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993 [trad. it. *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano, 1999]. I Gesuiti collaborarono alla stesura dei capitoli del Catecumeno veneziano (IOLY ZORATTINI, *I nomi*, cit., p. 75) e certamente esercitarono il loro influsso sull’azione conversionistica modenese e la successiva Opera del Catecumeno.

⁵⁰ La figura incarnata da nobildonne preposte alle catecumene è equivalente a quella delle “visitatrici” previste dagli statuti di altre Case. Così a Venezia vi erano “visitatrici” che oltre a “informarsi sulle reali intenzioni e le vocazioni” delle catecumene, dopo la loro conversione dovevano “cercar di procurare loro un marito e un lavoro” (IOLY ZORATTINI, *I nomi*, cit., p. 78). A Bologna la “congregazione delle gentildonne” aveva compiti simili a quelli assegnati ai visitatori del ramo maschile (CAMPANINI, *L’identità*, cit., pp. 171-172). Gli statuti reggiani, come nota anche CASARINI, *La Casa*, cit., p. 79 estendendo l’indagine a tutta la documentazione dell’Opera, non precisano invece i compiti spettanti ai visitatori, pur essendo questi esplicitamente nominati affianco a rettore, vicerettore e sindaco.

⁵¹ Le cerimonie connesse al battesimo dei catecu-

Se in qualche momento nella Casa non vi fossero stati catecumeni, rendite ed elemosine disponibili sarebbero state impiegate e messe a frutto presso il Monte di Pietà⁵² a vantaggio dei futuri ospiti⁵³.

A conclusione dei capitoli venivano poi regolamentate altre evenienze: qualora la presenza ebraica a Reggio fosse scomparsa (“venendo caso che li hebrei non habitassero in questa città et si fosse senza speranza probabile del loro ritorno”), i fondi del Catecumeno erano da dirottare a sostegno delle giovani vergini dimoranti a Reggio – “non orfane, né mendicante” –, figlie di uomini e donne di “mala vita”, alloggiate nel Catecumeno in attesa di monacarle o maritarle.

Ancora: erano elencate tutte le sanzioni che la Misericordia avrebbe ottenuto dal duca contro chi avesse messo a rischio il buon esito del percorso di catecumenato. Agli ebrei, come consuetudine, era vietato introdursi o avvicinarsi alla Casa, tentare di comunicare, direttamente o indirettamente, con i neofiti, favorirne la fuga o il ritiro dai propositi iniziali; ai catecumeni

meni si perfezionarono e arricchirono sempre più toccando un loro apice concettuale e scenico tra fine Seicento e inizio Settecento. Per il caso di Roma si veda in particolare CAFFIERO, *Battesimi*, cit., pp. 272-293. A Modena l’Archivio dell’Opera conserva ancora diversi libretti a stampa in cui si raccoglievano odi e sonetti composti dai convertiti in occasione del proprio passaggio alla fede cristiana (per citare un solo esempio, si vedano gli *Applausi poetici consecrati all’Altezza Serenissima di Rinaldo I. [...] dalla Congregazione de’ Catecumeni di Modena nel solenne battesimo [...] del rabbino Giuseppe Mendoli ebreo catecumeno [...] e di Mosè di lui figlio*, Capponi, Modena 1710). Cerimonie assimilabili a quelle reggiane si registrano anche nelle altre Case dei catecumeni.

⁵² Sul quale si vedano G. ADANI, P. PRODI (curr.), *Il Santo Monte di Pietà e la Cassa di Risparmio in Reggio Emilia. Cinque secoli di vita e di promozione economica e civile*, Cassa di Risparmio di Reggio Emilia, Reggio Emilia 1994 e, più in generale, M.G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L’invenzione del Monte di Pietà*, Il Mulino, Bologna 2001.

⁵³ Un meccanismo di implementazione del capitale grazie alle rendite non distribuite in caso di mancanza di beneficiari era previsto anche a Modena. Cfr. ad es. AL KALAK, *Convertire*, cit., p. 84.

che fuggivano erano confiscati *ipso facto* tutti i beni, assegnati all'Opera come risarcimento per le spese vanamente sostenute e per lo scandalo dato ai compagni, né mancava una stanza "a uso di prigione per correggere, occorrendo, i novelli christiani disobbedienti et contumaci"⁵⁴.

I contenziosi tra il Catecumeno e i parenti dei neofiti dovevano essere conclusi celermente e in caso di morte di un catecumeno o di un convertito senza parenti cristiani o testamento, la Casa subentrava in qualità di erede universale. Per contro, se vi erano disposizioni testamentarie precise, l'Opera era tenuta a rispettarle pur potendo acquisire, in mancanza di figli o altri eredi diretti, la quarta parte dell'eredità.

Infine, nell'eventualità di un'estinzione della confraternita della Misericordia, il vescovo e la Comunità erano invitati a eleggere un delegato ciascuno: questi avrebbero a loro volta nominato un terzo presidente, dando nuovamente vita alla congregazione dei Tre⁵⁵.

Le note qui riportate non esauriscono l'indagine sui complessi inizi dell'Opera pia del Catecumeno in terra reggiana, destinata per altro a finire, nel 1638, sotto quel controllo comunale che pareva impossibile appena cinque anni prima⁵⁶. Le osservazioni svolte consentono di cogliere alcuni nodi problematici che contraddistinsero il Catecumeno di Reggio e permettono di comprendere, rispetto ad altre esperienze, le peculiarità del caso in questione.

Anzitutto è il conflitto giurisdizionale attorno alle attività caritative e assistenziali a risaltare in modo netto. Come visto, era dalla metà del Cinquecento che in terra estense si fa-

cevano sempre più forti le spinte per un accantonamento della carità pubblica nelle mani delle autorità civiche, con il sostegno, e talvolta su sollecitazione, del principe. A Modena il progetto di concentrazione di ricoveri e ospizi andato in porto tra il 1541 e il '42 era stato rintuzzato, dopo un periodo di accantonamento, da Ercole II, a dimostrazione di quanto gli affari ducali e quelli comunali potessero di quando in quando convergere. La riforma ospedaliera, nella duplice direzione della concentrazione delle strutture e della specializzazione nell'intervento, era del resto il riflesso di quella "generalizzazione del problema dei poveri" descritta da Bronislaw Geremek⁵⁷, e anche a Reggio gli Anziani, dopo aver proceduto nel 1453 all'accorpamento di vari ospedali cittadini a quello di San Pietro, avevano promosso interventi di razionalizzazione distribuiti nell'arco di un secolo⁵⁸. La vicenda del Catecumeno – struttura pienamente inserita nel quadro della carità di età controriformistica – dimostra che, nel momento in cui la possibilità di creare un luogo dove alloggiare i convertiti divenne concreta, il Comune – spalleggiato dal duca e dal suo rappresentante – non accettò il ruolo di spettatore. In uno Stato caratterizzato da mai esauriti problemi e conflitti con la Chiesa – dal complicato ingresso dell'Inquisizione⁵⁹ al "secco danno" della devoluzione⁶⁰ –, era interesse del sovrano evitare di alimentare ulteriori ingerenze. Glielo ricordò Ippolito Tassoni appena il conflitto attorno al Catecumeno si affacciò all'orizzonte: il Comune – sempre più manovrabile da parte di principi e governatori⁶¹ – doveva combattere per un ingresso nell'ammi-

⁵⁴ A Roma, come nota Marina Caffiero, le leggi oltre a vietare «agli ebrei di avvicinarsi alla Casa dei catecumeni, di transitare nell'ambito della giurisdizione dei luoghi pii, varcandone i confini ben delimitati, e di intrattenere rapporti con i neofiti, nel timore che questi venissero indotti a reggiadaizzare» proibivano anche «ai neofiti di abitare vicino al ghetto, 'se non discosto da quello canne trenta'» (CAFFIERO, *Battesimi*, cit., p. 24).

⁵⁵ Qui emerge forse un residuo, non emendato, degli statuti intermedi in cui al Comune era destinato un ruolo di maggior peso.

⁵⁶ BALLETTI, *Gli ebrei*, cit., p. 214; CASARINI, *La Casa*, cit., pp. 71-72.

⁵⁷ B. GEREMEK, *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1986 (l'espressione su riportata ricorre a p. 124).

⁵⁸ ROMBALDI, *Hospitale*, cit., pp. 95 ss.

⁵⁹ Senza addentrarsi nella vasta bibliografia in merito, si veda per tutti il quadro di sintesi di A. DEL COL, *L'inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano 2006, *ad indicem*.

⁶⁰ L'espressione è di MARINI, *Lo Stato*, cit., p. 67.

⁶¹ Sul declino delle libertà reggiane nel Seicento si veda ancora MARINI, *Lo Stato*, cit., in part. pp. 96-100.

nistrazione dell'erigenda Casa. Che la questione non fosse di secondo piano, lo dimostra la stessa evoluzione degli eventi: sfumato l'accordo tra la confraternita della Misericordia e la Comunità, il duca intervenne a tamponare la perdita garantendo all'autorità statale un controllo – limitato e circoscritto, ma pur sempre esistente – sull'istituto di conversione. Quando Francesco I, liberatosi delle ingerenze del padre⁶², si accorse dell'indisponibilità degli Anziani a prendere parte all'Opera, dispose non solo la presenza di un suo rappresentante all'interno del collegio direttivo – il sindaco –, ma ottenne altresì che i rendiconti annuali si tenessero al cospetto del governatore e di alcuni delegati ducali. Lettere e dispacci presenti in tutti gli archivi esaminati attestano una stretta sorveglianza del principe sull'Opera. Il 29 novembre 1633, ad esempio, il segretario Andrea Codebò faceva sapere a Ippolito Tassoni quali erano le prescrizioni cui Francesco I – nella continua speranza di coinvolgere il Comune – desiderava ci si attenesse⁶³:

Illustrissimo signore mio osservandissimo,

Ordina Sua Altezza che Vostra Signoria faccia sapere a quotesti signori presidenti della congregazione della Misericordia et a signori deputati sopra la Casa de catechumeni che debbano per l'avenire radunarsi dinanzi a lei una volta il mese in quel giorno che le parerà più espediente di prefigere per trattare delli interessi della detta Casa et che quando mancherano di farlo ella si pigli cura di provvedere che non manchino in modo alcuno, sì che tanto si compiacerà di fare e le bacio le mani.

Accanto a motivi legati all'amministrazione dell'assistenza pubblica era poi emerso il fascino esercitato dai pingui lasciti che si pensava – non del tutto a torto – potessero provenire all'Opera del Catecumeno. Il risveglio di un fervore antiebraico in tutto lo Stato estense

era, come accennato, un dato di fatto e non può ritenersi un caso che nelle due città principali del ducato tra la fine degli anni Venti e la prima metà degli anni Trenta, notabili e semplici cittadini disponessero legati a favore di ebrei neofiti o catecumeni e due membri della famiglia regnante – Alfonso III e Eleonora di Venosa – si impegnassero in prima persona nella politica delle conversioni. Se a ciò aggiungiamo che Obizzo d'Este entrò a far parte della Misericordia di Reggio dopo il testamento Scaioli – quando cioè era chiaro che a essa sarebbe spettato il compito di gestire il Catecumeno – si può concludere che gli indizi di un cambiamento profondo erano ben presenti. Non solo: gli statuti dell'Opera tradiscono, dietro i moduli dell'ipotesi, la speranza che qualcuno riponeva in provvedimenti di segregazione (attuati di lì a breve) ed espulsione, cui la tolleranza estense si sarebbe dovuta piegare. La possibilità, sinistramente adombrata nei capitoli del Catecumeno reggiano, che gli ebrei non abitassero più a Reggio né vi fosse speranza di vederli tornare, rappresentava più che il sogno paolino dell'estremo ravvedimento giudaico⁶⁴, il malcelato auspicio di un allineamento del duca di Modena alla politica anti-ebraica di molti sovrani italiani⁶⁵.

Comunque sia, la volontà del principe di vigilare, in un modo o nell'altro, sul nascente Catecumeno e preservarne il carattere “meramente laicale” sventando ogni tentativo di controllo da parte del vescovo e delle autorità religiose, rispondeva alla necessità di mantenere un equilibrio sempre più precario tra le direttive che provenivano da Roma e le esigenze – anche di cassa – della squattrinata casa d'Este. Gli inizi del Catecumeno reggiano, complice frate Giambattista da Modena, avevano mostrato le violenze e i soprusi che si potevano perpetrare pur di trovare ebrei da convertire. Nel maggio '33, quando

⁶² Se ho ben visto, tra le lettere inviate da frate Giambattista da Modena al figlio Francesco I nel '33 non vi è traccia esplicita della controversia intorno al Catecumeno di Reggio (i sondaggi si sono limitati in questa sede a ASMO, *Casa e Stato*, 93). Gli interventi del cappuccino sono tuttavia attestati dai riferimenti presenti in altre carte, di cui in parte si è detto.

⁶³ ASMO, *Giurisdizione sovrana*, 139.

⁶⁴ Sulle contraddizioni insite nei provvedimenti di espulsione degli ebrei in relazione alla teologia paolina e agostiniana, cfr. A. FOA, *Ebrei in Europa. Dalla Peste Nera all'emancipazione (XIV-XIX secolo)*, Laterza, Roma-Bari 1999, in part. pp. 49-50.

⁶⁵ Un simile cambio di rotta vi era stato ad esempio nel vicino Granducato di Toscana. Cfr. A. PROSPERI, *L'Inquisizione romana e gli ebrei*, in LUZZATI (cur.), *L'Inquisizione*, cit., pp. 67-120.

i due orfanelli Iacob e Serena Brisi erano stati strappati dalle braccia dello zio e costretti al battesimo, la comunità ebraica aveva protestato vivacemente, e non si poteva in alcun modo permettere che i metodi con cui si era inaugurato il Catecumeno assumessero un carattere sistematico⁶⁶.

La tolleranza del ducato di Modena e Reggio sembrava tuttavia dover scendere a patti con una Controriforma ormai permeata nelle coscienze, e presto non si riuscì più a impedire che le pressioni popolari ed ecclesiastiche ottenessero quanto chiedevano: ghetti e battesimi furono in fondo due facce della stessa medaglia.

APPENDICE

CAPITOLI DELLA CASA DEL CATECUMENO DI REGGIO

Manoscritto cartaceo. Cm 29 x 20 ca. Cc. 7. Le cc. 1, 4, 5, 6 e 7 recano la numerazione originaria: 102, 104, 109, 110, 111. Tra le cc. 3 e 4 lacerto di carta asportata, originariamente parte di un unico bifoglio assieme all'attuale c. 6. Coperta costituita da cartoncino di riutilizzo con dorso parzialmente rinforzato in carta. Sul dorso intitolazione: "Capitoli della Casa del Catecume<no> 1632". All'esterno del primo piatto, oltre ad alcune note di penna: "+ Capitoli, et regole per la Casa de Cathecumeni di Reggio. 1632". Nella parte interna: "Processus fratrum de Chillonibus Carpenete". All'interno del secondo piatto lista di nomi: "Marcellus Bertolottus. Andreas Casellius. Renatus Rubinus. Petrus Marius Marianus. Carolus Blanchettus Co. Ioanes Pacius [...] Christophorus Villanus. Io. Antonius Pebianus. Paulus Coconus. Gio. Battista Casellinus. Alberto Zanellettu [...]. Io. Mingellius. Io. Baptista Gabus". All'esterno, lungo tratto di penna verticale.

⁶⁶ BALLETTI, *Gli ebrei*, cit., pp. 210-211. Non appena gli sgherri prelevarono i due bambini togliendoli alla custodia dello zio ebreo, il vescovo informò il cardinale di Sant'Onofrio che "l'Università degli Hebrei fa grandissimo strepito, e proverà favori grandi".

CAPITOLI ET REGOLE PER LA CASA DE CATHECUMENI DI REGGIO 1632⁶⁷

L'errettione della Casa de Cathecumeni in Reggio, essa casa con tutti li suoi beni mobili et immobili e ragioni siano et in perpetuo per l'avenire debbiano essere, tanto rispetto a beni presenti quanto a futuri che diverano di detta Casa o per testamento, donatione o altro qual si voglia modo, laicali et profani, né la detta Casa sii luogo religioso o in qual si voglia modo ecclesiastico né tale possi mai per alcun tempo diventare, ma restino sempre et in perpetuo di Casa beni et ragioni presenti et future laicali et profane di modo et talmente che niuna ragione, niuna pretensione, potestà né bailia competta o possi compettere a monsignor illustrissimo vescovo di Reggio né ad altro che habbi potestà ordinaria ecclesiastica o straordinaria o in qual si voglia altro modo d'introdursi né ingerirsi ne beni di detta Casa et in detta Casa et ragioni di essa o nella sua rettoria o governo, ma resti il tutto laicale et profano sempre però sotto l'administratione et governo de confratelli della Misericordia di Reggio con la soprintendenza et superiorità del Serenissimo signor Duca nostro che sarà pro tempore nel modo et forma contenuti ne presenti capitoli o constitutioni di detta Casa⁶⁸.

P(rimo). Nella suddetta Casa doverà essere adnesso qual si sia hebreo o altra persona non christiana, maschia o femina, di qual si voglia età, stato, conditione et natione, convertita in questa città et diocesi, risoluta di ricevere il santo batesimo, non escludendo però per dovere di carità anche li convertiti altrove, ove non sia Casa de Cathecumeni, purché siano cathechizati et battezzati in questa città. Per tanto tale Casa doverà havere partimenti per gli huomini e per le donne distinti in modo che non possino conversare né trattare insieme per oviare ad ogni inconveniente.

⁶⁷ Notazione coeva al testo sulla coperta esterna.

⁶⁸ L'erettione ... di detta Casa: il paragrafo è scritto su un foglio di carta incollato al testo originario al fine di emendarlo. Lo stesso espediente è utilizzato per il terzo capitolo e il sedicesimo. Cfr. *infra*.

2°. Habbiterano in essa Casa li cathecumeni, tanto avanti il santo battesimo quanto dopo, un anno almeno potendosi o più⁶⁹, conforme al bisogno [di] ciascheduno a giuditio de signori presidenti alla suddetta Casa⁷⁰ e li saranno somministrati il vito, vestito et quanto occorrerà per farli imparare qualche buona et onorevole arte o lettere o scienze rispetto a fanciuli conforme all'habilità per farli religiosi, maritarli o porli a servitù di gentilhomini et cittadini honorati, di buona vita et fama et che nelle case loro si viva con il santo timore del Signore Dio et in somma per provederli conforme a quello essi più inclinerano et sarà più conveniente acciò quanto allo spirituale habbiano occasione di perseverare nell'osservanza della lege evangelica et quanto al temporale non siano necessitati mendicare con scandalo, ma siano di buon esempio alli hebrei per convertirsi, provedendoli la congregatione d'elemosine pubbliche et private come meglio giudicherà sinché venga da persone pie provisto all'opera d'entrate come merita et si spera nel Signore. Et in accomodare alcuno o alcuna alla servitù, si convenirà che gli sia permesso il frequentare li santissimi sacramenti tanto necessari al christiano et in caso di licentiarli debbiano essere rasegnati et restituiti a detti signori presidenti⁷¹, quali li riceverano nella Casa per accomodarli di nuovo acciò non vadino a male.

3°. Li signori presidenti suddetti che saranno cinque costituirano il corpo della congregatione che doverano governare detta Casa, le persone in esse [sic] abitanti et tutti li beni et ragioni che ha et haverà di tempo in tempo la detta Casa. Haveranno anche la custodia et governo de beni et [ra]gioni delli cathecumeni che venivano a detta Casa per il tempo che in essa

habiterano, dalla quale uscendo il cathecumeno⁷² se le doverano da detti signori presidenti o dal sindaco restituire tutti li suoi beni et ragioni con le loro entrate, caso ne siano pervenute alle mani di detti signori, quali et quale però potranno et doverano compensarsi le spese si saranno fatte a beneficio del cathecumeno o neofito sì per li alimenti come per altro, restando però sempre intatta la proprietà che le doverà essere in tutto restituita.

Li detti signori presidenti saranno persone ben stanti, zelanti dell'honore del Signore Iddio et saranno eletti nel modo infrascritto d'anno in anno per nova elezione o confirmatione di tutti o parte di loro, cioè la congregatione della Misericordia suddetta eleggerà quatro confratelli della congregatione medesima, il primo de quali sii et s'intenda essere capo di detti signori presidenti con titolo di rettore della Casa, il secondo sii et s'intendi essere vicerettore, li altri duoi haverano il titolo di visitatori. Il Serenissimo signor Duca nostro o a suo nome l'illustrissimo signor governatore che pro tempore sarà di Reggio eleggerà il quinto presidente che sii però necessariamente uno de confratelli della detta congregatione della Misericordia con titolo di sindaco della suddetta Casa et haverà il terzo luogo nella suddetta congregatione de signori presidenti. Et così si osserverà inviolabilmente.

Vacando alcuno de suddetti officii o per morte o per longa assenza o per altro doverà subito essere eletto come sopra un altro de suddetti confratelli nel luogo di quello tale che mancherà o sarà mancato come s'è detto.

Le suddette elezioni da farsi rispettivamente come sopra si doverano fare nella prima domenica dell'anno et così d'anno in anno continuamente.

⁶⁹ Un anno ... o più: *corretto in interlinea su uno o più ani [sic]*.

⁷⁰ De signori ... Casa: *corretto in interlinea su della congregatione infrascritta*.

⁷¹ Rasegnati ... presidenti: *corretto in interlinea su consignati alla congregatione*.

⁷² 3°. Li signori ... uscendo il cathecumeno: *il paragrafo è riportato su un foglio di carta originariamente incollato al testo precedente che così recitava:*

3°. Sarà questo luogo, opera et Casa o vero luogo

laicale et di conditione profano et resterà perpetuamente tale et tale opera sarà in libera, mera, totale et assoluta amministrazione, potestà et dominio della congregatione della Misericordia, né sarà sogetta per rendere conto dell'administratione de beni né per altro ad altro governo o iurisdizione che delli signori presidenti et congregatione della Misericordia.

Il testo reca molte correzioni, aggiunte e cancellature, in parte recepite nella trascrizione appena fornita. Di qui sino al quinto capitolo degli statuti si

4^o ⁷³. Li partiti da proporsi et risolverli nella suddetta congregatione de signori presidenti si doverano notare dal cancelliere della congregatione della Misericordia, il quale haverà a tale effetto un libro apartato per li interessi et negotii di detta Casa, quale libro resterà sempre nell'archivio di detta Casa per tutte le occorrenze, come anche tutte le altre scritture ad essa spettanti con le presenti costituzioni, del quale archivio terà una chiave il rettore et un'altra il sindaco.

Saranno validi li partiti essendo li voti favorevoli tre et nelle congregationi vi doverano sempre intervenire per quanto sarà possibile tutti cinque li detti signori presidenti.

Il suddetto cancelliere doverà notare in un altro libro apartato l'accettazione et suo giorno di ciascheduno catecumeno che si presenterà per essere catechizzato in detta Casa con il fare nota distinta del loro stato et beni che porterano seco o haverano in altri luoghi.

Doverà anche notare in detto libro il batesimo di ciascheduno, il loro impiego et susseguentemente quello che di ciascheduno catecumeno succederà di tempo in tempo.

Il rettore suddetto doverà essere persona di quella prudenza et haverà quelle qualità per quanto sarà possibile che ricerca un tale ufficio; doverà soprintendere a tutti li suddetti signori presidenti et procurerà che ciascheduno di loro [c]on diligenza et carità faccia il suo ufficio; radunerà almeno ogni quindici giorni la congregatione per trattare et risolvere le cose spettanti al buon governo della Casa et de neofiti e catecumeni di quella; esso sarà quello che proporrà li negotii et interrogando e rispondendo riceverà il parere et voto delli altri signori presidenti, proponendo anche li partiti a fave bianche et nere. Haverà cura che sii mandato in essecutione quanto sarà stato determinato nelle consulte et sessioni; esso sottoscriverà li mandati di spese straordinarie et anche le lettere si scriverano per negotii della Casa et suoi catecumeni e neofiti. Visiterà insieme con

il sindaco almeno una volta l'anno che durerà il suo ufficio li beni stabili et stia avvertito che non sii usurpato alcun membro né ragioni della compagnia, ma mantenere li confini, termini et altro. Visiterà anche spesso la Casa per porre ordini et provvedere a disordini acciò il tutto vadi agiustamente et siano li habbitanti trattati con ogni amorevolezza. In somma farà quanto sarà necessario al buon governo di così santa et importante opera.

Il vicerettore doverà assistere al rettore aiutandolo et co[n]sigliandolo in tutto quello che occorrerà et in assenza di esso rettore per infirmità o altro legittimo impedimento esso terrà il luogo di quello et in tutto et per tutto invigilerà alle suddette cose come si è detto del rettore.

Il sindaco haverà l'administratione de beni stabili et mobili tutti della Casa et riceverà tale uffitio per inventario distinto da rogarsi per publico notaio di tutti li suddetti beni mobili et stabili. Terrà essato sonto in libro appartatamente di tutte le entrate et elemosine della Casa, come anche di tutte le spese che si farano o per il quotidiano vito o per altro d'ordine della congregatione. Invigilerà diligentemente alla conservatione de beni di detta Casa visitandoli spesso et in particolare quando vi anderà il rettore, come si è detto di sopra. Sottoscriverà anche esso li mandati dopo il rettore, farà essigere li crediti, pagerà [sic] li debiti con il mandato però del rettore et in somma haverà cura che tutte le entrate vadino distintamente in mano del tesoriere tenendone come sopra presso di sé conto distinto. Et d'anno in anno doverà rendere conto di detta sua aministracione alli signori rettore et presidenti suddetti con l'assistenza de deputati da Sua Altezza Serenissima o dal suo signor governatore illustrissimo e del signor prefetto della congregatione della Misericordia et agiustati li conti se le farà da suddetti per mano del cancelliere una quietanza sul suo libro dove lui haverà tenuto i suoi conti et sarà sottoscritta da detti signori presidenti tutti, deputato et prefetto.

ha un bifoglio aggiunto successivamente in sostituzione di una carta tagliata di cui rimane un lacerto in prossimità della legatura.

⁷³ L'inizio del quarto paragrafo non è contrassegnato nel manoscritto originale. Qui e in occor-

renze analoghe se ne congettura la posizione sulla base dei contenuti. F. Casarini, La Casa cit., p. 196 colloca l'inizio del quarto paragrafo precedentemente (I detti presidenti saranno persone ben stan- ti...).

5°. Provederano li suddetti signori presidenti di fattore et fattora, marito et moglie, per quanto si potrà esemplari et timorati del Signore, atti al governo della Casa et persone che vi habiterano; all'ingresso del quale governo prenderano per inventario dal sindaco tutti li mobili della Casa per renderne poi conto. Attenderano con ogni diligenza et discretezza al governo p(redet)to, massime che li maschi non passino al partimento⁷⁴ delle femine, né mai trattino insieme in alcun tempo, che si vadi a letto, si levi et mangi all'hore deputate in comune, li huomini però insieme et le donne da sé; che ciascheduno sì maschio come femina dormi solo nel proprio letto che li sarà assignato per ovviare ad ogni male; che dall'ave maria della sera a quella della mattina tenghi ben sarata et con chiavi, quali cost[od]irano presso di sé cautamente⁷⁵, la porta della Casa acciò niuno entri né esca; et in somma farà quanto occorrerà sì in casa come fuori per occorenza dell'opera conforme alli ordini de detti signori presidenti⁷⁶.

6°. Invigillerà ciascheduno di congregatione de Tre di sapere et investigare quando vi sia hebreo alcuno che voglia venire alla santa fede, acciò con prudente carità possi quanto prima procurare l'essecutione con la debita cautella et segretezza servendosi de mezzi opportuni et dedurle a noticia il modo con il quale essi saranno governati con la buona administratione de loro beni et sua restitucione come sopra, cose essenziali et necessarie a farle sapere bene intendere⁷⁷.

7°. Non potrà la congregatione de Tre alienare alcuna parte de beni mobili od immobili senza consenso della congregatione della Misericordia et in caso di alienatione si doverà rimettere tutto l'intiero prezzo a maggiore utilità de

l'opera, eccetto però che in caso urgentissimo⁷⁸, per il quale fosse necessario a beneficio dell'opera⁷⁹ non rimettere qualche quantità del suddetto prezzo a determinatione però della detta congregatione della Misericordia, la quale in tale caso doverà essere almeno i duoi terzi de fratelli et li voti tutti favorevoli.

8°. Con ogni diligenza procurerà la congregatione de Tre siano non solo catechizzati li catecumeni da persone atte, d'ottima vita et scientifici, acciò sapiano fondatamente rispondere et confutare li loro dubbi et obiettoni come in ciò sono molto a proposito li padri della Compagnia di Iesù per l'eminenza di scienza et per l'instituto loro accomodato all'aiuto de prossimi, ma anche dopo il battesimo invigilerà molto siano incaminati a praticare la santa lege christiana et deponere li loro mali habiti con la frequenza de santi sacramenti della confessione et comunione almeno una volta il mese et in altri tempi conforme alla prudenza del padre confessore che le sarà assignato, doto e pratico a questo effetto; et durando il catechismo non sarà permesso eschino di Casa se non continuamente accompagnati da persona esemplare e fedele, e dopo battezzati s'haverà cura particolare come et con chi praticino acciò non aprino la strada a viti né mai li sia permesso trovarsi fuori della Casa la notte.

Né mai permetterà la congregatione sii d'alcuna persona hebreica parlato avanti il santo battesimo acciò non siano in lingua hebreica non intesa da prevertiti o in qualche altro modo affaturati né dopo il battesimo senza l'assistenza di uno di detta congregatione del governo.

9°⁸⁰. Elegerà la congregatione due gentildone principali di matura età, giudiciose et spi-

⁷⁴ *Di qui in avanti riprende la stesura originaria.*

⁷⁵ Quali ... cautamente: *aggiunto nell'interlinea con segno di richiamo.*

⁷⁶ *Corretto a margine su della congregatione de tre et del rettore.*

⁷⁷ Et dedurle ... intendere: *aggiunto a margine. Lungo il margine opposto si trova una correzione o aggiunta, poi cancellata con tratto di penna: la loro ac-*

cettazione, catechizatione, batessimo et educatione.

⁷⁸ *Segue cancellato: nel quale si doverà stare alla determinatione della detta congregatione della Misericordia la quale in tale caso.*

⁷⁹ A beneficio dell'opera: *aggiunto a margine con segno di richiamo.*

⁸⁰ *L'inizio del nono paragrafo non è contrassegnato nel manoscritto originale. Così anche F. Casarini, La Casa cit., p. 202.*

rituali, acciò quando saranno donne cathecumene nella Casa le honorino con l'accompagnarle al santo battesimo et fatte christiane le visitino alla Casa dell'opera e ne prendino cura particolare sì per intendere come si diportino nella divotione et retirezza come per incammarle ad essercitii convenienti al potere servire; et come diligentemente lavorino, riprendendole anche tal volta occorrendo con qualche mortificatione come anche per trovarle al suo tempo ricapito conveniente et sicuro con participatione della congregatione de Tre et trovando disordine notabile nel governo della Casa ne aviserano la suddetta congregatione.

10°. Si battezzerà sempre ogni cathecumeno come è solito nella cathedrale da monsignor vescovo illustrissimo et reverendissimo et con predica potendosi, et sarà accompagnato processionalmente da una confraternita con trombe e condotto dalla Casa dell'opera in duomo accompagnato da novelli christiani che habiteranno nella Casa e fuori³¹ et dopo essi dalla detta congregatione de Tre; et finito il battesimo con quella maggior solenità et nobiltà de padrini si potrà, s'anderà con il medesimo ordine in processione alla chiesa della Santissima Vergine miracolosa de Servi con fare sonare le campane del Commune et cathedrale et di detta chiesa de Servi³² da festa in segno d'alegrezza spirituale et d'indi si ritornerà alla Casa.

11°. Quando sarà alcuno della congregatione accomodato fuori della Casa in quel tempo che li parerà più conveniente soprintenderà come viva da buon christiano et come si diporti nell'arte o essercitio suo per provvedere con la loro prudente carità et anche per soccorrerlo sempre che vivendo si troverà in bisogno con provederli di elemosina da particolari se il luogo non havesse entrata sufficiente a quanto sarà dovere di carità e motivo potente alli hebrei di convertirsi.

E quando non fossero nella Casa novelli

christiani né li accomodati habbino bisogno d'aiuto, l'entrate che vi fossero siano ogn'anno depositate apresso il Sacro Monte della Pietà o in altro bancho idoneo et sicuro detrato il necessario et oportuno mantenimento de beni per servirsene a beneficio de futuri cathecumeni o per rimetterli ad accrescimento dell'opera a determinatione di detta congregatione delli Tre, restando però sempre la Casa aperta et in ordine per ricevere novi cathecumeni.

12°. Venendo caso che li hebrei non habitassero in questa città et si fosse senza speranza probabile del loro ritorno et così restasse infruttuosa quest'opera, in tale caso solo, provisto prima a novelli christiani che si trovassero in bisogno nella città come è detto di sopra al capitolo 11, la congregatione delli Tre doverà impiegare le entrate de beni di detta opera a beneficio delle giovanette preservate vergini di questa città et distretto habitante però in detta città, non orfane né mendicante, havendovi queste il loro proprio luogo, ma di quelle specialmente che sono in mani di padre o madre di mala vita o che non tengono cura di loro o non possono et probabilmente si scorga la loro caduta a giudizio della detta congregatione quale sottentrerà in tale caso al governo di dette giovanette quali, oltre li requisiti suddetti, s'osserverà che siano di bello aspetto, sane, non difettose del corpo, d'anni dodeci in circa et che desiderino di essere da bene per accomodarle poi alla servitù, monacharle o maritarle a suo tempo et con quei ordini et capitoli salvo le suddette cose che in tale caso saranno fatti dalla medesima congregatione con participatione et consenso della congregatione della Misericordia³³; alle quali giovanette concederà la detta congregatione de Tre per carità a maggior loro sicurezza l'habitatione della Casa de cathecumeni sin a che sia proveduto ad esse come sopra.

Et se per la vicitudine de tempi ritornassero li hebrei ad habitare in questa città, inteso il loro sicuro ritorno, doverà subito la detta con-

³¹ E fuori: *aggiunto nell'interlinea.*

³² Et di ... Servi: *aggiunto a margine.*

³³ *Segue cancellato con tratto di penna:* et confirmationi necessarie di chi governerà.

gregatione provvedere di sicuro ricapito nel modo sopradetto a tutte le giovanette si ritrovassero per l'occasione suddetta nella detta Casa et immediatamente continuerà l'impiego dell'entrate et beni tutti nell'opera de cathecumeni come prima faceva con li presenti capitoli et ragioni tutte che havessero mai havute o siano per havere in perpetuo, annullando et intendendo per annullato di presente per all'hora et sempre che verà il suddetto caso qual si sia o voglia raggione o attione che per la suddetta habitacione et godimento de fruti anchor che per longhissimo tempo anche imaginariamente pretendano⁸⁴ havere acquistato etc. [?].

13°. Otterà la congregatione della Misericordia dal Serenissimo signor Duca nostro che alcuno hebreo sotto pena di ducatonì 200 d'oro d'applicarsi la metà alla Serenissima Camera et per l'altra metà alla suddetta opera de cathecumeni, o più o meno attesa la qualità della persona e del fatto, et della frusta, bando o galera a chi non havesse modo di pagare, non debba né possi introdursi per sé né per modo d'altri in modo, maniera, né sotto pretesto alcuno in detta Casa né intorno o vicino ad essa per ragionare o fare ragionare, né con cenni né in qual si sia altro modo, molestare o fare inquietare alcun hebreo ricorso o condotto in detta Casa mentre sarà catechizzato in essa et tanto mentre sarà nella detta Casa quanto in altro luogo della città né osserà procurare che alcun cathecumeno fugisse dalla Casa o si ritirasse dal santo battesimo, né di trattare o far trattare con persona alcuna che habiti in essa Casa particolarmente nel tempo et tempi che saranno in essa cathecumeni da battezzarsi, da incorrersi dette pene rispettivamente per ciascheduna volta da chi contrafarà et da chi li tenesse mano anchorché christiano in ciascheduno de predetti casi et molto più se ne seguisse la fuga o il ritirarsi dal santo batesimo; come anche che sia gravemente punito dall'illustrissimo signor governatore nostro che è et sarà pro tempore qualunque hebreo che in qual si sia

modo desse molestia per sé o per mezzo d'altri ad alcuno de novelli christiani habitanti nella Casa. Et che qualunque de novelli christiani fugisse dalla Casa in qual si sia modo sarà occasione, per lo scandalo in danno dell'opera et per le spese fattole, restino aplicati ad essa opera li beni che haverà ipso facto, con autorità al detto signor governatore di castigarlo con bando perpetuo, informato del fatto estragiudicialmente.

14°. Otterà parimenti che ogni differenza et lite dell'opera de cathecumeni con loro parenti et con altri spettanti al foro seculare, come anche quelle de novelli christiani in detta Casa habitanti, siano terminate sommariamente con ogni celerità et senza forma di giuditio ma solo attesa la verità de fatto da detto signor governatore inappelabilmente.

15°. Che sia lecito alla congregatione de Tre d'havere stanza nella Casa a uso di prigione per correggere occorrendo i novelli christiani disobedienti et contumaci, habitanti nella detta Casa.

16°⁸⁵. Che morendo alcun cathecumeno o novello christiano habitante nella detta Casa o fuori di essa accomodato senza alcun figliolo christiano né parente christiano, senza testamento, sia la Casa et opera presente sua herede universale di tutti li suoi beni et ragioni, ma se con testamento nel quale lasciasse per via d'instituzione legato, donatione o altro qual si sia modo a parenti christiani, s'osservi interamente tale testamento, ma se lasciasse come sopra a christiani estranei s'osservi pure anche tale testamento detrata però la quarta parte di tutti li suoi beni, quale spetti ipso iure alla Casa predetta loco legitime come a loro madre; doverano però li signori presidenti fare suffragare all'anime di quelli, de quali la Casa o in parte o in tutto sarà restata herede in riguardo dell'heredità di quelli⁸⁶.

⁸⁴ Su correzione.

⁸⁵ L'inizio del sedicesimo paragrafo è posto in questo luogo nel testo originario, successivamente corretto con l'applicazione di un foglio di carta recante la versione emendata (cfr. nota seguente).

In F. Casarini, *La Casa* cit., p. 208 non è presente alcuna indicazione a riguardo.

⁸⁶ Che morendo ... di quelli: il paragrafo è riportato su un foglio di carta incollato al testo precedente. Solo la parte iniziale del testo originario è

17°. Procurerà anche da Sua Altezza Serenissima la partecipazione delle essentioni concesse a lu<0>ghi pii di questa Città.

18°. Caso che la congregatione della Misericordia mancasse in tutto et per tutto et sussequentemente la detta congregatione delli Tre, in tale caso monsignore illustrissimo vescovo et l'illustrissimo consiglio della Città elegerano uno per ciascheduno, quali duoi eletti come sopra

s'elegerano da loro il terzo et così si ritornerà in essere la detta congregatione de Tre che ipso facto s'intenderà surrogata in luogo della presente et doverà regere et governare detta opera con li presenti capitoli et ordini et questo si doverà fare toties quoties verà il suddetto caso, dependendo sempre in ogni caso che ritornasse in essere la congregatione della Misericordia da quella nel modo et forma contenuta ne presenti capitoli⁸⁷.

SUMMARY

Approximately in 1630 the testament of a nobleman of Reggio, Alberto Scaioli, established that 50 “ducato” should be allotted for the foundation of a House of Cathecumens. The executor designed by Scaioli was a brotherhood – the “Confraternita della Misericordia” – indirectly ruled by diocesan authorities (bishop and canons). The Old Community of Reggio tried to treat with the brotherhood to obtain a cooperation in the administration of the House. But the conversion of Jews was not the first aim of the Community: in fact many other citizens intended to bequeath economic helps to cathecumens and baptized Jews and the administration of those capitals could become a profitable business. The “Misericordia” opposed the foundation of the House in cooperation with the Community and the mediation of the capuchin Giambattista from Modena (till to 1629 sovereign of Este Dukedom with the name of Alfonso III) was unsuccessful. After exhausting negotiations the duke Francesco I took the helm of the House and in 1633 the “Pio Luogo dei Catecumeni” could begin its activity.

KEYWORDS: Conversion; Cathecumens; Reggio Emilia.

leggibile a causa del parziale scollamento del foglio che reca la correzione. Questa la porzione visibile:

16. Che morendo alcuno catecumeno o novello christiano habitante nella detta Casa o fuori di essa accomodato senza alcun figliolo christiano, né parente christiano senza testamento sia la Casa et opera presente suo herede universale di tutti li suoi beni e ragioni. Ma se con testamento nel quale lasciasse per via d'institutione, legato, donatione o altra qual si sia modo a parenti christiani, si osservi intieramente tale dispositione [...].

⁸⁷ *Una lunga nota in calce al testo recita:*

Per la congregatione della Misericordia et a sua perpetuità pareria necessario il passare l'infrascritti capitoli che habbino d'havere forza di lege inviolabile.

Che riducendosi la detta congregatione anche

solo al numero di duoi, che questi duoi possino et debbiano accrescere il loro numero al meno sin a 12 per quanto si potrà.

Che se per mortalità o altro accidente detta congregatione si riducesse al numero di un solo, questo tale con l'intervento et voto di monsignore illustrissimo vescovo elegerà un altro compagno, quali poi ritiratosi insieme riformeranno il corpo della congregatione suddetta.

Che riducendosi in tutto e per tutto in niente la detta congregatione, all'hora monsignore doverà elegere duoi soggetti habili quali eletti come sopra doverano compire il numero de fratelli come sopra.

In ciascun di qual casi s'intendi essere detta congregatione nel suo primiero essere e sia come se mai fosse cessata, con tutti li suoi capitoli, ordini et ius passato, et hoc toties quoties occorresse.

UN CENSIMENTO DEGLI EBREI DI SIENA

Un censimento dettagliato della popolazione ebraica di Siena, rivenuto presso l'Archivio arcivescovile della città, consente di gettare nuova luce sul ghetto senese a soli quarant'anni dalla sua istituzione, anche se non si è purtroppo in grado di chiarire le finalità per le quali fu realizzato.

I ghetti toscani di Firenze e Siena sono come è noto il risultato dell'incontro dell'impegno della Chiesa nella difesa del Cattolicesimo e delle aspirazioni politiche dei Medici.

La Chiesa romana avvia già durante il Concilio di Trento i primi provvedimenti antiebraici: prima c'è l'arsione dei libri talmudici (1553), poi nel 1555 la bolla "Cum nimis absurdum" che limita le attività economiche degli ebrei ed istituisce i ghetti. Poi nel 1569 la bolla "Hebraeorum gens sola quondam a Deo dilecta" decreta l'espulsione degli Ebrei da tutto il territorio papale eccetto Roma ed Ancona.

La consuetudine del Papato di legiferare per lo Stato della Chiesa per poi sollecitare altri principi sulle proprie scelte trova immediato riscontro nelle ambizioni politiche dei Medici che sono riusciti a destreggiarsi nel conflitto franco-imperiale e mirano a consolidare il loro potere. In particolare Cosimo I dopo le conquiste territoriali di Lunigiana, Castiglione della Pescaia e Siena ambisce a legittimarsi con un titolo di più alto grado onorifico.

Non avendolo potuto ottenere con un'investitura imperiale, Cosimo si rivolge all'altra autorità che può assecondare le sue richieste, il papa. Così, più per opportunismo politico che per convinzione dottrinale, Cosimo adotta la politica anti-ebraica del papa bruciando letteralmente le tappe: nel 1567 il granduca rinnova le disposizioni che impongono agli ebrei di portare il segno distintivo e l'anno successivo ordina un censimento di tutti gli ebrei del ducato.

Nel 1569 il Papa concede a Cosimo I il titolo di «Magnus Dux Etruriae», titolo che non ha precedenti in Italia e che gli assicura la preminenza su quanti siano investiti della semplice dignità ducale.

Il segretario del granduca, incaricato della questione giudaica, comanda alle autorità locali la conta degli ebrei: nello stato fiorentino vengono censiti 710 ebrei divisi in 130 famiglie e distribuiti in 22 località. Nel 1570 viene firmato e bandito il «Decreto sopra gli Hebrei che di presente habitano nel Dominio Fiorentino» che abolisce le condotte per i banchi di prestito e che mette gli ebrei di fronte all'alternativa fra abbandonare il dominio fiorentino o andare a vivere «nella città di Fiorenza in quelle contrade e luoghi, e in quel modo e con quelle conditioni e obligationi che saranno in breve tempo altra volta dichiarate». Infatti viene prontamente individuata una zona che viene recintata e nel giro di pochi mesi il ghetto diviene operativo¹.

L'anno successivo, il 19 settembre 1571, vengono presi analoghi provvedimenti per il territorio senese costringendo gli ebrei nel ghetto di Siena. Solo in questo luogo gli ebrei possono «tenere botteghe e traffici, con il divieto assoluto di uscire nell'inverno dopo le ore tre di notte ed in tutto il resto dell'anno dopo le ore due di notte». Inoltre i maschi devono indossare una berretta di colore giallo e le donne la manica destra degli abiti del medesimo colore. I trasgressori sarebbero stati puniti «il padre per il figlio, il marito per la moglie, lo zio per il nipote, il maestro per il discepolo ed il padrone per il garzone». Contemporaneamente il Granduca dette incarico al Collegio di Balìa di trovare un luogo adatto per il ghetto che fu in breve costruito e riempito.

Cessava così un lungo periodo di tolleranza e relativa libertà di affari per gli ebrei senesi: prima dell'annessione allo stato mediceo

¹ U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918; Archivio di Stato di Firenze, *Magistrato Supremo*, 4450, c. 172; M. LUZZATI, *Dal prestito al commercio: gli ebrei dello stato*

fiorentino nel XVI secolo in Italia Judaica. «Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca», Roma 1986; L. CANTINI, *Legislazione Toscana*, vol. VII, Firenze 1800-1808, pp. 253-256.

il governo cittadino aveva emanato pochi provvedimenti antiebraici. Nei momenti di difficoltà finanziaria gli ebrei furono apertamente invitati e «trattati con molta tolleranza» e poterono esercitare quasi indisturbati il prestito fino alla creazione del primo Monte Pio (1471)². Con le disposizioni del 1571 iniziava un periodo di segregazione che sarebbe durato fino alla metà dell'Ottocento.

Il censimento in esame riporta per ogni nucleo familiare il cognome ed il nome del capofamiglia ed il numero dei membri della famiglia. Per circa la metà dei membri delle famiglie riporta pure il nome e l'età. Non vi sono indicazioni che consentano di stabilire con certezza i motivi per cui la lista fu stilata³.

La popolazione ebraica senese censita nel 1612 risulta composta da 147 individui suddivisi in 37 nuclei familiari.

La dimensione media delle famiglie è di 3,9 individui per famiglia: il nucleo familiare più numeroso è quello di Leon Galetti con 11 membri. La dimensione delle famiglie segue la seguente distribuzione.

Distribuzione della popolazione ebraica senese del 1612 per dimensione delle famiglie.

Dimensione del nucleo	1	2	3	4	5	6	8	9	11
Numero dei nuclei	3	6	9	8	3	5	1	1	1

²CANTINI, *Legislazione*, op. cit., p. 389; N. MENGOLZI – N. PICCOLOMINI, *Il monte dei paschi di Siena e le aziende in esso riunite*, vol. II, Siena 1891-1900, p. 65, N. PAVONCELLO, *Origine e sviluppo della comunità ebraica di Siena*, «Nova Historia», VII (1955), pp. 39-40; ID., *Notizie storiche sulla comunità ebraica di Siena e la sua sinagoga*, «La Rassegna Mensile d'Israel» (d'ora in avanti «RMI»), XXXVI (1970), nn. 7, 8, 9, pp. 33, 40; O. FANTOZZI MICALI, *La segregazione urbana. Ghetti e quartieri ebraici in Toscana*, Firenze 1995, pp. 93 e sgg.

³Archivio Arcivescovile di Siena, *Stati d'anime*, SA2807. Il documento si presenta come un foglio di carta di cm. 41 x 28,5 ripiegato e lacero in basso su ambedue le falde. La prima facciata è intestata «Al Nome di Dio, adi 27 Ap.le 1612. In Siena» e sull'ultima facciata del foglio v'è un appunto di mano coeva «Ebrei». Ringrazio calorosamente i funzionari dell'Archivio arcivescovile per la disponibilità e l'as-

istenza durante questa e le successive mie ricerche. Per undici individui non è indicata l'età. I restanti 136 rappresentano una popolazione giovane dove quasi due terzi degli ebrei hanno meno di trent'anni⁴.

Distribuzione della popolazione ebraica senese del 1612 per classi d'età.

Classi di età	Numero	%
0-10	37	27,2
11-20	22	16,2
21-30	29	21,3
31-40	13	9,6
41-50	19	14
51 ed oltre	16	11,8
Totale	136	100

Solo per tre individui non è indicato o non è possibile stabilire il sesso. I restanti membri della comunità sono suddivisi esattamente in 72 maschi ed altrettante femmine. Il rapporto di mascolinità è costante per le varie classi di età, anche per le classi con oltre quarant'anni. Questo conferma un sostanziale equilibrio fra i sessi come è stato dimostrato anche per il censimento del 1685⁵.

Per venticinque famiglie è indicata l'età di ambedue i coniugi. In questi casi la differenza media di età fra i coniugi è di 10,3 anni⁶.

sistenza durante questa e le successive mie ricerche.

⁴Nove persone hanno cinquant'anni e ben cinque sessanta: è il noto fenomeno di distorsione prospettica per cui i dichiaranti o i rilevatori col passare degli anni tendono ad arrotondare alla decina la cifra dell'età.

⁵M. CASSANDRO, *La comunità ebraica di Siena intorno all'ultimo quarto del '600. Aspetti demografici e sociali*, «Bullettino senese di storia patria» XC (1983), pp. 126-147.

⁶Intervengono ad alzare la media alcuni matrimoni in seconde nozze. Per quanto riguarda l'età in cui i coniugi si sono sposati non mi sembra condivisibile il metodo adottato da M. Cassandro (*Ibid.*, p. 137 e segg.) che esaminando il censimento del 1685 ricava approssimativamente l'età del matrimonio utilizzando l'età del primogenito. Nel censimento del 1612 vi sono evidenti casi di capifamiglia sposati in seconde nozze e soprattutto non vi è la certezza che i primogeniti siano ancora in famiglia al momento della rilevazione.

I cognomi del censimento rimandano a diverse zone di provenienza, anche se non si è sempre in grado di stabilire esattamente i tempi del trasferimento in Toscana. Molte famiglie hanno cognomi che rimandano allo Stato della Chiesa, si tratti del Lazio ("Rieti", "Teracina", "Mentana") o delle Marche ("Pesaro", "Caglia"). Ma numerosi sono anche gruppi famigliari di origine transalpina, come i "Latis", i "Blanis", i "Gallichi" e, probabilmente, i "Galletti. È infine da segnalare la presenza di una "Sarrà Levantina".

Infine altri cognomi rimandano a famiglie provenienti dal granducato stesso, come i Miniatì o gli Arcidosso e i Pelagrilli: i due ultimi cognomi attestano la presenza finora poco documentata di ebrei in località secondarie della Toscana meridionale.

Il censimento del 1612 inizia con la famiglia da Rieti, Jusef di 61 anni col figlio Sabato e famiglia. In Toscana i da Rieti non necessitano presentazioni. Agli inizi del Quattrocento Mosè di Isacco compose il *Miqdash Me'at*, la famosa imitazione della Divina Commedia. Ismaele, un discendente dell'autore si trasferì in Toscana. A Siena Ismaele da Rieti fondò una scuola talmudica che sotto la guida del rabbino Josèf da Arles divenne un centro di attrazione di studiosi e centro di irradiazione di cultura raffinata⁷. Ismaele ed i suoi discendenti, attivi nella banca senese e fiorentina fra Quattro e Cinquecento, tennero

una fittissima corrispondenza in stile con i dotti della loro epoca⁸.

Favoriti dagli stretti rapporti con i potenti Abrabanèl e da influenti entrate presso la corte ducale i da Rieti estesero le loro attività bancarie, a partire dal 1547, a Pisa, a Colle Val d'Elsa e a San Casciano Val di Pesa⁹.

Allo stato attuale della documentazione si può ipotizzare che la costituzione dell'Università Ebraica senese sia stata un processo di aggregazione con vincoli economici e parentali attorno alla potente famiglia dei da Rieti che era in città già un secolo prima del ghetto. Seguì poi un periodo in cui l'Università cercò di affrancarsi da questa ingombrante influenza. Da qui la vertenza che l'Università di Siena ebbe a sostenere contro la famiglia che rivendicava la proprietà del cimitero ebraico¹⁰.

Occorre fra l'altro ricordare che il ricco banchiere Simone da Rieti nel 1578 ottenne di dimorare nella vecchia casa di famiglia, fuori dal ghetto¹¹. Potrebbe appartenere alla famiglia attestata nel ghetto, e che alterna i nomi Sabato e Iusef, lo Ioseph b. Sabbetai Elhanan Rieti che C. Roth dice laureatosi a Siena nel corso del diciassettesimo secolo¹².

I Blanis, sefarditi passati per Roma, arrivarono a Siena dopo un secolare girovagare per il centro Italia. Laudadio si laurea in medicina ad Orvieto nel 1530 e si trasferisce prima a

⁷ N. PAVONCELLO, *Notizie storiche*, op. cit., p. 300; A. MARX, *Josèf da Arli maestro e presidente dell'Accademia talmudica senese*, in *Scritti in onore di L. Ginzburg*, New York 1946, p. 301.

⁸ Y. BOKSENBOIM, *Igrot Bet Ri'eti: Siyenah*, 297-324 / *hehedir 'al-pi kitve-yad, Bet-ha-sefer le-mada'e ha-Yahadut* 'a. sh. HAYIM ROZENBERG, Università Tel-Aviv, Tel-Aviv 1987.

⁹ CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze*, op. cit., p. 81-82; M. LUZZATI, *La casa dell'Ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Nistri-Lischi, Pisa 1985, p. 280 e seg.

¹⁰ Archivio di Stato di Siena, *Balia*, n. 841, c. 228; *Regolatori* n. 859, c. 234. Nell'archivio della comunità ebraica di Siena era conservato un registro che il prof. Giuseppe Lattes z.l. nel 1970 aveva segnato come «*Copia delle convenzioni fra il magg. . . . di Siena e la famiglia Rieti. Anni 1612 - 1658*» seguito dall'indicazione «*non si*

trova». Quest'importantissimo registro, il più antico dell'archivio, iniziava proprio dall'anno del censimento in oggetto ed avrebbe dimostrato che la comunità ebraica si formò come aggregazione attorno alla famiglia da Rieti.

¹¹ Non sono per ora riuscito a collegare il ramo seicentesco della famiglia da Rieti con gli alberi pubblicati da SH. SIMONSOHN, *I banchieri da Rieti in Toscana*, «RMI» XXXVIII (1972), p. 414, e M. CASSANDRO, *Gli ebrei e il prestito ebraico a Siena nel Cinquecento*, Giuffrè, Milano 1979, pp. 30, 31, 65.

¹² C. ROTH, *Le memorie di un ebreo senese (1625-1633)*, «RMI», II s., V (1930), nn. 5-6, p. 297. Questo manoscritto conservato nell'Hebrew Union College di Cincinnati e pubblicato dal Roth risulta molto utile per la contestualizzazione del censimento: si tratta di *ricordanze* spesso vivissime e colorite scritte da un ebreo del ghetto tre - quattro lustri dopo il censimento.

Perugia come medico ufficiale dell'amministrazione cittadina e poi a Pesaro. A Perugia avvia anche un'attività bancaria che porterà con sé in Toscana. Infatti, nel 1560 passa la frontiera e si stabilisce a Monte San Savino dove cinque anni dopo muore¹³. A Monte San Savino Laudadio de Blanis avvia la sua attività bancaria associandosi con alcuni ebrei pesaresi e subentrando su quella piazza ai da Rieti.

Al momento dell'istituzione dei ghetti, il capitano di Monte San Savino invia a Firenze al Segretario del Granduca una «Nota delle famiglie e boche di Ebrei» nella sua località e segnala M. Samuel de Blanis e Iacob de Blanis definendoli ancora «da Orvieto»¹⁴. A Monte San Savino il gruppo familiare allargato conta dodici membri.

A Siena nel censimento del 1612 troviamo tre nuclei familiari con questo cognome: Moisè, Iosef e Genevra per un totale di dodici persone. Questo Giuseppe sarà con tutta probabilità il figlio di quel Giacobbe di Laudadio che fu «segnalato» a Monte San Savino¹⁵.

Il censimento prosegue con due famiglie Semilino (o Semelino). Quella di Prospero, Sara e i loro quattro figli e quella di Donato, Smiralda e due figlioli. Di queste famiglie la cui origine remota mi sfugge sappiamo ciò che ci ha lasciato scritto l'anonimo ebreo senese nelle sue ricordanze. Prospero era membro del Consiglio (Vahad) della comunità e nel 1633 fu incaricato dal rabbino di raccogliere testimonianze per risolvere una certa questione legale. Lo stesso anno gli morì la moglie Sara¹⁶. Anche Donato Semelino è citato nelle ricordanze.

Della famiglia Terracina, oltre l'evidente origine laziale, sappiamo che agli inizi del Quat-

trocento esercitò la banca a Lucignano, a Monte San Savino, a Ferrara, a Prato, a Pistoia e a Firenze. A Firenze furono colpiti da pesanti multe¹⁷. A Siena non abbiamo notizie di questa famiglia anteriori al loro ingresso nel ghetto, ma sappiamo che vi rimasero per tutto il Seicento. Il figlio di Sabato, che qui ha cinque anni, si chiamava Mosè e da una ketubbah conservata nell'Archivio di Stato di Siena apprendiamo che nel 1648 sposò Rosa di Isaac Gallichi¹⁸.

La famiglia Gallichi che troviamo nel censimento rappresentata da dieci persone diventerà una delle famiglie più importanti e più numerose della comunità per tutta l'epoca in cui questa fu nel ghetto. Il Bonaventura di Salamone citato nel censimento fu incaricato di raccogliere le regalie degli ebrei per la visita del Granduca a Siena nel 1625 e fu Hazan della Comunità¹⁹.

Il cognome Galletti è attestato a Siena a partire dalla metà del Cinquecento²⁰. Nel censimento del 1612 è rappresentata da sei famiglie per un totale di circa venticinque persone.

I Miniati del censimento sono certamente discendenti dei famosi banchieri originari dell'omonima località toscana. Furono in stretti rapporti fiduciari con i da Rieti. Abramo, procuratore dei da Rieti fu arrestato a Pisa nel 1572 perché non portava il segno giallo²¹. A Siena i Miniati sono documentati a partire dalla seconda metà del Cinquecento.

Nel censimento è riportata la famiglia Pesari composta da Iacopin di sessant'anni, la moglie, due figli Clemente e Abram rispettivamente di venticinque e quindici anni e due figlie di dodici e dieci anni. La famiglia sarà probabilmente arrivata a Siena al seguito dei Blanis che aveva-

¹³ A. TOAFF, *Maestro Laudadio de Blanis e la banca ebraica in Umbria e nel Patrimonio di S. Pietro nella prima metà del Cinquecento*, «Zakhor» I/1997, pp. 95-116.

¹⁴ Archivio di Stato di Firenze, *Magistrato Supremo*, n. 4450, c. 122.

¹⁵ Vedi l'albero della famiglia de Blanis compilato da A. TOAFF (*Maestro Laudadio de Blanis e la banca ebraica in Umbria e nel Patrimonio di S. Pietro nella prima metà del Cinquecento*, «Zakhor» 1997, p. 108). L'autore riporta Giuseppe Blanis a Monte San Savino nel 1563 e poi a Fano nel 1587.

¹⁶ C. ROTH, *Le memorie di un ebreo*, op. cit., pp. 308-9.

¹⁷ U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze*, op. cit., pp. 125-130; M. LUZZATI, *La casa dell'ebreo*, op. cit., pp. 244, 259.

¹⁸ Archivio di Stato di Siena, *Pergamene Israelite*, n. 17.

¹⁹ C. ROTH, *Le memorie di un ebreo*, op. cit., pp. 295, 307.

²⁰ M. Cassandro, *Gli ebrei e il prestito ebraico a Siena nel Cinquecento*, Giuffrè, Milano 1979, app. I.

²¹ M. Luzzati, *La casa dell'ebreo*, cit., p. 138; A. BRUSCINO, *L'insediamento ebraico di San Miniato*, «Miscellanea Storica della Valdelsa», n. 299 (2004), pp. 27-52.

no operato a Monte San Savino e che chiamarono in quella località alcune famiglie pesaresi per essere coadiuvati nella gestione del banco. I due fratelli furono parnassim della comunità nel 1633. In quell'anno morì Abramo²².

Segue la famiglia di Josef Betarbo²³ di cinquant'anni che vive con la moglie, una figlia di ventun'anni ed il figlio Amadio di quattordici anni. L'anonimo delle «ricordanze» riporta nel 1633 la morte di Amadio Betarbo «giovane di trentacinque anni». Nel nostro censimento Amadio viene appunto censito all'età di quattordici anni.

Il Samuello Nissim citato nel censimento aveva una bottega nel ghetto e fu membro del Consiglio dell'Università²⁴.

La famiglia Frosoloni (Frossolono nel testo) è probabilmente arrivata a Siena come tante altre famiglie d'ebrei meridionali, in due tappe. Prima abbandonando la località molisana per le persecuzioni del viceré di Napoli e dopo pochi anni abbandonando anche lo Stato della Chiesa cacciata dai papi. Il figlio del nostro Iosef che qui ha sedici anni si chiamava con tutta probabilità Rubino. Lo ritroviamo vent'anni dopo fornaio e parnas della comunità²⁵.

I quattro nuclei familiari dei Pelagrilli per un totale di dodici persone sono probabilmente un'antica ramificazione della famiglia dei Da Montalcino: Pelagrilli infatti è una località nei pressi di Montalcino (Siena). Del Salomone citato nel censimento sappiamo che nel 1625 vendette una copia del Mishneh Torah di Maimonide all'autore delle «ricordanze»²⁶.

Per finire le due famiglie Arcidosso provengono evidentemente da quella zona impervia dell'amiatino che fu luogo di rifugio dopo l'espulsione degli ebrei dallo Stato della Chiesa²⁷.

Questo censimento consente di ricostruire l'origine della comunità ebraica di Siena. Non i suoi assetti istituzionali, ma certamente le sue componenti demografiche e sociali. I cognomi degli ebrei sono oramai fissati ed i toponomici servono ad identificare una tappa del percorso familiare più che a stabilire un luogo di provenienza ancestrale²⁸.

Nardo Bonomi Baverman
Le Piale - 50022
Greve in Chianti - Firenze
e-mail: nbonomi@libero.it

SUMMARY

A census of the Jews of Siena of the year 1612 is examined. The set-up of the Ghetto is the result of the match between the Counter Reform of the Church and the policies of legitimacy of the Medici family. First a quantitative analysis of the Jewish population is worked-out. Then the names are compared with contemporary resources. Starting from the history of the most known families is sketched the geographical origin and the composition of the population of the Ghetto.

KEYWORDS: Siena; Census; 1612.

²² A. TOAFF, *Maestro Laudadio*, cit., p. 107; C. ROTH, *Le memorie di un ebreo*, cit., pp. 306, 309.

²³ Non ho trovato altre citazioni di questo cognome nelle liste che ho compilato. La lettura del cognome Betarbo con la "r" è confermata da C. Roth che legge il manoscritto del Hebrew Union College. Il cognome Betanbo con la "n" è presente in francese e potrebbe essere un toponimico derivato dalla località di Bettembourg vicino Esch-sur-Alzette, nel Luxembourg.

²⁴ C. ROTH, *Le memorie di un ebreo*, op. cit., pp. 302, 306.

²⁵ *Ibid.*, pp. 304, 306.

²⁶ *Ibid.*, p. 296.

²⁷ Per la ricostruzione della residenza ebraica in quelle lande di confine si veda M. LUZZATI, *Le Fa-*

miglie de Pomis da Spoleto e Cohen da Viterbo e l'emigrazione ebraica verso la Toscana meridionale nella seconda metà del Cinquecento, «Tracce... percorsi storici culturali e ambientali Santa Fiora», IX, 2004, pp. 149-160 e la bibliografia ivi citata.

²⁸ I toponimici sono una caratteristica dell'onomastica ebraica italiana. Sulle cautele nell'uso dei toponimici come fonte storica vedi N. BONOMI, *Nomen Omen: Names and Surnames of the Jews of Italy*, 26th International Conference on Jewish Genealogy (New York, NY, Marriott Marquis Hotel, 13th-18th August 2006); M. LUZZATI, *Juifs originaires du Midi de la France en Piémont (XV^e-XVIII^e siècle)* in *L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe Méditerranéenne (XV^e-XVI^e siècle)*, Peeper, Paris 2005 e la bibliografia ivi citata.

Archivio Arcivescovile di Siena, Stati d'anime 2807

Al Nome di Dio, adì 27 Ap.le 1612. In Siena

Iusef Rieti hebreo di età d'anni 61, Sabato suo figliolo di anni 34,
Vittoria sua moglie di anni 26, un bambino di mesi 8, in tutti animi quattro numero 4

Moisè Blanis di anni 48, ...sba sua moglie di anni 25, Avigail sua sorella di anni 50,
tre figli maschi uno di anni 26, un di 25 et un di 4, due femine una d'anni 20, una di 5. In tutti 8 n. 8

Prospero Semilino di anni 45, Sarrà sua moglie di anni 35, Isaac suo figlio di anni 13,
Ana sua figlia di anni 9, Iudita d'anni 5 e David d'anni tre; in tutti n sei n. 6

Donato Semelino d'anni 28, Smiralda sua moglie di anni 27,
una citta di anni 6, un citto di anni due, in tutti quattro n. 4

Sabato Teracina di anni 50, sua moglie di anni 35 et un figlio di anni 5, tre n, 3

Iosep da Fer...ano di anni 40, sua moglie d'anni 35, tre figli uno di anni 22
et uno di 20 et uno di tre. In tutti i cinque n. 5

Anna Galetta di anni 53, un figlio di anni 16, una figlia di anni 19. Sono tre n. 3

Diodato Corcos di anni 37, sua moglie di anni 25, un figlio di anni 6,
l'altro di 4, et l'altro di 3. In tutti cinque n. 5

Isac Miniati di anni 50, sua madre di anni 85, sua moglie di anni 40,
et un figlio di anni 7. In tutti quattro n. 4

Agnelo Nissim di anni 54, sua moglie di anni 42, suo figlio di anni 19, in tutti tre n. 3

Salamon Galico di anni 54, sua moglie di anni 45, Isaac suo figlio di anni 23,
Bella sua nora d'anni 22, Bonaventura suo figlio d'anni 15, Issachar suo figlio d'anni 12,
Frescarosa sua figlia di anni 10, Rafael nipote di anni 4, Simmion di mesi sette, in tutto nove n. 9

. . .dera di Bruna Ventura di anni 48 n 1 n. 1
. . . illio di anni 41, sua moglie di anni 38, sua figlia di anni 14. Tre . . .

V.
Iuditta Galletti di anni 60, Pacienza sua sorella d'anni 65, n° due n. 2

Iacob Latis d'anni 28, sua moglie di anni 26, in tutti dua n. 2

Iacopin Pesar di anni 60, sua moglie di anni 50, Clemente suo figlio d'anni 25
et Abram di anni 15, due figlie femini una di anni 12 et una di 10. Sei n. 6

Iosef Betarbo d'anni 50, sua moglie d'anni 48, una figlia di anni 21
et Amadio di anni 14 suo figlio. In tutti quattro n. 4

Iosef Blanis di anni 55, sua moglie d'anni 50, Placida sua serva d'anni 18 n. 3

Un censimento degli ebrei di Siena

Genevera Blanis d'anni 61, Alegra d'anni 55. Dua	n. 2
Servadio Durante d'anni 40. Solo	n. 1
Samuel Nissim di anni 24, Diamante sua madre di anni 50, Cremosina sua moglie d'anni 18, un figlio di anni 3	n. 3
Sarrà Levantina a di anni 36. 3 figli, uno di anni 21, l'altro di anni 19, et l'altro di 10, due figlie femini una d'anni 16, l'altra di anni 8. Sono 6	n. 6
Lustro da Caglia di anni 60, sua moglie di anni 60, un suo figlio di anni 23, sua moglie d'anni 22 con due citte una d'anni 5 et l'altra di dua. In tutti sei	n. 6
Leon Galetti, 3 fratelli, due sorelli, e madre, e moglie con tre figli. In tutti dieci	n. 10
Rachella d'anni 60, Agnel suo figlio d'anni 25, sua moglie d'anni 25, una cittola di anni tre. In tutti n. quattro	n. 4
Iosef Frossolono di anni 56, sua moglie d'anni 50, un figlio d'anni 16 et una femina d'anni 10. In tutto quattro	n. 4
Lione Pelagrilli d'anni 35, sua moglie d'anni 25 con 3 figli, uno d'anni 6, l'altro di anni 4 et l'altra di mesi 8. In tutto cinque	n. 5
Iacob Galetti, di anni 35, sua moglie d'anni 30 una citta d'un anno. Sono tre	n. 3
. . . ina Galetti d'anni 45 con 5 figli cioè tre maschi, due femine, uno d'anni 17. 8, uno di 6, una di 14 et una di 12. In tutto sei . . .	
R.	
Benedetto Arcidosso di anni 40, sua moglie di 30, sua figlia d'anni 2. Tre	n. 3
David Arcidosso di anni 30, sua moglie di anni 23, suo figlio di anni tre. Tre	n. 3
Salvador Pellagrilli di anni 25, sua moglie di 20, suo figlio di anni tre. In tutto tre	n. 3
Salamon Pellagrilli d'anni 30, sua moglie d'anni 27. Dua	n. 2
Perla Pellagrilli di anni 70, Gratiano suo figlio d'anni 50. Dua	n. 2
Letitia Galetti d'anni 30, una figliola d'anni 3. Dua	n. 2
Elia Della Mentani di anni 45, sua moglie di anni 20, due figlie femmine una d'anni 4 et l'altra di mesi 8. N° tre	n. 3
Fausto Galico di anni 40. Solo	n. 1

[illegible]

RICORDI PALEOGRAFICI

Gershom Scholem era tutto movimento: gli occhi, le mani, la testa, le membra si muovevano costantemente, talvolta si aveva l'impressione che anche le sue orecchie, molto grandi, si muovessero. La sua mente, soprattutto, era di una mobilità eccezionale.

Pasqua 1963, data del mio primo soggiorno in Israele. Georges Vajda, di cui ero allieva, mi aveva consigliato di telefonare a Scholem che mi invitò ad andarlo a trovare in via Abrabanel 28. Questa visita fu il modello per quelle che seguirono: un'accoglienza molto amichevole da parte di Scholem e di sua moglie Fania, ottimo caffè, cioccolatini, conversazione brillante, un fascino leggermente inquietante. In effetti, si raccontavano non pochi aneddoti su Scholem. Samuel M. Stern mi aveva assicurato che Scholem si era opposto alla nomina di Joseph Weiss all'Università ebraica di Gerusalemme e Weiss aveva dovuto emigrare a Londra¹. La freddezza dei suoi rapporti con Isaiah Tishby era ben nota: tutti e due insegnavano *qabbalah* all'Università ebraica di Gerusalemme ma in due dipartimenti diversi. Una disputa era sorta a proposito della tesi di dottorato di un allievo di Scholem che Tishby non voleva approvare².

Scholem si divertiva a giocare con il suo lato "malefico": tutte le pareti del suo salotto-ufficio erano coperte di libri dal pavimento al soffitto ma aveva tenuto libero "l'angolo di Satana", una nicchia in cui erano disposte alcune statuette minuscole, demoni buoni e geni cattivi che Scholem presentava come l'emanazione del

suo *Yeşer ha-ra'*, l'istinto malvagio fatto di desiderio e di passione, che s'impadronisce dell'uomo alla sua nascita e permette la perpetuazione della vita o favorisce – secondo l'interpretazione assai personale di Scholem – la moltiplicazione dei libri.

Senza dubbio l'amore per il sapere lo abbandonò solo al momento della morte e l'inclinazione a raccogliere libri³ stampati e manoscritti lo aveva segnato sin dall'infanzia per accompagnarlo poi tutta la vita. Al suo arrivo a Gerusalemme nel 1923 la sua biblioteca contava già 2000 volumi, 600 dei quali di *qabbalah*. Dal 1923 al 1927 la Biblioteca nazionale e universitaria di Gerusalemme lo assunse in qualità di direttore del dipartimento di Judaica ed Hebraica offrendogli l'occasione di comporre il suo *Catalogus Codicum Hebraicorum quot conservantur in Bibliotheca Hierosolymitana quae est Judaeorum populi et Universitatis Hebraicae, pars prima: Cabbala*, che apparve a Gerusalemme nel 1930 ed è tutt'ora esemplare nel proprio genere. Il titolo era stato concepito in maniera pienamente intenzionale: Scholem credeva fermamente nel popolo ebraico e nel futuro dello Stato di Israele da sionista convinto e militante qual era.

La sua conoscenza dei testi era mirabile: nel corso del 1964⁴ ho seguito i seminari settimanali che Scholem teneva a casa propria a beneficio dei dottorandi o giovani studiosi di *qabbalah* e filosofia. Era un'esperienza abbagliante: col procedere della lettura Scholem si alzava dal divano per andare a cercare questo o quel libro

¹Dove si suicidò molti anni dopo. Su Joseph Weiss e i suoi rapporti con Scholem, si vedano i ricordi di J. KATZ, *Joseph Weiss. A Personal View* [in ebr.], «Newsletter of the World Union of Jewish Studies» 29 (1989), pp. 63-70.

²Una coda abbastanza sorprendente e paradossale della lunga vicenda che ha visto opposti Scholem e Tishby si svolge sotto i nostri occhi: il notevole libro di Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives* è posto sotto accusa da parte di Tishby perché critica alcune analisi di Scholem che sono divenute "la verità assoluta".

³Questa passione per i libri era, se non proprio demoniaca, certo assai potente: un libro prestato a Scholem si trasformava, non di rado, in un regalo. Lo sapevo bene dopo aver "prestato" il mio esemplare di *Montaillou, village occitan*, di Leroy-Ladurie. Il volume, con il mio ex-libris, porta ormai il numero 8368 della biblioteca Scholem.

⁴All'epoca mi trovavo a lavorare all'Istituto dei microfilm di manoscritti ebraici presso la Biblioteca nazionale e universitaria di Gerusalemme per incarico dell'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.

e leggercene un passo; tutto era concatenato, un concetto ne illuminava un altro, un'espressione rivelava il senso profondo di un'altra. Il testo si animava di una vita intensa, le implicazioni si sviluppavano come si srotola un tappeto magico e ci portavano dalle profondità della materia fino al Nulla divino in un movimento incessante fino al momento in cui, purtroppo, dovevamo congedarci.

La mobilità che agitava Scholem e faceva dei suoi seminari un'esperienza intellettuale irripetibile rendeva assai difficile seguirne i corsi. Gli studenti prendevano appunti e non lo guardavano, io non ne prendevo e non riuscivo a staccare gli occhi da lui: di colpo, mi girava la testa e dovevetti rinunciare.

I ritratti di Scholem sono statici, essi riproducono l'espressione dei suoi lineamenti ma non la rapidità dei suoi cambiamenti. Lo si può apprezzare assai meglio esaminandone la grafia. Non è necessario conoscere l'ebraico per avvertire il ritmo brusco, la nervosità, la forza e persino la veemenza della sua mano⁵.

Nel 1964 avevo elaborato un primo progetto sulla paleografia ebraica medievale, basato sulla descrizione dei manoscritti datati, ricevendo il consenso di G. Vajda e di J. Vieliard, direttrice dell'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes del Centre National de la Recherche Scientifique. Dopo il mio incontro con Malachi Beit-Arié, il progetto assunse dimensioni più importanti: volevamo realizzare un'impresa franco-israeliana. Beit-Arié ebbe l'idea di presentare il nostro progetto a Scholem, che era membro dell'Accademia Nazionale di Scienze e Lettere di Israele, della quale fu il presidente dal 1968 al 1974.

Scholem ne fu entusiasta, ottenne che l'Accademia adottasse il progetto e reperì i fondi necessari alla sua realizzazione. Sin dalla fondazione egli fu il presidente del Comitato israelia-

no di paleografia ebraica, un presidente attivo, prodigo di aiuto e consigli in ogni circostanza. Scholem, alla presidenza dei nostri incontri annuali, appoggiava sempre le nostre proposte e ci esortava a una maggiore rapidità.

A suo giudizio "il progresso stupefacente delle tecniche scientifiche, lo sviluppo della rete delle comunicazioni, l'importante aiuto finanziario garantito dalle istituzioni nazionali alla ricerca e al lavoro di squadra, tutto ciò giustifica e favorisce un'applicazione ottimale della scienza moderna ai problemi della paleografia ebraica"⁶.

In occasione di un congresso internazionale di paleografia ebraica, organizzato nel 1974 dal Centre National de la Recherche Scientifique a Parigi, si mostrò instancabile, affascinando i paleografi greci e latini, quale meraviglioso esponente di una cultura profonda, tanto ebraica quanto berlinese, espressa in un francese un po' troppo castigato. Per un uomo innamorato dei testi come Scholem, la lettera doveva essere studiata in tutti i suoi aspetti, nella sua dimensione materiale e storica, quando si riveste d'inchiostro per essere tracciata sulla pergamena, tanto quanto nel suo significato mistico.

Tuttavia l'inchiostro e la carta, tutta la codicologia materiale il cui studio è così lento e preciso, lo rendevano impaziente: voleva che si arrivasse alle lettere in se stesse, alla loro forma, alla loro personalità, alla loro storia.

"Il mondo occulto di Dio è fatto di linguaggio, è un mondo di nomi divini che, a modo loro, si generano a vicenda. Gli elementi del linguaggio divino appaiono qui come le lettere che formano la Scrittura. Le lettere e i nomi non coincidono con i mezzi di comunicazione convenzionali. Sono molto di più. Ciascuno di essi è un punto di concentrazione di energia ed esprime una pienezza di senso che può rivelarsi intraducibile

⁵ La lettera mi è stata inviata da Scholem quando, sotto le sue direttive, seguivo le tracce dei cittadini Frey e Chabot tra i faldoni delle Archives Nationales di Parigi. I risultati di quelle ricerche si possono leggere in G. SCHOLEM, *Studies and Texts Concerning Sabbatians and its Metamorphoses* (in ebr.), Magnes Press, Jerusalem 1974 [cfr. anche G. SCHOLEM, *Du frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobruska alias Franz*

Thomas von Schönfeld alias Junius Frey, Seuil, Paris 1981, del volume è in preparazione una traduzione italiana di E. Zevi, a cura di S. Campanini, presso la casa editrice Adelphi di Milano].

⁶ Allocuzione di G. Scholem in occasione del colloquio internazionale del CNRS, *La paléographie médiévale*, Paris 11-13 septembre 1972, Éditions du CNRS, Paris 1974, pp. 43-44.

e incapace di trovare una completa equivalenza nel linguaggio umano”⁷.

Il suo saggio sulla dottrina cabbalistica del linguaggio, sul significato mistico delle lettere e dei nomi è apparso soltanto nel 1972 ma Scholem vi rifletteva già quando, ancora molto giovane, cominciava a familiarizzarsi con i manoscritti ebraici a Monaco⁸.

Nel 1926 Scholem, che aveva allora 29 anni, scriveva a Franz Rosenzweig, in occasione del quarantesimo compleanno, descrivendo la potenza spaventosa della lingua sacra e dei pericoli ai quali la sua secolarizzazione espone il popolo⁹.

“Il linguaggio è nome. Nel nome si cela la potenza del linguaggio, in esso è sigillato l’abisso che contiene. Avendo invocato ogni giorno i nomi in altri tempi, non possiamo più sfuggire alle potenze che si nascondono in essi”.

In questa lettera, come nelle sue memorie, la forza irradiante e temibile della scrittura – concentrazione d’energia, fonte di vita e di

un’emozione violenta – è descritta come il punto centrale della qabbalah e come esperienza personale:

“Allo stesso tempo, l’identificazione e la distanza mi sono venute dall’impressione che vi sia nella qabbalah un punto vivo... al di là di tutti i travestimenti, di tutte le maschere e i giochi filologici di cui mi compiaccio, è senza alcun dubbio questo elemento nascosto che mi ha spinto ad agire”¹⁰.

La biblioteca di Scholem è ora custodita alla Biblioteca nazionale e universitaria di Gerusalemme, dove le è dedicata una sala ampia e bella ma Satana ne è stato escluso. La bibliotecaria mi ha spiegato che una sola statuetta raffigurante un demone era stata consegnata alla biblioteca e che la sua vista aveva irritato un lettore. È stata ritrovata ben nascosta dietro una pila di libri in fondo a un armadio, testimone minuscolo di uno Scholem vivo che la fama non aveva ancora trasformato nell’immagine agiografica dell’erudito distaccato e impassibile.

Postfazione di Saverio Campanini

Una lettera inedita di Gershom Scholem a Colette Sirat

Nel gennaio 1989 Colette Sirat aveva ricevuto la richiesta, da parte di Dominique Bourel, di contribuire al volume dei “Cahiers de l’Herne”, allora in preparazione, dedicato a Gershom Scholem. Per l’occasione compose un articolo,

intitolato *Souvenirs paléographiques*. Sappiamo da altre fonti che erano previsti, tra gli altri, anche interventi di Paul Fenton (*Les études qabbalistiques en France*) e di Lena Arava-Novotna (*Quelques lectures et perspectives de l’oeuvre de Gershom Scholem*). Per ragioni a me ignote quella miscellanea non fu condotta a termine mentre, proprio ora, a vent’anni da quel progetto, è apparso un volume della collana “Cahiers de l’Herne” di diversa concezione, diretto da

⁷ *La signification de la loi dans la mystique juive*, trad. di G. Vajda, «Diogenes» 14 (1956), p. 49 [ripreso in volume in G. SCHOLEM, *Les noms et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, Paris 1988; l’originale di questo articolo era apparso in inglese *The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism*, «Diogenes» 14 (estate 1956), pp. 36-47 e 15 (autunno 1956), pp. 65-94, il passo citato si legge alla p. 39; fu poi tradotto dall’autore in tedesco e apparve come secondo capitolo del volume *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein Verlag, Zürich 1960, p. 54, da cui deriva la traduzione italiana, di A. SOLMI, *La kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, p. 53 nonché una diversa traduzione francese, *La kabbale et sa symbolique*, Payot, Paris 1966, p. 49].

⁸ G. SCHOLEM, *Explications and implications* (in ebr.), Tel Aviv 1975, p. 27 [tr. it. di M. Majnoni, in *Scholem/Shalom. Due conversazioni su Israele, gli ebrei e la qabbalah*, a cura di G. BONOLA, Quodlibet, Macerata 2001].

⁹ Scoperta di recente, la lettera è stata pubblicata e commentata da Stéphane Mosès, *Une lettre inédite de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig. À propos de notre langue. Une confession*, seguito da *Langage et sécularisation chez Gershom Scholem*, «Archives de Sciences Sociales des Religions» 60/1 (1985), pp. 83-96. Sono oltremodo grata a Stéphane Mosès per avermi segnalato e offerto una copia del suo articolo.

¹⁰ *Explications and implications*, cit., p. 52 [tr. it. *Scholem/Shalom*, cit.].

Maurice Kriegel (ne diamo notizia in *Parva Scholemiana IV*, in questo stesso numero di «Materia Giudaica»). Madame Sirat mi ha molto gentilmente fatto dono del suo articolo e delle illustrazioni che lo corredevano. Insieme alla redazione di «Materia giudaica» abbiamo ritenuto opportuno pubblicare, in traduzione italiana, quell'intervento, che a distanza di anni dalla sua composizione non ha perduto di attualità né d'interesse: è certo un ricordo personale ma anche una proposta di interpretazione dell'opera di Scholem da un'angolatura insolita offerta da una grande studiosa nonché testimone d'eccezione. I pochi aggiornamenti o adattamenti sono resi riconoscibili mediante il ricorso alle parentesi quadre.

Poiché l'autrice ha accompagnato i suoi ricordi con un biglietto in ebraico che Scholem le ha

spedito il 31 gennaio 1969, è parso utile offrire qui di seguito una trascrizione del testo e una traduzione italiana annotata. Benché l'interesse principale di quel documento sia di illustrare il tratto nervoso e perentorio della grafia scholemiana, non è parso fuori luogo aggiungere un tassello alla nostra conoscenza delle forme concrete assunte dal lavoro di Scholem, il quale non esitava a mobilitare amici, conoscenti e discepoli per seguire le tracce di un personaggio affascinante e sfuggente quale Mosheh Dobrushka, *alias* Franz Thomas von Schönfeld, *alias* Junius Frey, passato dai ghetti della Moravia alla corte imperiale di Vienna e alla Parigi rivoluzionaria, prima di finire i suoi giorni sulla ghigliottina, emblema tragico delle metamorfosi del frankismo.

31.1.1969¹¹

גברת סירה היקרה,
תודה לך על מכתבך! אני מתקשה מאד בחין שכתבת על מאמרו של בלדנספרגר!
המקור שלי הוא מאמרו הגרמני של סופר בויינה על דוברושקה-שנפלד הנדפס בשנת 1930 ומעתיק מן
”מאמרו של פרופסור פ. בלדנספרגר מן הסורבון, עורך ה, Revue de Litterature comparée, Jahrgang VI,
no. 3 (Juli- Sept. 1926), p.502 ff.
את גופם של שני מכתבים אל פריי ועל פריי שנתפרסמו שם!!
מה לעשות?? ברור שהוא לקח ממאמר שראה, התאריכים הם אלו שאמרתי!
ואם כאן יש טעות, היא בצדו של אותו מקור שהעתקתי משם את כל הפרטים.
האם יש איזו ביבליוגרפיה של מאמריו של בלדנספרגר?
אודה לך על כל עזרתך במבוכה זו.
גם אוסיף לך על התודה: במקום אחר מעתיק איש אחר אותם הדברים מאותו מקור ממש ומציין את העמודים 502-
504 כמכילים את המכתבים מהארכיון בפאריס.
תודה רבה וברכת שלום רב
שלך
גרשם שלום

31.1.1969

¹¹ Sul margine superiore della lettera si leggono alcune annotazioni posteriori, il timbro che segnala la data di ricevimento della lettera (5 febbraio 1969), il numero di protocollo dell'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (379), l'indicazione che la

lettera è in originale, l'annotazione, di pugno di C. Sirat (répondu le 13.2.69. Commandé ms. Institut). Anche sul margine destro della lettera compare un numero, verosimilmente la segnatura dell'archivio dell'Institut (Z. 21190).

Cara Signora Sirat,

Grazie della sua lettera! Sono molto perplesso per quel che mi ha scritto a proposito dell'articolo di Baldensperger¹²!

La mia fonte è un articolo tedesco di uno scrittore di Vienna apparso nel 1930¹³ che trascrive dall'"articolo del prof. F. Baldensperger della Sorbona, editore della «Revue de Littérature comparée», anno VI, n. 3 (luglio-settembre 1926), p. 502ss." l'essenziale di due lettere a Frey e su Frey che vi erano state pubblicate!! Che fare?? È evidente che il nostro ha preso le citazioni da un articolo che ha visto, e le date sono quelle che ho detto!

Se c'è un errore, deve venire dalla fonte da cui ho ricavato tutti i dettagli.

Che ci sia una qualche bibliografia degli articoli di Baldensperger?

La ringrazio per tutto il suo aiuto in questa confusione.

Aggiungerò ancora una cosa dopo i ringraziamenti: in un altro passo un autore diverso¹⁴ riferisce le stesse cose dalla medesima fonte e rinvia alle pp. 502-504, asserendo che contengono le lettere dall'archivio parigino.

Molte grazie e un cordiale saluto¹⁵,

suo

Gershom Scholem



Fig. 1: Figurina di demone dal lascito di Gershom Scholem
alla Jewish National and University Library di Gerusalemme (foto C. Sirat).

¹² Evidentemente Colette Sirat deve avergli scritto che non era riuscita a trovare l'articolo di Fernand Baldensperger (*Ramler: une lettre et un billet inconnus*, in «Revue de littérature comparée» 6 (1926), pp. 502-506) che Scholem, messo sull'avviso da citazioni nella letteratura secondaria, le aveva chiesto di copiare a Parigi. Si tratta di estratti dalla corrispondenza di Karl Wilhelm Ramler e Johann Wilhelm Ludwig Gleim. Scholem vi si riferisce in *Die Karriere eines Frankisten. Moses Dobruschka und seine Metamorphosen*, in *Max Brod. Ein Gedenkbuch*, Olamenu, Tel Aviv 1969, pp.77-92, in part. p. 78, n. 4.

¹³ L. RUZICKA, *Die österreichischen Dichter jüdischer Abstammung Moses Dobruschka= Franz Thomas von Schönfeld und David Dobruschka= Emanuel von Schönfeld*, «Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Familienforschung» 6 (1930), pp. 282-289.

¹⁴ Non sono riuscito a identificare questo riferimento.

¹⁵ Nell'originale ebraico è contenuto un gioco di parole intraducibile, molto caro a Scholem che era solito adoperare la formula di congedo "Birkat šalom rav", letteralmente 'benedizione per una grande pace' che richiama il cognome ebraico di Scholem, ovvero 'šalom'.

PARVA SCHOLEMIANA IV
RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

*Difficult to say, really – some kings tend
to be amnesiac, others I suppose –
the opposite, whatever that is...*

Tom Stoppard

La periodicità annuale di questa rassegna si è rivelata, almeno sinora, appena sufficiente per dar conto delle pubblicazioni scholemiane che a ritmo inalterato, non solo continuano ad apparire ma, in paesi e in climi assai diversi si rivelano capaci di suscitare polemiche, dibattiti e variegata rese dei conti. Non mi è possibile, sperando di poterlo fare in un prossimo futuro, riferire qui in modo più articolato di una semplice citazione, su alcuni volumi che hanno per autore lo stesso Gershom Scholem, a quasi trent'anni dalla morte. Si tratti di antologie di articoli dedicati a un tema specifico¹, di repertori bibliografici² o di inediti riemersi dall'ampio lascito custodito a Gerusalemme³, di numeri monografici di riviste⁴, l'attività editoriale postuma di Scholem o a lui dedicata, anziché conoscere un naturale assestamento, sembra intensificarsi con il passare del tempo. Ne è la riprova il volume monografico, atteso da tempo, appartenente alla nota collana dei «Cahiers de l'Herne» appena apparso a Parigi per la direzione di Maurice Kriegel⁵, in esso sono raccolte, in traduzione francese, sette interviste concesse da Scholem

dal 1964 al 1982, quattordici testi che Scholem aveva redatto in tedesco, in ebraico e in inglese dal 1918 al 1979, sedici fotografie, note e meno note, che riproducono le varie fasi della vita di Scholem e lo ritraggono spesso in compagnia delle personalità che ne hanno accompagnato la vita pubblica e privata, nonché, nella rubrica «Postérité», quattordici saggi, composti originariamente in francese o tradotti dal tedesco e dall'ebraico, volti a illuminare aspetti disparati della personalità e dell'opera di Scholem, firmati da autori quali Theodor W. Adorno, Amos Funkenstein, François Furet, Jürgen Habermas, Stéphane Moses e George Steiner. Il volume, che contiene anche una cronologia scholemiana, si conclude con una bibliografia essenziale specialmente indirizzata al pubblico francofono. Il criterio che ha guidato la rassegna della critica può suscitare qualche perplessità, se si considera, per esempio, che è presente Baruch Kurzweil, ma manca Jacob Taubes, c'è Moshe Idel ma non Joseph Dan, ma l'elemento essenziale che merita di essere posto in rilievo è il fatto che un volume di oltre 300 pagine appaia senza che occor-

¹Due sono le antologie in lingua ebraica uscite di recente, sulle quali mi riprometto di tornare in un prossimo *parvum*: una contiene un'ampia scelta di articoli dedicati alla *qabbalah* luriana D. ABRAMS, *Lurianic Kabbalah. Collected Studies by Gershom Scholem*, Cherub Press, Los Angeles 2008, l'altra raccoglie i contributi e gli articoli sparsi che Scholem ha dedicato al movimento *hasidico*: G. SCHOLEM, *The Latest Phase. Essays on Hasidism*. Edited by S. Assaf and E. Liebes, Am Oved – Magnes Press, Jerusalem 2008.

²G. SCHOLEM, *Indices to the Emden-Eibescheuets Controversy Literature*, with an Introduction by Y. LIEBES (in ebr.), Magnes Press, Jerusalem 2006; al volume è allegato un cd-rom contenente, in formato

pdf, le immagini delle opere pertinenti la polemica Emden-Eibescheuets.

³Si veda G. SCHOLEM, *Magen Dawid. Toledotaw šel semel. Nusah murhav ha-kolel hašlamot me-‘ez-bono šel ha-meħabber*, G. HASAN-ROKEM - S. ZUCKER (cur.), Miškan la-omanut, En Harod 2009.

⁴Cfr., per esempio, *Zur historischen Gestalt Gershom Scholems*, numero monografico della rivista «Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur» Heft 2 (2007), con contributi di Jürgen Haberman, David A. Rees, Itta Shedletzky, Lina Barouch, Mirjam Trendl-Zadoff, Noam Zadoff e Giulio Busi.

⁵M. KRIEGL (cur.), *Gershom Scholem*, «Cahiers de l'Herne», Éditions de l'Herne, Paris 2009.

ra nemmeno un anniversario o altra circostanza esterna a giustificarlo, semplicemente, come scrive Kriegel nella premessa, per permettere ai lettori di spingersi oltre nella lettura di Scholem, non per rafforzarne il mistero, ma nemmeno per dissiparlo (p. 9). Il presente *parvum*, nel suo piccolo, sarà per lo più concentrato su un aspetto marginale, secondo la vocazione di questa rubrica: la presenza di Scholem nell'immaginario, prevalentemente letterario.

Non si tratta tanto, come abbiamo pur tentato in precedenza, di passare in rassegna i rapporti tra Scholem e i letterati, ma anche questo elemento sarà occasionalmente ripreso, quanto piuttosto di associare alcune recenti pubblicazioni in cui Scholem assume il carattere del personaggio letterario, dell'autore fittizio o, in una circostanza, del fantasma vero e proprio.

Storia di un motto fantasma

Nello scorso numero di «Materia giudaica», dando conto della pubblicazione in francese del carteggio tra Scholem e Leo Strauss, avevo criticato la traduzione poco felice di una frase latina adoperata da Strauss in una lettera risalente al 1952⁶. La frase in sé (Et hic dii et filii Jacob sunt), tuttavia, benché tradotta correttamente nella versione italiana del carteggio⁷, resta ancora priva di un commento. Cerchiamo di offrirne qui i primi elementi, soprattutto per mostrare una volta di più la profondità e lo spessore di ognuna delle righe, spesso apparentemente spensierate, che Strauss e Scholem si scambiarono scavalcando un oceano reale e ben più di un abisso simbolico. Il motto impiegato da Strauss parafrasa l'esergo che si legge in apertura del celeberrimo dramma di Gotthold Ephraim Lessing *Nathan der Weise*, apparso in prima edizione nel 1779⁸. La forma con

la quale il motto è citato sul frontespizio è “Introite, nam et heic Dii sunt”. All'esergo fanno seguito le parole “Apud Gellium”. Tuttavia, se si consulta un'edizione moderna delle *Noctes Atticae* di Aulo Gellio esse non vi compaiono. Mi pare interessante ricostruire la vicenda. Nella maggior parte dei manoscritti dell'opera di Gellio, nella prefazione, si trova uno spazio bianco, corrispondente a un motto attribuito a Eraclito che però non era stato tramandato o, in taluni manoscritti, era sostituito dalla sola lettera G, alludendo al fatto che la frase era in greco. Anche l'*editio princeps* dell'opera di Gellio, edita a Roma per i tipi di Konrad Sweynheym e Arndold Pannartz da Teodoro Gaza nel 1469 non riporta nulla, ma quella di Filippo Beroldo il giovane (Bologna 1503) colma per la prima volta la lacuna inserendo le parole: “Introite, nam et heic dii sunt” [Entrate, anche qui sono presenti gli dei], desumendole da un celebre passo di Aristotele (*De partibus animalium* 1,5,645a), che ha suscitato l'interesse di innumerevoli commentatori, compreso Martin Heidegger⁹. Tuttavia, già a partire da Salmasius (Claude Saumaise), la filologia si è resa conto che l'inserzione del motto eracliteo era indebita, espungendolo dalle edizioni gelliane a partire da quella di Johann Friedrich Gronovius (Amsterdam 1651).

Il fatto, poi, che la citazione sia in latino e non in tedesco fa pensare che Strauss dipendesse dalla citazione presente nelle edizioni del dramma di Lessing, del resto popolarissime, in particolare tra gli ebrei tedeschi, ma occorre dire che, sul modello di Lessing o risalendo direttamente ad Aristotele, anche Friedrich Hölderlin aveva ripreso il motto, nella sua celebre composizione intitolata *Der Wanderer* [Il viandante]:

Aber du sprachst zu mir: Auch hier sind Götter und walten

[Ma tu dicevi: anche qui sono e regnano Dei¹⁰]

⁶ S. CAMPANINI, *Parva Scholemiana III. Rassegna di bibliografia*, «Materia Giudaica» 13 (2008), pp. 355-375, in particolare pp. 373-374.

⁷ Cfr. G. SCHOLEM - L. STRAUSS, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, C. ALTINI (cur.), Traduzione di S. Battelli, Giuntina, Firenze 2008, p. 172.

⁸ N. *Der Weise, Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*, von Gotthold Ephraim Lessing [s.e. né l.] 1779.

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, A. Franke, Bern 1947, poi in ID., *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1949, pp. 39-41; cfr., inoltre, M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 55: *Heraklit*, Herausgegeben von M. S. Frings, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, pp. 6-9; 22-24.

¹⁰ Cfr. F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, E. MANDRUZZATO (cur.), Adelphi, Milano 1989, pp. 502-503.

Il verso, se non ispirò direttamente Strauss, è nondimeno interessante per il curioso intreccio che tiene insieme i personaggi così apparentemente disparati che compaiono spesso nei nostri *parva*, com'è noto, Strauss ottenne nel 1934 una borsa di studio della fondazione Rockefeller anche grazie alla raccomandazione di Carl Schmitt. Ebbene, proprio in conclusione del singolare trattatello di Carl Schmitt *Land und Meer* [Terra e mare], apparso per la prima volta a Lipsia nel 1942¹¹, il motto viene citato nella sua versione hölderliniana.

Tuttavia, come nel caso del verso di Virgilio evocato in *Parva Scholemiana III*, anche in questo caso, curiosamente, non si può escludere una mediazione freudiana: sappiamo infatti che Freud amava il motto lessinghiano proprio nella sua forma latina e lo citò in diverse circostanze, anzi in una lettera a Wilhelm Fließ del 4 dicembre 1896 gli annuncia che ne farà l'esergo della sua "Psicologia dell'isteria"¹². Nel 1925, poi, lo pubblicherà come epigrafe della sua *Selbstdarstellung* [Autobiografia]¹³. Il motto deve essere piaciuto anche al suo interlocutore, il quale però, con scarsa destrezza, lo citò in una delle sue conferenze sulla numerabilità dei cicli vitali, nella forma lievemente modificata "Introite, hic dii sunt"¹⁴. In casi come questo la critica delle fonti è resa più ardua proprio dalla popolarità del testo di cui si vorrebbe tracciare la genealogia. Potremmo concludere qui le nostre considerazioni, se non restasse un'ultima curiosità: Salmasius ha espunto l'indebita intrusione del motto di Eraclito, secondo Aristotele, nell'opera di Gellio, ristabilendo il testo secondo i manoscritti più antichi. Ma qual era il motto autentico? Vale la pena riferirlo: πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει [il troppo sapere non educa la mente].

¹¹ Cfr. C. SCHMITT, *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig 1942; versione rimaneggiata con soppressione di numerosi passi di intonazione pesantemente antisemita, Reclam, Stuttgart 1954. La versione italiana, curata da Franco Volpi, riferisce tutte le varianti: C. SCHMITT, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Traduzione di G. Gurisatti, Con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.

¹² S. FREUD, *Briefe an Wilhelm Fließ. 1887-1904*. Ungekürzte Ausgabe, Herausgegeben von J. Mous-

Capriccio berlinese

Alcuni anni fa l'antiquariato Hartmut Erlemann di Eutin (Schleswig-Holstein) ha messo in vendita un esemplare del volume *Berliner Capriccio* di Josef Maria Frank. Di questo racconto a chiave, com'è noto, esistono tre edizioni: la prima è una tiratura numerata fuori commercio (*Privatdruck*) distribuita ai soci del "Fontane-Abend", un'accolta di bibliofili berlinesi, in occasione del cinquantesimo compleanno del socio Gotthard Laske; dell'edizione per un pubblico più vasto, apparsa presso la casa editrice "Universitas", sono state allestite due tirature: una colorata a mano da George G. Kobbe (*Vorzugsausgabe*), formata dall'autore e dall'illustratore e una ordinaria. Nel catalogo di Erlemann si leggeva che l'esemplare della *Vorzugsausgabe* da lui messo in vendita era corredato da un foglietto che rappresentava la chiave del romanzo, identificando i personaggi reali che vi sono tratteggiati ("Schlüssel liegt bei: A. R. Meyer, M. Breslauer, J. Höxter, E. Pinner, G. Scholem etc."). Ora, se si considera che la vicenda narrata è quella dell'acquisto del prezioso manoscritto originale dell'*Asteroidenroman* di Paul Scheerbart, si sarebbe tentati di pensare che Gershom Scholem, collezionista di Scheerbartiana, fosse davvero adombrato in questa esile e bizzarra vicenda. D'altra parte sappiamo che Scholem nel 1932 viveva già da otto anni in Palestina. In realtà, come ci informa la letteratura in materia¹⁵, al sodalizio bibiofilo berlinese appartenevano i due fratelli maggiori di Gershom: Reinhold ed Erich. In questo caso, dunque, non siamo in presenza della prima comparsa di Gershom Scholem nella letteratura di finzione, ma di un semplice scambio di persona: sulla base di una lettera di Betty Scho-

saieff Masson, Deutsche Fassung von M. Schröter, S. Fischer, Frankfurt am Main 1986, p. 216. Il medesimo motto ricompare nella lettera del 24 maggio 1899 (*Ibid.*, p. 384).

¹³ S. FREUD, *Selbstdarstellung*, «Gesammelte Werke», vol. 14, p. 37.

¹⁴ W. FLIEß, *Vom Leben und vom Tod. Biologische Vorträge*, Diederichs, Jena 1909, p. 59.

¹⁵ Cfr. F. HOMEYER, *Deutsche Juden als Bibliophile und Antiquare* 2, erweiterte und verbesserte Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966, p. 76.

lem¹⁶ si può anzi ipotizzare che Erich Scholem sia il personaggio cifrato nel racconto di Frank. Un fratello, come vedremo non per l'ultima volta, è stato scambiato per un altro.

Grammatica della lingua 'Idò

Sembrava assodato, almeno stando al *gossip* gerosolimitano, al quale pure si appella Robert Alter¹⁷, che Gershom Scholem fosse stato immortalato nella grande letteratura con le singolari fattezze del dottor Ginat, un esperto di lingue morte, al centro della novella di S. Y. Agnon intitolata *Idò e 'Inam*¹⁸. Scholem ne era consapevole e, poco prima di morire, in un'intervista rilasciata a Dan Miron per il canale televisivo "Israel Educational Television"¹⁹, smentì categoricamente che quella diceria avesse alcun fondamento: "Io non sono il dr. Ginat". Nemmeno la possibilità, evocata dal critico Meshullam Tuchner²⁰, che il racconto avesse per bersaglio polemico lo studio accademico della mistica ebraica trovò consenso agli occhi di Scholem, che anzi stroncò l'interpretazione di Tuchner come assolutamente infondata. Nella medesima intervista egli dichiarò che la novella di Agnon fu scritta in casa sua, mentre

egli si trovava negli Stati Uniti con la moglie, poiché Agnon era stato sfollato, a causa della guerra (1948) dalla propria casa di Talpiot²¹. In effetti il narratore, all'inizio della novella, si trova a passare la notte nella casa di una coppia di amici, Gerhard (sic!) e Gerda Greiffenbach, partiti per un viaggio. Tuttavia, come ha dimostrato Friedrich Niewöhner²², pubblicando alcuni appunti inediti di Scholem risalenti al periodo della guerra d'indipendenza israeliana, Scholem, che non apprezzava la svolta religiosa dell'Agnon tardo, non poté mai liberarsi dal sospetto che Agnon si prendesse gioco di lui e che dunque, nonostante le smentite di facciata, egli fosse rappresentato, in termini non proprio benigni²³, nel personaggio del dr. Ginat, impegnato, come scrive Agnon, a scrivere la terza parte del Faust. Il personaggio di Ginat è segnato da una fine tragica, nel tentativo di salvare la sonnambula Gemulà, si arrampica su un edificio e, insieme a lei, precipita nel vuoto.

Il luogo del delitto

Gershom Scholem ha scritto, com'è noto, migliaia di lettere nel corso della sua vita. Di recente ne è stata pubblicata una da Thomas Ma-

¹⁶B. SCHOLEM - G. SCHOLEM, *Mutter und Sohn*, cit., p. 269: „Ich habe heute [20.11.1932] die Stallwache übernommen, um Erichs eine Einladung zum Fontane-Abend nicht zu durchkreeuzen“.

¹⁷R. ALTER, *In the Community. Sabbatai Zevi and the Jewish Imagination*, «Commentary» (1967), pp. 66-71, in particolare p. 69: "According to literary gossip in Jerusalem, Dr. Ginath, the enigmatic discoverer of unknown ancient cultures in the story, is in fact an oblique allusion to Agnon's old friend Gershom Scholem". L'articolo è stato ripreso anche in R. ALTER, *After the Tradition. Essays on Modern Jewish Writing*, E. P. Dutton & Co., New York 1969, p. 69 nonché in H. BLOOM (ed.), *Gershom Scholem. Modern Critical Views*, Chelsea House Publishers, New York 1987, p. 26.

¹⁸Tradotta in italiano (da Elena Monselise Ottolenghi) in S. Y. AGNON, *Racconti di Gerusalemme*, Introduzione di G. Voghera, Mondadori, Milano 1964, pp. 203-269.

¹⁹Uno stralcio dell'intervista fu pubblicato (in ebraico) sul quotidiano «Haaretz» il 29 gennaio e il 5 febbraio 1982. Per il testo completo in traduzione inglese, cfr. D. MIRON, *Gershom Scholem on Agnon*,

«Ariel» 52 (1982), pp. 94-106; 53 (1983), pp. 61-75. Il testo ebraico è ripreso anche in G. SCHOLEM, *Rešifut we-mered*, A. SHAPIRA (cur.), Am Oved, Jerusalem 1994. È disponibile ora anche la traduzione francese, in KRIEGLER (ed.), *Gershom Scholem*, cit., pp. 70-84.

²⁰Cfr. M. TUCHNER, *Pesher Agnon*, Agudat ha-soferim le-yad hoša'at Masada, Ramat Gan, 1968, pp. 106-122.

²¹Cfr. A. J. BAND, *Studies in Modern Jewish Literature*, Jewish Publication Society, Philadelphia 2003, pp. 129-130; R. DOMB, «Hebrew, Speak Hebrew». *The Place of Hebrew in Modern Hebrew Literature*, in W. HORBURY (ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, T. & T. Clark, Edinburgh 1999, pp. 307-317, in particolare p. 314, n. 16.

²²F. NIEWÖHNER, «Ich habe keinen Garten und habe kein Haus». *Ein Unbekanntes Gedicht Schmu-el Josef Agnon in der Übersetzung von Gershom Scholem. Auch Anmerkungen zur Geschichte einer zerbrochenen Freundschaft*, in *Disiecta Membra. Studien, Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag*, Schwabe, Basel 1989, pp. 82-92.

²³Anthony David Skinner, a dimostrazione dell'ambiguità dello stile di Agnon ha parlato di "su-

yer. La lettera è indirizzata a Rolf Tiedemann, allievo di Theodor W. Adorno e storico editore di Walter Benjamin²⁴. Si tratta di un biglietto e ha per tema una sola lettera dell'alfabeto. In passato Scholem era già stato oggetto di una simile vicenda, allora si trattava dell'alternativa tra “erbitte” e “verbitte”, in un passo di Lichtenberg²⁵, ma in quella circostanza Scholem appariva come un lettore sconcertato dal carattere aleatorio della paleografia, desideroso di aderire all'idea di un Lichtenberg filosemita che si era fatto in gioventù ma costretto da una nuova lettura del manoscritto di Lichtenberg a modificare radicalmente il proprio punto di vista. In questo caso, seppure in circostanze diverse, si tratta di nuovo di una lettera dell'alfabeto da cui sembra dipendere molto: la “k”, di kafkiana memoria, e la sua occorrenza o assenza da un passo del *Trauerspiel* di Benjamin. Poiché la disputa ha anche un risvolto, per dir così, filosofico, credo valga la pena di esaminarla in qualche dettaglio. Nella prima edizione del libro *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, apparsa nel 1928, si legge la frase:

Es gibt eine barocke Eschatologie; und eben darum einen Mechanismus, der alles Erdgeborene häuft und exaltiert, bevor es sich dem Ende überliefert²⁶.

[Esiste un'escatologia barocca; e proprio per questo c'è un meccanismo che raccoglie ed esalta tutto ciò che è nato sulla terra, prima che si consegna alla morte²⁷].

preme compliment” asserendo che Agnon avrebbe tributato un omaggio all'amico Scholem nell'attribuire a Ginat le sue fattezze; cfr. G. SCHOLEM, *A Life in Letters 1914-1982*, Edited and Translated by A.D. Skinner, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 2002, p. 94.

²⁴ T. MAYER, *Tatort Trauerspielbuch. Ein unbekannter Brief von Gershom Scholem*, «Zeitschrift für Ideengeschichte» 1-3 (2007), pp. 97-109.

²⁵ U. JOOST, ‘erbitte’ oder ‘verbitte’? Ein editorisches Problem und seine Weiterungen, «Photorin» 2 (1980), pp. 29-35; F. SCHÄFER, *Lichtenberg und das Judentum*, Wallstein Verlag, Göttingen 1988, pp. 15-17 e 64-65; cfr. S. CAMPANINI, *A Case for Sainte-Beuve*, cit.

²⁶ La lezione appare, inalterata, anche nell'antologia curata da T. W. Adorno, apparsa nel 1955: W.

Nel 1963 apparve a stampa una versione riveduta, a cura di Rolf Tiedemann, in cui la frase era modificata, in via congetturale, a sostenere l'esatto opposto, con la semplice aggiunta della lettera k davanti al pronome “eine”: “Es gibt keine barocke Eschatologie”²⁸, dunque “non esiste”, anziché “esiste”. La congettura fu ripresa anche nell'edizione, del 1978, delle opere di Walter Benjamin, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser²⁹. Nell'apparato di questa edizione si dà conto della congettura e si rinvia, poiché il manoscritto originale su cui si basa la prima edizione appare perduto, a una versione precedente, che risale al 1924, custodita a Gerusalemme da Gershom Scholem. Il passo in questione non è presente, quindi nemmeno questa versione preparatoria può dare un contributo definitivo a risolvere il problema, ma, a giudizio di Tiedemann, una frase può suggerire quale dovesse essere, dopotutto, l'*intentio auctoris*. Ecco le parole di Benjamin:

Weder der kulturelle Fortschritt noch die eschatologische Auflösung der Lebensordnungen, wie sie sie neuzeitliche[n] und mittelalterlichen Ideologien bestimmen, sind für das Bewußtsein des gegenreformerischen Zeitalters unmittelbar bestimmend³⁰.

[Né il progresso culturale né la dissoluzione escatologica degli ordinamenti vitali, determinanti per le ideologie moderne e medievali, hanno un rilievo diretto per la coscienza dell'epoca controriformista].

BENJAMIN, *Schriften*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955, p. 184.

²⁷ Ho opportunamente modificato la traduzione di Enrico Filippini che si legge in W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971, p. 53 (ried. nella collana PBE, 1980, p. 49).

²⁸ W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Revidierte Ausgabe besorgt von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, p. 56.

²⁹ W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Unter Mitwirkung von T.W. Adorno und G. Scholem herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, I *Abhandlungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, p. 246.

³⁰ Riprendo la citazione da W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, I, cit., p. 961.

La consultazione di questo manoscritto fu resa possibile da Gershom Scholem che partecipava fattivamente all'impresa di allestimento dell'edizione delle opere complete di Walter Benjamin. La congettura di Tiedemann non fu oggetto di critiche fino al 2003 quando Giorgio Agamben ha pubblicato, come primo volume della seconda parte del progetto complessivo intitolato *Homo sacer*, l'opera intitolata *Stato di eccezione*. Qui la lezione originale viene difesa da Agamben in termini piuttosto severi. Agamben, infatti, attribuisce agli editori una "singolare ignoranza di ogni cautela filologica"³¹ e definisce l'emendamento congetturale "infelice". Il libro di Agamben è stato tradotto in diverse lingue, tra le quali il tedesco (nel 2004³²), e a partire da quest'ultima è scoccata la reazione, non intrapresa direttamente da Rolf Tiedemann ma affidata, seppure con il sostegno di Tiedemann, a Thomas Mayer. Nel 2007 è apparso, nella rubrica "Archiv" della nuova rivista «Zeitschrift für Ideengeschichte», il già ricordato articolo di Thomas Mayer il quale difende la lezione congetturale di Tiedemann con un ragionamento articolato sui seguenti punti: in primo luogo egli ravvisa nella proposta di Agamben di tornare alla lezione originaria non solo un intervento filologico, sul quale si può consentire o meno, ma, riprendendo il linguaggio di Agamben stesso, rivela la posta in gioco: lo "scandalo". Di quale scandalo si tratta? Dei

rapporti, mai misteriosi, che ci sono indubbiamente stati tra Carl Schmitt e Walter Benjamin. Sarebbe troppo lungo ritessere qui tutta la trama ma, fermandoci ai fatti più salienti, vediamo di esaminarne i tratti essenziali: nell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels* Benjamin aveva fatto riferimento alla teoria di Carl Schmitt, citando a più riprese la *Politische Theologie* di quest'ultimo. Ora, in occasione della già menzionata edizione del 1955 curata da Adorno, i riferimenti a Schmitt (come, a onore del vero, molti altri, ma non tutti i rimandi presenti nelle note) furono eliminati. Se si aggiunge a questo il fatto che, in occasione della pubblicazione, risalente al 1966, delle lettere di Walter Benjamin, apparsa sempre presso Suhrkamp, a cura di Adorno e Scholem, un biglietto di Benjamin che accompagnava l'invio del *Trauerspiel* a Schmitt non fu pubblicato, si incominciano a delineare i contorni di una vicenda ben nota che appassiona da oltre un quarantennio la ricezione di Walter Benjamin, soprattutto in Germania. Adorno in particolare fu oggetto di una violenta campagna di contestazione (per lo più da sinistra e, con qualche ritardo e notevole cautela, anche da parte della critica nella Repubblica Democratica Tedesca³³) per le sue scelte editoriali, e si arrivò a denunciare la sua attività di editore di Benjamin come se si trattasse di un falsificatore, specialmente a partire dall'intervento di Helmut Heißenbüttel sulla rivista «Merkur»³⁴ e

³¹ G. AGAMBEN, *Stato di eccezione. Homo sacer II.1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 73.

³² G. AGAMBEN, *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*, Aus dem Italienischen von U. Müller-Schöll, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004 (il passo in questione si legge alle pp. 68-69).

³³ Si veda, per esempio: W. BENJAMIN, *Lesezeichen. Schriften zur deutschsprachigen Literatur*, Reclam, Leipzig 1970, G. SEIDEL (cur.). Si trattava della prima edizione apparsa nella DDR di un cospicuo numero di opere di Benjamin. Questa edizione, oltre a non godere del favore di tutte le occhiute autorità preposte, dovette essere ritirata dal mercato e mandata al macero perché, contrariamente a quanto convenuto con il detentore dei diritti per il mondo occidentale, ovvero Suhrkamp, essa conteneva passaggi critici nei confronti dell'edizione adorniana del 1955. La posizione ufficiale della casa editrice Suhrkamp che chiese e ottenne la messa

al macero della tiratura, è che essa conteneva testi non autorizzati: lo si evince, tra l'altro, da «So müßte ich ein Engel und kein Autor sein». Adorno und seine Frankfurter Veleger. Der Briefwechsel mit Peter Suhrkamp und Siegfried Unseld, Herausgegeben von W. SCHOPF, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 534. Cfr. inoltre M. OPITZ, *Zwischen Nähe und Distanz. Zur Benjamin-Rezeption in der DDR*, in K. GARBER - L. REHM (Hrsgg.), *global benjamin. Internationaler Walter Benjamin-Kongreß 1992*, vol. 3, Wilhelm Fink Verlag, München 1999, pp. 1277-1320.

³⁴ H. HEIßENBÜTTEL, *Vom Zeugnis des Fortlebens in Briefen*, «Merkur» 21 (1967), pp. 231-244. Cfr., inoltre, Id., *Zu Walter Benjamins Spätwerk*, «Merkur» 22 (1968), pp. 179-185. Entrambi gli articoli sono poi ripresi in Id., *Zur Tradition der Moderne. Aufsätze und Anmerkungen 1964-1971*, Luchterhand, Neuwied - Berlin 1972.

dal numero 56-57 della rivista «Alternative»³⁵ entrambi risalenti al 1967. Si trattò di un evento inaugurale del '68, in particolare tedesco, che aveva questo carattere di smascheramento, di ritorno forzato e per alcuni impertinente del “rimosso”. Nel dibattito si inserirono ben presto le reazioni di Tiedemann³⁶, dello stesso Adorno³⁷, nonché l'intervento polemico di Hannah Arendt³⁸. Scholem, indirettamente coinvolto nella vicenda, soprattutto perché l'accusa verteva sull'aver minimizzato il marxista Walter Benjamin a tutto vantaggio del teologo, mantenne un profilo singolarmente basso, come documenta il tono sereno e di tutta superiorità delle sue lettere ad Adorno, a Siegfried Unseld e a Hans Paeschke del febbraio-marzo 1968³⁹. Poiché la critica proveniva da sinistra, non fu quello il tempo di polemizzare sulla scomparsa del nome di Schmitt dall'edizione del 1955 e dall'epistolario del 1966, piuttosto ci si concentrò su altri punti, per esempio la massiccia riduzione, per non dire rimozione di Bertolt Brecht. Tuttavia, uno schema era stato creato. Qui si inserirà l'opera di Jacob Taubes, il quale in numerose occasioni ripeterà, anche in un clima ormai mutato, la storia della lettera a Schmitt di Benjamin, agitando come una “mina” vagante per usare il termine da lui adoperato. Poiché anche Agamben fa riferimento a Taubes, occorrerà chiarire un poco la situazione. Il 9 dicem-

bre 1930 Benjamin scrisse a Schmitt la lettera destinata a precedere l'invio del libro sul dramma barocco tedesco. La lettera non venne pubblicata nei due volumi del 1966, ma alla lacuna fu posto riparo già nel 1970, in un testo di Hans-Dietrich Sander⁴⁰. Non pretendo di evocare tutte le circostanze in cui Taubes, in privato e in pubblico, ha fatto riferimento alla lettera e alla sua “censura” da parte di Adorno, ben oltre il tempo in cui la lettera, come abbiamo riferito, fu pubblicata, anche nel commentario alle opere di Benjamin, vale a dire nel 1974. Effettivamente Taubes si fece promotore della diffusione della lettera prima della sua pubblicazione, ovvero nel 1969, in una lettera a Scholem, ma gliene riparlò anche nel 1978. Ancora, non mancò di farvi cenno nel necrologio di Schmitt, prima tenuto come *laudatio funebris* alla Freie Universität nel 1985, e pubblicato in seguito sulla «tageszeitung»⁴¹. Le allusioni e le citazioni di quella breve lettera nell'opera di Taubes sono legione: la si ritrova anche nel dibattito parigino con Kurt Sontheimer⁴², quindi a Heidelberg, in occasione del seminario sulla teologia politica di Paolo, tenuto da Taubes poco prima della morte⁴³. Singolarmente Taubes ricorda solo nella prima lettera a Scholem, risalente al 1969 il fatto che lo stesso Schmitt evocasse la lettera nel suo saggio *Hamlet oder Hekuba* del 1956⁴⁴. Non solo, da una conferenza di Helmut Lethen

³⁵ «Alternative» 56-57 (1967), numero monografico dedicato a Walter Benjamin. Cfr. anche «Alternative» *Walter Benjamin II*, 1968.

³⁶ R. TIEDEMANN, *Zur „Beschlagnahme“ Walter Benjamins, oder: Wie man mit der Philologie Schlitten fährt*, «Das Argument» 10 (1968), pp. 74-93.

³⁷ T. W. ADORNO, *Interimsbescheid*, «Frankfurter Rundschau» 6 marzo 1968, p. 12, poi ripreso in Id., *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, pp. 91-95 e in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 20.1: *Vermischte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 182-186.

³⁸ H. ARENDT, *Walter Benjamin*, «Merkur» 22 (1968), pp. 50-65; 209-223; 305-316; trad. it. *Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940*, Mondadori, Milano 1993.

³⁹ Cfr. G. SCHOLEM, *Briefe. Band II 1948-1970*, Herausgegeben von T. Sparr, Beck, München 1995, pp. 201-210.

⁴⁰ Cfr. H.-D. SANDER, *Marxistische Ideologie und*

allgemeine Kunsttheorie, Tübingen 1970, p. 173, n. 79.

⁴¹ J. TAUBES, *Carl Schmitt. Ein Apokalyptiker der Gegenrevolution*, «Tageszeitung» 25 luglio 1985, ripreso in J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebi-ge Fügung*, Merve, Berlin 1987.

⁴² Pubblicato in TAUBES, *Ad Carl Schmitt*, cit.

⁴³ J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*. Vorträge gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-27 Februar 1987, nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung von A. Assmann, Hrsg. von A. Assmann und J. Assmann in Verbindung mit H. Folkers, W.-D. Hartwich und C. Schulte, Wilhelm Fink Verlag, München 1993 [tr. it. di P. DAL SANTO, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997].

⁴⁴ C. SCHMITT, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1956, p. 64 [tr. it. di S. FORTI, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, Il Mulino, Bologna 1983].

sappiamo che Schmitt faceva circolare, nei tardi anni cinquanta, fotocopie della lettera, per esempio al suo allievo Rüdiger Altmann⁴⁵. Presumibilmente anche Taubes la aveva ricevuta, direttamente o indirettamente (forse per il tramite di Armin Mohler⁴⁶) da lui⁴⁷. Proprio l'opera di apostolato compiuta da Taubes finisce per riverberare in un sentimento vago e diffuso che, a partire dalla soppressione dei riferimenti a Schmitt nell'edizione delle *Schriften* del 1955⁴⁸, fino all'episodio della mancata pubblicazione del biglietto a Schmitt, porta a ritenere che tra Benjamin e Schmitt ci sia stato un ampio carteggio, una corrispondenza vera e propria, impressione rafforzata da Schmitt stesso che, per evidenti interessi tesi alla riabilitazione del proprio pensiero e dalla oggettiva convergenza anti-parlamentare che lo legava a Benjamin sin dai tempi della repubblica di Weimar, e dalla volontà di contestare Adorno e l'*establishment* della scuola francofortese, aveva tutto l'interesse a ingigantirne le proporzioni. Insomma, la combinazione di interessi del tutto evidenti, di riabilitazione da parte di Schmitt, la volontà di criticare Adorno per i suoi silenzi, per le sue censure ma, in fondo, anche per la sua opera di esecutore testamentario di Walter Benjamin, il

desiderio di stupire o di chiudere la bocca agli avversari abolendo la distinzione tra destra e sinistra portata avanti soprattutto da Taubes si mescolano tutti insieme e portano, nella vulgata filosofica attuale, a gonfiare le dimensioni di un confronto (quello tra Benjamin e Schmitt, direi che il rapporto tra Schmitt e Benjamin fu soprattutto postumo e alquanto interessato) che senza dubbio ci fu, fino a farne un oggetto fattoidale ben al di là della portata reale dei documenti disponibili. Per fare un solo esempio, nel 1994 Jacques Derrida⁴⁹ arriverà a menzionare un (inesistente) biglietto di congratulazioni (*lettres de félicitations*) da parte di Schmitt a Benjamin, per il suo saggio *Zur Kritik der Gewalt*, risalente al 1921, e a parlare di una "correspondance" tra Benjamin e Schmitt, il che pare eccessivo se si considera che non risulta vi sia stata alcuna risposta di Schmitt a Benjamin, se non in termini postumi.

Solo con questo retroterra in mente è possibile comprendere la posta in gioco della questione di "pura" filosofia, dalla quale abbiamo preso le mosse, tra "eine" e "keine". Agamben, per la verità, si era limitato a ricordare che Taubes aveva definito la lettera "una mina" in riferimento allo scandalo (sua specialità) che suscitava l'in-

⁴⁵ Cfr. H. LETHEN, *Über das Spiel von Infamien*, in U. OTT - R. LUCKSCHEITER (Hrsgg.), *Belles lettres, Graffiti. Soziale Phantasien und Ausdrucksformen der Achtunsechziger*. Vorträge des Symposiums vom 19.-21. November 1998 im Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar aus Anlass der Jahresausstellung „Protest! Literatur um 1968“, Wallstein Verlag, Göttingen 2001, pp. 53-66, in particolare p. 58. Una versione abbreviata del testo della conferenza, dal titolo *Unheimliche Nähe: Carl Schmitt liest Walter Benjamin*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 215, 16 settembre 1999, p. 56.

⁴⁶ Si veda la frase inserita da Taubes in una lettera di Armin Mohler a Carl Schmitt del 31 maggio 1977 (al ritorno di Taubes da Gerusalemme, Mohler osserva "il figlio perduto Jacob Taubes è tornato e noi pensiamo a lei", a questo biglietto Taubes aggiunge le parole: "Der Benjamin-Brief an Sie steht in der Mitte der Diskussion, Freundlich Jacob Taubes") [La lettera di Benjamin a lei è al centro della discussione, con amicizia Jacob Taubes]. Cfr. C. SCHMITT, *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, cit., p. 414.

⁴⁷ Si attende ancora la pubblicazione del già an-

nunciato carteggio Taubes-Schmitt che potrà forse confermare la nostra supposizione. È singolare che Taubes, di solito assai loquace, non dica mai come ha avuto copia della lettera.

⁴⁸ Lo stesso Schmitt, in una lettera ad Armin Mohler del 10 aprile 1956, aveva osservato con ironica costernazione che, se si toglievano i riferimenti a Schmitt ma si mantenevano nel testo le idee che Benjamin ne aveva dedotto, si finiva per proiettare su Benjamin l'ombra del plagio: cfr. C. SCHMITT - A. MOHLER, *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, Herausgegeben von A. Mohler in Zusammenarbeit mit I. Huhn und P. Tommissen, Akademie, Berlin 1995, p. 218: "Interessanter Skandal: in der neuen Walter-Benjamin-Ausgabe ist mein Name gestrichen, die von mir übernommenen Stellen aber unverändert beibehalten. Ein Ex-Marxist mag keinen ... leiden, doch seine Ideen klaut er gern".

⁴⁹ J. DERRIDA, *Force de loi. "Le fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris 1994, pp. 76-77; cfr. R. GROSS, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 12-13, n. 21.

teresse di Benjamin per la teoria della sovranità di Schmitt⁵⁰. Lo stesso Agamben, suggerendo di leggere la *Politische Theologie* di Schmitt come una risposta alle riflessioni di Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt*, si propone esplicitamente di “rovesciare lo scandalo”⁵¹. È evidente, però che Agamben, almeno in termini espliciti, non avanza alcun sospetto sulle intenzioni di Tiedemann. È piuttosto Meyer che attribuisce ad Agamben il sospetto che la congettura di Tiedemann serva a ridurre l’influsso di Schmitt su Benjamin o la coincidenza teorica tra Benjamin e Schmitt. Su questo punto la “guerra di posizione” raggiunge un’intensità impressionante e la vittima non può che essere la filologia stessa. Non si comprende, infatti, come sarà possibile, tra accuse reali e presunte di mala fede, esaminare la questione a ciglio asciutto e vedere se sia possibile determinare la più probabile tra le due lezioni, quella tradata e quella congetturale. Il riferimento sintattico microcontestuale da solo non è sufficiente a dirimere la questione. Né, pare, lo è il riferimento macrocontestuale all’intero libro, in altre parole non è semplice decidere se, a parere di Benjamin, si possa parlare di un’escatologia barocca oppure no. A ben vedere, poi, le due frasi sono sostanzialmente equivalenti perché, sia che diciamo che ci fu, sia che diciamo che non ci fu, il contenuto della frase equivale pur sempre a sostenere che una forma specificamente barocca di escatologia, esistente o meno, certo non poteva essere assimilata in alcun modo all’escatologia medievale o all’ideologia del progresso culturale specificamente moderno. Benjamin, dunque, delinea lo specifico barocco anche in ambito escatologico per dire che, se esiste un’escatologia specificamente barocca, essa si identifica con il “meccanismo” che “accumula ed esalta tutto ciò che è nato sulla terra, prima che si conegni alla morte”.

Proprio su questo punto Meyer convoca Scholem, recuperando dall’archivio privato di Rolf Tiedemann una lettera, risalente al 10 giugno 1963, in cui una precisa richiesta di Tiede-

mann trova risposta. Riporto qui di seguito la lettera di Scholem⁵² con una traduzione italiana per poi dedicarmi alla questione della funzione di Scholem in questo dibattito.

10 Juni 1963

Sehr geehrter Herr Tiedemann,

zu Ihrer Anfrage teile ich Ihnen mit, daß ich überzeugt bin, daß es in der von Ihnen erwähnten Stelle von Benjamins Buch (p. 56 der Buchausgabe) heißen muß *keine* (wie Sie konjizieren) und daß ein übersehener Druckfehler vorliegt. Gerade die Fortsetzung des Satzes von dem [immanenten] Mechanismus, der im Verlauf der Schöpfung sichtbar wird, aber keinen *Übergang* zur Erlösung [*das* heißt in B’s Sprachgebrauch in dem Buche “Eschatologie”] frei läßt – beweist es. Ich glaube nicht, daß man es anders nehmen kann. Die Idee von dem a-escatologischen immanenten Verfallensein der Schöpfung durchzieht das Buch ja als ein beständig wieder auftretender Grundgedanke.

Ihr sehr ergebener
G. Scholem

10 Giugno 1963

Stimato Signor Tiedemann,

a proposito della sua richiesta le comunico di essere convinto che nel passo del libro di Benjamin da lei evocato (p. 56 dell’edizione in volume) si deve leggere “*keine*” (secondo la sua congettura) e che siamo di fronte a un errore di stampa sfuggito all’attenzione. Proprio il prosieguo della frase, che parla del meccanismo (immanente) che si manifesta nel corso della creazione ma non consente alcun passaggio alla redenzione (questo è il significato del termine “escatologia” nell’uso linguistico proprio di Benjamin nel libro) lo dimostra. Non credo che si possa intendere la frase altrimenti. Certo l’idea di una creazione caratterizzata da una condizione immanente di caduta a-escatologica attraversa il libro come un pensiero di fondo che si ripresenta di continuo.

Suo devotissimo
G. Scholem

A che cosa serve, per la precisione, la pubblicazione di questa lettera? Si tratta senza dub-

⁵⁰ AGAMBEN, *Stato di eccezione*, cit., p. 69.

⁵¹ *Ibid.* Meyer fa riferimento al dettato della traduzione tedesca: G. AGAMBEN, *Ausnahmezustand*, cit., p. 65: „wir kehren die Last des Skandals“

⁵² Riprendo il testo da T. MEYER, *Tatort Trauerspielbuch*, cit., p. 107. A p. 108 si può vedere una riproduzione fotografica del biglietto di Scholem.

bio di un documento interessante della attività che Scholem ha svolto con impegno incessante, per la pubblicazione delle opere dell'amico Walter Benjamin e della sua fattiva collaborazione con Adorno e con Tiedemann in vista della costituzione del testo. Tuttavia, il significato della sua pubblicazione in questo contesto non può ridursi a tale pur nobile testimonianza. Si tratta, com'è evidente, del richiamo ad una *auctoritas*.

C'è una pagina assai curiosa che mette conto evocare qui. Nella postfazione al volume *Walter Benjamin und sein Engel*⁵³, risalente al 1983, Rolf Tiedemann, curatore della miscelanea, evoca la storia della sua frequentazione con Scholem e ne delinea una breve, singolare, caratteristica:

Der Ruf, der ihm im Institut für Sozialforschung vorausging, hätte niemandem mehr erstaunt als Scholem selber. Es war der uneingeschränkter Autorität, ohne daß man so recht hätte sagen können, wofür. (...) Vor allem Adorno war unermüdlich, dem Ruhm Scholems den Weg zu ebnen. Er hätte von Scholem wohl sagen können, was dieser von den Kabbalisten zu sagen pflegte: er weiß etwas, was wir nicht wissen.

[La fama che lo precedeva all'Istituto per la ricerca sociale non avrebbe sorpreso nessuno più di Scholem stesso. Era la nomea di un'illimitata autorità, senza che si potesse precisare esattamente su che cosa. (...) Soprattutto Adorno era instancabile nello spianare la strada alla fama di Scholem. Avrebbe potuto dire di Scholem ciò che quest'ultimo era solito dire dei cabbalisti: lui sa qualcosa che noi non sappiamo.

Non è certo mia intenzione sminuire la portata dell'opinione di Scholem sulla questione evocata in precedenza "eine/keine", ma mi pare del tutto evidente che qui, proprio perché

la faccenda rischia di divenire indecidibile (o peggio, irrilevante), si deve convocare il sapere "medianico" di Scholem, la sua sicurezza di filologo, la sua autorità di amico e contemporaneo, forse anche la sua extraterritorialità per dirimere una questione che, dai terreni aridi della filologia, rischiava di straripare nel mare tempestoso dell'ideologia. Sul terreno resta tuttavia una vittima, se non vado errato, è l'ironia con la quale Scholem stesso, proprio nell'esordio del suo memorabile saggio dal titolo *Walter Benjamin und sein Engel*, aveva ricordato come la prosa di Benjamin fosse per natura predisposta alla canonizzazione⁵⁴. Questo, e non altro, fa della critica testuale benjaminiana un luogo così periglioso, l'elevarsi di ogni dettaglio non solo a elemento decisivo ma, per la sua intima radice teologica, sempre e inevitabilmente mortale.

Chi ha rubato l'oca?

Che Scholem fosse per Adorno fonte di autorità, come abbiamo visto nel capitolo precedente, non solo non impediva, ma evidentemente implicava una certa quale ambivalenza, per non dire una misura di risentimento, raramente espressa, e proprio per questo più preziosa. La complessità della relazione tra Adorno e Scholem non è ancora stata, a mio modo di vedere, sufficientemente rischiarata. Abbiamo, nel frattempo due documenti assai diversi tra loro che possono contribuire, dalla loro mera giustapposizione, a rischiarare le profondità non sempre confessabili di cui si componeva un'ammirazione non priva di riserve, quale Adorno nutriva per Scholem.

Nel 2006 è apparso a stampa il quarto e ultimo volume del carteggio tra Adorno e Horkheimer. La lettera di Adorno del 28 agosto 1954,

⁵³ G. SCHOLEM, *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Herausgegeben von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, pp. 211-221, in particolare p. 212.

⁵⁴ Un altro recente contributo alla "assunzione" di Scholem (tra gli altri) nel dubbio elisio della letteratura è l'opera di Carl Djerassi, distintosi in precedenza nel campo della chimica, e ora alle prese con un tentativo di saggistica stravagante in forma dramatizzata: C. DJERASSI, *Four Jews on Parnassus. A Conversation: Benjamin, Adorno, Scholem, Schönberg*,

Illustrations by G. Seethaler, Columbia University Press, New York 2008. Al libro è allegato un disco che comprende, tra l'altro, una versione rap delle tesi sul concetto della storia di Walter Benjamin. Djerassi ha romanizzato, sulla base di lettere inedite, la vicenda del divorzio di Gershom Scholem da Escha Burkhardt. Quel che preme sottolineare qui è che al centro della riflessione di Djerassi c'è, ancora una volta, la nozione di canone e la paradossale canonizzazione dei quattro ebrei che egli ha posto al centro della sua riflessione in forma di conversazione corale.

forse anche a causa del destinatario, che era legato a Scholem da un rapporto di reciproca freddezza, per non dire di peggio, contiene un passo dal quale emerge un giudizio sprezzante, non solo su Scholem e sulla sua inveterata abitudine di frequentare gli incontri di Eranos ad Ascona, ma sull'intera compagnia che vi si riuniva. In un ragguaglio dalla Svizzera, dove Adorno era solito trascorrere le vacanze estive, egli scrive:

In Ascona tobte Eranos, mit Tillich, Scholem, Kerenyi, Szilasi e tutti quanti, meist ungarische Juden, die vor einem Forum von Antisemiten Opfer-tänze aufführten⁵⁵.

[Ad Ascona impazzava Eranos, con Tillich, Scholem, Kerényi, Szilási e tutti quanti⁵⁶, per la maggior parte ebrei ungheresi, impegnati ad eseguire danze sacrificali al cospetto di un'accolta di antisemiti].

Adorno non poteva provare simpatia per la singolare compagnia che si riuniva ad Ascona, ma nel giudizio che sembra fatto a uso di Horkheimer mi ostinerei a vedere anche il risentimento dell'escluso. Non sono in grado di dimostrare inopugnabilmente quel che è piuttosto un sentimento, ma in tempi recenti è apparso, in forma ampliata, un documento che può forse corroborare questa linea interpretativa e, in ogni caso, mostra come Scholem, nell'immaginario di Adorno, o nell'immagine che egli ne ha registrato e, in definitiva, trasmesso, occupava il ruolo di un fantasma, nel senso di snodo nevralgico della fantasia, e quindi, nella rielaborazione del risveglio, diventava compiutamente, per confermare il profilo di questa puntata della rassegna, un personaggio. Dal 1934 al 1969, anno della sua morte, Adorno ha annotato al risveglio i propri sogni. In vita ne pubblicò solo alcuni⁵⁷, poi, il fedele Tiedemann ne rese nota una serie più ampia nel ventesimo volume delle *Ge-*

*sammelte Schriften*⁵⁸. Nel 2005, infine, è apparsa un'edizione completa di tutto lo scartafaccio, battuto a macchina da Gretel Adorno e riveduto dal marito⁵⁹. Nel 2007 è stata pubblicata una traduzione italiana, a cura del compianto Michele Ranchetti⁶⁰. Solo nella versione più completa è presente un sogno che ha per protagonista Scholem, ma Adorno lo aveva già pubblicato in un articolo del 1967, scritto in occasione del settantesimo compleanno di Scholem e apparso sulla «Neue Zürcher Zeitung». Vediamo il testo del sogno, datato Francoforte 19 luglio 1964:

Ich träumte, Scholem habe mir eine altnordische Sage erzählt. Ein Ritter habe um ein schönes Mädchen geworben, es hätte Schwierigkeiten gegeben, er hätte die mit Hilfe einer Strickleiter entführt. Diese Sage liege dem deutschen Volkslied »Fuchs, du hast die Gans gestohlen« zugrunde⁶¹.

[Ho sognato che Scholem mi aveva raccontato un'antica saga nordica. Un cavaliere aveva fatto la corte a una bella fanciulla, c'erano state delle difficoltà, lui l'aveva rapita con l'aiuto di una scala di corda. Questa saga era alla base del canto popolare tedesco Fuchs, du hast die Gans gestohlen (Oh volpe, hai rubato l'oca)⁶²]

Il sogno era già stato pubblicato e, perciò in questo caso non vale l'interpretazione di Ranchetti secondo la quale i sogni precedono e barriano l'interpretazione freudiana e forse anche junghiana, dallo stesso Adorno in un testo pensato per Scholem, nella evidente speranza di averne una reazione che non si fece attendere. Ecco il testo che appare a chiusura dell'articolo convintamente elogiativo pubblicato sulla «Neue Zürcher Zeitung» il 2 dicembre 1967⁶³:

⁵⁵ T.W. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Briefwechsel. Band IV 1950-1969*, Herausgegeben von Ch. Gödde und H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, p. 286.

⁵⁶ In italiano nell'originale.

⁵⁷ T.W. ADORNO, *Träume in Amerika. Drei Protokolle*, «Aufbau» 8 (1942), p. 17.

⁵⁸ T.W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Band 20.1, *Vermischte Schriften II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, 572-582.

⁵⁹ T.W. ADORNO, *Traumprotokolle*, Herausgegeben von Ch. Gödde und H. Lonitz, Nachwort J. Ph. Reemtsma, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

⁶⁰ T.W. ADORNO, *I miei sogni*, M. RANCHETTI (cur.), Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁶¹ ADORNO, *Traumprotokolle*, cit., p. 78.

⁶² Adotto, con lievi modifiche, la traduzione di Alessandro Cecchi e Michele Ranchetti, cfr. ADORNO, *I miei sogni*, cit., p. 97.

⁶³ In anticipo sul compleanno di Scholem che era nato il 5 dicembre (1897).

Vor einiger Zeit träumte ich einen Traum, der mir keine schlechte Parabel scheint für Scholem, dem ich mit unzulänglichen Worten ein langes und glückvolles Leben wünsche. Er hätte mir erzählt: »Es gibt eine alte nordische Sage, in der ein Ritter ein Mädchen über eine seidene Strickleiter entführt; daran schließen allerhand Schwierigkeiten sich an. Diese Sage liegt dem deutschen Volkslied >Fuchs du hast die Gans gestohlen< zugrunde«⁶⁴.

[Qualche tempo fa ho fatto un sogno che mi sembra una parabola non inadatta a descrivere Scholem, al quale auguro con parole inadeguate una vita lunga e felice. Mi raccontava: C'è un'antica saga nordica in cui un cavaliere rapisce una fanciulla con una scala di seta. Ne seguono difficoltà di ogni sorta. Questa saga è alla base del canto popolare tedesco Fuchs du hast die Gans gestohlen].

Come sappiamo dall'epistolario di Scholem, quest'ultimo ricevette per posta aerea un ritaglio dell'articolo e si affrettò a ringraziare Adorno con una lettera dell'8 dicembre 1967, nella quale uno stralcio è dedicato al sogno:

Ich wünschte sehr, es stimmte alles, was Sie zum Ruhme meines Charakters sagen. Ich könnte es einigermassen brauchen, wenn schon nicht vorher, dann mindestens beim jüngsten Gericht, was ja eine Gelegenheit ist, die sich schwer versäumen lässt. Bis dahin darf ich mich an dem Traum vergnügen, in dem ich Ihnen erschienen bin. Was ich Ihnen da mitgeteilt habe, kann sich ja hören lassen. Die okkulten Ursprünge von: Fuchs, du hast die Gans gestohlen, schreien geradezu nach einem Entdecker wie mir.

[Vorrei tanto che tutto quello che lei dice a lode del mio carattere fosse vero. Potrei averne bisogno, se non già prima, almeno per il giudizio finale, un'occasione che è difficile farsi sfuggire. Fino ad allora mi posso accontentare del sogno in cui le sono apparso. Quel che le ho comunicato in sogno non è affatto male. Le origini occulte di Fuchs du hast die Gans gestohlen sembravano invocare uno scopritore come me.]

⁶⁴ T.W. ADORNO, *Gruß an Gershom G. Scholem. Zum 70. Geburtstag: 5 Dezember 1967*, «Neue Zürcher Zeitung» 331 (02.12.1967), p. 20, ripreso in T.W. ADORNO, *Gesammelte Schriften, Band 20.1, Vermischte Schriften*, cit. pp. 478-486.

⁶⁵ Cfr. T.W. ADORNO - W. BENJAMIN, *Briefwechsel 1928-1940*, Herausgegeben von H. Lonitz, Suhr-

Che questo scambio di cortesie o, come Adorno stesso aveva scritto nel 1938 a Walter Benjamin, alla visita di cortesia (*Kaffevisite*) che un ictiosauro fa a un brontosauo o ancora, all'incontro tra il leviatano e behemot⁶⁵, fosse del tutto centrale per comprendere la relazione che legava i due personaggi è stato riconosciuto, tra l'altro, dal biografo di Adorno, Stefan Müller-Doohm⁶⁶.

Scholem, dunque, popolava i sogni di Adorno e, credo, non è un caso che sinora non abbiamo notizie sui sogni di Scholem che era, se vogliamo adoperare la terminologia lacaniana, piuttosto il *sujet supposé savoir* e, dunque, colui al quale i sogni si raccontano.

Non per niente, come ha riscontrato Ranchetti, un modello per Adorno e per la sua raccolta di sogni (tutti, quale prima quale dopo, divenuti interpretati, se è vero che, secondo il Talmud, un sogno non interpretato è come una lettera non inviata, anche se forse non tutti al destinatario primitivo), una possibile fonte per lo stile asciutto della narrazione dei propri sogni potrebbe essere stata l'antologia di Jezower, *Das Buch der Träume*, apparso presso lo stesso editore (Rowohlt) e nello stesso anno dell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, il 1928. C'è un altro scrittore novecentesco, il cui percorso attraversa e tiene insieme tutti i personaggi principali che abbiamo considerato sin qui, Adorno, Benjamin, Scholem e Schmitt; intendo riferirmi a Ernst Jünger, che ha dato forma letteraria ai propri sogni⁶⁷ e ha cercato, trovandolo, il contatto con l'oracolo di Rechavia. Materia per il prossimo capitolo.

Non si disturbi a rispondere

Il numero 3 della sessantunesima annata della rivista «Sinn und Form», espressione della Akademie der Künste di Berlino ha pubblicato, a cura di Detlev Schöttker, il carteggio tra Ernst

kamp, Frankfurt am Main 1994, p. 325 (lettera del 4 maggio 1938).

⁶⁶ Cfr. S. MÜLLER - DOOHN, *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 903, n. 598.

⁶⁷ Benché molto più tardi, cfr. E. JÜNGER - O. DALVIT, *Träume. Nocturnes*, Arben Presse, Arbon 1970.

Jünger e Gershom Scholem. Si tratta di uno scambio di dieci lettere e una cartolina, risalenti agli ultimi anni della vita di Scholem (1897-1982) e a una fase avanzata di quella di Jünger che morì, come è noto alla veneranda età di 102 anni nel 1997: lo scambio è datato, infatti, dal 16 febbraio 1975 all'8 luglio 1981.

Osserveremo che la pubblicazione, che ha suscitato un'ampia eco in particolare in Germania, è caratterizzata da una certa imprecisione da parte dell'editore per quanto riguarda le date e la completezza delle informazioni. Proprio all'inizio del saggio di Detlev Schöttker si afferma che Scholem sarebbe morto nel 1983⁶⁸ mentre è noto che morì nel febbraio del 1982. Inoltre la lettera di Adorno a Scholem del 1951, sulla quale torneremo nel seguito, non è stata pubblicata nel 1992⁶⁹, come scrive Schöttker, ma nel 1998. Risibile poi l'affermazione secondo cui la versione ebraica dell'autobiografia di Scholem sarebbe stata pubblicata nel 1994⁷⁰ mentre è apparsa nel 1982 per essere ritradotta in tedesco nel 1994.

Che i due fossero venuti in contatto era ben noto, almeno sin dal 1977⁷¹, quando Scholem aveva accennato al fatto che Ernst Jünger gli aveva detto di essere stato a scuola ad Hannover con suo fratello Werner e di averne conservato, a sessant'anni di distanza, un vivido ricordo:

Mit Schwierigkeit einigte man sich darauf, daß mein Bruder, der es gerade bis Prima gebracht

hatte, Berlin verließ und in Hannover auf das »Gildemeistersches Institut«, eine, wie man damals sagte, »Presse« zur Vorbereitung aufs Abiturium als Externer ging, wo er ein Jahr lang mit Ernst Jünger zusammen die Bank drückte. Sehr viel später habe ich von Jünger erfahren, daß die Figur meines Bruders, mit dem er sich oft unterhalten hatte, noch sechzig Jahre nachher Eindruck bei ihm hinterlassen hat⁷².

[Solo con molte difficoltà si concordò che mio fratello, che era ormai alla fine del liceo, avrebbe lasciato Berlino per frequentare ad Hannover il "Gildemeistersches Institut", allora noto come una "pressa", cioè un istituto che preparava gli studenti ad affrontare da privatisti l'esame di maturità. Là fu compagno di banco per un anno di Ernst Jünger. Molto tempo dopo ho saputo da Jünger stesso che la figura di mio fratello, con il quale aveva conversato spesso, gli aveva lasciato un'impressione ancora viva sessant'anni dopo].

Nella versione ebraica, diversamente da quanto affermato da Schöttker, non si trova la prima menzione del contatto che, come abbiamo visto, era presente sin dal 1977. L'unica differenza rispetto alla versione originale tedesca, è una breve aggiunta, a uso del lettore israeliano che poteva non essere informato sull'identità di Jünger. Scholem, quasi in un a parte, tanto breve quanto significativo, si limita ad aggiungere: ארנסט יונגר שנעשה אחר כך אחד מהמעולים שבין סופרי הימין הגרמני⁷³, vale a dire "che divenne in seguito uno degli scrittori più importanti della destra tedesca".

⁶⁸ D. SCHÖTTKER, »Vielleicht kommen wir ohne Wunder nicht aus«. Zum Briefwechsel Jünger-Scholem, «Sinn und Form» 61/3 (2009), pp. 303-308, in particolare p. 303.

⁶⁹ SCHÖTTKER, *Zum Briefwechsel*, cit., p. 305.

⁷⁰ Schöttker, *Zum Briefwechsel*, cit., p. 307.

⁷¹ Nel 1976 Scholem aveva pubblicato, sulla «Neue Rundschau» una versione abbreviata della propria autobiografia *Von Berlin nach Jerusalem*. Nella versione breve, tuttavia, si legge soltanto: Mein Bruder mußte Berlin verlassen und in Hannover auf eine «Presse», einem Institut zur Vorbereitung aufs Abiturium als Externer gehen, wo er ein Jahr lang die Bank zusammen mit Ernst Jünger drückte: G. SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, in «Neue Rundschau» 87, 4 (1976), pp. 542-570, in particolare p. 557.

⁷² G. SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Ju-*

genderinnerungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 58.

⁷³ G. SCHOLEM, *Mi-Berlin li-Yrusalayim. Zikronot ne'urim*, Am Oved, Jerusalem 1982, p. 45. L'entità dell'aggiunta era perfettamente desumibile anche dall'edizione citata da Schöttker, ovvero la retrotraduzione dall'ebraico: G. SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*. Erweiterte Fassung. Aus dem Hebräischen von M. Brocke und A. Schatz, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1994, p. 46-47. Diverso il criterio adottato dalla versione italiana G. SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi di gioventù*. Nuova edizione ampliata. G. BUSI (cur.), trad. di S. Campanini, Einaudi, Torino 2004, p. 44, che si può confrontare con ID., *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, trad. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1988, p. 40.

Non erano mancati, poi, altri accenni, in particolare ad opera di Jünger stesso che, in diverse occasioni, aveva non solo fatto riferimento al proprio carteggio con Scholem, ma ne aveva pure pubblicati alcuni estratti. Nel 1981⁷⁴, per esempio, apparve a stampa *Siebzig verweht II*, parte della pubblicazione dei diari di Jünger e vi si legge, sotto la data 1 giugno 1977, il testo completo della lettera del 21 giugno 1976⁷⁵. Nella lettera, tra l'altro si allude alla sua causa immediata, Jünger aveva visto Scholem in televisione (*gestern sah ich Sie im Bildschirm*), la trasmissione è andata in onda molto tardi a causa di una partita di calcio. Ora, quel che Jünger non scrive, ma appare del tutto evidente, è che si è trattato di una partita prolungata dal ricorso ai tempi supplementari. Un'occhiata al calendario basta per rendersi conto che la trasmissione dell'intervista di Jörg Drews a Scholem⁷⁶ fu ritardata dalla finale dei campionati europei di calcio, disputatasi la sera del 20 giugno 1976, tra Cecoslovacchia e Germania Ovest⁷⁷. La partita terminò ai rigori e fu determinata, a favore della Cecoslovacchia, dal rigore mancato da parte di Ulrich (Uli) Hoeneß⁷⁸. Ancora nel 1997 è apparsa a stampa la sequela del diario in cui Jünger dedica a Werner Scholem

una pagina⁷⁹ (4 luglio 1995), in cui Werner gli appare tra la veglia e il sogno. Anche in questo caso viene evocato il carteggio, il cui inizio risaliva a vent'anni prima, con Gershom Scholem.

Nel 1999, poi, è apparso a stampa, a cura di Helmut Kiesel, il carteggio tra Ernst Jünger e Carl Schmitt, e anche qui lo scambio di corrispondenza tra Jünger e Scholem è evocato: il 22 settembre 1976⁸⁰ Schmitt scrive a Jünger che le pubblicazioni di Scholem rappresentano una conferma (*grünes Licht*) e una legittimazione del suo libro sul Leviatano di Hobbes del 1938⁸¹. La conferma, nel tono cospirativo usuale a Schmitt, significa in questo caso che i calcoli messianici che vedevano nel 1492 l'anno della venuta del messia potevano essere del tutto compatibili con la sua ricostruzione teorica. Inoltre Schmitt consiglia a Jünger la lettura della biografia di Benjamin pubblicata nel 1975 da Scholem. Nella risposta del 4 ottobre 1976 Jünger può aspirare a sorprendere Schmitt, riferendogli che egli ha intrattenuto uno scambio epistolare con Scholem che, partito dalla figura di Werner Scholem⁸², suo antico compagno di scuola, si è poi andato sviluppando fino a toccare la *qabalah* e l'imperfezione della creazione.

⁷⁴ Senza che Schöttker, a quel che pare, ne abbia tenuto il minimo conto. Sarebbe bastato, per la verità, il ricorso a un utile strumento quale T. WIMBAUER, *Das Luminar 1. Personenregister der Tagebücher Ernst Jüngers*, Edition Antaios, Schnellroda²2003.

⁷⁵ Cfr. E. JÜNGER, *Siebzig verweht II*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, p. 312.

⁷⁶ Trasmessa dal canale ARD il 20.6.1976 nella serie «Lebensgeschichte als Zeitgeschichte». In seguito il testo dell'intervista è stato pubblicato in «... und alles ist Kabbala». *Gershom Scholem im Gespräch mit Jörg Drews*, edition text + kritik, München 1980, seconda ed. ampliata ibid 1998; tr. it. G. BONOLA (cur.), *Scholem / Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabalah*, Introduzione di F. Niewöhner, Quodlibet, Macerata 2001, in part. pp. 89-132.

⁷⁷ Il riferimento alla partita di calcio non paia anodino, è stato giustamente commentato anche da I. MANGOLD, *Zwei abenteuerliche Herzen. Eine prächtige Entdeckung: Der Briefwechsel zwischen Ernst Jünger und Gershom Scholem*, «Die Zeit», Nr. 22, 20 maggio 2009, p. 49. Cfr., inoltre, per l'abitudine di Heidegger di installarsi a casa da un vicino per seguire le partite della Germania e per

fare il tifo per Franz Beckenbauer, si può vedere la testimonianza di Hermann Heidegger in A. GNOLI, - F. VOLPI, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006, p. 32. Ovviamente Heidegger non fece in tempo a seguire questa partita, essendo venuto a mancare quasi un mese prima (il 26 maggio 1976).

⁷⁸ Il collegamento tra Scholem e Hoeneß, definito dal telecronista „un uomo solo“, lungi dall'essere un capriccio di chi scrive, risale alla critica televisiva dell'epoca, cfr. MOMOS (=W. Jens), *Meditationen über Gott im Husch-Husch-Stil*, «Die Zeit» 27, 25.6.1976, p. 42.

⁷⁹ E. JÜNGER, *Siebzig verweht V*, Klett-Cotta, Stuttgart 1997, pp. 181-182, zweite Auflage 1998, pp. 175-177.

⁸⁰ Cfr. E. JÜNGER - C. SCHMITT, *Briefe 1930-1983*. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von H. Kiesel, Klett-Cotta, Stuttgart 1999, pp. 420-421.

⁸¹ C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlags eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938.

⁸² La lettera è scritta a macchina e, solo a mano, si legge un'aggiunta: „Werner starb als kommunisti-

Nel 2004 Miriam Triendl-Zadoff e Noam Zadoff hanno pubblicato, sul settimanale «Freitag» un articolo nel quale si dà ampia notizia del carteggio, con generosi estratti di alcune lettere, anzi la prima cartolina vi è pubblicata integralmente⁸³. Lo stesso Helmut Kiesel, nella sua biografia di Ernst Jünger, apparsa nel 2007⁸⁴, ha fatto riferimento all'altro nucleo di lettere dell'epistolario, ovvero alle ultime, concernenti la diceria risalente a Max Bense e ripresa, con molto scetticismo, da Adorno, su un tentativo di salvare Benjamin che sarebbe stato intrapreso da Jünger nel 1940 in Francia.

Ora, si capisce sin troppo bene che Detlev Schöttker, imbattutosi nel carteggio, parte originale, parte in copia carbone, conservato presso il Literaturarchiv di Marbach, e presa la decisione di pubblicarlo, abbia voluto dare il minor rilievo possibile al fatto che il carteggio fosse ampiamente noto e, seppure non integralmente pubblicato, certo in larga misura conosciuto, a

partire, come abbiamo fatto osservare, dalle parole dei protagonisti che, anche se per ragioni diverse, avevano interesse a parlarne.

Schöttker, in modo a mio parere non molto corretto, non ha fatto riferimento all'articolo di Miriam Triendl e Noam Zadoff⁸⁵, ha menzionato in modo confuso il riferimento di Scholem al suo contatto con Jünger, datandolo al 1994 (!), ha riferito un solo passo dei diari di Jünger ed ha ignorato proprio quello del 1976, dove Jünger cita una lettera a Scholem per intero, ha sorvolato sul carteggio Schmitt-Jünger e ha ignorato la biografia di Kiesel.

Forse si spiega così, almeno in parte, che la pubblicazione del carteggio abbia suscitato, in particolare in Germania, una notevole e, a mio parere, eccessiva, sensazione⁸⁶. In parte guidati fuori strada dal commento di Schöttker, che fa ritenere il carteggio molto meno noto di quanto, come abbiamo mostrato, esso non fosse, in parte dalla necessità, tipica dei giornali, di semplifica-

schier Reichstagsabgeordneter in einem Konzentrationslager". Non risulta alcuna reazione di Schmitt a queste parole.

⁸³ M. TRIENDL-ZADOFF, N. ZADOFF, *Ob mein Bruder Werner gemeint ist? Erinnerung an einen Pazifisten. Ein bisher unveröffentlichter Briefwechsel zwischen Ernst Jünger und Gershom Scholem aus den siebziger Jahren öffnet den Horizont für die jüdischen Utopien vor 1933*, in «Freitag», 18.6.2004, p. 18. L'articolo è apparso anche in ebraico, nel supplemento culturale del quotidiano «Haaretz» del 6 ottobre 2004, con il titolo *Ha-im be-ahì Werner medubbar?*, Avevo già fatto riferimento a questo interessante articolo in CAMPANINI, *A Case for Sainte-Beuve*, cit., p. 287, n. 114.

⁸⁴ H. KIESEL, *Ernst Jünger. Die Biographie*, Siedler, Berlin 2007, pp. 489-490.

⁸⁵ Mi è occorso, nel giugno scorso, di partecipare a una serata di presentazione del carteggio pubblicato nella rivista «Sinn und Form», al Literaturhaus di Berlino. All'obiezione che un accenno al lavoro di Triendl e Zadoff sarebbe stato corretto, Schöttker ha risposto difendendo il proprio silenzio su quella edizione poiché, a suo avviso, la pubblicazione da parte dei due autori sopra menzionati sarebbe avvenuta in violazione della normativa sul copyright! Ora, lasciando impregiudicata la questione del copyright, che non ci compete, sarebbe come ignorare la prima edizione dei *Riti degli ebrei* di Leone da Modena (Parigi 1637) perché, a detta dell'autore, essa

sarebbe stata data alle stampe da Jacques Gaffarel senza il suo consenso. Sullo svolgimento di quella serata, piuttosto imbarazzata, è stato pubblicato un articolo, a sua volta alquanto *off the topic*, da parte del quotidiano cattolico «Die Tagespost», a firma di I. LANGNER, *Ein Damaskuserlebnis der Linken*, 16 giugno 2009.

⁸⁶ Cfr. L. JÄGER, *Nachdenken über die Unvollkommenheit der Welt: Zur Vorgeschichte der Briefedition*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 15.05.2009, p. 33. Accanto all'articolo compaiono estratti assai ampi del carteggio con il titolo *Es hat mich bewegt, Ihre Handschrift zu sehen. Erinnerungen an den Krieg und an die Kabbala: Der Briefwechsel zwischen Ernst Jünger und Gershom Scholem erscheint in diesen Tagen*. Si veda, poi, I. MANGOLD, *Zwei abenteuerliche Herzen*, cit.; H. SCHWILK, *Wie sich Ernst Jünger dem Judentum näherte*, «die Welt» 2.6.2009; M. TRIENDL-ZADOFF, «Freitag» 25.7.2009; I. HARTWIG: *Brüder*, «Frankfurter Rundschau» 3.6.2009; M. MEYER, *Die Unvollkommenheit der Schöpfung - oder in Geschichten verstrickt*, «Neue Zürcher Zeitung» 4.7.2009. Tra le reazioni fuori dalla Germania segnaliamo B. TOUVEREY: *La correspondance inédite d'Ernst Jünger et Gershom Scholem*, «Nouvel Observateur» 26.5.2009; B. TOUVEREY, *La correspondance inédite d'Ernst Jünger et Gershom Scholem*, «Nouvel Observateur» 26.5.2009; G. BUSI, *L'ebreo e il nichilista*, «Il sole 24 ore» 21.6.2009, p. 32.

re e far apparire nuovo (*the news*) ciò che proprio nuovo non è, in parte ancora dal desiderio di pepare un poco la notizia per renderla più ghiotta, la maggior parte dei commenti apparsi sulla stampa tedesca e internazionale ha preso per buono che si trattasse di un carteggio del tutto inedito, che fosse un evento culturale epocale, che gli estremi si toccassero, o che, come nel caso del solerte redattore della «Frankfurter Allgemeine Zeitung», che si fosse in presenza di un altro caso di censura, proprio come ai tempi, qui già evocati, di Adorno impegnato a cancellare Carl Schmitt (cui qui si aggiunge anche Ludwig Klages) dall'elenco dei corrispondenti di Walter Benjamin.

Pe quanto riguarda Adorno, egli non fa mistero, a differenza di Hannah Arendt che, come vedremo, non nascose una certa simpatia per Ernst Jünger, della sua insofferenza per quello stesso autore, come documenta un tagliente passaggio di una celebre lettera a Thomas Mann:

Hierher gehört auch die höchst sonderbare Rolle des Herrn Ernst Jünger, eines elend schlechten verkitschten Schriftstellers, der sich vom übel Stählernen zu einem womöglich noch übleren second-hand-George mit bronzenem Laub, bunten Schuppen und lauter falschen Konkretion gewandelt hat und dem jener Teil der Jugend, der sich selber so nennt, anzuhängen scheint. Zum Glück hat er so wenig Talent, daß in seinem Erfolg die positive Negation schon mitgesetzt ist⁸⁷.

[A questa categoria⁸⁸ appartiene anche il ruolo assai singolare del signor Ernst Jünger, uno scrittore pessimo nel suo pretenzioso cattivo gusto, che si è trasformato, da cattivone d'acciaio che era, a un ancora peggiore, se possibile, Stefan George dei poveri, con fogliette di bronzo, scaglie multicolori e solo falsa concretezza: per lui stravede quella parte della gioventù che definisce sé stessa con questo termine. Fortunatamente è così privo di talento che nel suo stesso successo è già contenuta la negazione positiva].

⁸⁷ T. W. ADORNO - T. MANN, *Briefwechsel 1943-1955*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, pp. 47-48 (lettera del 28 dicembre 1949); tr. it. *Il metodo del montaggio. Lettere 1943-1955*, Archinto, Milano 2003.

⁸⁸ Adorno sta parlando della letteratura reazionaria, cui attribuisce un carattere cristiano più che fascista.

⁸⁹ H. ARENDT, *The Aftermath of Nazi Rule*. Re-

Un altro possibile polo al quale Scholem poteva orientarsi era, come ha osservato Schöttker, Hannah Arendt la quale, dopo un lungo soggiorno nella Germania devastata dalla guerra, nel suo *Report from Germany*⁸⁹, scriveva:

Ernst Juenger's war diaries offer perhaps the best and most honest evidence of the tremendous difficulties the individual encounters in keeping himself and his standards of truth and morality intact in a world where truth and morality have lost all visible expression. Despite the undeniable influence of Juenger's earlier writings on certain members of the Nazi intelligentsia, he was an active anti-Nazi from the first to the last day of the regime, proving that the somewhat old-fashioned notion of honor, once current in the Prussian officer corps, was quite sufficient for individual resistance. Yet even this unquestionable integrity has a hollow ring; it is as though morality had ceased to work and had become an empty shell into which the person who has to live, function and survive all day long, retires for the night and solitude only. Day and night become nightmares of each other. The moral judgment, reserved for the night, is a nightmare of fear of being discovered by day; and the life of the day is a nightmare of horror in the betrayal of the intact conscience that functions only by night.

[I diari di guerra di Ernst Jünger offrono forse la prova migliore e più onesta delle enormi difficoltà che incontra il singolo nel tentativo di mantenere intatti i propri standard di verità e moralità in un mondo in cui verità e moralità hanno perduto ogni manifestazione visibile. Malgrado l'innegabile influenza delle opere precedenti di Jünger su alcuni esponenti dell'intelligentsia nazista, egli è stato un attivo anti-nazista dal primo all'ultimo giorno del regime, dimostrando che l'idea un po' antiquata di onore, un tempo moneta corrente tra gli ufficiali prussiani, era sufficiente per animare la resistenza individuale. Tuttavia anche questa imprescindibile integrità individuale ha un suono falso; è come se la moralità avesse smesso di funzionare e fosse diventata un guscio vuoto in cui il singolo deve vivere,

port from Germany, «Commentary» 10 (1950), pp. 342-353, in particolare p. 348, tr. it. di P. CICCARELLI, *Ritorno in Germania*, Introduzione di A. Bolaffi, Donzelli, Roma 1996. Il passo, ricordato da D. Schöttker, *Zum Briefwechsel*, cit., p. 304, era già stato evocato da A. GNOLI - F. VOLPI, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997, p. 27.

operare e sopravvivere durante il giorno per svanire solo nelle ore notturne e solitarie. Il giorno e la notte diventano l'incubo l'uno dell'altra. Il giudizio morale, riservato alla notte, è un incubo segnato dal terrore di essere scoperti di giorno mentre la vita diurna è un incubo orrendo in cui si tradisce la coscienza intatta che vige solo di notte.]

Questi, per così dire, i poli cui poteva orientarsi Scholem nel rispondere alla sollecitazione di Jünger che, evidentemente, non si limitava a chiedergli se non era suo fratello ma gettava un'esca per un possibile dialogo.

Uno degli enigmi irrisolti che il carteggio Jünger-Scholem pone è un riferimento di Scholem a due libri di Jünger che egli avrebbe studiato con attenzione (ich habe zwei Bücher von Ihnen aufmerksam studiert). Ora, è noto che nella biblioteca di Scholem non sono conservati libri di Jünger, ma questo non significa, sarebbe anzi assai imprudente, che egli abbia mentito a Jünger solo per lusingarlo. Il fatto è, come ricorda Scholem nella propria autobiografia, che egli non ha solo collezionato libri, con passione instancabile, in molte circostanze se ne è anche separato: non solo le opere di matematica che aveva raccolto nella prospettiva di diventare insegnante di quella materia in Palestina, ma anche, il che è maggiormente significativo per il nostro contesto, di alcune opere, quelle in cui prevaleva un atteggiamento di esaltazione della prima Guerra mondiale, del pure amato e collezionato Stefan George. Inoltre nella Gerusalemme di Scholem si trovavano numerose biblioteche tedesche, alcune delle quali sempre aperte per lui, ed egli potrebbe avervi letto anche Jünger. Per esempio si può citare l'amico Werner Kraft, con il quale Scholem si è intrattenuto a lungo sulla letteratura tedesca. Si

può riferire, da un carteggio recentemente pubblicato, un'opinione di Kraft su Jünger che colpisce per la violenza del linguaggio in misura inconsueta per Kraft. Ciò può aiutare, forse, a meglio misurare la posta in gioco nel carteggio Jünger-Scholem, a partire dalle opinioni che si avevano di lui nell'ambiente frequentato da Scholem. Il 2 dicembre 1949 Kraft scrive a Wilhelm Lehmann:

Jünger? Er macht sich mit schönem Stil einfach ein Jux auf alle Moral. Er ist der wahre Erbe Hitlers, der statt der Waffe heute die Sprache verwendet. Daher sein Erfolg. Ich übe Enthaltung dieser Lektüre, obwohl man dem faulen Kern schon mit Vernunft beikommen könnte, und ich bin ganz in der Lage Liebermanns (das grobe Wort gehört leider zur Sache), der einmal auf die Frage, warum er nicht in die Ausstellung eines Malers gehen wolle, den ihm ein Freund begeistert lobte, gesagt haben soll: er habe Angst, daß ihm die Scheiße gefallen könnte⁹⁰.

[Jünger? Con il bello stile si fa un baffo di ogni morale. È lui il vero erede di Hitler, che invece di ricorrere alle armi si serve oggi della lingua. Da qui deriva il suo successo. Io mi astengo da simili letture anche se, con l'aiuto della ragione, si potrebbe tenerne a bada il nocciolo corrotto. Mi trovo nella stessa situazione di Max Liebermann (il ricorso a un'espressione volgare non si lascia evitare in questo caso), il quale, a chi gli chiedeva perché non volesse andare alla mostra di un pittore del quale un amico gli tesseva l'elogio, avrebbe risposto di temere che quella merda gli sarebbe piaciuta.]

Non abbiamo certezze intorno ai due volumi cui Scholem allude. Ci sono, peraltro, buone ragioni per identificarli nell'antologia *Krieg und Krieger* curata da Jünger nel 1930⁹¹ e nel volume *Strahlungen*, il diario parigino pubblicato da Jünger nel 1949⁹².

⁹⁰ W. KRAFT - W. LEHMANN, *Briefwechsel 1931-1968*, Herausgegeben von R. Dick, vol. I, Wallstein Verlag, Göttingen 2008. p. 369. Tutto il carteggio è da vedere per le numerose citazioni, i pettegolezzi e le rinnovate, e un poco sospette, prese di distanza da Jünger, così paradossalmente riconosciuto nella sua importanza. Nel 1951, per esempio, Kraft tenta, con poco successo la via del *calembour*, giocando sul doppio senso del nome Jünger, che significa anche "discepolo": und kein Jünger ist ein Meister (vol. I, p. 466). Nel 1949 aveva scritto (vol. I, p. 320):

"...Ernst Jünger, dessen Prosa im Gegensatz zu dem Mann, der sie schreibt, in der Tat vorzüglich ist, so daß der Satz »Le style c'est l'homme«, den Karl Kraus in tausend Variationen seit seines Lebens verkündet hat, hier außer Kraft gesetzt erscheint – wenn es schließlich doch gelänge, diesem Stil hinter die Schliche zu kommen".

⁹¹ E. JÜNGER (Hrsg.), *Krieg und Krieger*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1930.

⁹² E. JÜNGER, *Strahlungen*, Heliopolis Verlag, Tübingen 1949.

Per quanto concerne il primo volume occorre tener conto che Walter Benjamin, ancor prima di pubblicarne la recensione, ne scrisse a Scholem, suscitandone così l'interesse. A sua volta questa recensione ha una storia parallela a quella, già evocata, della "censura" adorniana contro Schmitt e, forse anche contro Klages. Nel 1930 Benjamin scrisse la recensione del volume curato da Jünger con l'intento, come scrisse a Scholem il 14 giugno 1930⁹³, di trasformare questo lavoro in una conferenza radiofonica (che poi non realizzò). In seguito egli pubblicò la recensione nel periodico «Die Gesellschaft», diretto da Albert Salomon⁹⁴. Questo testo benjaminiano non fu ripreso nei due volumi delle *Schriften* del 1955, suscitando il risentimento di Salomon che, in una lettera a Scholem del 1960, se ne lamentò⁹⁵. Nel 1964 la recensione di Benjamin a Jünger fu finalmente pubblicata, sulla rivista «Das Argument»⁹⁶ ma, come si apprese nel già menzionato numero speciale della rivista «Alternative», anche stavolta, e la responsabilità fu di nuovo attribuita ad Adorno, in forma censurata. In particolare, mancava l'ultima frase del testo di Benjamin. In questa circostanza Scholem, scrivendo ad Adorno, si mostrò piuttosto imbarazzato, dichiarando di non essere stato consultato e di non sapere, quindi, come rispondere alle accuse dei redattori di «Alternative»⁹⁷. Anche in questo caso, la pubblicazione integrale avvenne solo nel 1977, nel volume III delle opere complete⁹⁸.

⁹³ La lettera è stata parzialmente pubblicata da Scholem in *Walter Benjamin, Die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 202-203; tr. it. *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, trad. di E. Castellani e C. A. Bonadies, Adelphi, Milano 2008 [prima ed. ivi 1992]. La versione completa della lettera si può leggere in W. BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, Band III 1925-1930, Herausgegeben von Ch. Gödde und H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, pp. 529-532, in particolare p. 531.

⁹⁴ W. BENJAMIN, *Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelchrift »Krieg und Krieger«*, Herausgegeben von Ernst Jünger, «Die Gesellschaft» 7 (2, 1930), pp. 32-41.

⁹⁵ Cfr. C. SCHOLEM, *Briefe. Band II*, cit., p. 261, n. 3: "I wish to mention that Adorno did not print

Quanto al secondo volume, un deciso riferimento si trova in un carteggio, avvenuto nel 1951, tra Adorno e Scholem, del quale quest'ultimo si ricorda, riordinando le proprie carte nel 1981, proprio al momento di scrivere a Jünger. Il 18 febbraio 1951 Adorno scrisse a Scholem:

Im *Merkur* hat mittlerweile der wunderliche Herr Bense sich über die *Berliner Kindheit* vernehmen lassen. Dieser Mann, eine keineswegs durchsichtige Figur, erzählte mir vor einem Jahr, es hätte in den Kreisen des deutschen Generalstabs, denen Benjamin Name vertraut gewesen sei, im Sommer 1940 ein Plan bestanden, Benjamin zu retten, indem man ihn als Pfleger in ein Lazarett hätte stecken wollen. An diesem Plan sei auch Ernst Jünger beteiligt gewesen, der übrigens tatsächlich nach dem Kriege mir durch Eduard Roditi mitteilen ließ, wieviel Benjamin ihm bedeutet habe. Ich schreibe Ihnen diese Dinge nur in der Vorstellung des tiens, tiens, mit dem Benjamin auf solche Berichte würde reagiert haben⁹⁹.

[Nel frattempo l'ineffabile signor Bense ha detto la sua, nel «Merkur», sull'*Infanzia berlinese*. Quest'uomo, una figura tutt'altro che trasparente, mi ha raccontato un anno fa che nei circoli dello stato maggiore tedesco ci fu un piano, nell'estate 1940, per salvare Benjamin, offrendogli di fare l'infermiere in un ospedale militare. Di questo piano avrebbe fatto parte anche Ernst Jünger, il quale effettivamente, dopo la guerra per mezzo di Eduard Roditi, mi fece sapere quanto Walter Benjamin avesse contato per lui. Le scrivo queste cose solo immaginando come Benjamin avrebbe reagito a queste dicerie, con un "tiens, tiens".]

the four essays Walter Benjamin wrote for me in *Die Gesellschaft* on Kracauer, Döblin, Kästner, Jünger".

⁹⁶ W. BENJAMIN, *Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelchrift Krieg und Krieger. Herausgegeben von Ernst Jünger*, «Das Argument» 30 (1964), pp. 129-137.

⁹⁷ Cfr. C. SCHOLEM, *Briefe. Band II*, cit., pp. 201-206, in particolare p. 202.

⁹⁸ W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften. Band III, Kritiken und Rezensionen*, Herausgegeben von H. Tiedemann-Bartels, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 238-250.

⁹⁹ T. W. ADORNO, *Um Benjamins Werk. Briefe an Gershom Scholem 1939-1955*, in R. Tiedemann (Hrsg.), *Frankfurter Adorno Blätter V*, edition text + kritik, München 1998, p. 163.

A queste parole Scholem, nel febbraio 1951, risponde:

Die Vorstellung, daß Ernst Jünger hätte Benjamin durchs Heer aus den Kellern der Gestapo entführen und, wie sich selber, an sichere Orte in Paris oder so unterbringen können, ist leider so naiv und komisch, daß man, dächte man nicht an das Gift, das Benjamin sich eben für die erste Etappe solcher Abenteuer vorbereitet hatte, lachen möchte. Sie entspricht ungefähr die Naivität Jüngers, der sich in seinen unsterblichen Schriften darüber wundert und entrüstet, daß die *résistance* seine, die «kulturelle Verständigung» zwischen Frankreich und Deutschland betreibende französische Freunde, wo sie konnte, abschoß. Das, Herr Adorno, sind die Leser, vor denen diese Schriften nun erscheinen werden. Mir graut davor, wenn wir da, Benjaminisch gesprochen, «den Komfort beistellen werden»¹⁰⁰.

[L'idea che Ernst Jünger abbia potuto cercare di rapire Benjamin per mezzo dell'esercito per sottrarlo alle segrete della Gestapo per metterlo al sicuro, come fece con se stesso, a Parigi o da qualche altra parte, è così ingenua e bizzarra che, se non si pensasse al veleno che Benjamin aveva preparato per la prima tappa di una simile avventura, verrebbe da ridere. Essa corrisponde press'a poco all'ingenuità di Jünger, che nei suoi scritti immortali si stupisce e si rammarica che la *résistance* abbia giustiziato i suoi amici, che cercavano di promuovere il «dialogo culturale» tra Francia e Germania. Questi, signor Adorno, sono i lettori per i quali ora le opere (di Benjamin) saranno pubblicate. Mi fa orrore l'idea che saremo noi, per dirla con Benjamin, a «offrire il piacere»]

Adorno, dal canto suo, replica, in data 4 marzo 1951:

Der Gedanke, daß nun die Jüngers und Benses nicht nur die Leser Benjamins abgeben, sondern auch noch ihn zu monopolisieren suchen werden, ist mir so fatal wie Ihnen. Aber andererseits wäre es doch nicht möglich, die deutsche Publikation zu unterbinden, nur damit sie vor diesem Schicksal gefeit bleibt¹⁰¹.

[Il pensiero che ora i vari Jünger e Bense non solo costituiscono i lettori di Benjamin, ma che cercheranno per di più di monopolizzarlo, è per me, come per lei, fatale. D'altra prte non sarebbe possibile

impedire la pubblicazione tedesca dei suoi scritti, solo per evitare loro quel destino].

Così, mentre appare assodato, dalle parole di Scholem, che egli abbia letto il diario parigino apparso nel 1949, non si può mancare di notare, avendo raccolto qui il *dossier* delle occorrenze di Jünger nel carteggio scholemiano, che il tono, la qualità dei sentimenti stridono enormemente rispetto alla pacatezza e al linguaggio ovattato che segna il tardivo scambio di lettere con Jünger. Quel che li divideva non era certo svanito nel corso del tempo, ma entrambi, Scholem e Jünger, in nome dello scomparso Werner Scholem, trovano un ponte, assai stretto e decidono di percorrerlo. Gershom Scholem, in particolare, accarezza la possibilità che vi fosse del vero nella diceria riportata da Bense ad Adorno, e che lui stesso aveva ritenuto assai improbabile. Dopotutto, forse, Jünger aveva davvero tentato di salvare Benjamin. La risposta di Jünger, nella sua onestà, non poteva essere più deludente: egli afferma di non aver conosciuto Benjamin prima della sua morte e, del resto, arrivò a una posizione che gli avrebbe consentito di aiutarlo quando Benjamin era già morto.

Non era certo la prima volta che Jünger si pronunciava su quella leggenda: a mia notizia lo aveva fatto per la prima volta in una lettera a Rolf Tiedemann del 25 giugno 1973, in cui scriveva:

Daß vom Majestic aus eine solche Aktion zugunsten Walter Benjamins stattgefunden hat oder versucht worden ist, halte ich für möglich, da ich mich Ähnlicher Fälle entsinne, die ich zum Teil auch in meinen Tagebüchern erwähnt habe. An diesem könnte ich mich schon deshalb nicht beteiligt haben, weil ich mich im Sommer 1940 noch nicht in Paris, sondern bei einem Infanterie-Regiment befand¹⁰².

[Che dall'hotel Majestic sia partita o sia stata tentata una simile azione a vantaggio di Walter Benjamin lo ritengo possibile, giacché mi ricordo di altri casi simili, che ho in parte ricordato anche nei miei diari. A questa azione in particolare non posso aver preso parte perché nell'estate del 1940 non mi trovavo a Parigi ma presso il mio reggimento di fanteria].

¹⁰⁰ C. SCHOLEM, *Briefe II*, cit., p. 24.

¹⁰¹ T. W. ADORNO, *Um Benjamins Werk*, cit., pp. 165-166.

¹⁰² Lo stralcio è riferito in T. W. ADORNO, *Um Benjamins Werk*, cit., p. 164.

In seguito Jünger è ritornato sulla questione in un'intervista concessa a Antonio Gnoli e Franco Volpi¹⁰³ senza che, a parte l'originale suggestione, espressa con qualche leggerezza, che Walter Benjamin sia stato assassinato, emergessero fatti nuovi degni di nota.

Curiosamente, in tutto il carteggio Jünger-Scholem non emerge un nome che pure sarebbe stato di notevole interesse, quello di Mircea Eliade. In effetti Jünger ed Eliade hanno diretto per anni la rivista «Antaios» e sembra improbabile che Scholem, che incontrava Eliade regolarmente ad Ascona, non ne sapesse nulla. Bastava dunque Eranos, almeno secondo la prospettiva che fu di Adorno, per spiegare l'apertura con la quale Scholem accolse il biglietto di Jünger. Certo la penultima lettera di Scholem a Jünger ricorda quella dello stesso Scholem a Eliade del 6 giugno 1972, laddove Scholem invita molto calorosamente Eliade a discolarsi dalle accuse di essere stato un leader del movimento antisemita della Guardia di Ferro in Romania, che gli ha mosso Theodor Lavi: l'intento di Scholem, per il quale fu anche accusato dallo stesso Lavi di minimizzare le responsabilità di Eliade, è proprio quello di poterli essere amico senza ombre o fantasmi.

Riesaminando i dati di fatto pare proprio che il clamore levatosi in Germania per la pubblicazione di questo carteggio sia stato eccessivo o meglio adeguato a celare la falsa coscienza della quale Adorno e Scholem, ma anche Arendt, in gioventù erano stati così dolorosamente consapevoli. Quel che mi pare di poter distillare dai toni concitati della polemica, è un elemento, sul quale ha giustamente insistito Mirjam Triendl-Zadoff: l'assente, o invitato di pietra è il fratello di Scholem, Werner, lui sì agli antipodi di Jünger. È lui a comparire a Jünger in visione, ma è lui ad essere cancellato dalla discussione attuale, tutta impegnata a riabilitare Jünger. Werner Scholem, al quale l'autobiografia di Scholem è dedicata, non

si lascia cancellare, per quanto si tenti. Correttamente Schöttker ha fatto riferimento al recente volume di Hans Magnus Enzensberger dedicato al generale Hammerstein, un esempio di *fiction* storica in cui, sempre per via del fratello Werner, Gershom Scholem è menzionato, come vedremo, non sempre a proposito. Poiché anche in questo caso, seppure del tutto marginalmente, Scholem si trova, suo malgrado, preso nelle maglie della letteratura, mi pare opportuno dedicare al libro di Enzensberger il prossimo capitolo.

Mancano notizie più precise

Il versatile scrittore Hans Magnus Enzensberger ha pubblicato nel 2008 un curioso volume che, a detta dello stesso autore, non è un romanzo, ma certo neppure un libro di storia (*by all standards*): se ci affidiamo al sottotitolo si tratta di “una storia tedesca”¹⁰⁴. Siamo di fronte a un montaggio di materiali assai eterogenei in cui si dà conto, nell'intento di tratteggiare la complessa figura del capo di stato maggiore della *Reichswehr* all'epoca della presa di potere di Hitler, il generale Kurt von Hammerstein-Equord, anche della vicenda del fratello di Scholem, il parlamentare comunista Werner.

Il libro di Enzensberger ha suscitato reazioni molto diverse, dall'esaltazione entusiasta alla stroncatura più feroce: quel che ci interessa qui è però, come sempre, solo ciò che si collega in qualche modo a Scholem. La base documentaria sulla quale il lavoro di Enzensberger poggia è, per sua stessa ammissione, formata prevalentemente da resoconti risalenti a personaggi singolari quali lo scrittore espressionista Franz Jung, Ruth Fischer e Arkadij Maslow, oltre all'ancora più singolare resoconto di Alexander Kluge¹⁰⁵. Jung, in particolare, ha contribuito più di altri a diffondere la notizia, da lui stesso definita “*sensationell*”¹⁰⁶, del legame sentimentale tra Werner Scholem, all'epo-

¹⁰³ A. Gnoli – F. Volpi, *I prossimi titani*, cit., pp. 46-47: gli intervistatori suggeriscono anche la possibilità o il sospetto che Adorno fosse responsabile dell'omissione della lettera di Benjamin a Schmitt dall'epistolario. Eloquentemente, mi pare, il silenzio di Jünger sulla questione: la polemica, a suo stesso dire, è degradante e da evitare se si vuole vivere con stile (cfr. *Ibid.*, p. 24).

¹⁰⁴ H. M. ENZENSBERGER, *Hammerstein oder der*

Eigensinn. Eine deutsche Geschichte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.

¹⁰⁵ A. KLUGE, *Die Lücke, die der Teufel lässt. Im Umfeld des neuen Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

¹⁰⁶ Cfr. F. JUNG, *Briefe und Prospekte. Dokumente eines Lebenskonzeptes*, Zusammengestellt und kommentiert von S. und F. Mierau, Nautilus, Hamburg 1988, p. 273.

ca membro del Reichstag, e la figlia maggiore del generale, Marie-Luise von Hammerstein, detta “Butzi”. Non solo “Butzi” sarebbe stata attratta da Werner sul piano emotivo, ma anche su quello politico. L’adesione alla causa comunista fu condivisa anche da altre due figlie del generale, Maria Therese ed Helga, tanto è vero che il resoconto di un discorso di Adolf Hitler, tenuto in presenza del generale von Hammerstein il 2 febbraio 1933, nel quale il cancelliere spiegò con inconsueta precisione le sue strategie di guerra, sarebbe stato sottratto da Helga e messo nella disponibilità della dirigenza sovietica pochi giorni dopo¹⁰⁷. Maslow nel 1938, ha scritto un romanzo a chiave (*Die Tochter des Generals*), in cui verità, *gossip* e finzione sono inestricabilmente mescolati. Il romanzo, tutt’ora inedito e conservato presso l’Università di Harvard, sarebbe stato letto e giudicato positivamente da Brecht nel 1941¹⁰⁸. Nel romanzo, dal quale Jung, su suggerimento della Fischer, trasse poi un trattamento per un film mai realizzato, non solo la prima figlia ma anche la seconda (Maria Therese) del generale Hammerstein ha una relazione con Werner Scholem. I personaggi, nel romanzo di Maslow, sono debolmente mascherati: così il generale von Hammerstein si chiama von Bimmelburg e Werner Scholem vi appare con il nome “Gerhard Alkan”¹⁰⁹.

Forse è la coincidenza del nome “Gerhard” che induce Enzensberger a un errore grossolano (tra i numerosi che punteggiano il libro, a tal punto che la casa editrice ha messo a disposizione sul sito internet, un documento di 50 pagine contenente lettere di lettori che correggono questo o quell’aspetto della ricostruzione di Enzensberger, molti riguardano anche Werner Scholem¹¹⁰; curiosamente, in occasione della pubblicazione in formato tascabile¹¹¹, l’autore e l’editore non hanno tenuto conto delle osservazioni dei lettori

che in misura marginale, limitandosi ad aggiungere due sole pagine desunte dalla lettera di un lettore) ovvero a scambiare Gerhard (Gershom) per Werner Scholem.

In un resoconto del romanzo di Maslow, Enzensberger scrive: “Gerhard Scholem, mit dem Maslow übrigens befreundet war, [erscheint] als Schürzenjäger”¹¹² ovvero “Gerhard Scholem, del quale tra l’altro Maslow era amico, [vi appare] come un donnaiolo”. Si tratta, com’è evidente, visto che Gerhard Gershom Scholem non fu mai amico di Maslow, di una svista, ancora una volta, come nel caso di Jünger, un fratello viene scambiato per l’altro: il riferimento va, con tutta evidenza, a Werner Scholem.

Per la verità i lettori di Gershom Scholem avevano avuto un resoconto dalla penna della madre, Betty Scholem, la quale, due anni dopo l’arresto del figlio, si recò “in vacanza” a Riva del Garda proprio per sfuggire alla censura nazista e scrive al figlio Gershom in data 11 maggio 1935:

Die Hammerstein Geschichte ist folgende: Werner hat in geradezu profunder Schläue die Tochter des Generals von H. dem Kommunismus geworben. Als man diese Marie-Luise von H. im April 33 verhaftete, fiel sie selbstverständlich um u. suchte sich mit der Bezeichnung reinzuwaschen, daß Werner sie verführt habe. (Hoffentlich nur zum Kommunismus) Ich hatte nur einmal von diesem Fräulein gehört, als Werner sich damit dicke tat, eine Aristokratin gehöre zu ihnen. Er ist wahrlich ein Esel, phantastischen Ausmaßes!¹¹³

[La storia di Hammerstein è la seguente: Werner, con astuzia quasi abissale, ha guadagnato alla causa comunista la figlia del generale von Hammerstein. Quando, nell’aprile del 33 questa Marie-Luise von Hammerstein è stata arrestata, ovviamente ha

¹⁰⁷ Cfr. R. MÜLLER, *Hitlers Rede vor der Reichswehr- und Reichsmarineführung am 3. Februar 1933. Eine neue Moskauer Überlieferung*, «Mittelweg 36» 10, 2001, pp. 73-90.

¹⁰⁸ Cfr. R. FISCHER - A. MASLOW, *Abtrünnig wider Willen. Aus Briefen und Manuskripten des Exils*. Herausgegeben von P. Lübke. Mit einem Vorwort von H. Weber, Oldenbourg, München 1990, p. 335.

¹⁰⁹ Cfr. R. FISCHER - A. MASLOW, *Abtrünnig wider Willen*, cit., p. 12.

¹¹⁰ Tra le altre cose Enzensberger fa dire a Wer-

ner Scholem che sua moglie Emmy Wiechelt aveva un figlio illegittimo, il che non risulta in alcun modo. Piuttosto Emmy stessa era figlia illegittima.

¹¹¹ H. M. ENZENSBERGER, *Hammerstein oder der Eigensinn. Eine deutsche Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009.

¹¹² H. M. ENZENSBERGER, *Hammerstein*, cit., p. 353.

¹¹³ B. SCHOLEM - G. SCHOLEM, *Mutter und Sohn im Briefwechsel, 1917-1946*, Herausgegeben von I. Shedletzky in Verbindung mit T. Sparr, C. H. Beck, München 1989, p. 388.

subito capitolato e ha cercato di giustificare l'addebito dicendo che Werner l'aveva sedotta (speriamo solo all'idea comunista). Avevo sentito parlare di questa signorina una volta sola quando Werner si era vantato che un'aristocratica aveva aderito alla loro causa. È davvero un asino di proporzioni fantastiche!]

È curioso che lo stesso Enzensberger, in un "dialogo dei morti" o, come lo chiama lui "postume Unterhaltung" [conversazione postuma], ci presenti un'intervista impossibile con Werner Scholem le cui prime parole sono:

E: Herr Scholem, ich komme zu Ihnen, weil Ihr Name immer noch durch Deutschland geistert.

S: Das muß eine Verwechslung ein. Sie meinen wahrscheinlich meinen Bruder Gershom¹¹⁴.

[Enzensberger: Signor Scholem, la vengo a trovare, perché il suo nome si aggira ancora come uno spettro per la Germania.

Scholem: Deve trattarsi di uno scambio di persona. Probabilmente lei si riferisce a mio fratello Gershom.]

Si direbbe proprio che Enzensberger si sia lasciato ispirare dalla "Verwechslung", dallo scambio di persona che apre il carteggio Jünger-Scholem. Senza poter evitare, lui stesso, di cadere nel medesimo errore prospettico. Resta certo che, come scrive Enzensberger, uno spettro si aggira per la Germania, ma è lo spettro di un altro.

*Adon Scholem*¹¹⁵

Per concludere, sarà opportuno, dopo tanti equivoci, ricordare con qualche dettaglio il vero ingresso di Scholem nella letteratura. Il rapporto tra verità e finzione, come si vedrà, non potrebbe assumere una forma più intricata.

A mo' di antefatto, peraltro, converrà cominciare dalla fine. In un volume abbastanza recente, curato dallo storico Michael Brenner, si possono leggere numerose lettere "immaginarie", ma basate rigorosamente sulle fonti disponibili, che tentano un'impresa piuttosto difficile, per

non dire disperata, far aleggiare un soffio umoristico sulla storia ebraica, che non è stata parca di tragedie e catastrofi. Subito dopo la comparsa del volume Friedrich Niewöhner¹¹⁶ lo aveva giudicato in termini piuttosto severi, sottolineando che, proprio per lo scrupolo eccessivo di non tradire il tenore dei documenti autentici adoperati per costruire queste opere di finzione, l'operazione finiva per tarpare le ali alla fantasia creativa e scivolava nella noia del già noto.

Tra le lettere solo in apaprenza immaginarie, perché mosse dall'ambizione di essere autentiche nella sostanza, se ne trova una, scritta in realtà da Itta Shedletzky, che Gershom Scholem potrebbe aver scritto, a giudizio dell'autrice, alla poetessa Else Lasker-Schüler¹¹⁷. Si comprende il desiderio di risarcire, almeno in sede postuma, e con tutte le cautele di una *sotie*, la ferita di un incontro che terminò in un fallimento. Tuttavia, a nostro modo di vedere, il lettore non ne ricava il senso di una ricomposizione dell'infranto, ma una percezione ancora più acuta di quella frattura e della sua insanabilità. Sappiamo che i due non si scrissero, dopo essersi incontrati, com'era inevitabile, per errore, ma certo si decrissero a più riprese, e in termini tutt'altro che benevoli. Scholem e la Lasker-Schüler avrebbero avuto buoni motivi per trovare un accordo, un *modus vivendi*, ma ne avevano anche di migliori per trovarsi reciprocamente insopportabili. In realtà, come vedremo, finirono per essere, l'uno per l'altro, una sorta di ossessione, o, per usare un termine esplicitamente adoperato da Scholem, uno spettro.

Nella primavera del 1934 la poetessa Else Lasker-Schüler, che si era trasferita in Svizzera al momento dell'ascesa al potere dei nazisti, visitò per la prima volta la Palestina sotto mandato britannico. Di questo primo viaggio, al quale altri fecero seguito fino al trasferimento definitivo a Gerusalemme, dove morì nel gennaio 1945, Lasker-Schüler pubblicò un resoconto intitolato *Das Hebräerland* [La terra degli ebrei], apparso a stampa nel 1937. Tra gli altri personaggi gerosolimitani

¹¹⁴ H. M. ENZENSBERGER, *Hammerstein*, cit., p. 137.

¹¹⁵ Ringrazio di cuore Karl Jürgen Skrodzki per l'aiuto pronto e disinteressato e soprattutto per il privilegio che mi ha concesso di consultare pagine del carteggio ancora inedito di Else Lasker-Schüler.

¹¹⁶ Cfr. F. NIEWÖHNER, *Muse ohne Witz*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 140 (20 giugno 2005).

¹¹⁷ M. BRENNER (Hrsg.), *Wenn Du geschrieben hättest, Josephus. Ungeschriebene Briefe der jüdischen Geschichte*, Beck, München 2005, pp. 130-133.

tratteggiati dalla scrittrice tedesca c'è anche un *cameo* dedicato al burbero “adon Scholem”:

Im Zwillingenstete des zweiten Baus bereichert sich an der Lehre der Kabbâla: Scholem, der angesehene kabbalistische Gelehrte. Mein irrtümlicher, unverschuldeter Besuch – ich verwechselte die Pforte – scheint den Kabbalisten in der Lektüre nicht zu beglücken. Doch ich bleibe! Reichlich an meinem Beharren Rache ühend, bemüht sich Adon Scholem mit dem Gifte der Logik, mir die Legenden des heiligen Israels zu enthimmeln. Zuguterletzt den Papyros, auf dem die erste Initiale unseres Volkes geschrieben steht, zu entwurzeln. ‘Das Wunder’, sage ich ‘mit Schulmeisterlogik zu verehelichen, ergebe eine Misaillance’. Ich schob ungehalten ab. Aber es kreuzten sich nach einiger Zeit unsere Wege. Beide warteten wir an einer Haltestelle auf den Omnibus nach Jerusalem-City. Wir setzten uns nebeneinander auf die noch unbesetzten Plätze. War mein Nachbar besser gelaunt oder wirkte die nicht vom staubigen Foliant verhangene Natur aufatmend auf sein Gemüt günstig? Verjüngt begann er über unseren, wenn auch – religiösen Disput zu scherzen; er habe nur versuchen wollen, wieweit ich zu beeinflussen sei, und machte den Vorschlag, wir beide uns nicht mehr zu erhitzen über das Leben unserer Heiligen. Ich zeigte über die grandiose Landschaft – zu unserer Rechten und zu unserer Linken und dann streckte ich mich hoch zum Himmelsgewölbe auf und versicherte den aufgetauchten jugendlichen Gelehrten, aus dem Buch der Himmlischen Bilderfibel lerne ich im Originaldruck die Geschichten der Propheten unsres Volkes kennen¹¹⁸.

Nel nido gemello della seconda casa¹¹⁹ è intento ad accrescere le proprie conoscenze con studi cabbalistici: Scholem, il noto studioso della Cabbalâ. La mia erronea e casuale visita (sbagliai porta) non sembra rendere felice il cabbalista, immerso nelle sue letture. Tuttavia rimango! Come volendosi vendicare della mia ostinazione, adon Scholem fa di tutto per svilire con il

veleno della logica le leggende sacre di Israele. Infine tenta persino di svelare l'enigma del papiro sul quale compare la prima iniziale del nostro popolo. Gi dico: «Le nozze tra il mondo della logica e quello del prodigio non hanno mai lunga vita». Irritata me ne andai. Ma qualche tempo dopo, i nostri destini si incrociarono di nuovo. Tutti e due eravamo a una fermata, in attesa dell'autobus per Gerusalemme. Ci sedemmo vicini, in due posti ancora liberi. Il mio vicino era particolarmente allegro quel giorno, oppure la vista della natura anziché di volumi pieni di polvere giovava al suo carattere? Come ringiovanito, iniziò a scherzare sulla nostra disputa religiosa; mi disse che aveva semplicemente voluto vedere fino a che punto mi lasciavo influenzare e propose di non infervorarci più per quesiti riguardanti l'esistenza dei nostri santi. Gli feci segno di guardare fuori il magnifico panorama alla nostra destra e alla nostra sinistra, poi mi protesi verso la volta celeste e assicurai, anche ai giovani studiosi che si erano avvicinati e ascoltavano con attenzione, che le storie dei profeti del nostro popolo io le leggevo direttamente dal libro illustrato del cielo, in versione originale¹²⁰.

Al momento della sua pubblicazione il volume suscitò un certo clamore nel piccolo mondo degli *jekkes*, ovvero gli immigrati di origine mitteleuropea che formavano una colonia assai riconoscibile nello *Yishuv* mandatario. Il libro poteva certamente essere capitato nelle mani di Scholem, magari per la mediazione dell'amico Werner Kraft, che scrisse più tardi un saggio dedicato alla Lasker-Schüler. Tuttavia, il fatto che del libro non vi sia traccia nella biblioteca di Scholem, mentre vi si trova, coscienziosamente conservato per decenni, un ritaglio¹²¹ dal bollettino dello Irgun Ole merkaz Europa, l'organizzazione che faceva da raccordo per gli immigrati di lingua tedesca, che nel numero dell'11 maggio 1937¹²², aveva pubblicato alcune pagine dal vo-

¹¹⁸ E. LASKER-SCHÜLER, *Das Hebräerland*, Oprecht, Zürich 1937, p. 22, poi in Ead., *Werke in drei Bänden, II. Prosa und Schauspiele*, Kösel-Verlag, München 1962, p. 802, quindi Ead., *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe*, Hrsg. von N. Oellers, H. Rölleke, I. Shedletzky, vol. 5, *Prosa. Das Hebräerland*, Hrsg. von K. J. Skrodzki und I. Shedletzky, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 2002, p. 22.

¹¹⁹ Come abbiamo ricordato in una puntata precedente, fino al divorzio da Escha, Scholem e Hugo Bergmann abitavano in una villetta bifamigliare, ai

numeri 51 e 53 di via Ramban nel quartiere di Rechava a Gerusalemme. La poetessa intendeva far visita a Bergmann e, per errore, si ritrovò in casa Scholem.

¹²⁰ Tr. it. di M. GIGLIOTTI ed E. PEDOTTI da E. LASKER-SCHÜLER, *La terra degli ebrei*, Giuntina, Firenze, 1993, pp. 26-27.

¹²¹ Segnatura: 406 Sch.

¹²² Cfr. *Statt einer Buchbesprechung. Aus Else Lasker-Schüler „Das Hebräerland“* Verl. Oprecht Zürich, «Mitteilungsblatt der Itachdut Olej Germania» 11 maggio 1937, p. 11.

lume apparso in Svizzera, tra le quali proprio quelle in cui appare Scholem, lascia pensare che egli abbia attinto a quest'ultima fonte. Senza dubbio Scholem, insieme alla moglie Fanja¹²³, ne scrisse alla madre Betty, che il 17 giugno 1937, rispose:

Des weiteren waren noch sehr vergnügliche Säckelchen in Eurem Brief enthalten. Zunächst die Lasker-Schüler, deren Kritik an dem Adon Scholem uns sehr begeistert hat, schon ihr Deutsch ist ein köstlicher Spaß, wir haben uns ordentlich delectiert! Ich fand dieses Frauenzimmer immer greulich u. ich verstehe nicht, wie man aus ihrem Gewäsch ohne jedem Sinn Dichtkunst herauslesen konnte. Hete u. Theo hatten auch ihre Freude daran u. Reinhold bereicherte gleich seine «Gerhard»-Ecke damit¹²⁴.

[La vostra lettera conteneva, inoltre, alcune altre cosette assai divertenti. Intanto la Lasker-Schüler, la cui critica all'adon Scholem ci ha appassionati, già il suo tedesco è uno spasso assai gustoso, ci ha davvero deliziati! Ho sempre trovato questa donna orribile e non capisco come nei suoi sproloqui senza senso si potesse trovare traccia di poesia. Anche Hete e Theo¹²⁵ si sono divertiti mentre Reinhold¹²⁶ ha arricchito con questo pezzo il suo "angolo" dedicato a Gerhard.]

La madre di Scholem appare assai divertita dal bizzarro ritratto che la poetessa aveva

dedicato a suo figlio, ma il tono delle reazioni a caldo da parte di Scholem, risalenti a tre anni prima, era stato ben diverso. Si conservano, dalla penna di Scholem stesso, diverse testimonianze sull'incontro con Else Lasker-Schüler, in particolare da due lettere che risalgono all'aprile del 1934 e che Scholem poté rileggere solo alla fine degli anni settanta, quando gli furono restituite, in fotocopia, dalle autorità della Repubblica Democratica Tedesca e in particolare dall'Accademia der schönen Künste di Berlino (Est) che le aveva in custodia. Mentre nell'autobiografia¹²⁷ (1977) egli si era mostrato conciliante verso la Lasker-Schüler e aveva espresso ammirazione per le sue poesie, soprattutto le *Hebräische Balladen*¹²⁸, nelle lettere a Benjamin resta traccia, a caldo e senza trasfigurazione letteraria della sgradevolezza di quell'incontro gerosolimitano. Ecco quel che si legge nella lettera a Benjamin, datata 11 aprile 1934:

Hier herrscht unverändert lebhaft Bewegung. Zur Zeit befindet sich hier, soweit ich verstehe, hart an der Grenze des Irrsinns, Else Lasker-Schüler, die in jedes andere Land der Welt wohl besser paßt als in den wirklichen Orient. Immerhin bleibt sie eine wirklich verblüffende Erscheinung. Sie hat eine halbstündige Unterredung mit dem König David gehabt, über die sie nun von mir kabbali-

¹²³ Si può anzi ipotizzare che sia stata Fanja a scrivere materialmente la lettera (che è perduta), perché è noto dal carteggio con la madre, che Scholem aveva introdotto l'uso della macchina da scrivere sin dagli anni venti, quando era ancora sposato con Elsa (Escha) Burkhardt, il che gli permetteva di affidare interamente alla moglie la corrispondenza con la propria madre. Da una lettera inedita di Escha a Gustav Steinschneider, pubblicata in stralcio da Manfred Voigts, apprendiamo che la moglie aveva ampia libertà (per dir così) nella formulazione delle lettere, anzi Escha riteneva caratteristico della suocera il fatto che non si fosse accorta che le lettere non erano scritte dal figlio ma da lei. Cfr. M. VOIGTS, *Nicht überall, wo Gershom Scholem draufsteht... Ein unveröffentlichter Brief zum Briefwechsel mit seiner Mutter*, «VJS-Nachrichten. Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.» 6 (2000), pp. 10-11.

¹²⁴ B. SCHOLEM - G. SCHOLEM, *Mutter und Sohn im Briefwechsel. 1917-1946*, Hrsg. von I. Shedletsky und T. Sparr, Beck, München 1989, pp. 428-429.

¹²⁵ Zii di Scholem.

¹²⁶ Fratello maggiore di Gerhard (Gershom) Scholem e, come abbiamo già osservato, appassionato bibliofilo.

¹²⁷ Ecco in che termini viene evocata la poetessa in *Von Berlin nach Jerusalem*: "[Nello Jung-Juda] si organizzavano anche recite, per esempio da E. LASKER - SCHÜLER, *Hebräische Balladen*, che allora (1913) erano appena state pubblicate: alcune di esse sono tra le cose più belle e indimenticabili che abbia scritto". Nella versione ebraica (1982), Scholem aggiunge le seguenti parole: "dei pochi versi della sua poesia maliconica e fiera *Mein Volk* [il mio popolo] esiste una mirabile traduzione ebraica". Probabilmente Scholem si riferisce alla traduzione in ebraico eseguita dal grande poeta Yehudah Amichay; cfr. E. LASKER - SCHÜLER, *Shirim*, Eked, Tel Aviv 1968.

¹²⁸ E. LASKER-SCHÜLER, *Hebräische Balladen*, A. R. Meyer, Berlin-Wilmersdorf 1913. Il volume è presente nella biblioteca Scholem e reca la segnatura R 15866.

stischen Abschluß verlangt. Und ich bin leider nicht einmal überzeugt, daß sie ihn so wirklich gesehen hat. Andere Koryphäen der Literatur umgehe ich zielbewußt und vorsichtig¹²⁹.

[Qui continua il solito movimento. Attualmente c'è qui Else Lasker-Schüler, a cui ogni altro paese del mondo si adatta meglio del vero Oriente, e che per quanto posso capire io è sulle soglie della follia. Comunque resta un personaggio veramente sbalorditivo. Ha avuto un colloquio con re Davide che è durato mezz'ora, e del quale ora pretende da me una spiegazione cabalistica. Purtroppo non sono neanche convinto che lo abbia visto davvero. Evito altri corifei della letteratura con determinazione e cautela¹³⁰.]

Nella lettera successiva, del 19 aprile 1934, ritorna sul medesimo argomento:

Als letzter Gast ist zur Zeit in Palästina, wie ich Dir vielleicht schon schrieb, Else Lasker-Schüler. Eine Ruine, in der der Wahnsinn weniger haust als gespenstert¹³¹.

[Come forse ti ho già scritto, è arrivata ultimamente in Palestina Else Lasker-Schüler. Un rudere, in cui la follia non tanto alberga, quanto piuttosto si aggira come uno spettro¹³².]

Vi è poi, nell'archivio Scholem, un appunto¹³³, datato da Itta Shedletzky alla metà degli anni sessanta, in cui si riassume, a mo' di pro memoria, quel che si è sedimentato nella memoria di quel lontano incontro. A mio modo di vedere l'appunto dovrebbe essere datato alla fine degli anni settanta poiché il suo testo coincide, almeno in parte, con l'annotazione stampata da Scholem a commento del passo della prima lettera a Benjamin riferito in precedenza¹³⁴. Se non mi sbaglio, fu proprio la ricomparsa delle lettere a Benjamin che costrinse Scholem a ripensare, dopo tanti anni, all'incontro con la Lasker-

Schüler e alle ragioni del suo fallimento. Ecco le parole di Scholem:

Ich habe Else Lasker-Schüler nur flüchtig gekannt, von einigen Gesprächen auf der Straße und einem Besuch, den sie mir gemacht hat. Sie ging sehr unbefriedigt weg und beschwerte sich in ihrer robusten Art über mein Unverständnis (bei mir noch und schärfer bei andern). Ich hatte mich entschieden geweigert, einige ihrer angeblichen Phantasiegespräche mit dem Wunderrabbi von Sadigora und dem König David ernst zu nehmen, deren Deutung sie von mir verlangte. Mich ärgerte ihre Art des Auftretens nicht wenig, und ich antwortete ihr nicht als Lyriker und Genießer von Phantasien, sondern als Wissenschaftler. Sie erschien in ihrer Aufmachung als Zigeunerhexe und sah wirklich mehr wie eine mexikanische Indianerin-Greisin aus als eine Jüdin. Ihre Redeweise war lyrisch-verrückt und sie verlangte von ihren Partnern, daß sie darauf ergeben eingingen. Das machte ich nicht mit. Seitdem nannte sie mich nur Herr Disput.¹³⁵

[Ho conosciuto Else Lasker-Schüler solo di sfuggita, per aver scambiato qualche parola con lei per la strada e nel corso di una visita che mi fece. Se ne andò molto insoddisfatta lamentandosi coi suoi modi bruschi della mia incomprendione (prima con me e poi, in toni ancor più irritati, con altri). Mi ero rifiutato categoricamente di prendere sul serio i suoi presunti dialoghi di fantasia con il rabbino miracoloso di Sadigora e con il re Davide, dei quali mi chiedeva un'interpretazione. Il suo modo di porsi mi irritava non poco e non le risposi nella mia qualità di poeta lirico o di amante delle fantasie, ma da scienziato. Si presentava tutta intabarrata come una strega zigana e poteva sembrare una vecchia india messicana più che un'ebrea. Il suo modo di parlare era poetico-folle e pretendeva che i suoi interlocutori lo accettassero senza fiatare. Io non stetti al gioco. Da allora mi chiamava solo "Signor disputa"].

¹²⁹ W. BENJAMIN - G. SCHOLEM, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, p. 133.

¹³⁰ Traduzione di A. M. Marietti, da W. BENJAMIN - G. SCHOLEM, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, pp. 122-123.

¹³¹ W. BENJAMIN - G. SCHOLEM, *Briefwechsel*, cit., p. 136.

¹³² W. BENJAMIN - G. SCHOLEM, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, p. 126.

¹³³ Segnatura dell'archivio Scholem: Arch. Ms. Var. 4° 1599/277.

¹³⁴ W. BENJAMIN - G. SCHOLEM, *Briefwechsel*, cit., p. 133: Ich war seit der Unterhaltung darüber bei ihr in Ungnade und hieß »Herr Disput«. Ich hielt ihre Vision für Literatur [Dopo quel colloquio caddi in disgrazia ai suoi occhi e mi chiamava "signor disputa". Le sue visioni mi sembravano letteratura.]

¹³⁵ Pubblicato, in E. LASKER-SCHÜLER, *Prosa. Das Hebräerland*. Kritische Ausgabe, Hrsg. von K.J. Skrodzki und I. Shedletzky, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 2002, p. 569.

Che i due non si sopportassero appariva già con ogni evidenza dagli stralci presentati sin qui. In tempi più recenti la pubblicazione del carteggio di Else Lasker-Schüler, ancora in corso, ha consentito di arricchire il dossier d'archivio su questo incontro mancato, che lasciò una traccia profonda, nella poetessa si direbbe, ancor più che nello studioso. Il 15 novembre 1935 da Ascona, nel Ticino, Else Lasker-Schüler aggiunge qualche riga di suo pugno in una cartolina inviata da Arthur Holitscher a Hugo Bergmann per congratularsi della sua nomina a rettore dell'Università ebraica di Gerusalemme e lo informa che nel suo resoconto del viaggio in Palestina si trovano passi in cui si parla di lui, della sua "Gewerett"¹³⁶, ma anche di "Scholem, der Kabbalist"¹³⁷. Più distesamente gliene scrive in una lettera, dalla stessa località svizzera, datata 1 dicembre 1935¹³⁸. Nel 1940, quando ormai la poetessa viveva a Gerusalemme, nell'impossibilità di ottenere un visto per la Svizzera, in un isolamento reso drammatico dal fatto che parlava solo tedesco negli anni in cui la Palestina britannica era in guerra contro la Germania hitleriana, mentre non le riuscì di apprendere l'ebraico, la Lasker-Schüler scrisse una lettera colma di risentita amarezza indirizzandola a Ernst Simon¹³⁹. In essa dipinge in termini devastanti Martin Buber (accusato di egoismo e vanità) e, come sorprendersi, Gershom Scholem, al quale non viene risparmiato l'estremo oltraggio di dimenticarne il nome:

[...] und dann Konerhäschenclown: Moment seinen Namen vergessen. Er wohnt im Zwillingshause Schmuël Hugo Bergmann oder wohnte dort, bis ihm der Fuhrmann seine Frau ging fort zu freien. Der Kabbalist, auf den ich mich so schrecklich freute, zu sprechen über Lurja, enthimmelte oder versuchte

cynisch und in böser Art mir zu enthimmeln all die Sagen. [...]. Ich hab mich mit dem Kabbalisten schlagen wollen, aber er rennt immer fort, Adon¹⁴⁰.

[(...) e poi il buffone: adesso non ricordo il suo nome. Abita nella villetta gemella di Schmuël Hugo Bergmann o ci abitava finché il postiglione sua moglie si sposò. Il cabbalista, ero tanto contenta di incontrarlo per parlare di Luria, mi tirò giù dal cielo, o meglio cercò con cattiveria e cinismo di tirarmi giù dal cielo tutte le saghe. [...] Volevo fare a pugni con il cabbalista, ma quello scappa sempre, adon.

Anche a distanza di anni, mentre apparentemente è sparito il nome, il ricordo di quell'incontro fatale non si affievolisce, diviene in qualche modo un emblema di ciò che non ha funzionato, del suo non sentirsi a casa. Ormai si può essere certi che non si trattava di una ubbia o di un malumore passeggero, se è vero che, di fronte alle proteste di Ernst Simon che delicatamente avverte la poetessa che il suo tono si fa offensivo e che Buber e Scholem (è lui a ricordarle il nome dell'arcinemico) sono suoi amici, ribatte con veemenza (il 25 novembre 1940), dopo aver ribadito la sua incapacità di "dialogare" con Buber, venendo di nuovo a Scholem:

Und dann Herr Scholem. Ja ich wußte nicht, daß beide Herren Ihre Freunde; den kann ich nun nicht ausstehn!!!! Ein Clown ohne Ulk. Er ist nicht ernst, aber ernsthaft. Ich möcht mich direkt mal mit ihm boxen, oder damals, als ich sein Haus verließ. Ich schrieb von ihm in meinem Buch: Hebräerland¹⁴¹.

[E poi il signor Scholem. Ecco, non sapevo che entrambi fossero suoi amici. Scholem proprio non lo sopporto!!!! Un pagliaccio che non fa ridere. Non è serio ma serio. Io vorrei proprio fare a cazzotti con lui, o volevo allora, uscendo da casa sua. Ho scritto di lui nel mio libro *La terra degli ebrei*.]

¹³⁶ Questa la forma usata dalla Lasker-Schüler per trascrivere l'ebraico גברת, signora. All'epoca Bergmann era ancora sposato con la prima moglie Else Fanta, dalla quale si separò l'anno seguente per sposare un'altra Else (Burkhardt), l'ex moglie di Scholem. Nelle lettere di questo periodo Lasker-Schüler, che aveva compreso perfettamente i segnali della fine del primo matrimonio di Bergmann, si riferisce alla moglie anche come "Pallas Athene".

¹³⁷ E. LASKER-SCHÜLER, *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe*, vol. 9: *Briefe 1933-1936*, Bearbeitet

von K. J. Skrodzki, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 2008, n. 444.

¹³⁸ E. LASKER-SCHÜLER, *Briefe 1933-1936*, cit., n. 450.

¹³⁹ Amico di Scholem sin dai tempi del soggiorno di quest'ultimo a Francoforte nel 1923.

¹⁴⁰ Lettera del 9 novembre 1940, da E. LASKER-SCHÜLER, *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe*, vol. 10: *Briefe 1937-1940*, Bearbeitet von K. J. Skrodzki und A. Kilcher, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 2009, n. 539.

¹⁴¹ E. LASKER-SCHÜLER, *Briefe 1937-1940*, cit., n. 542.

Ancora l'8 marzo 1941, dopo che Simon ha osato scriverle che Scholem era ai suoi occhi un re tra gli studiosi e scienziati (ein königlicher Forscher) Lasker-Schüler gli riferisce, per tutta risposta, di aver visto Scholem tra il pubblico durante la predica sinagogale, tenuta in ebraico, da Simon, presso la sinagoga “Emet we-emunah”. Forse distratta dalle parole ebraiche della predica, per lei incomprensibili, Lasker-Schüler si guarda intorno e viene attratta dalle fattezze di Scholem, senza riconoscerlo:

(...) ihn mag ich nicht, kann ihn nit ausstehen. Das merkwürdige ist: Er saß vor mir in der Reihe vor 14¹⁴² Tagen in der Synagoge als Sie sprachen. Ich erkannte ihn nicht, aber dachte, da ich immer zeichnen muß – ein eingesteintes Gesicht – Profil. später Emfasië. Ein zugefrorenes Gesicht, das Risse bekam. Ich empfand – Mitleid – dachte, der hat es schlecht gehabt als Kind. Adon, ein Forscher, der sich selbst nicht durchforschen kann, nicht weiß wo er weggraben muß oder ausgraben zum Wohl der Welt – (...).

Lui non mi piace, non lo sopporto proprio. Il fatto sorprendente è che stava seduto nella fila davanti alla mia 14 giorni fa in sinagoga, mentre lei parlava. Non l'ho riconosciuto ma ho pensato, dato che devo costantemente disegnare: ecco un volto, un profilo di pietra, in seguito gonfiore. Un viso ibernato e segnato da crepe. Ho provato... compassione, e ho pensato: quello lì deve aver sofferto molto da piccolo. Adon, uno scienziato che non riesce a studiare se stesso, che non sa dove gettare gli scarti dello scavo o dove scavare per il bene del mondo...¹⁴³

Ancora il 9 agosto 1942, in una lettera a Kurt Wilhelm¹⁴⁴, la poetessa elenca Scholem in una lista di “ipocriti” (Heuchler) che non hanno riconosciuto la sua grandezza, e lo sfregia defor-

mandone intenzionalmente il nome¹⁴⁵ in Scholemm, che evoca l'agnello (Lamm), ma forse anche il fango (Schlamm).

A parere di Ernst Simon la condizione di isolamento, l'estraneità che Else Lasker-Schüler patì ferocemente a Gerusalemme, sarebbe da attribuire in parte proprio alla pubblicazione del suo libro *La terra degli ebrei* che era risultato offensivo per molti dei personaggi che vi comparivano perché non sufficientemente trasfigurato¹⁴⁶. La vicenda dell'incontro mancato con Scholem dimostra, mi pare, che almeno nel loro caso l'estraneità aveva radici più profonde. Scholem, diversamente da quanto le fa dire I. Shedletsky nella lettera immaginaria ricordata in precedenza, non aveva accettato di buon grado di non essere ispirato dalla musa. Anzi, nell'appunto ritrovato nel suo lascito egli afferma esplicitamente di aver evitato di ascoltare le parole ispirate della poetessa con l'orecchio del poeta o dell'amante delle fantasie e di avere volutamente opposto all'entusiasmo della pitonessa il profilo freddo dello scienziato. Ma qualcosa, evidentemente, vacillava in lui, o temeva di riconoscersi, se è vero che dovette ricorrere al sortilegio più potente, per allontanare da sé l'immagine che lo perseguitava (gespenstert), come scrive a Benjamin: non sembra un'ebrea.

La condizione per entrare nella letteratura pare essere, almeno per Scholem, lo scambio di persona, la porta sbagliata, l'equivoco, il *qui pro quo*. Inevitabile appare che del reame degli specchi escano moltiplicate anche le ombre.

Saverio Campanini
Institut de Recherche et d'Histoire
des Textes, Paris
e-mail: saverio.campanini@irht.cnrs.fr

¹⁴² Qui la lezione è congetturale.

¹⁴³ La lettera, ancora inedita, è conservata tra le carte del lascito di Ernst Simon presso la Jewish National and University Library di Gerusalemme (segn.: Arc. 4° 1751/633). Essa sarà pubblicata, a cura di H. J. Skrodzki e A. Kilcher, nel decimo e ultimo volume delle opere complete di Else Lasker-Schüler, annunciato per il 2010.

¹⁴⁴ Collezione privata, sarà pubblicata nel volume descritto alla nota precedente.

¹⁴⁵ Lo stesso avviene con altri due personaggi della Gerusalemme dell'epoca, Bergmann viene citato come “Bergmann mit der Petroleumlaterne”, scherzando sul suo cognome, che in tedesco significa ‘minatore’, designandolo come ‘minatore con la lanterna a petrolio’, mentre il cognome di Gustav Krojanker

viene storpiato in “Krokojanker”, che evoca il cocodrillo.

¹⁴⁶ Mette conto citare le parole di Ernst Simon a questo riguardo: „Ich glaube auch, daß ein Teil der Fremdheit, die Sie hier umgibt und über die Sie sich sicher zu Recht beklagen, auf dieses Buch zurückgeht: wer möchte in ungeformtem Rohzustand in einem Buche erscheinen, und noch dazu im Buche einer großen Dichterin, die Kraft und Recht, Gnade und Auftrag hat, alles, was sie an Menschen und Dingen vorfindet, sich anzueignen durch die prägende Gewalt der künstlerischen Form und die also gleichsam ein beleidigendes Urteil über den Abhub von Mensch-Materie spricht, die sie unverwandelt bloßstellt“. Lettera del 16 dicembre 1940, pubblicata in E. LASKER-SCHÜLER, *Briefe 1937-1940*, cit., n. 18.

SUMMARY

The article, being part of an ongoing series devoted to the publications concerning Gershom Scholem, focuses on several recent articles or chapters of books connected, although quite loosely, under the general title “Scholem and literature”. The relationship between Gershom Scholem and some German writers is described in some detail. The case of his correspondence with Ernst Jünger is studied, not only for its “political” relevance, but also as a telling example of contemporary mediatic presentation of crucial and less important testimonies of intellectual history. A recent book by Hans Magnus Enzensberger, *Hammerstein oder der Eigensinn*, is also discussed because of the multiple appearances of Gershom Scholem in this “historical fiction”, some of them legitimate, some other due to an exchange with his brother Werner. Moreover, a dream featuring Gershom Scholem, as reported by Theodor Wiesengrund Adorno in his *Traumprotokolle*, is depicted and put in the context of Scholem’s reputation among the members of the Frankfurter Schule. Two cases of a false entrance of Gershom Scholem in the realm of literature are examined: first the German novel *Berliner Capriccio* (1930) and, more important, the alleged appearance of Gershom Scholem disguised as professor Ginat in S. Y. Agnon’s novella “Iddo and Inam”, still a controversial issue among scholars. The last part of the article deals with Scholem’s catastrophic meeting with the German poetess Else Lasker-Schüler and its traces both in literature and in the lives of the protagonists.

KEYWORDS: Gershom Scholem; Ernst Jünger; Else Lasker-Schüler.

**PRESENTAZIONE DEL CATALOGO
DEI MANOSCRITTI EBRAICI
DELLA BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA**

Roma 30 e Milano 31 gennaio 2009

**a cura di
Mauro Perani**

CATALOGUING THE VATICAN HEBREW MANUSCRIPTS

When I began to work in the Institute of Hebrew Manuscripts at the Jewish National Library (NLI) forty-five years ago, the collection of microfilms numbered less than 20,000. Today, the same institution, now called the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts (IMHM) in the National Library of Israel boasts a collection of 75,000 manuscripts in Hebrew characters, including manuscripts in Judaeo-Arabic, Yiddish, Ladino, Judaeo-Persian and other languages. This collection, together with the 8,000 original manuscripts in the NLI, represents about 90-95% of all the Hebrew manuscripts estimated to be extant in institutional libraries and private collections throughout the world.

Teams of cataloguers began to describe the manuscripts on cards as soon as the first microfilms arrived in 1951. All the manuscripts in the IMHM are now catalogued, some in great detail, others only in a basic abridged form. The process of improving and refining the descriptions constantly continues. All the descriptions on cards were transferred to electronic form and are now available online.

During the first two decades after it was established, the IMHM published three "Lists of Photocopies" describing, in Hebrew, manuscripts from a number of libraries in Austria and Germany (1957), in Spain, Netherlands, Belgium, Denmark and Switzerland (1964) and finally in the Vatican (1968). The descriptions were based solely on microfilms and the manuscripts themselves were not studied in situ. The catalogue entries were very brief, consisting mainly of titles and authors. The physical descriptions were minimal, limited to the total number of folios in the manuscripts and the date or estimated date. Names of scribes were entered but not those of owners. Colophons were not copied. Descriptions of collectanea did not provide the number of folios in each unit. These publications were indeed "lists" rather than true catalogues.

After the publication of the list of manuscripts in the Biblioteca Apostolica, the Institute ceased to publish printed catalogues of its holdings. A quarter century later it embarked on a new series of projects based on cooperation with

other libraries housing important collections of Hebrew manuscripts. The first project was a *Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I (A. Neubauer's catalogue)*, compiled under the direction of Malachi Beit-Arié; edited by R. A. May, Oxford 1994. Neubauer's catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library in Oxford was over a century old when the project began. Major advances in Jewish studies had been made during the 20th century and a large part of the descriptions were in need of revision and the bibliographies in the catalogue needed to be supplemented. Compilation of a new revised catalogue of the 2603 manuscripts in the Bodleian Library would have been a Herculean task that would have occupied the staff of the Institute for many years. Instead, it was decided to prepare a separate supplementary volume including addenda and corrigenda. The next collection to be catalogued is housed in the Biblioteca Palatina in Parma. Unlike the Neubauer catalogue which remains accessible to most modern scholars as it was written in English, even if it was in need of some revision, the two century-old catalogue of the De Rossi collection that comprises three-quarters of the Hebrew manuscripts in the Biblioteca Palatina, was in even more dire need of revision, and, since it was written in Latin, remained inaccessible to most students of Judaica. A volume of revisions and corrections would not suffice. It was imperative to compose a new catalogue in English that would be comprehensible to most modern scholars. The result was the publication of *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: catalogue*, edited by Benjamin Richler; palaeographical and codicological descriptions, Malachi Beit-Arié, Jerusalem 2001. It was only natural that a new catalogue in a modern language of the uniquely important collection of the Biblioteca Apostolica should be the next undertaking, and the results of this labour are presented to you this day.

Similar methods were used in the preparation of the three catalogues. The identification of the authors and titles, the transcription of the colophons and owner's entries and the compilation of the bibliographies were carried out by the staff of the IMHM in Jerusalem consulting the

microfilms of the manuscripts. The physical descriptions of the manuscripts were composed by Prof. Malachi Beit-Arié (and with the assistance of Nurit Pasternak in the *Biblioteca Apostolica*) who examined the manuscripts in situ at the libraries. Since the publication of the Neubauer catalogue in 1886, not to mention the earlier Assemani and de Rossi catalogues, major advances have been made in the fields of codicology and palaeography in general and Hebrew codicology and palaeography in particular that enable greater accuracy in dating and localizing Hebrew manuscripts. The team of palaeographers were now able to implement the findings made at the Hebrew Palaeography Project (HPP) established in 1965 as a joint project of the Israel Academy of Sciences and Humanities and the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, under the auspices of the Centre National de la Recherche Scientifique in France. Prof. Beit-Arié has served as co-director of the HPP from the beginning. While examining the manuscripts in the *Biblioteca Apostolica* the team was able to consult the data base of the HPP which is now available in electronic form.

Optimally, the composition of a catalogue of manuscripts should be based on the examination of the manuscript itself and not on photocopies or even digital images. Consulting microfilms has many drawbacks. It is impossible to describe many of the palaeographical and codicological features only by viewing microfilms of the manuscripts, and there are often details relating to the description of the contents of the manuscripts that are not discernable on the microfilm. For instance, it is very difficult, often impossible to discern the colour of the inks used by the scribes, a feature that may allow one to distinguish between two scribes or to establish if glosses were added by the scribe or by another hand. The cataloguer who examines the original manuscript can make use of modern techniques, such as UV, to read script that may be illegible or not be discernable at all on the microfilm. In the preparation of these three catalogues, the task of the palaeographer who had access to the original was, in addition to describing the physical properties of the codex, to check the problematical readings and other features that may not be evident on the microfilm.

On the other hand, there are advantages for the cataloguer to carry out his task at the IMHM. Working in the Institute which is situa-

ted in the National Library of Israel, he can access the largest and most complete collection of printed Hebraica and Judaica in existence. He can consult almost all the bibliographies he may need. Such resources are not to be found in any of the three libraries concerned. Furthermore, and of even greater consequence, he is able to compare the manuscript he is describing with dozens of other manuscripts housed in other libraries all over the world. In cataloguing the Vatican manuscripts we also had at our fingertips a computerized union catalogue of over 90% of the Hebrew manuscripts extant, a catalogue that allows complicated Boolean searches as well as searches for individual words or phrases or a combination of words or phrases that are often clues to help identify the authors of unpublished or defective texts.

The Vatican manuscripts were micro-filmed over half a century ago. They were originally catalogued on cards by the staff of the Institute that included experts in many fields of Hebrew studies. The first attempt to catalogue the collection was completed in the early 1960's and, after the publication of the aforementioned "List" many descriptions were revised, as texts were published from these manuscripts and others and new identifications were made. After the decision to undertake the "Vatican Project" was made, it was necessary to review all the manuscripts. The subject matter of the manuscripts in the *Biblioteca Apostolica* is very diverse. Almost all the fields of Jewish literature are represented. Bible and Biblical commentaries (close to 100 manuscripts in each category), Midrash – over 30 manuscripts including a 9th century copy of the Sifra, the oldest extant codex in Hebrew, Talmud and its commentaries – the *Biblioteca Apostolica* houses over 25 manuscripts of the text of the Talmud, more than any other library and about 40 manuscripts of commentaries – philosophy, both by Jewish authors and translations of treatises by non-Jewish philosophers (close to 100 manuscripts) – science – astronomy, medicine and mathematics (about 70 manuscripts) – kabbalah (Jewish mysticism, about 90 manuscripts), literature and poetry (about 25 manuscripts, but many poems are dispersed among manuscripts of other subjects), philology (over 50 manuscripts) and liturgy (50 manuscripts). The staff of the IMHM included experts in different fields of Judaica, and each expert was assigned the task of revising the de-

scriptions of the Vatican manuscripts in his area of specialization. Another advantage of working in the Institute is the close relationship between its staff and the scholars who use its facilities and the proximity to the Hebrew University and other institutions of higher learning in Israel. Very often, when the staff was unable to properly identify an obscure text, they approached experts in the subject matter who were always willing to share their knowledge. Thus, the revision of the old catalogue descriptions of the Vatican manuscripts proceeded.

When it was decided to print a new catalogue in 2000, members of the Israeli team met with and later corresponded with experts from the Biblioteca Apostolica to determine the contents, format and extent of the catalogue entries. Drafts of entries were sent to the Vatican and a format was approved.

My task as editor was to compose the descriptions in English and then to add the palaeographical details provided by Prof. Beit-Arié and Nurit Pasternak. The first step was to re-examine the microfilmed manuscript, to com-

pare the descriptions on the catalogue cards with the texts in the manuscript and to update the bibliographies. The descriptions were then translated into English and formulated according to the agreed upon style. A draft of the catalogue entry was prepared, without the codicological information. On their annual sojourn at the Biblioteca Apostolica, the palaeographers examined the manuscripts included in these first drafts and provided the descriptions of the physical details and corrections of any errors or inaccuracies in the draft copies. The Biblioteca Apostolica sent us the Preface by Cardinal Farina and the Historical Introduction by Dr. Delio Vania Proverbio. In 2006, the first draft of the complete catalogue was sent to Raphael Posner who prepared the typesetting and printed out the first proofs. The arduous task of proofreading was shared by Nurit Pasternak and myself and when it was completed I compiled the indexes. The final camera-ready text of the complete catalogue was sent to the Biblioteca Apostolica on 1 October 2007 and we were all rewarded with this beautiful volume in May 2008.

THE HEBREW MEDIEVAL BOOK AS A CROSS-CULTURAL AGENT
BETWEEN EAST AND WEST*

Hebrew manuscripts are medieval artefacts, “briefcases of wisdom”, according to a metaphor of the medieval Spanish Hebrew poet Moses Ibn Ezra, produced by the Jewish people. Like all other medieval books, they performed the same magnificent role as did later printed books, propagating sacred and secular texts and knowledge, preserving cultural continuity over far-removed areas and periods. They distributed the many-faceted Hebrew and Jewish literature, such as biblical, Talmudic, Midrashic, legal, liturgical, theological, philosophical, mystical, literary and poetic texts, as well as scientific, works in medicine, mathematics and astronomy. They introduced new ideas and inspired intellectual and social changes. Like Latin, Greek, or Arabic scribes, Hebrew scribes transmitted the verbal records of their civilization by reproducing texts and shaping their forms in the ages before printing. They were instrumental agents of cultural evolution, revival and rupture. They disseminated the Jewish scriptures like Greek, Latin and Arabic scribes diffused the Christian and the Muslim scriptures.

But medieval pre-printing manuscripts are not just vehicles of verbal records. They are also cultural artefacts, physical, visual and figurative objects, which display technical practices, calligraphic and artistic skills and mirror the intellectual activity and interests of the society of their time and region of production.

The factors and interests linked together in the production of medieval books were remarkably diversified. They included physical and technical components, graphic design and aesthetic principles, textual and semiotic aspects, economic and ergonomic constraints, and the contradictory interests of producers versus consumers. The technologies, craftsmanship, ma-

nufacturing process, and artistic inputs, and the complex framework of intellectual, social, and financial considerations invested in the manual production of books were so complex that one is entitled to regard medieval manuscripts as pre-industrialized compound products.

Like all other medieval hand-produced books Hebrew manuscripts are also complex artefacts, involving craftsmanship and artistry, techniques, shapes and elaborate designs, script and illumination. They are cultural artefacts produced by a religious, ethnic and cultural minority. Yet, the extraordinary historical circumstances which dispersed the Jewish communities around the Mediterranean basin and further eastward, northward and westward, interweaving them within various civilizations, religions, and cultures, and transplanting them within others, have made Hebrew manuscripts significant and valuable for the study and history of the handwritten book in all other civilizations around the Mediterranean in general.

Flourishing or impoverished, secure or oppressed and harassed, small and large Jewish communities were spread out over the Middle Ages from central Asia in the east to England in the west, from Yemen and North Africa in the south to Germany and central and eastern Europe in the north, embraced by the great civilizations of Islam and Christianity, the Latin West, the Byzantine East, and many other minor cultures, languages and scripts. Notwithstanding their firm adherence to their unique religion, language, culture and customs, their self government and educational system, they were strongly influenced by the surrounding societies and shared with them not only goods, crafts and techniques, but also literary styles, aesthetic values, philosophical theories and principles and

*This lecture was delivered in a special session organised by the Association of Catholic Libraries in the framework of the International Federation of Li-

brary Association in Milan, at the Ambrosiana Library on August 24, 2009.

calligraphic fashions. The mobility of individual Jews, by choice or by economic necessity, and of entire communities by force, made them agents of cross-cultural contacts and influences and intercultural confrontations.

Despite the adoption of the spoken languages of their accommodating societies in everyday life, the wide use of Greek by Hellenized Jews in late antiquity, the extensive employment of Arabic as the main written language in countries under Muslim rule, and later, to a much lesser extent, the application of European vernacular languages in their literature, the Jews have always remained loyal to their own script. Jews have adhered to their Semitic national writing, rendering in it not only literary texts and documents written in the Hebrew language, but also other borrowed languages, in transcription.

To be sure, Jews in late antiquity in the East and until the ninth century in the West did employ other scripts, particularly Greek, but almost only for their non-book records. The surviving tomb stones show that at the beginning of the Middle Ages Hebrew gradually replaced Greek and Latin in Christian countries, and since the central Middle Ages European Jews have used the Hebrew script exclusively for their epigraphic writings, as for literary texts and documents. Charters and deeds of financial and property transactions between Jews and Christians preserved in England from the late twelfth century until the expulsion of the Jews in 1290, and in Christian Spain, mainly Catalonia, from the eleventh century, not only demonstrate the adherence of the Jews to their script and language, but reflect their lack of knowledge of Latin. These records are always bilingual and bi-scriptural. The detailed document is written in Latin, accompanied sometimes by a duplicate record, but usually by a shorter version, in Hebrew.

Learned Jews in medieval Christian Europe apparently never employed the Latin script, nor did they use the Latin language in Hebrew transcription. On the other hand, since the eleventh century Jews did employ occasionally and in the late Middle Ages more extensively, the vernacular languages of their environments, transcribing them in Hebrew characters. Old French, Provençal, Catalan, Castilian, Spanish, Italian, Greek and particularly German were assimilated by the Jews and incorporated into their Hebrew written texts, but always rendered in Hebrew transcription. In the Muslim countries, particularly in the

Middle East, learned Jews, merchants and scholars, whose main scholarly and communication language was Arabic in Hebrew transcription, would occasionally employed the Arabic script and possess Arabic manuscripts.

Thus, Jews in the East and the West, and since the ninth century rather exclusively, utilised the Hebrew script for written communication, documentation, legal proceedings and particularly for writing their literature and disseminating it, mainly in Hebrew, but also in other languages, especially Arabic. This remarkable phenomenon, together with the vast territorial dispersion of the Jews, turned a minor marginal script and book craft into a culturally rather major one. From the viewpoint of extent and diffusion, the Hebrew script was employed in the Middle Ages over a larger territorial range than the Greek, Latin or Arabic scripts, as Hebrew manuscripts and documents were produced within and across all these and other script zones.

The humble extensive network of this marginal Hebrew script and book craft naturally encompassed diversified regional shapes, types and styles of the common script, book technology and the scribal practices involved in its production. Medieval Hebrew books shared the same script, but were divided by different geo-cultural traditions of fabrication, design and writing modes, strongly influenced by contacts with local non-Jewish values and practices. Hebrew manuscripts indeed present a solid diversity of well differentiated script types, technical practices, and scribal designs, moulded by the different places where they were made. Moreover, they also bear witness to the mobility of Jewish scribes and copyists, who crossed political frontiers and cultural borders, carrying with them their native scripts and scribal traditions, cultural heritage and artistic influences, and introducing them into other areas. Systematic study of all the extant dated medieval Hebrew manuscripts has revealed that one fifth of them were written by immigrant scribes. In certain areas and periods the portion of immigrant scribes was much more, like fifteenth-century Italy, where half of the manuscripts were written by immigrant scribes from Spain, Provence, France and German countries, who retained their native type of script while inevitably adopting local technical practices.

A striking illustration of these intricate circumstances of the employment of the Hebrew

script and Jewish cross-cultural mobility is to be found in a copy of a Hebrew prayer-book, produced in the early twelfth century, or earlier, either in northern France or Norman England and kept now in Corpus Christi College in Oxford. On two pages which were left blank, a Jewish creditor living in England recorded payments made to him at the end of the twelfth century by various Englishmen, including three bishops. What is striking is that the records were written by the owner of this prayer-book of apparently German rite in Arabic, rendered in Hebrew characters, in a Spanish-Andalusian type of script! This manuscript, which mirrors the vicissitudes of unstable Jewish existence and demonstrates the complexity of Hebrew manuscripts, is, as far as I know, the only document in Arabic in medieval England.

Due to the wide spreading of the Hebrew book production, the similarity between the appearance, writing styles, writing material, technical making and text configuration of the Hebrew codices and those of the non-Hebrew codices produced in their surrounding culture is greater than their similarity to Hebrew manuscripts produced in another geo-cultural regions despite their shared script and texts. Yet their social circumstances of production, dissemination and consumption were different particularly from those of the Christian world.

The fundamental difference between Hebrew and Latin, Greek and to some extent Arabic book production stemmed from two cardinal factors of medieval Jewish life in the East and West – wide literacy and the lack of political power and organization. Literacy in the Jewish societies claimed to be extended to most male members, in contrast to the Christian societies of the West and Byzantium where literacy was confined mainly to the clergy, first in monasteries and cathedral schools, then in universities; and in the late Middle Ages reaching also the lay aristocracy, the upper classes and the bourgeois merchants. The egalitarian system of elementary education, financed and administered by the autonomous Jewish communities, made most children competent in reading (probably less in writing) Hebrew, acquainted them at least with the basic religious, liturgical and legal texts, and encouraged further advanced education. Lack of political structure and the vast dispersion over different political entities prevented the emergence of centralized Jewish establishments

and religious or secular leadership, despite communal self-government, internal social and juridical autonomy, and the powerful authority of individual sages.

These two factors affected and moulded book production and text reproduction. General literacy and the lack of centralized political or intellectual establishments shaped the individual and personal nature of Hebrew book production and precluded the standardization of the reproduced texts.

Unlike the basically centralised character of medieval Latin, Greek and, to some extent, Arabic book production; unlike the authoritative supervision of the copying of Latin texts and the control over their versions and dissemination; and unlike the preservation and concentration of the non-Hebrew books mainly in institutional collections, the Hebrew medieval book was initiated, produced, consumed and kept individualistically. Testimonies provided by scribes and copyists attest that no Jewish establishment – such as centres of higher education, synagogues, or community authorities – instigated and financed the production of Hebrew manuscripts, or administered the selection and the versions of texts to be copied. Neither did they assemble and preserve them in communal or in academic collections.

Latin manuscripts were manufactured and usually also kept in ecclesiastical, institutional, and authoritative structures. In the early Middle Ages they were mainly produced in monastic *scriptoria* where canonical books were copied according to ecclesiastical needs. Books were frequently kept and used in the very place where they had been produced. Later on, Latin books were manufactured in religious schools and since the thirteenth century they were also produced in a well-organized and controlled manner by the newly-established universities, as well as by commercial enterprises. Only towards the late Middle Ages were many Latin manuscripts, particularly in vernacular languages, manufactured and disseminated by private enterprise, to a large extent in secular copying centres and large-scale ateliers. Latin books were preserved in those periods in ecclesiastical, royal or aristocratic collections.

The social framework of the Jewish book production seems closer to that of the Islamic world than to the Christian one, despite evidence on the institutional initiatives of copying

books and the large-scale commercialization of book production in the Arab world. Part of the Arabic books were produced indeed under the patronage of caliphs who employed scribes and calligraphers, or in research institutes such as *Bayt al-Hikma* and *Dar al-'Ilm*, they were kept in royal libraries or mosques, or in the collections of theological schools.

In those very times, the making of Hebrew books was the outcome of private enterprise, motivated by personal need and aimed at private use. This can be concluded mainly from the many evidences contained in the extant manuscripts themselves. Medieval Hebrew books were not produced, preserved or disseminated by any establishment or upon its initiative. They did not emerge from any religious, academic or lay institutional copying centres, nor were they produced by large-scale commercial enterprises; they were not collected, preserved or made accessible in any public or sectarian institutions, but were privately and individually produced and consumed.

Scholars, literates, or anybody who could read (in certain areas, like Italy – surely since the late thirteenth century – this could also be a learned or literate women) wishing to obtain a copy of a text had three options: they could acquire the desired book by locating in their vicinity an existing copy and try to purchase it from its owner. Now, the lack or scarcity of evidence on the existence of book trade in Europe and North Africa, and the records of ownership transfers inscribed in many manuscripts, sometimes over hundreds of years, suggest that used books were usually bought directly from their owners and not through book dealers. To this way of acquiring books should be associated the inheritance of manuscripts. According to many inscriptions in Italian books, the library of the deceased father was usually divided between each of his heirs.

The two other options that faced those who wished to get hold of a book since the time of the earliest dated codices did not involve recycling but tailor-made production. One was hiring a professional or casual scribe, and the other was self-production – namely, copying the desired text themselves. Both ways of producing new books depended of course on obtaining the availability of a manuscript that could serve as a model for the copying.

The individualistic circumstances of He-

brew book production are firmly attested by some four thousands and fifty medieval colophons that have survived in the extant manuscripts. According to these colophons, all these manuscripts were privately and personally produced, apart from those very few codices written for a community or a synagogue. Less than half of them were copied by professional or semi-professional or even casual scribes commissioned by private people to produce books for their needs; the rest were prepared by learned users of books or scholars for their personal use.

Extensive book consumption and a remarkably high rate of user-produced books, which was initiated not by religious, intellectual or academic establishments but privately, inevitably resulted in a high rate of book production. Whereas the institutional and centralized character of Latin book production and text dissemination – whether carried out in, or initiated by, monasteries, cathedral schools, universities, or commercial outlets – enabled supervision and control over the propagation of texts and the standardization of versions, no authoritative guidance or monitoring could have been involved in the private transmission of texts in Hebrew characters.

About 100,000 handwritten Hebrew codices and their remains have survived to this day. They are kept in some six hundred national, state, public, municipal, university and monastic libraries and private collections all over the world. Apart from codices, about a quarter million fragments of medieval manuscripts were preserved. They stem from two different practices and circumstances. Most of the fragments were deliberately preserved by and within the Jewish society while smaller part of them survived within the Christian world of books. The bulk of the fragments originated from a rather unique practice of depositing worn-out books and old documents by Jewish communities in the Middle East but also elsewhere in north Africa and Europe. The other sort of fragments were preserved as recycled parchment bifolia and folios reused in bindings and in reinforced binding of mostly printed books in Latin characters or Christian notary registers.

The reused fragments have been found and still are being found in thousands of bindings in libraries all over Europe, particularly in Austria and Germany. The most extensive

recent rewarding project is the locating and cataloguing of some 15,000 bifolia and folios which derive from Hebrew medieval bisected codices produced mainly in France, Germany, and Spain and found as wrappers of sixteenth-century notary registers in many north-Italian archives.

To be sure, this kind of Hebrew fragments does not differ from the nature of most European non-Hebrew fragments, though its historical context is not identical. The circumstances explaining the main origin of reused Latin dismembered manuscripts, namely the discarding of redundant manuscripts in ecclesiastical collections since the last quarter of the fifteenth century, following the spread of printing, and from the second decade of the sixteenth century following the reformation in northern Europe, cannot be applied to explain the availability of the dismembered Hebrew codices. Indeed, Hebrew printing started already in the seventies in Spain, Portugal and Italy, but only a limited portion of the books was printed, and there were no Jewish communal libraries. Worn-out manuscripts could not have been discarded and sold by private people as waste material to binders because of the Jewish tradition of disposing rather than discarding them. We should look for other explanations. The fact that the hundreds reused fragments kept in the Austrian Nationalbibliothek were found manuscripts of the University of Vienna which had been bound earlier in the fifteenth century, in the wake of the expulsion of the Jews from Vienna, may explain the origin of these kind of fragments.

Systematic disposal of used-up books and obsolete documents was widely practiced by Jewish communities in the Middle East, and, in a similar, though less extensive and limited, way, also in the Islamic society. In both Jewish and Muslim civilizations the custom was inspired by religious principles and legal practices concerning sacred books - the prohibition of destroying scriptures in Judaism, and the later Islamic laws of purity and uncleanness.

The discovery of the so-called Cairo Geniza - the huge depository in the Synagogue of the Palestinian congregation in Fustat (old Cairo) at the end of the nineteenth century - has shown that the Jewish custom of preserving or burying dilapidated written material was not confined to sacred books, neither to the Hebrew language, but was applied in the Middle Ages and thereaf-

ter to any worn-out or unused writings, mainly literary, sacred or secular, in any language provided they were written in Hebrew script. In the Cairo Geniza were stored the remains of every possible kind of book that a medieval Jew could have read or used. Owing to this medieval custom codices fragments, small and large, sometimes considerable parts of books, have been preserved and discovered in those repositories, mostly in the Middle East, and restored many lost and unknown sources.

These codices and their remains reflect the Jewish verbal religious and secular culture in its diversified aspects. This quantity of surviving Hebrew medieval books represents of course a very small portion of the entire book production of the Jewish people, which due to its communal or private system of education believed to be generally literate. The loss of most of the manuscripts was not the consequence of historical conditions alone. Hebrew books were not only destroyed or abandoned through wanderings, emigration, persecution, pogroms and expulsions, or confiscated and set on fire in Christian countries, but were foremost worn out by use. Unlike Latin, Greek and, to a certain degree, Arabic books, they were preserved neither in royal or aristocratic collections, nor in monasteries, mosques, religious or academic institutions, but were privately produced and owned for practical use, consultation and study. The discovery of the Cairo Geniza provided us with a tangible sample of the extent of book consumption among medieval Jews. The bulk of the fragments was stored over a period of about 250 years, between 1000 and 1250, and constitutes the remains of some 30,000-40,000 books which were used, worn out and discarded by one sector of one Jewish community - important as it was - in one city alone.

It may seem rather paradoxical, and yet striking that the extant Hebrew manuscripts which have mostly survived from Christian countries, while escaping mass expulsions and persecutions, were saved mainly by European libraries which purchased them, preserved, conserved and kept them accessible for students and scholars. These Christian Institutions, noticeably like the Biblioteca Apostolica of the Vatican, and to a lesser extent the Biblioteca Ambrosiana that hosts this session, or other libraries which keep very large collections of Hebrew handwritten codices, such as the Bodleian Library in Oxford, the Biblioteca Palatina of Parma and the

National Library of Russia in St Petersburg, became guardians of Jewish literary heritage.

The roughly 100,000 extant medieval Hebrew codices and their consolidated scattered fragments represent the book production output of only the last six centuries of the Middle Ages. The revolutionary codex form of the book, which was adopted and diffused by Christians already in the first centuries of our era and replaced the old roll form in the areas around the Mediterranean from about 300, was employed by the Jews much later. Between the abundant finds of Hebrew books from Late Antiquity – the Dead Sea Scrolls of the Hellenistic and early Roman period – and the earliest dated and datable surviving Hebrew codices, there is a gap of some eight hundred years almost without evidence of the Hebrew book. The late employment of the codex may very well reflect the basically oral nature of the transmission of Hebrew post-Biblical literature until the ninth century, which is explicitly testified by some sources, and implied by the literary structures and mnemonic devices of this literature.

The earliest extant dated Hebrew codices were written at the beginning of the tenth century, all of them in the Middle East. However, in the structural, figural, and artistic design of the copied texts and in the mature employment of codicological practices, these earliest manuscripts demonstrate elaborate craftsmanship and regularity, surely attesting to an established tradition of codex design and production, probably from the ninth century on. From the eleventh century on dated manuscripts have survived from Italy and the Maghreb, while those produced in the Iberian peninsula, France, Germany, England and Byzantium date from the twelfth century on. Until the thirteenth century their number is rather small, particularly outside the Middle East, but it grows, thereafter, reaching a peak in the fifteenth century.

Though we do have significant information on the earlier stages of book production and script in the Orient, we lack such knowledge concerning the formation period in the Christian world, both in western and central Europe and in the Byzantine zone, as well as in North Africa and Muslim Spain. Yet, some eighty percents of the extant dated manuscripts were produced within the orbit of the Christian world, and only about twenty percents in the Muslim world. Most of the copious Spanish manuscripts were written after

the Christian reconquista. Therefore the dated manuscripts in the Christian world and the undated ones which can be located and approximately dated through the typology drawn from the dated manuscripts, furnish us with solid knowledge of the crystallised types of book scripts, scribal practices and codicological techniques based on extensive quantitative evidence. Thus, while the birth of the Hebrew codex and its early evolvement was no doubt in the Middle East, from which a considerable number of manuscripts survived between the ninth and the twelfth century, the Occidental late medieval codex and the large variety of its regional writing styles and techniques are known to us far more. The Oriental codex must have inspired the unknown formation and the development of the early books in the Christian orbit – first probably in Byzantine south Italy – where book production has been developed and elaborated in the late Middle Ages. Diversified techniques, script types, *mise en page*, evolved, text transparency, legibility and searchability were enhanced and decoration and illumination were integrated in the production of books.

Hebrew manuscripts shared with other manuscripts of the codex civilisations around the Mediterranean basin and further north and east the basic structure of the codex form of the book. We may very well ponder the powerful regularity and continuity of this basic structure, technical construction, social and intellectual functionality, and aesthetic principles inscribed in all medieval codices, particularly in the late Middle Ages. Whether written in Latin, Greek, Arabic, Hebrew, Syriac, Coptic, Armenian, Glagolitic, or Cyrillic script, they all shared the same anatomy, the same materials and therefore similar proportions and formats, a molecular structure of quiring achieved by folding a certain number of bifolia, and the employment of means for ensuring the right sequence of the quires or the bifolia and folios within the quires, located on the margins. All were prepared for copying by designing and ruling, and part of them were decorated and illuminated in the margins or within the written space. This common inherent structural setting – which often displayed equivalent technical manifestations, such as the composition of quires, various ruling techniques, and layout of the copied text – was indeed universal as far as the codex civilization is concerned. Furthermore, this structural model

remained, despite its transformations over time and space, remarkably stable, without any rupture, not only until the beginning of mechanical printing; in many aspects it was inherited and implemented by the printers. This structural configuration of the codex book lasted to a large degree until our own time, despite the restoration of scrolling on our computer.

Immersed as we are in the particularities of each script and history of book production, we should embark on a quest for a “general” or “universal grammar” of the medieval codex, this common cultural heritage of Islam, Christianity and Judaism. We should explore the common structural elements, the economic and social conditionings, functional and semiotic configurations of texts and iconography of layout which permeate the making of a codex in all the cultures and religions in which the codex performed the same role of propagating scriptures, diversified texts and knowledge, preserving cultural

continuity and at the same time introducing new ideas. How and why this coherent collective medieval heritage *à longue durée* of the codex book – which tied Iran to Ireland and Yemen to Germany, impregnated by some process of osmosis such vast territories divided by civilization, culture, religion, political borders, social fabric, language, script and mentality? How and why was this cultural and technological mechanism sustained over a millennium? These are alluring questions that need to be addressed.

Witnessing the paradoxical and dialectic process of unification and dismantling in our time, and the tremendous prospects of overcoming political, racial and cultural barriers and the menacing national and ethnic fragmentation, historian of the book can humbly contribute to the universality of humankind by promoting a merged, trans-cultural discipline of convergent codicology, and add further common structure and texture to cultural and religious multiplicity.

DA GERUSALEMME A ROMA CERCANDO UN LIBRO*

La Porta del Tesoro

L'incontro di stasera al Museo Diocesano, inaugurato nel 2001 dal Cardinale Arcivescovo Carlo Maria Martini, ci fa sognare di trovarci in uno di quei Musei dell'Antichità, custodi del passato e laboratori del futuro, come fu l'ineguagliata Biblioteca-Museo di Alessandria d'Egitto o quelle di Atene, Babilonia e Pergamo. Con le loro diverse civiltà di riferimento, quelle istituzioni culturali erano espressione del cosmopolitismo e del dialogo fra le culture e le religioni del mondo, e ad Alessandria la traduzione greca della Bibbia fu un segno di dialogo in particolare per le "Religioni del Libro". Occuparci dei libri di una Biblioteca antica ed unica come la Vaticana in Roma, e in particolare dei suoi manoscritti ebraici, catalogati da professori ed esperti di Gerusalemme e d'Israele, ci introduce in un luogo fuori del tempo, in una "Casa di Saggezza" dell'umanità intera, come era quella aperta dal califfo abbaside al-Ma'mun a Baghdad XII secoli fa, o l'altrettanto celebre biblioteca cinese 天一閣 (*Tian yi ge*) inaugurata a Ningbo nel 1566 nell'Impero di Mezzo. A chi penetra in simili Sale di tesori ben si addice l'augurio del *Hadith* che Sufyan ibn 'Unayna riferisce del Profeta dell'Islam: إذا دخلت خزنة فاجتهد ان لا تخرج منها حتى تعرف ما فيه *Quando entri in un Tesoro, fa' attenzione a non uscirne finché non hai compreso ciò che contiene!*

(*Hadith* che Achille Ratti, poi Papa Pio XI, volle all'ingresso dell'Ambrosiana, a suggerire di tendere l'animo vigile e modesto, in perenne ricerca sulla soglia della Casa della Saggezza).

Giano bifronte

Il libro, che c'introduce al racconto di quest'avventurosa ricerca dello spirito, dell'ar-

te, della scienza e della fede, è un catalogo. Un oggetto apparentemente arido e privo di qualunque fascino, come lo è uno specchio pur fedele rispetto alla realtà della donna amata. Ma qui già si arresta il pregiudizio, perché solo che lo apriamo – tagliandone faticosamente i fogli intonsi – ne scopriamo alcune singolarità fin dall'inizio: ha infatti non uno ma due frontespizi – da destra quello in ebraico, da sinistra quello in inglese... – [sarebbe interessante coglierne anche le differenze più significative...]. Il fatto di poter partire indifferentemente sia da destra che da sinistra, per noi milanesi abituati alla mano di Leonardo da Vinci che qui risiedeva cinque secoli fa amando scrivere soprattutto in modo speculare, costituisce un mistero familiare che aggiunge simpatia e curiosità. I battenti della porta s'aprono lievi sia verso l'entrata che verso l'uscita, come un Giano bifronte.

Il velo e l'immagine

Se continuiamo a sfogliarlo delicatamente, ci imbattiamo in un libro illustrato, anzi in una raccolta di cui fanno parte 70 codici con calligrafie decorative simili a spartiti musicali e deliziosi dipinti portatili (*Indice*, p. 769): 16 tavole a colori ci fanno sollevare un velo sulla visione delle antichissime scritture ebraiche orientali con le vocali scritte sopra le consonanti (il più antico manoscritto ebraico al mondo, probabilmente, Vat. Ebr. 66, *Sifra*, fine del secolo IX-inizio del sec. X), sui sontuosi codici miniati rinascimentali con capolavori pittorici come la vivacissima scena dell'aula di tribunale nel codice di giurisprudenza religiosa *Arba'ah Turim* di Jacob ben Asher, scritto a Mantova nel 1435 (Ross. 555). Si spalanca così lo scenario sul raffinato intreccio tra artisti e miniatori, copisti e umanisti, ebrei e cristiani, che trovavano nell'arte e nello studio il ponte naturale di scambio per i valori dello spirito, come hanno mostrato gli studiosi di storia della miniatura ebraica, citati nel catalogo (Munkacsy, Gutmann, ecc.), ed anche qui tra i milanesi abbiamo la soddisfazione di vedere menzionate le numerose ricerche di colei che già aveva ben descritto i codici ebraici miniati dell'Ambrosiana, Luisella Mortara Ottolenghi.

*Testo della traduzione del catalogo della Vaticana, letto dall'autore a Milano presso la Biblioteca Ambrosiana il 31 gennaio 2009.

Suo è il merito di averci fatto meglio conoscere le scuole di copisti e miniatori di manoscritti ebraici, a partire da quelle romane nel Duecento da lei studiate nella storia de *Gli ebrei in Italia* («Figure e immagini» dal secolo XIII al XIX» in *Storia d'Italia*, Einaudi, 1996).

Un giardino di Spiriti Magni

Dopo questo primo sguardo, ci afferra forse lo sgomento di chi si rende conto di star per iniziare una navigazione avventurosa verso orizzonti sconfinati di pensiero. Ma ecco farsi accanto, quasi guide virgiliane a danteschi smarriti, coloro che – lungo decine di secoli – hanno tessuto il filo di queste trame vergate con l'inchiostro e talora difese a prezzo del sangue dei martiri: i loro profili si delineano ai nostri occhi, come una foresta di vivi le cui foglie vibrano tra le nostre dita, richiamati dall'elenco dei nomi di persone che popolano questo giardino di spiriti magni. L'augusta sfilata dei Profeti biblici aperta da Mosè cui seguono i commentatori a partire dal loro principe Rashi, la severa famiglia dei filosofi con in testa Aristotele, Averroè e Mosè Maimonide, la serrata schiera dei tosafisti e dei talmudisti che percorrono l'oceano talmudico, l'infuocata fiamma dei mistici seguita dai qabbalisti cristiani guidati da Pico della Mirandola, il coro gioioso dei poeti intonato da Judah ha-Levi e Solomon ibn Gabirol, l'innumerabile serie degli astrologi, astronomi, medici e matematici, storici e grammatici, tutto questo *Pantheon* è raccolto nell'indice latino dei nomi.

Affrontiamo l'Oceano

A questo punto il modesto appetito si sta forse trasformando in avidità smodata, e ci gettiamo sull'indice ebraico: le prime 27 pagine contengono un primo indice di circa 1350 *piyyutin* e poemi – delizia per il critico letterario come per l'orante fedele – tra i quali non si contano quelli di chiara ispirazione biblica tratta dai Salmi di Davide: *Av ha-rakhamim bore olamim, Bo yavo nose be-rinna*.

Altre 38 pagine sono dedicate agli indici dei titoli delle opere – circa 1600 – che iniziano con il trattato della Mishnà, forse il più celebre, sapienziale e universalistico, *Avoth de Rabbi Nathan*, che immediatamente ci fa sognare la novella di *Nathan der weise* di Lessing.

Drammatico è, invece, l'incontro con il primo dei titoli dedicati alle *Lettere* (*Iggeroth*), dove per un rimando da una prima raccolta (*Neof.* 43, I) siamo incuriositi a consultare il manoscritto *Neof.* 26, un trattato qabbalistico *Shaare Orah* di Josef Gikatilla, e finiamo per scoprire che il codice quattrocentesco fu donato al Collegio dei Neofiti nel 1602 da un convertito, nato Solomon Colcos in Roma, e vi si fa riferimento al decreto dell'Imperatore Carlo V, che il 2 febbraio 1541 espelleva gli ebrei da Napoli.

Se tali sono le sorprese che traiamo solo dall'indice, ora non ci resta che tuffarci nel mare – o piuttosto nel quieto lago – del *Catalogo*. Per puro caso, c'imbattiamo in un codice (Vat. Ebr. 288) che evoca anch'esso tempestosi sequestri: un trattato filosofico-mistico copiato in area palestinese verso il 1314 seguito da altri scritti qabbalistici, sequestrato alla Vaticana nel 1798 dall'armata di Napoleone, finito poi in deposito all'Ambrosiana di Milano. Qui nel 1933 fu catalogato accuratamente da Carlo Bernheimer, prima di essere felicemente restituito alla Vaticana.

Guide per i più perplessi

Senza una bussola rischieremmo però di smarrirci, perciò ci affidiamo docili all'introduzione di Benjamin Richler, *Editor* del catalogo, che già con impareggiabile zelo nel 2005 aveva curato l'altro importantissimo catalogo della Biblioteca Palatina parmense, descrivendone la collezione di manoscritti ebraici di Giovanni Bernardo De Rossi, massimo erudito, collezionista ed ebraista della fine del secolo XVIII-inizio secolo XIX. In modo molto diverso si è formata la raccolta vaticana – “una delle più importanti collezioni di manoscritti ebraici esistenti” – che comprende praticamente testi di tutti i generi letterari e scientifici coltivati dagli ebrei nel medioevo e nel rinascimento, dall'antichissimo Commento all'Esodo *Sifra* appena menzionato, con vocalizzazione babilonese sopralineare, forse di provenienza iraqena, poi portato nel secolo XII in Egitto a Fustat, alla Bibbia completa (Urb. Ebr. 2) copiata in Italia circa nel 1100. Tra i moltissimi altri testi, citiamo il *Targum Neofiti* (*Neof.* 1), copia unica del Targum Palestinese sul Pentateuco, ed oltre 20 copie di trattati talmudici, incluso uno dei pochi manoscritti rimasti al mondo del Targum di Gerusalemme (Urb. Ebr. 133).

Il metodo descrittivo degli 813 [800? Ma un codice ne può contenere in realtà molti...] manoscritti, ottimamente collaudato per il catalogo di Parma, dà l'indicazione della segnatura, una descrizione codicologica, di contenuti, colophon e provenienze, possessori ed eventuali referenze bibliografiche più significative.

Sete di Hebraica Veritas, censure, conversioni forzate

Viene da chiedersi: come, quando, perché la Biblioteca del Papa ha collezionato questi manoscritti così importanti per la cultura ebraica e universale? A questa domanda inizia a rispondere Delio Vania Proverbio, *Scriptor* della Vaticana, con la sua introduzione storica premessa al Catalogo. Libri ebraici dovevano essere necessari alla 'nuova' religione cristiana, dalle origini e poi in seguito, per la necessità di tradurre dall'originale la *Bibbia*, prima e dopo san Girolamo. Già intorno al 1369 nella biblioteca papale di Avignone si trovavano 120 manoscritti ebraici, secondo il catalogo di Urbano V, ma finirono dispersi per le vicende che segnarono quell'epoca, tranne alcuni codici avignonesi poi riacquistati con il fondo Borghesiano in età moderna da papa Leone XIII. Dopo il periodo avignonese, in età umanistica e rinascimentale, l'interesse per i libri ebraici si estese dall'area biblica a quella letteraria e scientifica in senso più largo.

Sotto il pontificato di Sisto IV (1471-84) ci sarebbe stato uno *Scriptor* di ebraico nella biblioteca con l'incarico di acquistare libri. Il manoscritto Vat. Lat. 3969 nell'anno 1541 parla di due *capsae* o scaffali laterali di libri ebraici, cui molti altri andarono aggiungendosi, come elenca Proverbio. Nel 1623 entrarono in biblioteca 262 manoscritti ebraici della Biblioteca Palatina di Heidelberg, che ne raccoglieva 177 precedentemente appartenuti al banchiere Ulrich Fugger. Un indice di 173 manoscritti fu steso tra il 1633 e il 1646 dallo *Scriptor Hebraicus* Carlo Federico Borromeo, un convertito con scarse conoscenze di letteratura ebraica, già collaboratore di Federico Borromeo all'Ambrosiana; in quei medesimi anni, anche un altro convertito, migliore conoscitore di letteratura rabbinica, Domenico Gerosolimitano, studiava in Vaticana dopo esser passato da Milano, entrambi iniziatori di una lunga serie ambrosiana di bibliotecari alla quale la Vaticana non ha mai smesso di attingere.

La sete di *Hebraica Veritas* – per lo più in funzione conversionistica – spingeva molti cristiani, come Giannozzo Manetti, a raccogliere manoscritti ebraici, che finirono col confluire alla Vaticana, insieme con i fondi urbinati (a. 1657), reginense (a. 1690), neofiti (1891-96), borgiano e barberiniano (1902), rossiano (1921). L'aggiunta di un *Indice nei nomi dei censori* avrebbe, credo, potuto facilitarci nel riconoscere che spesso i codici, recanti le firme dei censori dell'Inquisizione, i passi censurati, le annotazioni, sono anche testimonianza di drammi personali umanissimi, e provengono per vie dirette o indirette da sequestri. A volte, come nel caso dei codici urbinati, le collezioni custodivano tesori frutto di saccheggi precedenti, quando il duca di Urbino nel 1472 aveva spogliato Volterra raccogliendo i libri di Menahem ben Aharon da Volterra, tra cui doveva trovarsi la splendida *Bibbia Volterra* (Urb. Ebr. 1) con decorazioni micrografiche.

Questa sete non si è spenta neppure ora, se pensiamo che appena stampato questo catalogo già si sta pensando di aggiungerne un altro tomo per descrivere le 108 acquisizioni più recenti! Ma la temperie spirituale oggi è profondamente diversa, fondata sul rispetto e sul dialogo con i "fratelli prediletti" ebrei, secondo i principi del Concilio Vaticano II.

Come navigavano gli antichi prima di internet?

Tra i mitici argonauti e i cybernauti odierani c'è spazio e tempo per molte varianti...così, dopo il catalogo di C. F. Borromeo, seguirono molti altri contributi di catalogatori e studiosi, dall'*Index* del cistercense Giulio Bartolucci, al grande catalogo nel 1756 di Giuseppe Simonio Assemani, *Scriptor* di lingue siriana ed araba, con un'Appendice di Angelo Mai nel 1831 e successive addende, fino al catalogo parziale di Umberto Cassuto nel 1956. Dopo la fondazione dello Stato d'Israele, Ben Gurion aveva affidato agli studiosi Nehemiah Allony ed Ephraim Kupfer il progetto mondiale di microfilmatura e catalogazione dei manoscritti ebraici, dal quale ebbe origine un Inventario pubblicato nel 1968 da N. Allony e D. S. Loewinger, prezioso riferimento agli studiosi frequentatori sia della Vaticana sia dell'Istituto per i microfilm dei manoscritti ebraici presso la Biblioteca nazionale e Universitaria di Gerusalemme.

Una casa per la Memoria

Come ben ricorda D. Proverbio, oltre ai manoscritti la Vaticana preserva anche le carte di molti insigni orientalisti, semitisti ed ebraisti: Fausto Lasinio, Graziadio Isaia Ascoli, Elia Benamozegh, Salomon Buber nonno di M. Buber, Achille Coen, Alessandro D'Ancona, Isaia Ghiron già bibliotecario della Braidense in Milano, Alexander Kohut, Mosè Lattes i cui libri sono rimasti nella biblioteche pubbliche milanesi, Benedetto Levi, Samuel David Luzzatto e altri membri della sua famiglia, Elio Modigliani, Moritz Steinschneider.

Ma ancor più prezioso è il ruolo che la Vaticana svolse negli anni bui della Shoà, quando l'orrore del genocidio antiebraico scosse anche Roma e l'Italia: in varie occasioni, la biblioteca divenne per studiosi quali Umberto Cassuto, Giorgio Levi della Vida, Aaron Freimann, Anna Maria Enriques, un'oasi sicura, un riparo e un baluardo di difesa.

Anche in questo aprirsi agli studiosi ebrei, senza più intenti conversionistici, possiamo riconoscere un tratto di quel "filosemitismo" cristiano del secolo XX, che caratterizzò in Ambrosiana la prefettura di Achille Ratti, amico personale del Rabbino Capo di Milano Alessandro da Fano, e che successivamente portò ad affidare la catalogazione dei 200 manoscritti ebraici ambrosiani a Carlo Bernheimer nel 1933 e ad Aldo Luzzatto e Luisella Mortara Ottolenghi nel 1972.

L'Accordo Fondamentale del 1993

Per comprendere però come si sia potuto giungere a questo bel volume di 880 pagine complessive, frutto di tanti studi condotti durante epoche così lunghe, complesse e travagliate, non si può non ricordare che, il 30 dicembre 1993, a Gerusalemme veniva firmato un *Accordo fondamentale tra la Santa Sede e lo Stato d'Israele*, nel quale all'art. 7 si diceva tra l'altro: «*La Santa Sede e lo Stato d'Israele riconoscono di avere un comune interesse nel promuovere e incoraggiare gli scambi culturali [...] e nell'agevolare l'accesso a manoscritti, documenti storici e altre fonti affini, in conformità con le leggi e i regolamenti competenti*».

Su questa base di partenza, nel 1999 il Ministero degli Esteri israeliano e l'Ambasciatore di Israele presso la Santa Sede, Aharon Lopez, discussero del progetto di catalogare insieme i

manoscritti ebraici della Vaticana, incontrando il pieno favore di papa Giovanni Paolo II, dell'allora cardinale bibliotecario Jorge Mejía e del prefetto, oggi cardinale Raffaele Farina che ha seguito i lavori fino al loro completamento attuale sotto il pontificato di papa Benedetto XVI. Da parte israeliana, come rievoca Malachi Beit-Arié nella *Prefazione*, ci vollero 5 anni di missioni di un mese all'anno, compiuti a Roma in collaborazione con la studiosa Nurit Pasternak, accompagnati da un continuo lavoro di studio e verifica a Gerusalemme. A sostenere il progetto sono intervenuti l'Accademia Israeliana di Scienze e Lettere con il database codicologico del Progetto di paleografia ebraica *SfarData*, l'Istituto per i microfilm dei manoscritti ebraici di Gerusalemme con l'assistenza del dottor Avraham David ed altri collaboratori, l'Università di Bar Ilan con il professor Zvi Langermann, e tutti coloro i cui nomi sono menzionati con gratitudine in apertura al Catalogo.

Domande aperte

La biblioteca del papa si limita a organizzare mostre di rilievo globale, a pubblicare cataloghi come chi scava cunicoli in miniere d'oro, oppure si arricchisce ancora di manoscritti ebraici? E come?

Certo, talvolta la rete mondiale delle biblioteche le fornisce il supporto ideale ottimo allo scopo. Vorrei ora ricordare un piccolo episodio di questo genere poco noto, ad eccezione forse per i tre interessati qui riuniti stasera.

Esattamente quattro anni fa, nel gennaio 2005, giungeva all'Ambrosiana dal Palazzo Apostolico una richiesta. In occasione del sessantesimo anniversario della liberazione dei Campi di sterminio nazisti, il 27 gennaio 1945, per la cerimonia solenne che si sarebbe tenuta ad una settimana di distanza ad Auschwitz, il Papa, già gravemente malato, aveva un desiderio. Con un gesto inusuale di squisita delicatezza che confermava anche in ciò l'affetto verso i "fratelli prediletti" ebrei, chiedeva che il suo *Messaggio* datato 15 gennaio 2005, che il cardinale Jean-Marie Lustiger egli stesso di origini ebraiche avrebbe letto colà, fosse tradotto anche in ebraico.

Come soddisfare questo nobile desiderio? Anzitutto a Milano venne immediatamente in aiuto il Presidente dell'Assemblea Rabbinnica Italiana, quindi si fece ricorso – tramite la Biblioteca Vaticana – alla pronta e generosa opera

di coloro che proprio là in quei giorni stavano portando a termine il Catalogo che stasera presentiamo: grazie al Prefetto fu facile incontrare questi illustri amici, perfezionare il lavoro di traduzione, infine metterlo su computer della biblioteca gentilmente messo a disposizione nel giorno festivo dal Prefetto. Il *Messaggio*, così tradotto in ebraico, fu stampato e mandato al Palazzo Apostolico.

Leggiamone il pensiero conclusivo che ben conviene ancora in questi stessi giorni amareggiati da odiosi negazionismi della Shoà:

Se stiamo ricordando il dramma delle vittime, lo facciamo non per riaprire dolorose ferite, né per destare sentimenti di odio e propositi di vendetta, ma per rendere omaggio a quelle persone, per mettere in luce la verità storica e soprattutto perché tutti si rendano conto che quelle vicende tenebrose devono essere per gli uomini di oggi una chiamata alla responsabilità nel costruire la nostra storia. Mai più in nessun angolo della terra si ripeta ciò che hanno provato uomini e donne che da sessant'anni piangiamo!

I 7 fogli manoscritti con la traduzione sono rimasti finora all'Ambrosiana, ma ora mi sembra che non vi sia occasione migliore per affidarli con più ragione alla Biblioteca di naturale pertinenza, cioè alla Vaticana, che certo avrà modo di conservare degnamente questo documento di eccezione.

I motori della ricerca

Una parola di ringraziamento, a questo punto conclusivo, per gli studiosi che hanno tanto e tanto ben lavorato. Anzitutto Nurit Pasternak, infaticabile assistente preziosa e paziente, anche nel sopportare il dolore che le colpiva proprio gli occhi, velo e specchio dell'anima. Poi Malachi Beit-Arié, del quale tutti conoscono

i meriti eccezionali nel campo della paleografia ebraica, a partire dai *Manuscripts Médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date* (con Colette Sirat, Parigi e Gerusalemme 1972) e volumi successivi, realizzati dal Comitato di paleografia ebraica, dal *Centre National de la Recherche Scientifique* e dall'*Accademia Nazionale di Scienze e Lettere d'Israele*; infine Benjamin Richler, l'esperto che ha saputo illustrare tutte le collezioni ebraiche del mondo (cfr. *Guide to Hebrew Manuscripts Collections*, Jerusalem 1994, The Israel Academy of Sciences and Humanities). Essi hanno trovato in Vaticana un ambiente e esperti studiosi con i quali affinare ricerche e confrontarsi costantemente. Il loro esempio mostra che la collaborazione scientifica, intellettuale ed umana, è la base su cui possiamo continuare a costruire biblioteche come ponti di pace. In questo senso va anche l'istituzione in Milano, il 20 marzo 2008 a opera del cardinale arcivescovo Dionigi Tettamanzi, di un'Accademia Ambrosiana con sette Classi di studi, cui auguriamo di percorrere eguali strade insieme con chi ne condivide gli ideali.

Gli antichi *soferim* e scribi concludevano il loro lavoro con un proverbio quale: *sit finis libri, non finis credendi* ("finisca pure questo libro, ma non finisca la fede!"), che potremmo anche parafrasare *sit finis libri, non finis scribendi*, o piuttosto con il detto augurale per ogni sforzo umano, dal *Pirke Avot* (2,16): Non sta a noi concludere il lavoro, ma non possiamo esimerci dall'intraprenderlo:

לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין לבטל
ממנה

Pier Francesco Fumagalli
Piazza Pio XI, 2-20123 Milano
e-mail: fumagalli@ambrosiana.it

PRESENTAZIONE 30 GENNAIO 2009:
HEBREW MANUSCRIPTS IN THE VATICAN LIBRARY. CATALOGUE

Eminenze, Signor Ambasciatore, Eccellenze, Signore e Signori.

Un cordiale benvenuto a tutti.

Fra i compiti di un Vice Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana, quale io sono, c'è anche quello di presiederne la Commissione editoriale e di essere dunque responsabile della collana "Studi e testi", che ha una lunga storia alle spalle, poiché ha iniziato le pubblicazioni esattamente 109 anni fa, nel 1900. Al numero 438 della collana ha trovato posto il volume che oggi qui si presenta, il quale, oltre a rispondere perfettamente ai nostri criteri editoriali, bene si inserisce nella pluricentenaria storia della nostra Biblioteca e costituisce un significativo esempio di collaborazione tra istituzioni culturali della Santa Sede e di Israele.

Mio compito oggi è quello di presentarvi i nostri ospiti. E comincio con coloro che sono seduti a questo tavolo:

Sua Eminenza il Cardinale Raffaele Farina, Bibliotecario e Archivist di SRC.

Sua Eccellenza il Dottor Mordechai Lewy, Ambasciatore di Israele presso la Santa Sede.

Monsignor Cesare Pasini, Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana.

Ci saranno poi altri relatori, che vi presenterò di volta in volta.

Visto il nostro intenso programma, che prevede vari interventi e anche intermezzi musicali, iniziamo subito.

Prende la parola il cardinal Farina.

Indirizzo di saluto del Cardinale Raffaele Farina

Molte grazie, Eminenza, anche per l'aspetto personale dei ricordi che voluto qui condividere con tutti noi.

La parola ora all'Ambasciatore Lewy

Indirizzo di saluto dell'Ambasciatore Mordechai Lewy

Molte grazie, Signor Ambasciatore. Il Suo indirizzo di saluto ci ha ricordato l'importanza dell'opera dei copisti nel tramandare la scrittura e, con essa, la lingua ebraica attraverso i secoli.

Prende ora la parola il Prefetto della Biblioteca, Mons. Pasini.

Intervento di Mons. Cesare Pasini

Molte grazie, Monsignore, per l'importante sottolineatura che ha voluto dare al tema dell'universalità, come componente determinante della Biblioteca Vaticana fin dalle sue origini. Le biblioteche favoriscono l'incontro fra culture, popoli e nazioni, Lei ci ha ricordato, e questo è un messaggio che non dovrebbe mai essere messo in sott'ordine.

Invito ora a prendere la parola il prof. Benjamin Richler, già Direttore dell'Istituto che raccoglie i microfilm dei manoscritti ebraici alla Biblioteca Nazionale di Israele.

Intervento di Benjamin Richler

Ringraziamo il prof. Richler, che ha inserito il lavoro del catalogo dei manoscritti vaticani all'interno della grande opera di studio dei manoscritti ebraici che si trovano diffusi in tutto il mondo e che l'Istituto di Gerusalemme sta conducendo. E ci ha anche ricordato quanto lungo e laborioso sia il lavoro che ha portato al volume che oggi abbiamo davanti.

Intermezzo musicale dell'Ensemble Musica Ritrovata

La parola ora al dott. Delio Vania Proverbio, colui che si occupa dei manoscritti che definiamo "orientali", compresi quelli ebraici, nella Biblioteca Apostolica Vaticana

Intervento di Delio Vania Proverbio

I sommersi e i salvati. Tutto il patrimonio manoscritto che oggi si conserva nelle biblioteche è il risultato delle più diverse vicende storiche, e tante volte è difficilissimo ricostruire; ciò che abbiamo oggi è certamente solo una parte di ciò che fu. A questa sorte, ovviamente, non si sono sottratti i manoscritti ebraici, come abbiamo sentito dalla dotta ricostruzione del dott. Proverbio, che tutti ringraziamo.

Un'indicazione mi sembra possiamo trarre a margine di questa storia, ed è il grande spirito di umiltà che tutti noi che ci occupiamo del passato, storici paleografi filologi, dobbiamo avere quando ci troviamo davanti ai documenti, nella consapevolezza che il nostro sguardo è, per forza, parziale.

Prende ora la parola la sig.ra Nurit Pasternak, che ha condotto, insieme al prof. Beit-Arié che ascolteremo subito dopo, il lavoro di verifica diretto sugli originali.

Intervento di Nurit Pasternak

Grazie, signora Pasternak, per le gentili parole che ha voluto riservare alla nostra Biblioteca, per le rievocazioni e per i ricordi.

Prende ora la parola Malachi Beit-Arié, professore di Codicologia all'Università ebraica di Gerusalemme.

Intervento di Malachi Beit-Arié

Grazie al professore Beit-Arié, che ci ha fatti entrare nel vivo della collezione dei mano-

scritti ebraici conservati con cura e per secoli alla Vaticana. Opera di una minoranza, ma capillarmente diffusa in un amplissimo territorio, che ha reso i manoscritti ebraici uguali fra loro ma contemporaneamente diversi a seconda dell'area geografica di provenienza, e testimonianza di una tradizione culturale variegata, che comprende, come abbiamo sentito, non solo libri di carattere religioso ma anche testi letterari, scientifici e di vario genere.

Intermezzo musicale dell'Ensemble Musica Ritrovata

Non è solo un ringraziamento formale, il mio, a tutti gli intervenuti, a tutti i relatori e a tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione di questo incontro; è davvero un "grazie" sentito per queste due ore di riflessione comune che mi sono sembrate significative e ricche di stimoli.

Se una conclusione vogliamo trarre dal nostro incontro è che operazioni come quella testimoniata dal catalogo dei manoscritti ebraici che abbiamo oggi presentato vanno sostenute e incoraggiate, sia perché costituiscono la possibilità di una autentica e fruttuosa collaborazione tra istituzioni culturali, sia perché possono una volta di più essere testimonianza di un fatto che tutti gli studiosi che nel mondo frequentano le biblioteche bene conoscono ma che vale la pena di ricordare: le biblioteche sono ambienti in cui persone di tempi e di luoghi diversi si mettono in comunicazione fra loro scambiandosi la possibilità di crescere e di far crescere l'umanità intera, senza costrizioni; insomma, la biblioteca è essenzialmente un luogo di libertà.

Grazie.

INFORMAZIONI SCIENTIFICHE

IL CONVEGNO INTERNAZIONALE DI BOLOGNA SULLA FILOSOFIA EBRAICA,
«BETWEEN SHEM AND YAFET HORIZONS AND FRONTIERS OF JEWISH PHILOSOPHY»

Si è tenuto a Bologna, nel Complesso di San Giovanni in Monte, fra il 1° e il 4 giugno 2009, il Convegno internazionale di studi dedicato alla filosofia ebraica, intitolato *Between Shem and Yafet. Horizons and Frontiers of Jewish Philosophy*. Il convegno – organizzato dalla Dr. Orietta Ombrosi (Università di Bologna), dal Dr. Petar Bojanic (University of Aberdeen) e dal Prof. Gian Domenico Cova (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna) – ha inteso discutere la questione della posizione della «filosofia ebraica» all'interno del processo storico-evolutivo d'idee che chiamiamo «storia della filosofia», attraverso la proposta di una comprensione *filosofica* della stessa «filosofia ebraica» quale pensiero dell'*ospitalità*. Questa la posizione inaugurale proposta nell'introduzione. Si tratta di una concezione/idea suggerita dall'orizzonte di senso di un passo biblico e delle fonti talmudiche e midrashiche che lo commentano. Nel libro della *Genesi* troviamo l'articolazione del racconto di Shem e Yafet, figli – insieme a Cham – di Noè (Gen 9, 21-27). Le interpretazioni rabbiniche indicano una relazione di *accoglienza* fra i due fratelli, laddove è scritto al versetto 27: «*E Yafet abiterà nelle tende di Shem*». L'accoglienza stabilita fra i due figli di Noè si allarga all'accoglienza delle tradizioni, delle culture, degli «oceani di scrittura» dei popoli di cui Shem e Yafet sono i padri fondatori (Gen 10): gli ebrei e i greci. Un'originaria ospitalità lega pertanto *la singolarità del mondo ebraico e delle sue tradizioni* (Shem) e *la bellezza del pensiero greco che utilizza i concetti e mira all'universalità* (Yafet).

Come approfondisce Orietta Ombrosi nel corso del suo intervento introduttivo riprendendo il titolo di un noto libro di Emmanuel Levinas, occorre andare con e «al di là del versetto» per *pensare* questa relazione di *accoglienza* tra l'*ebraico* (Shem) e il *greco* (Yafet) quale *senso*

della «filosofia ebraica»¹. Con e «al di là del versetto» – afferma ancora Ombrosi seguendo Levinas (*Nell'ora delle nazioni*) – per *pensare* alla traduzione in greco della *Torah* come possibilità della traducibilità ulteriore dell'ebraismo, punto di partenza di ogni filosofia «ebraica». Ospitalità come traduzione e come *passaggio* da un mondo all'altro: pensare la «filosofia ebraica» come pensiero/filosofia dell'ospitalità significa pensare l'ospitalità come un modo di darsi *anche* del pensiero greco. È la preposizione *between*, «tra», la cifra che riassume la complessità della relazione *tra Shem e Yafet*, un'ipotesi ermeneutico-filosofica discussa dagli specialisti del convegno, il primo dell'ateneo bolognese dedicato alla filosofia ebraica. Italia, Israele, Francia, Polonia, Irlanda, Scozia, Canada e Stati Uniti sono i paesi di provenienza del gruppo internazionale di specialisti; un gruppo ulteriormente arricchito dalla presenza di alcuni importanti rabbini del panorama italiano di studi.

Presieduta da Gian Domenico Cova (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna), la sessione del mattino è stata aperta dai saluti della Prof. sa Carla Giovannini, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, e dal Prof. Carlo Gentili, Direttore del Dipartimento di Filosofia. Entrambi hanno accolto con grande soddisfazione l'apertura di un convegno pienamente in linea con il prestigio e la vocazione scientifica dell'ateneo bolognese. La parola è quindi passata a Orietta Ombrosi, che, tracciando la prospettiva filosofica cuore del convegno, ha proposto una lettura dell'ebraismo come potenziale *frontiera* della filosofia, le «tende di Shem» come *margin* del pensiero, spazio libero da ogni astuzia della ragione, secondo un'idea di *frontiera* e *margin* sostenuta dai più grandi «filosofi ebrei» della modernità o post-modernità.

¹ Cf. su tale approccio ermeneutico-filosofico O. OMBROSI, «*E Yafet abiterà nelle tende Šem*»: *apunti per una riflessione preliminare sulla filosofia*

ebraica, in «Materia giudaica. Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo», XIII/1-2 (2008), pp. 121-127.

Seguendo il principio dell'autoconsapevolezza di un fenomeno culturale come criterio interpretativo proprio, la relazione di Irene Kajon (Università di Roma "La Sapienza"), «Filosofia ebraica come platonismo etico: da Maimonide a Levinas», ha individuato nella posizione di Hermann Cohen la risposta alla domanda autoriflessiva storicamente determinata della filosofia ebraica. Secondo Cohen (*L'ideale sociale in Platone e nei Profeti*), la filosofia ebraica è «platonismo etico». Si tratta di una tesi che Kajon riprende e propone come criterio ermeneutico per delineare una storia della filosofia d'ispirazione ebraica capace di legare Maimonide a Levinas attraverso Spinoza e Moses Mendelssohn.

L'intervento di Rav Giuseppe Laras (Università Statale di Milano) – di cui non è stato distribuito materiale in sede di esposizione –, «Influenze del pensiero aristotelico sulla teologia maimonidea», ha focalizzato l'attenzione sulla necessità storica del pensiero ebraico antico e medioevale di esternare se stesso e la Torah al mondo circostante. Sono compresi in questa tendenza fenomeni quali la traduzione dei Settanta, l'opera allegorizzante di Filone d'Alessandria, la forma di teologia razionale del *kalam* ebraico e, in modo particolare, la dottrina dell'immortalità dell'anima come riflessione sugli intellegibili in Maimonide.

Mauro Zonta (Università di Roma "La Sapienza"), soffermandosi sul complesso mondo della filosofia medioevale tra IX e XVI secolo, ha articolato una relazione dal titolo «La filosofia ebraica medioevale e i suoi rapporti con le diverse scuole filosofiche non-ebraiche del tempo». Il pensiero ebraico, assorbendo e rielaborando metodi e dottrine eterogenee, ha dato luogo a forme di *kalam*, neoplatonismo, aristotelismo, sufismo, avicennismo e ismailismo squisitamente «ebraiche». Allo stesso modo, nell'ambito della Scolastica latina, un pensiero ebraico ha trovato espressioni tomistiche, scotistiche, averroistiche e nominalistiche.

Il pomeriggio è proseguito con la sessione di lavoro presieduta, nella prima parte, da Orietta Ombrosi (Università di Bologna) e, nella seconda, da Mariafranca Spallanzani (Università di Bologna). L'intervento di Catherine Chalier (Université Paris X-Nanterre), «Etude (*limoud*) versus amour de la sagesse», si è incentrato sul confronto critico fra le modalità proprie del pensiero ebraico e greco. Studiare e ragionare sono atti che rispondono a domande diverse: il

bisogno del rinnovamento del senso (*hidouch*) da un lato, il compito della trasposizione concettuale dall'altro. Rinnovando un originario conflitto fra Bibbia e filosofia, «segreto della vitalità dell'Occidente» ricorda Léo Strauss (*Théologie et philosophie: leur influence réciproque*), l'incontro fra l'atto di trasmissione al cuore di uno studio e l'atto di trasmissione filosofica arricchisce l'ideale filosofico di umanità e universalità.

Gérard Bensussan (Université March Bloch, Parlement des Philosophes de Strasbourg) si è soffermato nel corso del suo intervento, «Figures, concepts et déplacements de la philosophie juive», sulla specificità dell'impresa filosofica ebraica. Muovendosi su due fronti eterogenei – *filosofia e giudaismo* –, la filosofia ebraica procede, come insegna Levinas, a mo' di *traduzione*. Attraverso la nozione di transfert o trascrizione della figuralità del *pensiero ebraico* nella razionalità della *filosofia ebraica*, Bensussan ha analizzato le implicazioni del procedimento di una filosofia che pensa se stessa come accoglienza di altro da sé.

L'intervento di David Brezis (CNRS, ENS de Paris), «Pensée talmudique et hellénisme», si è focalizzato sugli elementi ambivalenti che hanno sempre caratterizzato lo sguardo rabbinico verso la cultura greco-romana. L'analisi di due racconti antagonisti contenuti nella letteratura rabbinica, la rivolta dei Maccabei e l'età dell'oro giudeo-ellenistica di Alessandria, permette di ricavare i tratti essenziali di tale ambivalenza.

La relazione di Myriam Bienenstock (Université de Tours), «Le concept d'histoire: un concept grec ou une invention du prophétisme hébraïque?», ha cercato di approfondire il discusso legame fra il profetismo ebraico e il concetto occidentale di storia. Prendendo spunto dall'accusa di Karl Löwith (*Significato e fine della storia*), secondo cui la fede ebraica e il cristianesimo avrebbero «snaturato» il concetto greco di tempo riconducendolo a un mero «futurismo», Bienenstock ha esaminato la posizione di Hermann Cohen – citata dallo stesso Löwith –, che considera il concetto occidentale di storia una «creazione» del profetismo.

Presieduta da Mauro Perani (Presidente della European Association for Jewish Studies, Università di Bologna), la sessione del mattino del 2 giugno si è aperta con l'intervento di Raphael Jospe (Bar Ilan University, Hebrew University of Jerusalem) dal titolo «Yafet in the

Tends of Shem: Attitudes Towards 'The Wisdom of Greek' (*Hokhmat Yevanit*) among the Rabbis and Jewish Philosophers». La critica di Judah Ha-Levi all'aristotelismo quale «sistema chiuso», il disinteresse ebraico per le questioni teoretiche e il pragmatismo rabbinico che autorizza lo studio della lingua greca in condizioni belliche mostrano come la polemica contro la «saggezza del greco» non dipenda da uno spirito aggressivo verso la cultura greca o la filosofia.

La relazione di Zeev Harvey (Hebrew University of Jerusalem), «The 70 Languages of Shem and Yafet», ha inteso tratteggiare il valore cosmopolita della tradizione giudaica. L'opinione rabbinica che considera l'evento della rivelazione sinaitica aperto a tutti i settanta nipoti di Noè (Gen 10) – la razza umana – suggerisce l'aspirazione universale del pensiero ebraico e della filosofia. Simili nel loro cosmopolitismo, le tradizioni di Shem e Yafet differiscono nella retorica, non nella religione e nella filosofia.

L'intervento di Oliver Leaman (University of Kentucky, Lexington), «What Is Living and What Is Dead in Contemporary Jewish Philosophy?», ha inteso mostrare come l'assenza di una teoria descrittiva del rapporto fra religione e filosofia costituisca il discrimine tra pensiero filosofico ebraico classico e moderno, quindi fra filosofia ebraica e pensiero greco. In virtù di tale decisiva assenza, il pensiero ebraico moderno è, in sostanza, «*pensiero greco*». Levinas e Seeskin sono assunti quali autori di eccellenti opere filosofiche pur nell'assenza di legami primari con il giudaismo. È un giudizio estetico, secondo Leaman, a definire oggi il presunto legame fra una filosofia e l'ebraismo.

Le sessioni del pomeriggio sono state presiedute da Irene Kajon (Università La Sapienza di Roma) e da Petar Bojanic (University of Aberdeen). Massimo Giuliani (Università di Trento) ha esposto una relazione dal titolo «The Return of the 'God Issue' in Contemporary Jewish Thought». Il ritorno del «problema di Dio» nel pensiero ebraico del dopoguerra non è soltanto una conseguenza della frantumazione della *Wissenschaft des Judentum*, anticipata da Rosenzweig e Buber, e conclusa da Scholem, o l'espressione della necessità di concepire teologicamente la *Shoah* come tenta l'opera di Rubenstein; il ritorno del «problema di Dio» è l'espressione ancora in atto di una radicale volontà della coscienza ebraica di ripensare se stessa.

Annabel Herzog (University of Haifa) ha proposto nella sua relazione intitolata «Derrida

entre Œdipe et Abraham: une question d'intégration» di riconoscere nella modalità di accesso al senso un possibile criterio di distinzione fra «Shem» e «Yafet». Attraverso un confronto fra due storie «mitologiche», il racconto del sacrificio di Isacco e la storia di Edipo, paradigmi delle differenze ebraiche e greche di rapporto al senso, è possibile rileggere Derrida («Il soprannumero» in *La disseminazione*, e *Donare la morte*) fino a scorgere l'inattesa propensione del filosofo verso la modalità biblica.

La seconda parte della sessione del pomeriggio è stata animata dal contributo di Yitzhak Benbaji (Bar Ilan University) con una relazione dal titolo «War, the Value of Human Life and Jewish Political Philosophy». Il relatore non ha fornito alcun materiale circa il proprio intervento, pertanto non siamo in grado di proporvi una breve sintesi di questo contributo.

È stata, quindi, la volta dell'intervento di Agata Bielik-Robson (University of Warsaw) sul tema: «Creatureliness versus Physis. Denaturalization and the Issue of Life in Jewish and Greek Thought». Assumendo il problema della «denaturalizzazione» quale asse concettuale della differenza fra pensiero greco ed ebraico, Bielik-Robson ha mostrato come il tragico e il messianico, visioni alternative della vita, riaffiorino nella filosofia vitalistica moderna. L'antica contrapposizione si ripropone nuovamente nel pensiero di Nietzsche, nel *vitalismo messianico* desumibile dall'opera di Harold Bloom e nel concetto rosenzweighiano e benjaminiano di «creaturalità».

La seconda giornata del convegno si è chiusa con un importante evento artistico. Enrico Fink e i suoi musicisti hanno dedicato alla città, nella splendida cornice del Chiostro della Chiesa di Santa Cristina, parole e musica della tradizione del canto sinagogale italiano. Un centinaio di persone ha apprezzato «Musica invisibile. Un viaggio musicale nell'Italia ebraica», il risultato di un percorso di ricerca che tematizza il rapporto non sempre facile fra ebrei e non ebrei in Italia durante il corso dell'era volgare. Prima della serata musicale, gli ospiti del convegno, insieme ai musicisti e al rabbino di Bologna, Alberto Sermoneta, hanno degustato una cena caratterizzata dai sapori e dai profumi della cucina Kasher.

Il giorno seguente, mercoledì 3 giugno, la sessione del mattino, coordinata dal Prof. Carlo Galli (Università di Bologna), si è aperta con l'intervento di Francesco Paolo Ciglia (Uni-

versità di Chieti-Pescara), «Faccia a faccia con l'altro. Proposta per una metodica del dialogo interculturale». Prendendo spunto da un'esperienza storica concreta, il dialogo interreligioso ebraico-cristiano risalente a Franz Rosenzweig e alla propria cerchia di amici, Ciglia ha cercato di tratteggiare una «criteriologia» del dialogo interculturale.

L'intervento di Gianfranco Bonola (Università di Bologna, Università Roma 3), «G. Scholem e F. Rosenzweig a proposito della *Wirklichkeit* dell'ebraismo antico», ha analizzato e discusso le posizioni, almeno in parte dissenzienti, dei due grandi pensatori ebreo-tedeschi circa la discussa ricostruzione della «realtà» (*Wirklichkeit*) degli antichi ebrei operata da Oskar Goldberg nel libro *La realtà degli ebrei*, 1925.

Saverio Campanini (Università di Bologna, Freie Universität Berlin) ha inquadrato storicamente la grande considerazione di Gershom Scholem verso l'opera di Kafka con una relazione dal titolo «Il severo splendore del canonico. Gershom Scholem e l'ultimo aforisma». Sulla scia del grande esperto della *qabbalah* che considera l'opera di Kafka una sorta di «canone aggiornato del giudaismo», si può ricavare una nozione di filosofia ebraica come «articolazione ermeneutica-esegetica del pensiero» in grado di tornare al gesto stesso della rivelazione.

La sessione del pomeriggio, presieduta da Manlio Iofrida (Università di Bologna) e Orietta Ombrosi (Università di Bologna), si è aperta con un intervento di Marc Crépon (CNRS, ENS de Paris), «L'heritage des langues, Rosenzweig, Scholem, Derrida». Se la visione nichilista riduce il linguaggio a un mero mezzo di comunicazione, le riflessioni di Scholem (*A propos de notre langue*), Rosenzweig (*La Scrittura e Lutero e Nuovo ebraico?*) e Derrida (*Les yeux de la langue*) affrontano il tema della vitalità di una lingua come questione dell'«eredità» del linguaggio o «trasmissione» delle proprie sedimentazioni di senso.

Gli interventi successivi sono stati tenuti da Danielle Cohen-Levinas (Université Paris IV Sorbonne), Raphael Zagury-Orly (Bezalel Academy of Jerusalem, University of Tel Aviv) e Willi Goetschel (University of Toronto). Per quanto riguarda le prime due relazioni, «Au-delà dans – ni purement politique, ni simplement apolitique» e «Ni Theos ni Logos», non è stato distribuito alcun materiale. Il contributo di Goetschel, «Hermann Levin Goldschmidt, Jaques

Derrida, and the Project of Philosophy», si è invece focalizzato su aspetti dell'opera del pensatore tedesco e del filosofo franco-magrebino nel tentativo di discutere la validità della contrapposizione fra pensiero ebraico e greco. Le opere di Goldschmidt e Derrida possono esemplificare degli approcci al pensiero filosofico ebraico capaci di superare la visione eurocentrica della «filosofia ebraica».

Nella serata dello stesso giorno si è tenuta una tavola rotonda, secondo ed ultimo appuntamento del convegno dedicato alla città. Il momento pubblico di confronto, che ha visto una buona partecipazione di pubblico, si è svolto nella Cappella Farnese di Palazzo D'Accursio, sede del Comune di Bologna. Il moderatore dell'incontro Giancarlo Gaeta (Università di Firenze) ha guidato il dibattito fra Gérard Bensussan (Université March Bloch, Parlement des Philosophes de Strasbourg), Guglielmo Forni Rosa (Università di Bologna) e Cecilia Martini (Università di Padova), rispettivamente intervenuti su temi e figure del pensiero ebraico, cristiano ed arabo. I relatori, di cui possiamo sommariamente riferire solo i primi due interventi, hanno offerto al pubblico alcuni elementi generali di comprensione. Bensussan ha proposto una lettura di matrice levinasiana della «filosofia ebraica», riconducendo il senso profondo del pensiero filosofico ebraico nello sforzo di «enunciare in greco i principi ignorati dalla Grecia». Guglielmo Forni Rosa ha rintracciato nel dibattito francese fra Otto e Novecento un momento cruciale per intendere lo sviluppo del problema della «filosofia cristiana» nella coscienza contemporanea.

Guidata da Carlo Gentili (Università di Bologna), l'ultima sessione di lavoro si è svolta il giorno successivo, giovedì 4 giugno. Presentando una relazione dal titolo «Judaïsme, Hégélianisme, Spectralité», Joseph Cohen (University of Dublin) ha cercato di cogliere il possibile rapporto fra l'interpretazione del giudaismo desumibile dagli scritti teologici giovanili di Hegel e il sistema speculativo dello spirito. La condizione giudaica è l'impossibile possibilità del sistema assoluto, qualcosa come il suo *spettro* o *essenza*.

L'intervento di Rav Roberto Della Rocca (Direttore del Dipartimento Cultura dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane), «I limiti della traducibilità dell'ebraismo», ha offerto una riflessione sulla nota discussione rabbinica, originata dalla traduzione in greco della Torà. Fin

dove si può spingere la traduzione dell'ebraico senza comportare la perdita delle virtù e della portata spirituale del testo? Della Rocca ha confrontato le opinioni della letteratura rabbinica approfondendo la visione positiva del trattato di Meghillàh (9a), secondo cui il Talmud attribuisce la *bellezza* a Yafet, padre della stirpe e della cultura greca.

Piero Stefani (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano) ha proposto, in una relazione dal titolo «Al di là dell'identità: per una rilettura della lettera ai Galati», una comprensione filosofica dell'«universalismo cristiano» esposto nella lettera ai Galati. Una chiave di lettura linguistica permette di considerare i pronomi personali presenti nei primi tre capitoli della lettera – «noi», «voi», «loro» – attraverso un duplice andamento: il significato di un'appartenenza e il suo trascendimento. La mancanza di distinzione tra giudeo e greco si ha pertanto nella comune origine in Adam, non nella finale unità di fede in Cristo.

Le riflessioni conclusive del convegno sono state affidate a Peter Bojanic (University of Aberdeen). Nell'impossibilità di portare a ter-

mine una volta per tutte l'indagine sulla filosofia ebraica occorre rilanciare più in profondità, alla luce del cammino intrapreso, la questione iniziale. La domanda tradizionale degli studi sulla filosofia ebraica, «che cos'è la filosofia ebraica?», appare oggi povera e insufficiente; occorre intrecciarla con un'ulteriore domanda guida: «in che senso l'esperienza del popolo ebraico è in grado di cambiare l'essenza della filosofia ebraica e la storia del pensiero?» «La filosofia ebraica esige di essere declinata al singolare, senza attributi e supplementi», si tratta di una posizione emersa anche nelle conversazioni condotte sotto i portici di San Giovanni in Monte, sede del convegno. «Se una *filosofia ebraica* c'è – ripete ancora Bojanic nel suo intervento conclusivo –, non va cercata nell'attributo *ebraico*, bensì nel soggetto *filosofia*». «Non si tratta di fare della filosofia ebraica, quanto di fare filosofia in modo ebraico».

Renato Bigliardi

Via Roma 92

42047 Rolo (RE)

e-mail: renato.bigliardi@gmail.com

IL CONGRESSO SU LEONE (YEHUDA) MOSCATO (1533-1590) E LA CULTURA EBRAICA
A MANTOVA NEL SECOLO XVI

Nei giorni 5-8 luglio 2009 si è tenuto a Mantova, presso l'Archivio di Stato, un importante congresso internazionale organizzato dallo Institut für Judaistik/Jüdische Studien dell'Università di Halle-Wittenberg in collaborazione con la Comunità ebraica di Mantova. Come ha osservato Leopold Zunz, autore di un'opera fondamentale sulle prediche degli ebrei, l'omiletica è uno strumento sensibile alle oscillazioni culturali all'interno delle comunità religiose. Essa può rappresentare un osservatorio privilegiato per studiare l'evoluzione delle comunità ebraiche nell'Italia del secolo XVI. Una posizione centrale vi occupano le prediche di Yehudah Moscato, considerato il padre dell'omiletica moderna. Tema del congresso è stato la presentazione della straordinaria personalità di Moscato e delle sue opere nel contesto storico-culturale dell'Italia nella seconda metà del secolo XVI. I promotori del convegno lo hanno immaginato come un'occasione per presentare di fronte a un pubblico internazionale i risultati raggiunti dal progetto finanziato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft intitolato «Kulturtransfer im neuen Stil: Der Renaissance-Prediger Jehudah Moscato (1533-1590)» (Un nuovo stile della trasmissione culturale: il predicatore rinascimentale Yehudah Moscato [1533-1590]). In tal modo è stato possibile presentare nuove informazioni e scoperte su Moscato e la sua influenza ben al di là dei confini dell'Italia. Nel suo insieme il convegno dovrebbe assicurare, mediante il bilancio delle nuove conoscenze che sono state raggiunte, una base sicura e rinnovati stimoli per lo studio della cultura ebraica e della sua influenza al di fuori dell'Italia nei secoli XVI e XVII.

Il primo convegno internazionale dedicato all'importante rabbino mantovano Yehudah Moscato (1533-1590), considerato l'esponente più significativo della cultura ebraica in Italia all'epoca del Rinascimento, ha beneficiato di una straordinaria risonanza, tale da superare le attese degli stessi organizzatori. Studiosi affermati e giovani ricercatori provenienti dagli Stati Uniti d'America, Canada, Gran Bretagna, Israele, Italia, Francia e Germania si sono riuniti per tre giorni di scambi

intelletuali intensi e fruttuosi.

Il convegno si è aperto con una lezione magistrale di *Roberto Bonfil* dedicata a Yehudah Moscato come rabbino e predicatore. Gli interventi successivi avevano lo scopo di inserire la figura di Moscato nel contesto culturale del suo tempo. Gianfranco Miletto ha presentato i nuovi documenti scoperti nell'Archivio di Stato di Mantova, dai quali si ricavano non solo importanti informazioni sulla biografia di Moscato ma anche notevoli spunti sulla politica dei Gonzaga verso gli ebrei all'epoca della Controriforma. *Mauro Perani* ha dedicato il suo intervento al significato prosopografico delle epigrafi cimiteriali dei rabbini ed eruditi mantovani, che possono e devono essere utilizzate a complemento delle informazioni di provenienza archivistica.

I rapporti sociali tra ebrei e cristiani sono stati illustrati da *Dana Katz* sulla base della rappresentazione degli ebrei in alcune opere d'arte e in particolare nel dipinto intitolato *Madonna Norsa* proveniente dalla chiesa di Santa Maria della Vittoria. La studiosa ha mostrato che, al contrario di quanto si ritenga in genere, tali rapporti non erano fissati in maniera rigida, ma presentavano un notevole grado di dinamismo. Il tracciato dei confini sociali tra ebrei e cristiani fu influenzato in misura non trascurabile dalla partecipazione attiva degli ebrei mantovani, in qualità di attori e musicisti, alla vita della corte dei Gonzaga. *Don Harrán*, che si è occupato per anni della storia degli artisti ebrei a Mantova divenendone il massimo esperto mondiale, ha presentato la vicenda della famiglia Levi dall'Arpa, una dinastia di musicisti mantovani la cui fama superava i confini del ducato. Daniel Levi dall'Arpa fu attivo per molti anni a Vienna alla corte degli Asburgo. La stima in cui erano tenuti gli artisti ebrei mantovani non protestasse sempre gli ebrei di Mantova dall'oppressione, come dimostra la conversione forzata di Abramino dall'Arpa. Harrán ha tratteggiato sulla base di nuovi documenti d'archivio questa vicenda, nella quale anche Moscato fu coinvolto nel ruolo di vittima.

L'importanza internazionale della comunità ebraica mantovana è stata brillantemente

evidenziata da *Daniel Jütte*, che nella sua relazione ha esposto le connessioni internazionali rivelate dalla vita di Abramo Colorni (1544-1599) e della compagnia commerciale di Maggino Gabrieli. Colorni, in qualità di alchimista di corte è stato uno degli agenti di maggior rilievo della trasmissione culturale dall'Italia al Baden Württemberg e a Praga. Che la trasmissione culturale avvenisse anche nella direzione inversa è stato dimostrato dalla relazione di Claudia Rosenzweig. Mantova, dove viveva una comunità ashkenazita assai numerosa e attiva, fu uno dei centri della cultura yiddish in Italia. Qui, attraverso il contatto con il Rinascimento italiano, furono forgiati nuovi generi letterari che hanno esercitato il loro influsso sulla letteratura yiddish fino al secolo XX. Alcuni dei testi oggetto della relazione furono composti in Germania per essere poi stampati in Italia.

Il significato della magia, della mistica e della *qabbalah* nella cultura ebraica italiana dei secoli XVI e XVII è stato al centro di una serie di interventi. *Giulio Busi* ha fornito il quadro introduttivo, presentando un trattato di geomanzia sinora inedito, opera di Mordekay Finzi, vissuto a Mantova nel secolo XV, nel quale la pratica della magia viene giustificata dal punto di vista halakico. *Saverio Campanini*, quindi, ha collocato la prima edizione del *Sefer Yeşirah* (Mantova 1562) nel contesto culturale dell'epoca e ha mostrato come la ricezione di quest'opera tra gli intellettuali cristiani influenzò i loro rapporti con gli ebrei contribuendo a un infuocato dibattito filosofico-religioso.

Un altro punto qualificante del convegno è rappresentato dalle due opere principali di Yehudah Moscato, il *Qol Yehudah*, commento al *Sefer ha-Kuzari*, e il *Nefușot Yehudah*, raccolta di cinquantadue prediche. *Moshe Idel* ha evidenziato il ruolo della *qabbalah* nel *Qol Yehudah* e ha mostrato lo sviluppo intellettuale di Moscato il quale, pur sempre a partire da un approccio filosofico, ha dato maggiore risalto alla *qabbalah* nel suo commento di quanto non avesse fatto nelle prediche. *Adam Shear* si è dedicato allo studio delle fonti cristiane ed ebraiche presenti nel *Qol Yehudah*. Moscato, oltre a opere a stampa, ha citato anche numerose fonti manoscritte, costituendo quindi un esempio rilevante dell'importanza della letteratura manoscritta nel secolo XVI. *Lawrence Kaplan* ha sottolineato lo stile esegetico di Moscato nel suo commento

al *Kuzari*, improntato a una notevole unitarietà, il che gli ha assicurato un posto di rilievo nella serie dei commenti dedicati all'opera filosofica di Yehudah ha-Levi.

Giuseppe Veltri, in seguito, ha presentato alcuni motivi filosofici caratteristici delle prediche di Moscato. Veltri ha mostrato lo sforzo compiuto da Moscato per integrare la filosofia nella tradizione ebraica nonché il carattere barocco delle sue omelie. Il loro contenuto e le fioriture retoriche corrispondenti al gusto dell'epoca rappresentano una sfida difficile per la comprensione di quei testi.

Marc Saperstein si è concentrato su un genere particolare di prediche moscatiane, gli elogi funebri. Saperstein ha dilucidato il metodo esegetico di Moscato che gli consentiva, da un lato, di veicolare informazioni sulla vita del defunto e, dall'altro lato, di strutturare retoricamente l'omelia funebre.

Bernard D. Cooperman ha offerto un interessante confronto tra le prediche di Moscato e quelle di Isaac de Lattes. Entrambi collegavano il perfezionamento intellettuale e la formazione filosofica con la pietà religiosa e possono essere considerati esemplari per lo studio della sensibilità religiosa dell'*élite* ebraica in Italia nel secolo XVI.

Arthur Lesley ha focalizzato il proprio intervento sul fatto che la reputazione degli intellettuali ebrei dei secoli XV e XVI ne determinasse il ruolo sociale e politico all'interno delle comunità e ne facesse degli interlocutori privilegiati nei rapporti con l'ambiente cristiano circostante. Lesley ha proposto un paragone tra Moscato e Yohanan Alemanno mostrando al contempo i mutamenti culturali e religiosi intervenuti nel lasso di tempo che separa i due. Sulla base delle prediche di Moscato e della descrizione enciclopedica del tempio di Salomone, opera di Abraham Portaleone, *Andrew Berns* ha posto in evidenza l'importanza della filosofia naturale nella cultura ebraica italiana del secolo XVI. L'integrazione di informazioni desunte dalla moderna filosofia naturale in opere omiletiche e religiose dimostra il radicamento profondo della cultura rinascimentale nel giudaismo italiano dell'epoca. Ciò è particolarmente evidente nella traduzione dei Salmi in italiano compiuta da Leone de Sommi. Nell'ambito di un progetto comune *Alessandro Guetta* e *Ilaria Scola* hanno presentato lo sforzo costante di de Sommi per conciliare le proprietà lessicali dell'ebraico con quelle della

tradizione poetica italiana. *Joanna Weinberg* ha scelto per la propria relazione il rapporto tra Moscato e Azariah de Rossi, due grandi eruditi che vissero nella stessa epoca ma avevano un rapporto divergente con la tradizione.

Nel corso del convegno è stato organizzato anche un workshop. *Giacomo Corazzol* e *Brian Ogren*, collaboratori del progetto della Deutsche Forschungsgemeinschaft dedicato a Moscato, hanno proposto alcuni passi delle prediche già tradotte in inglese nell'ambito del progetto, per mostrare le caratteristiche linguistiche e di contenuto di questi testi. Il workshop ha suscitato un notevole interesse tra i partecipanti al convegno e ha stimolato una proficua discussione.

Un momento particolarmente riuscito delle giornate del convegno è stata l'opportunità di ascoltare il gruppo musicale «Lucidarium». L'ensemble ha presentato una rara scelta di musica ebraica rinascimentale a complemento della relazione di Don Harrán.

A conclusione del convegno *Shlomo Simonsohn* ha tenuto una preziosa lezione magistrale sullo studio della cultura ebraica a Mantova. Inoltre Simonsohn ha offerto una panoramica assai puntuale della situazione attuale degli studi. Lo studioso ha posto in evidenza che la comunità ebraica di Mantova, a causa della provenienza disparata dei suoi membri e degli stretti contatti con l'ambiente cristiano ha dato un contributo tutto particolare e di alto valore nei campi dell'arte della filosofia e delle scienze naturali, ben al di là dei confini del Ducato mantovano. Simonsohn ha constatato che il suo lavoro pionieristico dedicato alla storia della comunità ebraica di Mantova (*History of the Jews*

in the Duchy of Mantua, Jerusalem 1977) risulta datato in virtù delle nuove scoperte. A suo giudizio l'Archivio di Stato e quello della Comunità Ebraica di Mantova contengono ancora numerosi documenti sconosciuti che potrebbero offrire una risposta alle questioni ancora aperte. In questo senso si è espresso Simonsohn anche nel corso di un'intervista concessa alla Gazzetta di Mantova e apparsa l'8 luglio 2009.

Nel corso dei colloqui ai margini del convegno numerosi colleghi si sono dichiarati concordi sull'urgente necessità di catalogare in modo sistematico i fondi dell'Archivio di Stato di Mantova rilevanti per la storia della Comunità Ebraica e delle singole personalità. La direttrice dell'Archivio, Daniela Ferrari, si è dichiarata pronta ad appoggiare un eventuale progetto di ricerca istituito a tale fine. Nel corso di colloqui informali si è inoltre avanzata la proposta, accanto alla catalogazione dei fondi archivistici, di compiere una prima ricognizione delle fonti archivistiche più importanti per giungere a una prosopografia dei maggiori intellettuali ebrei mantovani, come ad esempio Abraham Yagel, Abraham e David Provenzali, Mosè Zacuto nonché la famiglia di musicisti Levi dall'Arpa.

Gianfranco Miletto
Institut für Jüdische Studien
Universitäts Str. 1
D-40 225 Düsseldorf
e-mail: miletto@phil.-fak.uni-duesseldorf.de

Giuseppe Veltri
Seminar für Jüdische Studien
Martin-Luther-Universität
06099 Halle
e-mail: veltri@judaistik.uni-halle.de

RECENSIONI

L'opera di G. Bohak è una ricostruzione critica della tradizione magica ebraica occidentale dall'epoca del Secondo Tempio (dal VI sec. a.C.) alla Tarda Antichità (fino al VII sec. d.C.). L'indagine si fonda su una dettagliata ricognizione delle fonti disponibili che vengono scandagliate e ricollocate nel contesto culturale di provenienza attraverso il riconoscimento tanto del valore quanto dei limiti nel loro utilizzo come documenti storici attendibili. Le diverse testimonianze, descritte e commentate con acribia filologica, sono messe in rapporto con l'universo sociale e religioso (non solo ebraico ma anche greco-egiziano e tardo-ellenistico) nel quale fiorirono e confrontate con le conclusioni precedentemente raggiunte da altri studiosi sull'argomento. Il rigore metodologico, la cautela scientifica e l'organizzazione efficace della trattazione possono essere indicati tra le principali caratteristiche del lavoro di Bohak.

L'argomentazione del I capitolo affronta la problematica definizione di "magia ebraica": l'Autore procede attraverso la rimozione di alcuni pregiudizi radicati negli studi ebraici a causa principalmente di una lettura non approfondita delle proibizioni bibliche sull'utilizzo delle arti magiche, ma anche in conseguenza della impropria proiezione in epoca antica e alto-medievale di concezioni razionalistiche diffuse nella società ebraica non prima dell'età moderna e dell'illuminismo. Questi pregiudizi (che sono in contrasto con l'evidenza delle fonti letterarie e archeologiche) da un lato riguardano la questione dell'inconsistenza di una tradizione magica che non sia collegata a pratiche pagane, eterodosse o superstiziose (pp. 8-10); dall'altro sono generati dall'atteggiamento opposto di attribuire alla cultura ebraica una permeabilità congenita rispetto all'assorbimento di elementi magici di ogni sorta (pp. 11).

Le conclusioni di Bohak sono di altro tenore (pp. 34-35, 63-69): l'esame della tradizione biblica mostra abbondantemente la diffusione delle arti magiche nella cultura ebraica antica. Accanto alle figure di stregoni e negromanti condannati in Dt 18:9-15 e alle pratiche respinte perché associate al culto idolatrico dei popoli cananaici (pp. 13-18), vengono proposti modelli positivi di taumaturghi e guaritori (identificabili in profeti, uomini santi e sacerdoti), di pratiche magiche compatibili con il culto esclusivo di YHWH (pp. 19-34). Quindi si rileva da un lato una certa ambiguità nella legislazione biblica rispetto alla condanna di talune attività (quelle descritte in Dt 18:9-15, Lv 19:26, Nm 23:23) e al silenzio sulla liceità di altre (l'esorcismo, l'uso di amuleti ecc.); dall'altro i racconti sulle gesta dei profeti (come le storie di Elia ed Eliseo), sul potere degli oggetti sacri (l'arca, il serpente di bronzo ecc.) e di alcuni riti sacerdotali (la divinazione con Urim e Tummim, la Sotah ecc.) sono paradigmatici di una tradizione magica interna all'ebraismo che si pone in relazione con la gestione del potere religioso e politico (pp. 34-35). Secondo Bohak questa tradizione si sviluppò nell'ambito del sistema monoteistico proprio come alternativa "kosher" alla magia pagana, affinché ne assolvesse le funzioni sociali evitando agli ebrei di incorrere in culti idolatrici: «nowhere in the ancient Jewish magical texts will we find any divine being which would rival the Jewish God» (p. 52). Viene dunque riconosciuta nella cultura ebraica antica la possibilità di intervenire sul piano della creazione attraverso poteri attivati da personalità che sono, grazie a qualità innate (gli uomini santi), o sono diventate, grazie all'acquisizione di un sapere esoterico (i sacerdoti e successivamente i rabbì e i mistici), particolarmente vicine a Dio; ma i detentori di questo potere non sono considerati infallibili né paragonabili alla divinità e le stesse tradizioni bibliche e rabbiniche riportano casi di fallimenti di rituali eseguiti per condizionare il disegno celeste (pp. 51-61).

La credenza nella magia, radicata nel mondo ebraico antico, non venne scalfita nel primo incontro con la filosofia greca avvenuto in età ellenistica, ma, sottolinea Bohak, perché fosse quantomeno messa in discussione da una parte dell'"élite" intellettuale, si dovette attendere la diffusione del razionalismo operata dall'aristotelismo arabo medievale (pp. 37-38).

Nel II e III capitolo vengono collazionate le diverse tipologie di attestazioni sulla magia ebraica antica. I testimoni diretti di pratiche risalenti al periodo del Secondo Tempio, se paragonati alla miniera di fonti magiche di epoca tardo-antica, sono estremamente esigui: sono raccolti e analizzati i pochi frammenti di inni esorcistici e salmi apotropaici rinvenuti a Qumran (pp. 107-112), i due scongiuri ebraici in greco rinvenuti a Delo (pp. 125-127), i due amuleti di Ketef Hinnon, le testimonianze relative all'uso magico del nome divino e poco altro. La scarsità della documentazione

rende meno precisa la ricostruzione storica e gli spazi lasciati vuoti dalla mancanza di fonti dirette vengono colmati dalle testimonianze indirette dei contemporanei e dalle congetture di Bohak.

Autori quali Filone e Flavio Giuseppe sono piuttosto reticenti nella descrizione di pratiche magiche, tuttavia nei loro scritti compaiono informazioni seppur sporadiche che testimoniano dell'ampia diffusione della magia e del coinvolgimento in attività ad essa correlate di tutti i livelli sociali: così vengono menzionati donne, schiavi e militari implicati in riti superstiziosi, filtri e pozioni circolanti nelle corti della Gerusalemme ellenizzata, esorcismi e scongiuri messi in atto da guaritori e sacerdoti con scopi medici, apotropaici o bellici (pp. 78-80, 83-86, 90-93, 98-105, 131-133).

Le altre fonti indirette dell'epoca, desumibili principalmente dalla letteratura apocrifa, apocalittica ed enochica (pp. 81-83), e i riferimenti mishnici all'epoca del Secondo Tempio (pp. 86-87) confermano questo quadro e lo integrano con concezioni mitiche collegate all'origine della magia e al culto degli angeli (secondo alcune fonti questi sarebbero depositari di un sapere esoterico trasmesso all'umanità attraverso Noè, Davide o Salomone, che diverranno figure centrali di una tradizione magica terapeutica e apotropaica contrapposta a quella demonica).

In considerazione di questi dati, Bohak giudica la penuria di fonti dirette non sintomatica della scarsa diffusione di pratiche magiche nel giudaismo del Secondo Tempio, quanto piuttosto effetto, per un verso della natura prevalentemente orale della tradizione magica (che subirà un processo di "scribalization" (pp. 144, 281 e *passim*) solamente in epoca tardo-antica), per l'altro del deperimento e della scomparsa di reperti a causa dell'uso privilegiato di supporti organici per la composizione dei testi. Per quanto riguarda il profilo degli specialisti della magia che viene tracciato, questo è identificabile con le figure di uomini santi, esorcisti e guaritori o con membri della casta sacerdotale, mentre mancherebbe ancora la figura del mago professionista, di estrazione scribale, caratteristico dell'epoca tardo-antica (pp. 135-140).

I testimoni diretti che risalgono alla tarda-antichità (II-VII sec. d. C.) sono notevolmente più abbondanti e solo in parte catalogati e studiati. Bohak li classifica in due categorie: la prima comprende testi d'istruzione, manuali e libri di magia – tra cui vengono descritti il *Sepher ha-Razim*, la *Harba de-Moshe* e il *Testamento di Salomone* (pp. 169-181); nella seconda confluiscono i "prodotti finiti" usati in riti magici veri e propri – come amuleti, coppe, gemme su cui sono riportate iscrizioni di formule apotropaiche, erotiche o di scongiuro. Dalla zona palestinese provengono amuleti protettivi iscritti su supporto metallico con stilo a punta affilata, gemme con iscrizioni ebraiche, frammenti di cocci e lamelle in bronzo che riportano formule di magia "aggressiva" redatte in ebraico o in aramaico (pp. 149-165). Dal territorio egiziano proviene, oltre a frammenti papiracei con formule in aramaico e testi d'incantesimi ebraici confluiti nella collezione dei papiri magici greci, la copiosa raccolta di testi magici della Genizah del Cairo (pp. 165-169, 201-221). Nella sinagoga medievale cairense di Ben Ezra, come è noto, sono stati rinvenuti a partire dalla fine del XIX secolo centinaia di frammenti di testi magici in ebraico, in aramaico e in giudeo-arabo, su pergamena o su carta, molti dei quali (per quanto i manoscritti non siano databili prima del X sec.) sono sicuramente copie di testi tardo-antichi o sono chiaramente influenzati dalla tradizione tardo-antica (pp. 215-221). Nell'area babilonese, infine, sono state ritrovate diverse decine di coppe con formule magiche scritte in aramaico, siriano, mandaico che venivano poste in punti strategici delle abitazioni o in prossimità di cimiteri con funzione di trappole per demoni (pp. 183-193). Bohak preferisce non affrontare direttamente lo studio di queste ultime poiché oltrepasserebbe i limiti geografico-culturali della ricerca (le coppe magiche appartenenti al ramo orientale della tradizione ebraica sono fortemente influenzate dal contesto persiano), ma concentrarsi principalmente sulle testimonianze di area palestinese ed egiziana caratterizzate in maniera evidente da un rapporto di scambio e di influenze reciproche con la tradizione magica scribale tardo-ellenistica.

Alla fine del III capitolo si tratta dei contatti con la tradizione magica greca limitatamente alla presenza di elementi ebraici nei papiri magici greci – come l'uso di nomi divini e angelici ebraici, di versetti e *historiolae* bibliche ecc. (pp. 196-214); mentre il IV capitolo è interamente dedicato all'analisi di prestiti greci e di elementi della magia greco-egizia assimilati nella tradizione ebraica. La premessa metodologica stabilisce di non considerare prestito ogni sorta di parallelismo, ma di accertare con chiarezza le origini e la direzione dello scambio, di trascurare tecniche e obiettivi comuni alle tradizioni magiche di ogni epoca che potrebbero svilupparsi in maniera autonoma e poligenetica in culture diverse (pp. 227-231, 286-287, 342-348).

Le influenze provenienti dal contatto con la magia greco-egizia sono molteplici: si tratta di citazioni e di trascrizioni di formule magiche, di parole greche, di calchi semantici, di nomi di divinità (come Abrasax o Helios che diventano nella cultura ebraica degli angeli molto potenti), di *voces magicae* dall'oscuro significato (*hysemmigadon*, *chych bachych*, *semea kanteu*) che si ritrovano nei testi magici ebraici in forme non sempre identificabili e talvolta corrotte e irriconoscibili (pp. 235-264). Si possono annoverare, inoltre, alcune tecniche comuni nella permutazione e nell'uso abbondante e non semantizzato di H W Y (corrispondente alle permutazioni vocaliche diffuse nelle formule greche), nella disposizione in sequenza di una stessa parola magica (che viene di volta in volta privata di una lettera in una composizione "a triangolo"), nell'uso di formule stereotipate all'inizio o alla fine di un incantesimo (come "provato e testato" e "ora, ora, ora" ecc.) (pp. 264-270, 282-283). Tra i tratti di maggiore successo della magia-greco egizia viene segnalato l'uso dei *characteres* (segni dall'oscura origine caratterizzati da cerchi posti alle estremità di ciascuna "lettera") divenuto un elemento peculiare dei testi magici ebraici dalla tarda-antichità in poi (fino a ritrovarsi perfettamente naturalizzato nei testi cabalistici medievali e moderni) (pp. 270-274). I maghi ebrei non si appropriarono in maniera indiscriminata dell'apparato "tecnologico" dei testi greco-egizi, ma selezionarono esclusivamente gli aspetti compatibili con la propria cultura religiosa; i tratti che da questa erano più distanti vennero omessi, trasformati o riadattati con il risultato di ottenere una configurazione di magia ebraica con lineamenti peculiari e identificabili principalmente con questa tradizione (pp. 289-290).

I tratti specificamente ebraici reperibili nei testi magici della tarda-antichità spesso si pongono in un rapporto di continuità o di sviluppo con prassi caratterizzanti la magia ebraica del Secondo Tempio (V capitolo, da p. 298). In primo luogo, grande potere viene conferito alle virtù magiche del nome divino, alla scrittura e alla permutazione delle lettere che lo compongono, all'accumulazione di appellativi e nomi diversi che si riferiscono alla divinità; le formule di scongiuro vengono rivolte principalmente agli angeli e si attribuisce ad essi sempre maggiore possibilità d'intervento sui fenomeni mondani; negli incantesimi si accumulano nuove formazioni di nominativi angelici all'uso dei quali viene attribuita grande efficacia nell'esecuzione dei riti (pp. 298-308). I versetti e le storie bibliche sono impiegati come formule o utilizzati essi stessi alla stregua di nomi potenti: talvolta il testo biblico compare in una forma modificata per esser stato adattato alle esigenze rituali, in modo da creare un rapporto di continuità tra il passato biblico e il presente del rito (pp. 309-314).

Bohak riconosce nella tradizione magica molti tratti che la avvicinano al misticismo ebraico tardo-antico collegato alla produzione della letteratura hekhalotica: il controllo del potere di nomi angelici e divini, le tecniche di scongiuro, lo sviluppo della teurgia angelologica e biblica, la filtrazione di elementi desunti dalla tradizione magica greco-egizia ecc. L'Autore tende, nondimeno, a considerare distinti (per quanto in comunicazione fra loro) i *milieux* in cui si formarono il mistico e il mago per i loro diversi rapporti con il mondo circostante, con il sacro e con le regole di purità necessarie al successo delle *performances* (pp. 329-339). Tuttavia – si potrebbe obiettare a Bohak – le divergenti attitudini dei praticanti del misticismo e della magia piuttosto che andar ricercate in una distinzione categoriale fra i due gruppi, non potrebbero dipendere più semplicemente dal diverso grado di difficoltà dei riti nei quali i maghi-teurgici sarebbero stati impegnati? Questi riti erano orientati di volta in volta a scopi molto distanti tra loro: nel caso del misticismo al conseguimento esoterico dell'estasi e di capacità sensoriali ultraterrene, nel caso della magia alla soluzione (per conto di terzi e dietro compenso) di questioni pratiche e quotidiane.

Per quanto riguarda il rapporto con la società circostante, Bohak dà rilievo alla funzione sociale e al livello d'integrazione dei maghi nella vita pubblica e istituzionale. I reperti archeologici ritrovati nei pressi o all'interno dello spazio sinagogale e i documenti letterari dell'epoca testimoniano infatti di un uso comunitario di alcune prassi magiche: si fa riferimento alla raccolta di amuleti rinvenuti in una cavità sottostante l'arca della sinagoga di Nirim, ai frammenti di *lamellae* riportanti formule erotiche e di scongiuro recuperati nei dintorni di alcune sinagoghe, alle descrizioni dei contemporanei circa l'attività di guaritori e compositori di amuleti e ai rituali d'incubazione e divinatori che si svolgevano nei pressi o all'interno delle sinagoghe (pp. 314-322).

Un'ulteriore ipotesi di Bohak, questa volta sulla distinzione di ruoli tra la professione dello scriba-mago e il *cursus* rabbinico (pp. 348-350), trova il suo fondamento nella constatazione della quasi assenza di riferimenti talmudici nei testi magici tardo-antichi (pp. 339-341) e in considerazione della limitata influenza della tradizione magica scribale sulla raccolta di incantesimi conservati nella letteratura rabbinica (pp. 408-422). Questa separazione di carriere non sembrerebbe tuttavia, ad avviso di Bohak, aver posto limiti al coinvolgimento e all'esposizione diretta del rabbino in questioni di ogni genere riguardanti la teoria e la prassi magica. L'ultimo capitolo sviluppa interamente questo argomento: le conclusioni dell'Autore evidenziano la notevole preparazione e competenza dei rabbi in materia magica, sia a un livello *halakhico*, normativo ed etico (pp. 356-386), che pragmatico e operativo, attestando la diretta conoscenza e applicazione di formule, esorcismi ed incantesimi da parte dei rabbi (pp. 401-422). Nella letteratura talmudica la magia viene trattata in maniera esplicita distinguendo tra pratiche illecite (codificate nella tradizione biblica e identificabili con culti eretici, pagani e idolatrici) e lecite (che si basano sull'utilizzo delle "leggi della creazione" o sull'impiego di formule apotropaiche e para-mediche per la protezione dai demoni e dal malocchio o per la cura delle malattie) (pp. 356-370). Lo studio della magia è consentito nella cultura rabbinica, così come sono riconosciuti il conseguimento di poteri speciali (connessi all'appropriazione della lettera del testo sacro) da parte degli studiosi della Torah e l'applicazione di questi poteri con finalità di controllo e protezione sociale (soprattutto per contrastare l'azione dei demoni e i sortilegi di streghe ed eretici) (pp. 392-406). Gli amuleti e gli esorcismi non sono considerati nel Talmud alla stregua di arti magiche a tutti gli effetti e avvalersene è autorizzato persino durante lo Shabbat, purché si ricorra alla consulenza di "esperti"; questi esperti, sottolinea Bohak citando il Talmud (a riconferma della sua ipotesi sulla compresenza nelle sinagoghe di maghi professionisti alternativi al ceto rabbinico), sarebbero stati reclutati non solo tra le fila dei rabbi ma anche dalla professione medica e scribale (pp. 370-376).

I frutti del lavoro di Bohak non si raccolgono solo nelle conclusioni e nelle sezioni riassuntive di ogni capitolo, ma in ogni paragrafo del libro. La trama di testimonianze letterarie e reperti archeologici, di congetture e informazioni raccolte e prudentemente dosate dall'Autore, non soltanto mette a disposizione dello studioso e dello storico una descrizione approfondita delle tecniche e degli sviluppi della magia ebraica antica, ma consente di tracciare un affresco inedito della società ebraica mostrandone pratiche, idiosincrasie e costumi quotidiani riguardanti tanto la sfera privata e individuale quanto quella pubblica e istituzionale.

Emma Abate
Università di Roma "La Sapienza"
e-mail: emma.abate@gmail.com

OESCH JOSEF M. - GLASSNER CHRISTINE, *FRAGMENTA HEBRAICA AUSTRIACA*. Akten der Session "Hebrew Manuscripts and Fragments in Austrian Libraries" des International Meeting der Society of Biblical Literature in Wien, am 26. Juli 2007, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch – historische Klasse, Sitzungsberichte, 783. Band, Wien 2009, ISBN 978-3-7001-6494-4, € 24.00, pp. 93.

Della totalità del patrimonio manoscritto austriaco riutilizzato, noto con il nome *Makulaturware*, il 10% è rappresentato da frammenti di codici ebraici. A questi si è dedicati un progetto, avviato nel 1991, sotto la guida del giudaista viennese Ferdinand Dexinger († 2003) in collaborazione con la *Hebrew University* di Gerusalemme. Scopo del progetto era quello di censire, descrivere e pubblicare tutti i frammenti ebraici conservati nelle biblioteche austriache, eccetto quelli della Biblioteca Nazionale di Vienna (ÖNB) – perché quantitativamente troppo numerosi.

I dati raccolti sui frammenti e le immagini degli stessi sono stati pubblicati su una *homepage* accessibile dal 2007 e ospitata da un server dell'Accademia delle Scienze d'Austria nel sito web della *Kommission für Schrift-und Buchwesen des Mittelalters*. In questo sito internet è possibile seguire l'andamento-incremento del lavoro di inventariazione, nonché la catalogazione dei frammenti ebraici.

Il qui presentato volume non è altro che una raccolta di *Highlights* concernenti questo

progetto. Si tratta di quattro relazioni tenute in occasione dell'*International Meeting 2007* della "Society of Biblical Literature", un congresso tenutosi a Vienna con lo scopo di presentare gli esiti del programma di ricerca intitolato "Hebräische Handschriften und Fragmente in österreichischen Bibliotheken", ossia Manoscritti e frammenti ebraici nelle biblioteche austriache.

Il volume si compone di quattro contributi, presentati da Josef M. Oesch, Alois Haidinger, Almut Laufer, Yoav Rosenthal, Franz D. Hubmann e Werner Urbanz, e di un'appendice contenente degli indici: dei manoscritti e frammenti citati, dei nomi propri e dei collaboratori di *Fragmenta Hebraica Austriaca*.

Il primo contributo introduce la storia e ne delinea lo sviluppo. Fornisce un panorama dei risultati finora raggiunti, e presenta i progetti che il team si prefigge di realizzare in futuro.

Almut Laufer, ha identificato la maggior parte dei testi contenuti nei frammenti e ha inquadrato criticamente il progetto dal punto di vista della sua rilevanza per gli studi ebraici.

Nel terzo contributo, Rosenthal ci descrive il frammento contenente il testo della *Megillat Ta'anit*, il cui ritrovamento ha suscitato grande interesse tra gli specialisti.

Il volume si chiude con due testi di Hubmann e Urbanz, che propongono uno studio paleografico comparato tra frammenti ebraici austriaci e tre rotoli della *Torah* custoditi nella *Bayerischen Staatsbibliothek* (BSB) giungendo a risultati significativi in merito alla problematica dell'uso delle lettere peculiari nella stesura del testo dei rotoli.

Nel corso delle ricerche sono stati esaminati circa 50 enti tra biblioteche ed archivi, dislocati in tutta l'Austria. La distribuzione geografica è raffigurata con una cartina a p. 23, che rappresenta le città austriache in cui sono stati scoperti frammenti di manoscritti ebraici. La consistenza delle collezioni è quantificata secondo la seguente scala numerata: 1) *1-10 frammenti*, 2) *11-30 frammenti*, 3) *31-70 frammenti*, 4) *oltre 70 frammenti*. Alle pp. 29-31 si trova, invece, una tabella che suddivide il patrimonio manoscritto ebraico per regione: Vienna, Austria inferiore, Austria superiore, Stiria, Carinzia, Salisburgo, Tirolo. Inoltre sono elencati i fondi e i nomi delle biblioteche di ogni regione, nonché la quantità di fogli ebraici ritrovati in esse. La maggior parte di questo patrimonio manoscritto ebraico si trova (escludendo la ÖNB) in biblioteche monastiche come Klosterneuburg, Melk, St. Paul nel Lavanttal e St. Peter a Salisburgo.

Dal 1991 al 2007 sono stati censiti, fotografati e descritti circa 1550 fogli di frammenti ebraici. Dei frammenti ebraici rinvenuti ed identificati ad oggi, circa il 35% appartengono a testi e commenti biblici, il 45% sono testi rabbinici, 13% sono testi liturgici e il 7% sono testi scientifici e filosofici; circa il 4% dei frammenti rinvenuti non hanno potuto essere identificati.

Oltre al problema dell'identificazione dei testi contenuti nei frammenti, un altro grosso problema a cui l'equipe ha dovuto far fronte è stato quello della datazione dei frammenti. Infatti di tutti i frammenti austriaci finora scoperti, soltanto uno di essi riporta la data e una parte del colofon (Austria inferiore: Klosterneuburg, Cod. 741). La datazione è stata quindi attribuita solo su base paleografica grazie all'aiuto di Edna Engel, dello Hebrew Palaeography Project di Gerusalemme, specialista in questo campo. Essa oscilla tra l'XI e il XVI secolo, mentre il frammento più antico è databile al secc. XI-XII.

La maggior parte dei frammenti è vergata in grafia ashkenazita o italiana, ed è databile ai secc. XIII-XIV. Pochi sono invece gli esempi in grafia sefardita, e fra essi il Cod. 336 di Zwettl (Austria inferiore).

Prima di concludere, mi permetto di osservare che il volume, degno di nota per persone di madrelingua tedesca, non ha osservato appieno la *Neue deutsche Rechtschreibung* (nuova ortografia tedesca), introdotta il 1 agosto 2006, ed entrata in vigore il 1 agosto 2007 (cfr. ad esempio: p. 11, l. 9 (daß - dass), p. 36, l. 8 (daß - dass). In conclusione il volume è apprezzabile perché presenta i risultati fino ad oggi ottenuti in questo campo di ricerca, ma esso può essere compreso solo assieme al sito online, la quale utilità e importanza si ritiene indispensabile, in quanto assicura un continuo monitoraggio dell'attività.

Claudia Sojer
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Scuola di Dottorato – Storia del Cristianesimo e delle Chiese
e-mail: donote@gmx.net

MENAHEM RECANATI, *Commentary on the Daily Prayers. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, Edited with Introduction and Notes by Giacomo Corazzol, 2 tomi, «The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola» 3, Nino Aragno Editore, Torino 2008, pp. 709 + 151*, ISBN 978-88-8419-382-7, 70,00 €.

Questa rivista ha già dato spazio, in una recensione a firma di Mauro Perani, agli esordi della collana, diretta da Giulio Busi, «The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola», presentando i primi due volumi, dedicati, rispettivamente, alla *Yeri'ah Gedolah* e al *Bahir*. Appare ora, a tre anni di distanza dal secondo volume, l'edizione del Commento alle preghiere quotidiane del cabbalista italiano Menahem Recanati, per la cura di Giacomo Corazzol. Siamo dispensati, credo, dal dover ritornare sul valore di questa intrapresa editoriale che, con la sua ricchezza di apparati e la generosità dell'allestimento, ricorda epoche passate, e più felici, dell'editoria scientifica. Occorrerà, però, soffermarsi sul merito del presente volume che è un autentico capo d'opera, un raggiungimento prezioso di questa benemerita iniziativa. La pubblicazione, che si distribuisce su due tomi per la vastità dei materiali offerti, fino a sfiorare le novecento pagine, è suddivisa, secondo il modello già collaudato, in quattro sezioni portanti. La prima (pp. 17-161) è costituita da una cospicua introduzione storico-filologica, in cui Corazzol, in un inglese eccellente, che sfiora a tratti un'eleganza di sapore letterario, presenta tutti i dati necessari alla comprensione del contesto biografico-intellettuale in cui il commento cabbalistico di Recanati al rituale quotidiano fu composto. Il Corazzol, che ha presentato questo lavoro come requisito parziale per il conseguimento del dottorato di ricerca presso la Freie Universität di Berlino, non si limita tuttavia ai dati strettamente necessari e, per così dire, doverosi in una simile introduzione, ma espande la propria riflessione offrendo alcune affascinanti ipotesi che valgono da pregevole ausilio per chi s'inoltri in questa foresta di simboli con il *machete* di un'intelligente pratica filologica. Per nominare un esempio soltanto, Corazzol fornisce, in maniera convincente, come rileva anche Giulio Busi nella sua prefazione, un'interpretazione coerente della leggenda, riferita nello *Šalšelet ha-qabbalah* di Ibn Yahyah, secondo la quale Menahem Recanati, prima di avere una visione mistica che lo rese degno dei più profondi misteri della sapienza cabbalistica, sarebbe stato una sorta di *minus habens*, un sempliciotto incapace di afferrare il senso della Torah. Corazzol suggerisce che questa leggenda potrebbe avere un fondo di verità se si riferisce la cecità implicata dalla condizione di stupore e incapacità di comprendere a una fase filosofica della formazione di Recanati, il quale, a posteriori, si sarebbe ritenuto stupido finché non ebbe avuto accesso ai penetranti simbolici della tradizione cabbalistica.

Le opere cabbalistiche di Recanati sono note per la loro struttura a *patchwork*, risultando da una paziente costruzione di citazioni da fonti precedenti. Ora, se questo loro carattere ha comportato una certa svalutazione, per mancanza di originalità, da parte della critica moderna, occorre rilevare che, a rigore, la disciplina cabbalistica, per il suo stesso statuto, rifugge da ogni originalità, facendo di Recanati, sono parole di Corazzol, "the perfect kabbalist", con espressione felicissima, modellata sulla definizione di "perfect critic", che Thomas Stearns Eliot aveva riservato a Remy de Gourmont. Una simile definizione implica già per il filologo un compito immane, ossia la ricostruzione paziente delle fonti che Recanati ha affastellato, o meglio "scelto e assemblato" nel suo commento. Si tratta di un *pensum* virtualmente infinito ma Corazzol è riuscito ad ampliare la già cospicua lista delle fonti di Recanati approntata da Moshe Idel nella sua monografia del 1998. Alla disamina accurata delle fonti fa seguito una breve, ma illuminante, presentazione del sistema teurgico che rappresenta l'autentica chiave per la comprensione del funzionamento dell'esegesi applicata da Recanati alle preghiere quotidiane (pp. 69-97). Segue quindi una sintesi di quanto gli studiosi hanno scritto sinora sul procedimento interpretativo di Mitridate accompagnata da un'analisi molto accurata della qualità e dei criteri adottati dal converso siciliano nel tradurre quest'opera. In verità la maggior parte delle osservazioni qui raccolte si applica in generale all'attività di Mitridate traduttore conferendo a questa parte dell'introduzione un'utilità più estesa. Si può esitare, in pochissimi casi, sulla correttezza di affermazioni perentorie come quella che fa dire a Corazzol (p. 106 e p. 399, n. 62) che il verbo "nasare", modellato sull'ebraico נָסַח, debba essere considerato un volgarismo e non, piuttosto, uno degli innumerevoli neologismi, certo non il

meno perspicuo, con cui Mitridate era solito infarcire le sue traduzioni. Nel suo insieme, peraltro, spiccano anche in questa sezione le doti di equilibrio, chiarezza e sintesi che caratterizzano tutta l'introduzione. Qui mi pare opportuna una breve annotazione di metodo, che ha conseguenze di qualche rilievo per la disamina dell'opera di Mitridate traduttore. Come Corazzol acutamente annota, si deve immaginare che Pico della Mirandola, nell'affidare questo immenso *corpus* cabbalistico a Mitridate perché lo volgesse in latino, doveva avergli specificamente richiesto di aderire quanto più poteva alla lettera dell'originale, senza sfigurare il contenuto semantico dei testi tradotti. Ciò implica una tensione costante tra letteralismo e traduzione esplicativa o ampliamento, che è ben distinta da altri due fenomeni che caratterizzano le traduzioni di Mitridate: da un lato le glosse esplicite, indicate da un uso sistematico della parentesi, in qualche modo concordato tra Pico e Mitridate se è vero che in un caso Mitridate arriva a servirsi delle parentesi doppie, perché il testo che sta traducendo è a sua volta glossato, ed egli è molto attento a far capire a Pico quali glosse risalcano alla sua iniziativa e quali invece si trovino già nel testo di origine (*ut scias eas non esse meas*), d'altro lato, come è già stato osservato a suo tempo da Wirszubski, le glosse o interpolazioni non rimarcate da alcun segno speciale, nascoste, per così dire, nel flusso testuale. Ora, la determinazione di queste ultime presenta un problema evidente: per essere certi al di là di ogni ragionevole dubbio che si tratti di interpolazioni del traduttore occorrerebbe, come è pur possibile in alcuni casi, disporre dell'antigrafo impiegato da Mitridate. Poiché nel caso del commento alle preghiere quotidiane di Menahem Recanati pare di poter affermare che tale antigrafo è perduto, non si potrà raggiungere alcuna certezza assoluta. Sul piano probabilistico, tuttavia, un aiuto consistente verrà dalla pubblicazione di tutte le opere che, oltre al *Bahir*, già pubblicato, hanno il loro antigrafo certo nel ms. ebr. 209 della Staatsbibliothek di Monaco di Baviera. Un confronto serrato tra originale e traduzione permetterà, per centinaia di pagine, di valutare le abitudini interpretative di Mitridate su una base sufficientemente ampia. Per quanto concerne il lavoro che presentiamo qui, si deve riconoscere che Corazzol ha compiuto un lavoro di notevolissima importanza recensendo tutti i manoscritti ebraici conservati in cui sia presente, in toto o in parte, il commento di Recanati, e permettendo di ricostruire una forma testuale abbastanza omogenea e stabile per consentire, con metodo contrastivo, di ipotizzare, dove e non di rado perché Mitridate possa aver deciso di ampliare o interpolare il testo che dovette avere di fronte.

L'ultima parte dell'introduzione (pp. 140-161) misura l'impatto decisivo che l'opera di Recanati ebbe sulla concezione e formulazione di numerose *conclusiones* pichiane. Il lavoro di determinazione di tale influsso non è meramente speculativo perché, in alcuni casi è addirittura possibile scorgere la mano di Pico che a margine del manoscritto, prende appunti in vista della formulazione delle tesi. Per nominare un caso tra i più interessanti, a commento della parola *יח*, sulla quale Pico si sofferma nella ventesima tesi cabbalistica secondo la prima serie, Pico annota a margine, come a me pare, a conferma e completamento della lezione proposta da Corazzol (p. 136): "Trinitas pro una parte invocari non potest" (cfr. Vat. Ebr. 190, f. 315r), in perfetto allineamento con le considerazioni che Recanati viene svolgendo nel testo, laddove commenta una celebre tesi espressa con tono dogmatico nel *Bahir*, sostenendo che la lettera *alef*, che compone il primo elemento della locuzione *az*, non può essere invocata per sé sola, ma sempre con l'accompagnamento delle altre due lettere che ne formano il nome espresso, ovvero *lamed* e *peh*. Qui si può prescindere dalla questione, eminentemente cabbalistica, se tale fosse il senso implicato dal *Bahir*, o se invece il testo non intendesse piuttosto, come suggerisce il *Sefer ha-temunah* e, sulla sua scorta, il *Sefer ha-peli'ah*, scomporre il grafema *יח* nei suoi tre elementi costitutivi, due piccoli segni a destra e a sinistra della barra diagonale. Quel che è certo è che Pico adoperò proprio questo passo per costruire il suo invito, rivolto ai cabbalisti, a fissare il loro ingegno ermeneutico sulla locuzione *יח* per essere illuminati sul mistero della Trinità. L'analisi di Corazzol si estende ben oltre i limiti delle sole *Conclusiones* cabbalistiche, mostrando con ogni evidenza che Pico dipendeva dalle traduzioni mitridatiche anche nella formulazione di buona parte delle *Conclusiones* dedicate agli Inni orfici, soprattutto per quanto attiene al loro impiego in funzione teurgica. Il fatto che tutte le parti di testo rilevanti siano in Recanati citazioni dallo *Ša'are Oraḥ* di Josef Gikatilla potrebbe forse suggerire l'ipotesi che Mitridate avesse tradotto, oltre allo *Ša'are seḏeq* e al *Sefer ha-niqqud*, la cui pubblicazione in questa stessa collana si annuncia imminente, anche questo fondamentale

compendio del sapere cabbalistico per Pico e che tale opera, come la gran parte del commento alla Torah dello stesso Recanati sia andata perduta?

La seconda delle quattro grandi sezioni di cui si compone il volume (pp. 167-373) contiene l'edizione diplomatica della traduzione latina di Flavio Mitridate, che occupa i ff. 275v-336r del ms. Vat. Ebr. 190. Da diversi sondaggi effettuati su estese porzioni del testo possiamo asserire con tranquillità che la qualità di questa edizione è eccellente sotto ogni punto di vista, e si lascia raccomandare al lettore che può adoperarla con fiducia e grande profitto. Se proprio si vuole indossare l'occhiale ipercritico, si osserverà che la glossa tra parentesi che si trova sul f. 276r non pare, come scrive Corazzol, sfigurata da una cancellatura (a furious erasure, p. 116 e di nuovo p. 169, n. 8), ma è semplicemente resa illeggibile dal trapasso dell'inchiostro dal verso della medesima carta, unito a un dilatarsi dell'inchiostro appena attinto in quel punto preciso, nondimeno si legge, con qualche sforzo "...pici et margarite" e non "...pici et margarithe". A p. 269, l. 6 al posto di "separeverit" occorrerà leggere "separaverit". A p. 393, nella nota 48, che spiega l'uso del termine inaudito *hicophora*, per tradurre l'aramaico קמצא, che può essere inteso tanto come 'cavalletta' quanto come 'chiocciola', sarebbe forse stato opportuno precisare che il termine pare derivato dal greco *oikophora* (il cui esito latino atteso sarebbe stato però *oecophora*) a designare icasticamente la chiocciola che porta, e crea dal proprio corpo, la casa che la riveste come un abito. Ovvero, al f. 321v (p. 325), a chi scrive pare di poter leggere "dicer<e>" e non "dice<n>t<es>", così che l'originale פותחין ne risulterebbe tradotto con "aperiunt dicere". In qualche caso si registra una sillabazione non corretta (per esempio p. 175: sc-ribuntur; p. 177: hicop-hore; p. 184: cereb-rum; p. 188: int-rinsic; p. 191: prop-rietates e prop-rietas [bis]; p. 192: prop-rietatibus; p. 215: ap-ropinquatio; p. 225: sc-ribitur; p. 231: heb-raice; p. 233: tetrag-ramaton, ecc.). Sembra opportuno raccogliere qui le pochissime occorrenze, certo assai inferiori alla media desolante delle pubblicazioni correnti, in cui si registrano errori o sviste (p. 19: Adeland / Adelard; senza voler qui riaprire la complessa questione se l'Adelandus di cui parla Pico sia davvero da indentificare con Adelardo di Bath; p. 26, n. 22: der Erziehungswesens / des Erziehungswesens; p. 59, n. 109: and once and once / and once; p. 105, n. 212: de imaginibus coelestis / de imaginibus coelestibus; p. 123, n. 249 a Florence a l'époque / à Florence à l'époque; p. 128, n. 256: Dawid ben Ašer / Ašer Ben Dawid; p. 141, n. 276: siècle, Colloque / siècle, Colloques; p. 147, n. 286: polyonume / polyonyme [o anche poluonume]; p. 158, n. 308: erklarende / erklärende; p. 192, n. 48: unredable / unreadable; p. 377, l. 14: a already / an already; p. 377, l. 18: pluralia a tantum / pluralia tantum; p. 408, n. 90: "Hyia" for "Haha" / "Haha" for "Hyia"; p. 531, n. 508: i<n>cendens / ince<n>dens; p. 612, n. 793: תמם / תםם; Si tratta, come si vede, di sottoquisquilie, che non devono far perdere di vista la qualità e l'accuratezza dispiagate in questo non facile lavoro di decifrazione ed edizione.

La terza sezione (pp. 379-681), contiene la traduzione inglese della versione di Mitridate, con un ricco apparato di note esplicative atte a facilitare la comprensione delle frasi involute del testo latino. Ogni lavoro di ampiezza e portata simili è per definizione perfettibile, ma il livello di accuratezza e precisione qui raggiunto è davvero degno di nota. A p. 406-407 una distrazione: "Rupis perfectum est opus eius" viene reso con "A perfect rock is his work" lasciando quindi intendere che "perfectum", neutro, vada riferito a "rupis", femminile (indipendentemente dal problema se debba considerarsi genitivo o nominativo, il che qui poco cale), mentre è evidentemente da riferirsi a "opus", il che rende superflua la nota 85 a p. 407. Un'altra distrazione si registra a p. 419, laddove, al latino "ipse liberabit te a pah [פח] illaqueante et a deber [דבר] ambulante in tenebris" si fa corrispondere la seguente traduzione: "He shall deliver thee from the corrupting pah, and from the deber that stalks in dark". Si tratta, evidentemente, di una resa peculiare del versetto 3 del Salmo 91, ma mi pare che il latino significhi piuttosto: "He shall deliver thee from the ensnaring [entangling, entrapping] pah, and from the deber that stalks in the dark". A p. 638, laddove Corazzol traduce una lunga porzione di testo inserita, come appare certo, da Mitridate, che la ha prelevata dalla sua traduzione parziale del commento alle preghiere di Yehudah ben Nissim Ibn Malka, nel punto in cui l'autore fa riferimento a una sua opera precedente e ne fornisce il titolo (מישב הדעת המפליג בשאלותיו) il latino di Mitridate suona, nella sua occorrenza originaria (ms. Vat. Ebr. 190, f. 137v) "collocantem mentem eius qui habundat in petitionibus suis", mentre

nell'interpolazione (ms. Vat. Ebr. 190, f. 327v) si legge “quod redit animum quietum precipue eius qui habundat in petitionibus suis”, che Corazzol rende con “Whoever Abounds in Petitions, His Spirit Shall Be Once Again at Rest”. Ora a me pare che questa traduzione inglese sia basata su un equivoco, centrato sul verbo “redit” che non è, come appare, una forma del verbo “redeo” ma una *scriptio* peculiare e frequente in Mitridate, del verbo “reddo”. Quindi, anche considerando l'ebraico, che ha una forma causativa (*pi'el*), si tratta di “Colui (o ciò) che placa la mente di chi eccede con le domande”, che è appunto, come ho sostenuto in altra sede, la resa del titolo arabo *Uns al-Gharīb* di Yehudah ben Nissim Ibn Malka. Assai opportuna, d'altra parte, è l'introduzione di capitoli e paragrafi che permette al lettore di raccapezzarsi in un testo altrimenti molto compatto e di reperire con facilità il passo corrispondente nelle varie sezioni parallele.

L'ultima sezione, ma la prima se si apre il libro *more hebraico*, ossia partendo dalla coperta di destra, preceduta da una ricognizione critica della tradizione manoscritta che non esiterei a definire esemplare, è costituita dall'edizione critica del testo ebraico del commento (pp. 1*-151*), sulla base del celebre manoscritto Mic. 1887 (Halberstam 444) conservato al Jewish Theological Seminary di New York, e riscontrato con altri sei manoscritti interamente recensiti, con un rigoroso apparato essenziale e, inseriti nel testo, i necessari riferimenti al testo biblico e a quello della liturgia. Completano il volume un indice dei manoscritti, un indice dei nomi e un repertorio bibliografico dei titoli citati.

In considerazione degli elevati *standard* filologici raggiunti dalla collana, in un crescendo di puntualità, chiarezza e ricchezza di apparati, mi sembra opportuno rispolverare a proposito di questo volume il detto “servasti bonum vinum usque adhuc”.

Saverio Campanini

FRANCESCO GIORGIO VENETO, *De harmonia mundi*, introduzione di Cesare Vasoli, La Finestra Editrice, Lavìs (Trento), 2008, ISBN 978-8888097-75-6, 230,00 €.

La collana “*Multa paucis*”, diretta da Mino Gabriele, edita in collaborazione tra La Finestra Editrice e la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze e dedicata alla ristampa di grandi opere, talora dimenticate, della tradizione rinascimentale, dopo l'esordio segnato dai *Commentaria symbolica* di Antonio Ricciardi, apparsi a Venezia nel 1591 e la ristampa della silloge del Pistorius (*Artis cabalisticae scriptores*, Basel 1587), della quale abbiamo dato conto su queste pagine, ripubblica ora la prima edizione (Venezia 1525 per i tipi di Bernardino Vitali) del *De harmonia mundi* del francescano osservante Francesco Giorgio (o Zorzi). L'opera conobbe una certa fortuna editoriale nel corso del Cinquecento, con diverse edizioni in Francia e persino una traduzione in lingua francese, opera di un allievo di Guillaume Postel, Guy Le Fèvre de la Boderie (e non “Jacques” come, in virtù di un curioso refuso, scrive Vasoli nella sua prefazione a p. 36), apparsa a Parigi nel 1578. Il lettore bibliofilo osserverà che, per questa ristampa, si è scelto un formato lievemente ridotto rispetto all'originale.

Certamente si può porre la questione del senso di un'operazione di questa rilevanza in un'epoca come la nostra in cui si ha spesso l'illusione di un accesso totale e simultaneo alle fonti del sapere, nella forma digitale. Ora è senz'altro vero che l'opera di Francesco Zorzi era già da alcuni anni disponibile, benchè solo nella seconda edizione, apparsa a Parigi nel 1545, in formato elettronico sul benemerito sito della Bibliothèque Nationale de France (www.gallica.fr), mentre in epoca più recente anche la prima edizione è disponibile, in formato digitale su supporto magnetico (cd-rom), presso la Staats- und Universitätsbibliothek di Göttingen (per informazioni si può consultare il seguente indirizzo: www.opac.sub-goettingen.de). Anche la seconda, e ultima, opera pubblicata da Zorzi in vita, gli *In Scripturam sacram Problemata* (Venezia 1536), sono oggi reperibili online, sul sito della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera (daten.digital-sammlungen.de/~db/0001/bsb00012991/images) e, nella seconda edizione (Paris 1575) sul sito in rapida espansione di Google Books (www.books.google.com).

Tuttavia la meritoria operazione culturale di produrre una ristampa anastatica di questa come di altre opere, presenti in formato digitale sul World Wide Web, può essere validamente difesa sulla base di considerazioni diverse: 1) come sottolinea Cesare Vasoli nella sua introduzione, il fatto che l'opera fu condannata, nel corso della Controriforma, all'Indice con la formula *donec corrigatur* ha compromesso gravemente la leggibilità della maggior parte delle copie presenti nelle biblioteche di tutta Europa, persino in quelle di tradizione protestante, a causa delle devastanti censure imposte a porzioni di testo molto ampie, come si può verificare anche nell'esemplare riprodotto a Göttingen. 2) La riproduzione fotografica di alcuni esemplari integri è resa impossibile da ragioni di conservazione o dalla rigidità della legatura che, in alcuni casi, impedisce di fotografare correttamente l'intero specchio della pagina. 3) Il seguente argomento vale per tutti i libri ma, mi pare, si applica in modo particolare a un'opera come questa che raggiunge le mille pagine di notevole formato e mal si attaglia a una frettolosa consultazione a video o su un supporto diverso dalla carta. 4) La ristampa permette, come in questo caso, di apporre un testo introduttivo che faccia da viatico a una lettura che, a causa dei secoli trascorsi, dell'ostacolo linguistico ma soprattutto del retroterra culturale presupposto dall'opera, non presenta alcun carattere di ovvietà. Inoltre, proprio in sede introduttiva, sarà possibile presentare una bibliografia aggiornata che permetta a chi lo desidera, un colpo d'occhio sulla produzione scientifica più significativa e, se del caso, un ulteriore approfondimento. 5) Infine, come sottolinea una nota presente nel catalogo della casa editrice, "la presenza nelle biblioteche di questi facsimili risparmierà, laddove sono presenti, gli originali dall'uso, consentendone così una migliore conservazione".

Se, come credo, si può dare per assodata l'opportunità e l'utilità di una simile operazione, restano aperti due problemi di ordine assai eterogeneo ma tutt'altro che marginali: da un lato, una volta stabilito che la pratica di offrire ristampe anastatiche ha ancora un futuro in un mondo velocemente mutevole quale il nostro, occorre pur sempre decidere quali opere meritino una simile riproposta. D'altro canto occorre prendere atto che la ristampa di un'opera che già al momento della sua pubblicazione non intendeva certo rivolgersi a un pubblico ampio implica due restrizioni di notevole importanza, mi riferisco alla tiratura, necessariamente molto bassa (l'editore dichiara 111 esemplari) e, logica conseguenza di quest'ultima, il prezzo unitario del volume che non può essere considerato modico (230 €).

Ora, mentre l'ultimo punto, ovvero la bassa tiratura e il costo proibitivo (ma tutto sommato conveniente se paragonato alle quotazioni raggiunte dall'opera originale nel circuito delle librerie antiquarie, dove accade di registrare quotazioni superiori ai 5000 €) possono essere considerati inevitabilmente legati al problema di trovare un mercato per questo genere di opere sufficientemente ampio da permettere un abbassamento dei costi di produzione (e si tratta, con ogni evidenza, di un problema circolare perché, se si producessero più esemplari, il costo unitario potrebbe essere ridotto, e dunque anche il prezzo, ma solo nella certezza di collocare sul mercato una parte consistente della tiratura) il primo punto concerne la struttura e il disegno della collana "Multa paucis". Ai volumi pubblicati sinora si aggiungeranno, secondo gli annunci dell'editore, l'edizione di Perugia (1764-1767) dell'*Iconologia* di Cesare Ripa, le *Hebdomades* di Fabio Paolini, il *Discorso sopra la mascherata della Genealogia degli Iddei dei Gentili* di Baccio Baldini, l'edizione parigina (1565) dei geroglifici di Orapollo, e il Commento all'Asino d'oro di Apuleio, opera di Filippo Beroaldo, apparso a Bologna nel 1500. Come si può desumere dalla scelta dei volumi già apparsi e, direi, ancor più da quelli annunciati, il progetto mostra una notevole coerenza d'impianto e una sicurezza di gusto che poco lasciano a desiderare. Il filo che congiunge queste opere solo apparentemente, e in varia misura, dimenticate è evidentemente il "pensiero simbolico" che, pur difficile da definirsi in modo inequivoco, rappresenta una risorsa ricchissima e in larga parte ancora inesplorata della cultura europea di età moderna, con un suo innegabile centro di irraggiamento nell'Italia umanistica e rinascimentale. La vitalità di questo pensiero è particolarmente evidente oggi, quando alla crisi della razionalità "moderna" fa da riscontro l'ascesa, tanto potente quanto controversa, di culture e forme di pensiero solo in apparenza estranee al *logos* dell'occidente. Con questo non si vuole certo negare che i percorsi intellettuali "simbolici" o "sincretistici" del rinascimento italiano ed europeo non presentassero anche notevoli forme di ambiguità e abitudini di pensiero il cui ritorno è per molti tutt'altro che auspicabile. Piuttosto si vuole sottolineare che il

dibattito sulle nuove direzioni del pensiero nel nostro tempo e dell'eventuale ruolo che la visione simbolica del mondo può svolgervi non è costretto a partire da zero ma conta su una nobile e complessa tradizione che iniziative come questa contribuiscono a far apprezzare anche al di fuori delle cerchie specialistiche più ristrette.

Quanto all'opera di cui vorremmo rendere conto in queste righe, rappresentava sinora un paradosso che esistesse, per i tipi della casa editrice Arma Artis, una ristampa anastatica della sua traduzione francese, la già ricordata edizione parigina del 1578, pubblicata giusto quattrocento anni dopo, mentre non ve ne fosse alcuna dell'originale latino. Il *De harmonia mundi* non ha, credo bisogno di raccomandazioni particolari, poiché rappresenta un'opera centrale del pensiero rinascimentale, il cui influsso in Europa fu straordinario, anche se non sempre pienamente riconosciuto. La sua condanna all'Indice e l'oggettiva difficoltà di addentrarsi nei peculiari meandri del pensiero che la informa, sempre in bilico tra teologia e filosofia, tra metafisica ed enciclopedismo, tra teoria musicale e numerologia, tra esegesi biblica ed esoterismo cabbalistico, ne hanno fatto un libro sigillato per molti lettori odierni.

Non sono più i tempi in cui un autore dal prestigio e dalla levatura intellettuale indiscussi quale Leo Spitzer poteva asserire, nella sua serie di articoli pubblicata sulla rivista «Traditio» durante la seconda guerra mondiale e apparsa dopo la morte dell'autore anche come volume (*Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*, Baltimore 1963, trad. it. di V. Poggi, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Il Mulino, Bologna 1966, rist. 2009), di non aver potuto consultare l'opera (*culpa omissionis* o *imperscrutabile understatement?*). Uno dei vantaggi che la presente ristampa anastatica permette è che non sarà più impossibile per una biblioteca come quella universitaria di Baltimora, dove Spitzer si era rifugiato dalle persecuzioni razziali, acquistare l'agognato volume. Quel che mi premeva evidenziare, senza inficiare ma anzi a conferma della tesi di Spitzer intorno all'esistenza di un campo semantico essenziale e progressivamente dimenticato dalla cultura occidentale a partire dall'Illuminismo (se non prima), ossia la pensabilità dell'armonia universale, è piuttosto che gli studi apparsi a partire dal dopoguerra, in particolare ad opera di F. Yates e C. Vasoli, dimostrano che il *De harmonia mundi* costituisce una tappa non secondaria di quello sviluppo intellettuale.

Nell'attesa di una traduzione italiana commentata, che si annuncia imminente (a cura di chi scrive per l'editore Bompiani), la difficoltà di avvicinarsi a un'opera che tende a intimidire, se non altro per le sue dimensioni, può essere in parte ovviata facendo ricorso alla competente introduzione di Cesare Vasoli che sintetizza i risultati più importanti dei decenni di ricerche da lui dedicate all'opera e al pensiero di Francesco Zorzi. L'introduzione, assai utile per inquadrare l'opera nel contesto storico e geografico in cui apparve, propone una stringata ricostruzione della vita del francescano veneto, una prospettiva sintetica dei maggiori temi e motivi del *De harmonia mundi*, alcuni cenni sull'altra opera maggiore, i già ricordati *In Scripturam Sacram Problemata*, apparsi a Venezia nel 1536 e brevissimi cenni, si potrebbe dire allusioni alle altre due opere, rimaste parzialmente inedite: i commenti alle *conclusiones* cabbalistiche di Pico della Mirandola, riscoperti simultaneamente da Chaim Wirszubski e François Secret nel 1974, e l'*Elegante Poema* in volgare, cui si accompagna un incompiuto commento, pubblicato da Jean François Maillard nel 1991. Manca, purtroppo, ogni riferimento alla scoperta più recente nell'ambito delle opere zorziane ancora in manoscritto, ovvero il codice della biblioteca Piancastelli di Forlì che si è rivelato una miniera largamente inesplorata di appunti e *reportationes* del vivo insegnamento orale impartito da Francesco Zorzi negli anni della sua maturità, con un interessante, benché incompleto, commento cabbalistico al Cantico dei Cantici (chi scrive ne ha dato notizia e ampi stralci in S. Campanini, *Ein unbekannter Kommentar zum „Hohelied“ aus der kabbalistischen Schule von Francesco Zorzi: Edition und Kommentar*, in G. Frank – A. Hallacker – S. Lalla (edd.), *Erzählende Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2006, pp. 265-281). Chiude l'introduzione una bibliografia che certo non si vuole esaustiva, ma che si rivela più completa per gli anni fino al 1990 mentre, per i contributi più recenti, mostra qualche distrazione e un criterio più rapsodico.

Sarebbe in ogni caso improbo, per un'opera delle dimensioni e delle ambizioni del *De harmonia mundi*, fornirne una sintesi adeguata, lo stesso Vasoli, del resto ne ha scritto in innumerevoli occasioni, in particolare nel volume *Profezia e ragione* del 1974 per centinaia di pagine. Il

profilo in base al quale una prospettiva a volo d'uccello è condotta a termine su un territorio così vasto e variegato sarà sempre soggettivo e perciò, allo stesso tempo, esposto a critica e da essa immune. Tuttavia, ci sia consentito, proprio perché la ristampa anastatica del *De harmonia mundi*, la prima in quasi cinquecento anni, rappresenta un'occasione rara, muovere una sommessa critica: tre sono i punti che meritano, a mio avviso, una rettifica o una discussione che vale anche come *caveat* per il lettore. In primo luogo, ma ultima per ordine di importanza, si rileva una certa qual fretta nella composizione della prefazione che contiene, come può constatare chiunque la sfogli, un numero cospicuo di sviste e refusi cui avrebbe potuto ovviare una paziente lettura e, soprattutto, un confronto con il testo latino. Senza la pretesa di esaurire tutti gli errori che si colgono in questo testo, ne offro qui di seguito una selezione: p. 4, l. 1: conosenza / conoscenza; p. 4, l. 5: Menhamem / Menachem (o Menahem); p. 8, l. 28: sessum / sessuum; p. 8, l. 29: vigintiquattor / vigintiquattuor (o, meglio, vigintiquatuor); p. 8, l. 31: habet / habeat; p. 8, l. 32: sit / fit; p. 8, l. 33: figuras / figurae; p. 10, l. 4: ununumquodque / unumquodque; p. 10, l. 5: ad / ab; p. 11, l. 26: un "immagine" / un' "immagine"; p. 12, l. 3: discussionem / discursum; p. 14, l. 33: Zorobahel / Zorobabel (o Zorobabele); p. 14, l. 33: Neanias / Nehemias (o Neemia); p. 15, l. 15: gia / già; p. 15, l. 31: compendire / compendiare; p. 17, l. 18: non negavano / negavano; p. 18, l. 15: unumquoduque / unumquodque; p. 18, l. 17: apparet / appareat; p. 18, l. 20: plerique / plerique sapientes; p. 18, l. 23: semta / semota; p. 18, l. 23: videatur / videantur; p. 19, l. 7: sabbattario / sabbatario; p. 19, l. 25: ogniuno / ognuno; p. 19, l. 32: donaverat / donavit; p. 20, l. 6: eorum ibunt / earum ibit; p. 24, l. 6: Canone / De anima; p. 27, l. 1: qual'era / qual era; p. 36, l. 31: 1543 / 1545 (o 1546, altra emissione della stessa edizione); p. 36, l. 32: Jacques / Guy; p. 37, l. 27: Menhaem / Menachem (o Menahem); p. 43, l. 4: ad notatu / adnotatu; p. 43, l. 5: 1543 / 1545 (o 1546, altra emissione della stessa edizione); p. 43, ll. 5-6: Liber promptuarium rerum theologicarum et philosophicarum Francisci Veneti auctore / Promptuarium rerum et theologicarum et philosophicarum. Opus sane cuiuslibet status atque conditionis hominibus imprimis utile ac necessarium Francisco Georgio Veneto auctore; p. 43, l. 12: Bernardus / Bernardinus; p. 43, l. 13: triplice / triplici; p. 43, ll. 13-14: secundum / secundus; p. 43, l. 42: of Venice / in Venice; p. 44, l. 29: J. Maillard / J.-F. Maillard; p. 44, l. 33: F. Maillard / J.-F. Maillard; p. 44, l. 41: kabballe / kabbale; p. 45, l. 9: P. Maillard / P. Magnard; p. 45, l. 11: pp. 27-43 / pp. 33-51; p. 45, l. 30: 227-261 / 227-241.

In secondo luogo, un elemento che ritorna spesso nelle considerazioni dell'autore dell'introduzione, anzi ne costituisce, si direbbe, uno degli assi portanti è il tentativo di avvicinare l'opera di Zorzi non solo a una generica eterodossia o a un alquanto diffuso anelito di riforma (il che è difficilmente contestabile), ma più concretamente alla teologia spiritualista gioachimita e ancor più precisamente a una drammatica attesa apocalittica e millenaristica che, a parere di Vasoli, sarebbe particolarmente avvertita nella sua opera. Ora, se ci si attiene al dettato esplicito dell'opera di Zorzi, occorre sfumare e articolare maggiormente i termini della questione. Se, da un lato, è vero che Zorzi a più riprese accenna alla prospettiva di una riunificazione dell'intera umanità sotto l'egida della croce, in particolare in funzione anti-musulmana, in evidente contrasto con la situazione politica dell'epoca sua, in cui si assiste a un'espansione apparentemente inarrestabile del dominio turco in area mediterranea, e in particolare a spese dei possedimenti veneziani, i ripetuti accenni alla prossimità di un ritorno delle pecore all'ovile sotto un unico pastore (cfr. *De harmonia mundi* 2,4,3: *Et sicut tunc filius ancillae persequeretur filium liberae, sic et a multis temporibus citra descendentes a filio ancillae, qui Ismaelitae dicuntur, persecuti sunt, et persequuntur coheredes Christi, quousque dabitur tempus, quo fiet unum ovile, et unus pastor, et tunc omnia clara luce completa videbuntur. Quod tempus (ni fallor) propinquissimum est*; e 2,7,19: *In qua divisione permodicum (ut opinor) perdurabunt, quia cito (ni fallor) veniet iubente Deo illa dies, in qua fiet unum ovile, et unus pastor*) si possono considerare altrettanti segnali di fiducia nella *renovatio* e nella riscossa di cui si faceva interprete il dogato di Andrea Gritti. Per quel che attiene, tuttavia, alla redenzione cosmica e al regno messianico, occorre considerare che Zorzi, pur seguace fedele di Giovanni Pico della Mirandola, si fa interprete del celebre *Oraculum Heliae*, profezia talmudica sulla durata complessiva in millenni del mondo, metodo assai seguito per calcolare l'ora della fine, si osserva che, mentre Pico, com'è noto, la colloca all'anno 2000, Zorzi argomenta (in *De harmonia mundi* 3,7,6) che la fine del mondo, se è lecito calcolarla, dovrebbe verificarsi nell'anno

2239. Se Zorzi dissimulò le proprie persuasioni millenaristiche, come pure è possibile sostenere, allora converrà riconoscere che lo fece con abilità e in modo del tutto persuasivo.

Infine, occorre rimarcare che da questa introduzione non emerge, ad avviso di chi scrive, con sufficiente chiarezza, il punto decisivo che contribuisce a motivare in modo determinante una possibile ripresa di interesse per il *De harmonia mundi* e, più in generale, per l'opera di Francesco Zorzi, ovvero la sua reale competenza di ebraista nonché il ruolo assolutamente centrale che rivestì nella vicenda storica, intellettuale e dogmatica, della *qabbalah* cristiana. Queste, assai più che le occasionali divergenze o sfumature dottrinali, furono le autentiche ragioni della sua condanna all'*Index expurgatorius*, e su queste si è soffermata la critica in anni più recenti. In particolare, Zorzi si mostrò implacabile critico della Vulgata, e non è un caso che, se si consulta l'indice del Guazzelli o quello del Sandoval, si ritrovano censurati tutti i passi in cui Zorzi, non potendo ovviamente anticipare le risultanze del Concilio di Trento, si mostra meno che ossequiente nei confronti della traduzione latina della Bibbia e della precisione o felicità delle sue scelte interpretative sulla base di una profonda conoscenza della lingua ebraica e della sua struttura semantica (mi sono soffermato su questo punto in S. Campanini, *Francesco Giorgio's Criticism of the Vulgata: Hebraica Veritas or Mendosa Traductio?*, in G. Busi (ed.), *Hebrew into Latin – Latin into Hebrew*, Nino Aragno Editore, Torino 2006, pp. 206-231). Per quanto riguarda il ruolo di Zorzi cabbalista cristiano non sono mancati in questi ultimi anni, dopo i primi interventi di F. Secret e Ch. Wirszowski, contributi tesi a chiarire alcune delle questioni più importanti in tale ambito, proprio a partire dal problema essenziale della determinazione delle fonti ebraiche e aramaiche delle quali Zorzi dovette disporre. A questo proposito si sarebbe desiderata una più precisa focalizzazione dell'apparato introduttivo, con eventuale rinvio (*non omnia possumus omnes*) ai pur disponibili lavori apparsi di recente (mi limito, a titolo di esempio, a rinviare alla versione italiana, ampliata e arricchita da importanti esempi, di G. Busi, *Francesco Zorzi. Un metodico sognatore*, in Id., *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino 2007, pp. 161-186; S. Campanini, *Le fonti ebraiche del De harmonia mundi di Francesco Zorzi*, in «Annali di Ca' Foscari» 36/3 [1999], pp. 29-74; Id. *Francesco Zorzi: armonia del mondo e filosofia simbolica*, in A. Angelini – P. Caye [a cura di], *Il pensiero simbolico nella prima età moderna*, Firenze 2007, pp. 225-246). In sintesi, si può dire che l'introduzione a questo volume non coglie con sufficiente nettezza il carattere innovativo e, come dimostrerà la reazione censoria, dirompente dell'opera che si ristampa qui, il suo ricorso sistematico alle dottrine mistiche dell'ebraismo come legittimo strumento esegetico che viene applicato non solo alle Sacre Scritture ma anche alla tradizione cabbalistica stessa, sulla scorta di Pico ma sulla base di una biblioteca non saprei dire se più ampia, ma certamente diversa e per certi aspetti più ricca di quella del Mirandolano. Del resto tutta la questione delle fonti del *De harmonia mundi*, vero e proprio regesto del sapere universale, dovrà essere ripresa, come speriamo di fare a breve, in altra sede, traducendo, introducendo e commentando il *De harmonia mundi*.

Un punto marginale che Vasoli presenta come controverso o non sufficientemente dimostrato concerne la biografia del francescano veneto e ha di nuovo un'attinenza particolare con le sue competenze di ebraista, mi riferisco al viaggio-pellegrinaggio in Palestina. Vasoli scrive: «Questi vasti e complessi interessi intellettuali non impedirono allo Zorzi di partecipare intensamente alla vita della comunità francescana veneta, di svolgere una vasta e suggestiva attività di predicatore e di compiere forse anche un pellegrinaggio in Terrasanta» (p. 4). Ora, confessiamo di non comprendere la prudenza di quel «forse» quando risulta perfettamente acclarato non solo che Zorzi si recò in Palestina, ma addirittura ci è possibile datare con precisione il viaggio sulla base di una testimonianza esterna. Del viaggio in Palestina dello Zorzi (dal quale il francescano riportò non solo edificazione spirituale ma una serie notevole di riscontri concernenti la nascente archeologia biblica, informazioni antiquarie, ragguagli utili a dirimere controversie esegetiche e persino informazioni sulla botanica e sulla mineralogia di quelle regioni), si avevano alcuni accenni già a partire dalla testimonianza di Zorzi stesso che a più riprese, tanto nel *De harmonia mundi*, quanto nei *Problemata*, ma anche nell'Elegante Poema e persino nel Commento alle *conclusiones* pichiane non perde occasione per ribadire, a proposito dei più svariati *realia* e dello stesso paesaggio della Palestina di averne preso visione personalmente. Inoltre Ulderico Vicentini nel 1952 e, più recentemente F. Secret (1968, nel 1974 e nel 1975) e J.-F. Maillard nel 1991 hanno raccolto un notevole numero di testimonianze e di riscontri.

A Maillard, in particolare, si deve la pubblicazione del passo in cui Zorzi afferma di essere stato in Palestina all'età di 27 anni (il che invita a datare il viaggio al 1493). Vasoli, che aveva espresso le sue riserve sull'effettiva realtà del viaggio nel 1974, non sembra aver tenuto debito conto di quanto si è andato scoprendo in seguito. In particolare, come riferisce G. Busi nel volume del 2007 citato in precedenza, chi scrive ha reperito, nel resoconto del pellegrinaggio di Pietro Casola, svoltosi nel 1494, la testimonianza di un incontro con Zorzi: mentre la nave di Casola rientrava verso Venezia, al largo di Cipro incontrò, il 10 settembre 1494, la flotta commerciale veneziana diretta a Beirut e afferma di aver udito da un frate osservante della casata degli Zorzi nuove sulla calata di Carlo VIII di Francia a Firenze. L'incontro tra i due convogli è confermato anche dal resoconto di un altro pellegrino, forse Ludwig von Greiffenstein, anch'egli imbarcato insieme a Casola sulla nave diretta a Venezia. La discrepanza nella datazione può essere spiegata, mi pare, con un errore di memoria da parte di Zorzi che, a oltre quarant'anni dai fatti, non ricorda con esattezza che, all'epoca del pellegrinaggio, di anni ne aveva già ventotto. Mi riprometto di ritornare sulla questione in futuro ma, e non da ora, il dato sull'effettivo svolgimento del pellegrinaggio in Libano e Palestina (e forse anche in Egitto) è confermato al di là di ogni ragionevole dubbio.

Interessante mi pare l'ipotesi, formulata da Vasoli a p. 7, secondo la quale Zorzi potrebbe aver composto l'ultimo dei tre cantici di cui si compone il volume in epoca posteriore rispetto ai primi due. Sappiamo che la composizione dell'opera dovette estendersi per alcuni anni, in un passo del primo canticò (1,6,30) Zorzi data la composizione al 1520, mentre nel terzo canticò (3,7,6) viene evocata la data 1522. Un argomento a favore della composizione in due fasi è certo la paginazione che, continua per i primi due cantici (fino a CCCXXXVIIIv), ricomincia a partire dall'inizio del terzo canticò (e comprende 136 fogli). Tuttavia, è del tutto evidente che l'opera risponde a un disegno compositivo unitario che sin dall'inizio doveva comprendere tre cantici, come annunzia già il frontespizio dell'opera. Semmai si può immaginare che il terzo canticò sia stato composto in tipografia separatamente, forse addirittura prima degli altri due o quando la loro composizione era in corso, il che spiegherebbe l'anomalia della paginazione.

La ristampa del *De harmonia mundi* di Francesco Zorzi, proprio perché inserita in un progetto ampio e lungimirante, che potrebbe essere esteso per ospitare altre grandi opere della *qabalah* cristiana, a cominciare proprio dagli *In Scripturam Sacram Problemata*, per proseguire con il *De arcanis catholicae veritatis* di Pietro Galatino e, perché no, con il Salterio poliglotta di Agostino Giustiniani, rappresenta un'impresa coraggiosa e lodevole, che merita tutto il plauso dei lettori interessati alla conoscenza di una fase decisiva del rinascimento italiano ed europeo, alla preservazione e diffusione di opere di notevole eleganza estetica e profondità speculativa nonché alla rinnovata attualità di un pensiero che, proprio per il suo ricorrere alla via del simbolo, promette di superare indenne le secche del concetto.

Saverio Campanini

EMANUELA TREVISAN SEMI, *Le Diaspore. Esempi storici e modelli interpretativi*. Il Ponte - 2008: 94 pp.

Si tratta di un testo breve, di facile lettura, senza note. È accompagnato da un apparato bibliografico guidato, esaustivo e rigoroso che traccia dei percorsi per chi voglia approfondire una o più delle undici sezioni trattate lungo i tre capitoli del libro.

Lo studio delle diaspore (*Diaspora Studies*) inizia a prendere forma verso la fine degli anni Settanta nell'ambito di circoli accademici, soprattutto con approccio antropologico, nelle università nordamericane e canadesi. In questo contesto, l'antico concetto di *diaspora*, prevalentemente legato alla narrazione della dispersione ebraica, tende a divenire un campo di studi autonomo e interdisciplinare. In seguito, con lo sviluppo dei settori di ricerca dedicati al post-colonialismo prima e alla globalizzazione poi, cominciano a diffondersi studi di stampo postmoderno sull'analisi delle esperienze transnazionali legate ai movimenti di migranti e di rifugiati. In particolare, fioriscono ricerche dedicate al contrasto tra la staticità ormai in crisi dello stato-nazione e la mutevolezza

intrinseca delle identità culturali, religiose e linguistiche legate alle esperienze diasporiche, intese come minoranze peculiari che nel contesto dello stato-nazione si sviluppano.

In questo contesto, l'utilizzo del termine *diaspora* in ambito scientifico si rafforza attraverso la dialettica tra i centri di ricerca nordamericani e quelli nordeuropei e francesi, generando un numero notevole di studi sulla dissociazione tra i concetti di luogo, identità e nazione. Durante l'ultimo decennio, il termine – ancora ambiguo e privo di caratteristiche universalmente accettate – si è diffuso anche negli ambiti delle scienze politiche, giuridiche ed economiche, che sempre più prendono in considerazione le pratiche politiche *multi-level* originate dalle relazioni triangolari diasporiche. Esse prevedono l'inclusione di tre macro-attori principali: le diaspore, le *homeland* e le *hostland*, e includono pratiche partecipative che variano dalla mera partecipazione simbolica a eventi culturali, fino all'attivismo politico, passando per il *lobbying*, l'associazionismo civile, i finanziamenti, la partecipazione al voto, i pellegrinaggi ecc. Tali pratiche politiche assumono caratteristiche tanto più complesse quanto più si sviluppano le tecnologie della comunicazione, l'accesso a internet e, in tempi recentissimi, il web 2.0.

Per quanto nell'accademia italiana si riscontri l'utilizzo del termine *diaspora* in contesti quanto mai variegati, sono pochi gli studiosi italiani che si sono dedicati a questo tema; nessun centro di ricerca vi si è specializzato e, con l'eccezione di alcune traduzioni dall'inglese, sono rarissime le pubblicazioni che ambiscano a fornire un apparato definitorio esaustivo nell'ambito delle scienze sociali. In questo senso, il breve trattato di Emanuela Trevisan Semi è certamente una novità nel panorama accademico italiano.

Nel solco della tradizione dei *Diaspora Studies*, Trevisan Semi apre il suo testo con l'osservazione delle caratteristiche della Diaspora ebraica che ricompaiono in analoghe esperienze, proponendo di osservare il caso ebraico come paradigma diasporico. Si tratta dunque di una decostruzione del modello ebraico operata con il fine di elaborare dei paradigmi utili all'analisi dell'esperienza diasporica in generale. Questo sforzo di natura interdisciplinare fornisce modelli di analisi utili tanto alla comprensione di un fenomeno sociale e culturale, quanto allo sviluppo di politiche mirate alla gestione di flussi migratori di origine o di stampo diasporico.

Il primo capitolo è dunque dedicato alla storia etimologica del termine. Attraverso una breve storia formale della diaspora ebraica, l'autrice si dedica alla decostruzione dei sillogismi che hanno condotto all'abuso del termine, per estrarne un concetto scientifico, dotato di caratteristiche proprie (sebbene raramente univoche) mettendo in luce le caratteristiche definitorie che trovano riscontro e consenso in ambito accademico: tra esse, il carattere traumatico dell'origine diasporica, la mitizzazione dell'idea di ritorno, il concetto di extra-territorialità e la tendenza ad una sorta di omogeneità religiosa e/o culturale.

Il secondo capitolo, descrive ed esemplifica le principali macro-categorie diasporiche, che l'autrice suddivide secondo assi temporali (classiche, moderne, incipienti); e in relazione alla sussistenza politica di una *homeland*, in riferimento all'esistenza o meno di un legame con uno Stato (*stateless* o *state-oriented*). Dopo la descrizione del caso ebraico, considerato paradigmatico, questo capitolo presenta le diaspore armena e cinese (classiche e legate a uno Stato), quella curda (moderna e senza Stato), quella italiana (moderna e legata a uno Stato) e quella palestinese (incipiente e senza Stato).

Il terzo capitolo è dedicato alla storia della sistematizzazione dei parametri diasporici. In esso vengono descritte le scuole che si sono occupate del tema, accompagnando il lettore con schemi interpretativi. Quest'ultima sezione del libro incarna il senso di ambiguità e di *ibridicità* che pervade tutto il testo e che, in realtà, caratterizza tanto il concetto di diaspora in sé, quanto il corpo letterario scientifico che ne ha accompagnato la codificazione nell'ultimo trentennio. Il concetto di *diaspora*, non può che essere associato all'idea di ibrido, rappresenta lo spazio transnazionale *par excellence*, è il luogo dell'aterritorialità, lo spazio *in-between*, come definito da Bhabha. Inoltre, si tratta del luogo dell'ambiguità: massima aspirazione del nazionalismo e allo stesso tempo nemico interno dello Stato-nazione. Ambiguità, anche perché certamente si è ancora lontani da una definizione condivisa del paradigma diasporico: in questo senso il breve trattato di è un ottimo strumento per orientarsi nella letteratura che lo studia.

Alvise Vianello

P.C. IOLY ZORATTINI, «QUESTA È GIUSTITIA DI VOI ALTRI CHRISTIANI» - *Ebrei, Giudaizzanti, e Neofiti nei procedimenti del Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2009, ISBN 978 88 222 5874 8, pp. 125, 16€.

Un insolito ebraismo campagnolo, senza ghetto, senza distintivo e anche senza rabbini, un'Inquisizione che a volte dimentica di fare il suo mestiere, un ambiente in cui ebrei e cattolici s'incontrano, a volte si frequentano, non senza qualche colpo di coda, come le denunce al Sant'Uffizio e perfino, in qualche caso, l'espulsione, quasi a ricordarci che l'esempio spagnolo del 1492, con un ritardo di ottant'anni, ha trovato degli imitatori in una piccola cittadina come Cividale del Friuli. Questo e tanto altro ancora troviamo nell'ultimo libro di Pier Cesare Ioly Zorattini, il quale ha scelto dodici fascicoli incontrati negli Archivi del Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia, attualmente custoditi nell'Archivio storico della Curia Arcivescovile di Udine, riguardanti casi verificatisi nel Friuli veneziano tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Settecento. In queste carte, in qualche modo gli ebrei o l'ebraismo sono parte in causa. Non è stato inserito tra gli atti qui pubblicati un importante processo in contumacia contro un cattolico convertitosi all'ebraismo, in quanto l'autore gli aveva già dedicato un'intera monografia, ma nella esauriente presentazione, che precede i testi dei documenti, anche questo caso viene giudiziosamente rievocato, in modo che, già in apertura di questa serie di vari quadretti d'ambiente, incontriamo due vicende che sono agli antipodi l'una rispetto all'altra e che non possono non evocare più ampi scenari, come se la microstoria a volte si divertisse a riprodurre in miniatura vicende più celebri e più ampiamente riportate.

Si parte quindi dal caso *choc* di Leandro Titanio, quello inverosimile di chi, trascorrendo in patria una vita tranquilla e a riparo dai guai visto che è cresciuto sotto l'ala protettrice della Chiesa Cattolica Apostolica Romana, decide invece di diventare ebreo alla luce del sole, spinto da un irresistibile richiamo che molto deve al personale raziocinio oltre che alle spiegazioni ricevute da qualche frequentatore ebreo. Non sentendosi di passare il suo tempo a fingere indossando l'abito marrano, nel 1610 egli fugge a Salonico, una *terra di libertà*, e quindi grande luogo d'asilo per quei cripto-ebrei stanchi di portare la maschera del cattolico: lì egli sarà pubblicamente ebreo, senza nessun sotterfugio. Scelta eroica, in quanto egli lascia tutta una famiglia. Inutile dire che fu processato in contumacia, scomunicato e condannato alla confisca dei suoi beni. Viene da pensare al caso di Don Lope de Vera, cattolico con una lontanissima e parziale origine ebraica, arrestato dal Tribunale dell'Inquisizione di Valladolid, il quale invece di difendersi si circoncidè da solo in carcere ed incontrò gli inquisitori facendo loro lezione...di ebraismo, affrontando quindi con coraggio la condanna al rogo per il *Kiddush ha-Shem* (la santificazione del Nome): caso divenuto celebre ai nostri giorni per l'edizione fatta da Israel Salvator Revah del poema in onore di Lope de Vera composto dal poeta marrano Antonio Enríquez Gómez, egli stesso oggetto di un'importante monografia del medesimo Revah.

Ma torniamo al nostro scenario più agreste della campagna friulana. E giungiamo al caso di Gioan Battista Cividin che risale al 1572, anno in cui gli ebrei furono cacciati da Cividale del Friuli. Come avvenne in Spagna una parte (un piccolo numero di famiglie) espatriò, mentre una minuscola minoranza, rappresentata dal solo Cividin non ne ebbe il coraggio e preferì accettare in extremis il battesimo, pur di non rinunciare alle proprie abitudini. Solo che in paese la gente mormorava e l'accusava di essersi convertito per interesse, di frequentare ancora degli ebrei dei luoghi vicini, di partecipare alla celebrazione delle feste ebraiche e di compiere altri atti ebraici. Cividin naturalmente tentò di negare e di minimizzare e il processo si concluse in modo piuttosto sibillino, lasciando intendere che egli venne incarcerato.

La familiarità tra cattolici ed ebrei è tale che in certi momenti, sia alla fine del Cinquecento, sia cinquant'anni dopo, incontriamo dei sacerdoti che giocano alle carte accanitamente con degli ebrei e che, perdendo, si sfogano pronunciando delle esecrabili bestemmie, *bestemmie ereticali* per intenderci e non semplici scelleratezze, come sarebbero le cosiddette *bestemmie ordinarie*, più facilmente riparabili. In uno di questi casi, che sembra meno grave, assistiamo alla deposizione favorevole e solidale di un banchiere ebreo (tra giocatori ci s'intende) e tutto finisce con una condanna del sacerdote a quattro mesi senza dir messa e senza amministrare i sacramenti. Nell'altro

caso del 1648, malgrado le varie testimonianze a carico di due frati, uditi bestemmiare per notti intere mentre giocavano in un osteria, non si riscontra nessuna sentenza.

Nello stesso periodo la medesima solidarietà fra giocatori la si riscontra in alcuni episodi di stregoneria o arti magiche. Un ebreo ricorre a un contadino cristiano perché effettui un sortilegio per guarirgli una vacca ammalata, ma poi viene fermato dalla moglie meno credulona, la quale afferma che si tratta di «superstizioni». Sempre nel medesimo ambito assistiamo ad un'intima relazione che lega un cattolico con un'ebrea. Quest'ultima si converte al cattolicesimo e sposa lo stesso giorno il suo amante. Successivamente la medesima denuncia una certa Violante, cristiana che, a suo tempo, le aveva offerto di ricorrere a una magia che ne favorisse la relazione col fidanzato. La stessa figlia di Violante, Stella, sarà denunciata per vari sortilegi atti secondo lei, a metter fine ad invasioni domestiche di cimici e pulci. Due ebrei non esitano a ricorrere alle arti magiche di una vedova affinché guarisca il loro bambino neonato in pericolo di vita: operazione alquanto impegnativa in quanto la vedova, per attuare l'incantesimo, deve recarsi al cimitero per procurarsi un teschio umano, da cui trarre una polverina da mischiare al latte del pupo. Ingenuamente la donna riferisce tutto in fase di confessione. Conclusione: la rinuncia ad un rimedio del genere. Dal suo canto un nobile del luogo non aveva esitato a ricorrere a un ebreo per ritrovare un tesoro nascosto dai suoi antenati, ma per raggiungere lo scopo serviva una boccia d'acqua del torrente, un fanciullo illibato e un'immagine della Vergine, dettaglio quest'ultimo che convinse quel nobile a rinunciare.

Non mancano d'altronde alcuni altri strani rapporti tra ebrei e cristiani. C'è una coppia di coniugi che, volendosi recare in pellegrinaggio a San Giacomo di Compostela, lascia la figliuola per sei mesi a servizio in casa di un ebreo. La ragazza sarebbe stata sottoposta ad angherie e calunnie riguardanti la sua religione per cui, sottratta ai suoi padroni, sarà affidata alle suore. La precedente vicenda forse si capisce meglio se si ricorda che anni addietro, quello stesso ebreo aveva una figlia di sei o sette anni di nome Stella che era fuggita di casa con l'aiuto della domestica cristiana, per chiedere di venire battezzata, ciò che le venne concesso, malgrado l'opposizione dei genitori, ai quali la bambina fu tolta.

In quanto al neofito Giacomo, nell'aiutare un suo conoscente nella ricerca di un tesoro, egli non esita ad esprimere i suoi dubbi sulla verginità della Madonna. Mentre un soldato di origine ebraica, che si era convertito al cristianesimo, reso schiavo dai turchi, finse di essere ancora ebreo per farsi riscattare dagli ebrei del luogo: essendo poi vissuto con questi per un certo tempo egli pensò di rimediare facendosi di nuovo battezzare da un sacerdote greco: alla fine confessò tutto e si guadagnò l'assoluzione.

Siamo ormai all'inizio del Settecento, e gli ebrei sembrano essere sempre meno disposti ad essere discreti sulle loro convinzioni, riuscendo a volte a influenzare il loro interlocutore cristiano, come avviene ad un sarto il quale, dopo esser stato conquistato dalle prediche di un ebreo, secondo le quali Gesù era un uomo come gli altri e Maria non era Vergine, aveva quindi smesso di frequentare la sua chiesa e di seguirne i precetti: presentatosi poi pentito se la cavò con un'abiura e un'assoluzione *ad cautelam*. Una vicenda del genere, anche se più complicata, capita ad un cristiano di Bassano del Grappa, il quale, in seguito a dissensi domestici, si reca a Venezia dove fa amicizia con una coppia di ebrei, che gli offre un lavoro e cerca di convertirlo con l'aiuto di un rabbino. Gli argomenti erano sempre i soliti: il Messia non era venuto e Gesù, che era solo un uomo, non era il Messia. Il bassanese era sul punto di fuggire ad Amsterdam, dove sarebbe stato più facile convertirsi, come aveva già fatto un altro lavorante cattolico. Ma poi, pentito, fu anche lui assolto.

L'atmosfera illuministica non è estranea a tali dubbi su certi aspetti miracolistici del cristianesimo, che non sono più un atteggiamento esclusivamente ebraico: basta leggere *Les Lettres Persanes* di Montesquieu per rendersene conto. E ciò sembra dar coraggio a questo popolino giudaico che vorrebbe rifarsi dopo secoli di paura. Una viva attesa si stava facendo d'altronde strada da tempo, alimentata da un susseguirsi di speranze messianiche, culminate durante il Seicento con l'apparire di quel candidato Messia che fu Šabbetay Ševi. Come ricorda Ioly Zorattini, rievocando un episodio tratto da quella sua *opera magna*, che sono quei *Processi* dell'Inquisizione veneziana, cui egli ha ridato nuova vita, «Un giudaizzante lusitano [...] presente a Roma nel 1595, [...] era ricorso ad una profezia che prefigurava la rovina dei cristiani: “*Il turco venerà, abrugerà Roma et ogni cosa*

et noi resteremo in libertà e vivremo a nostro modo”» (p. 38). Questo stato d’animo si riflette anche nella frase dell’ebreo Gratiadio Dattilo, dalla quale l’autore ha tratto il titolo del suo libro e che egli ha poi posto come epigrafe all’inizio del suo lavoro: «*Questa è giustizia di voi altri Christiani, non è buona perché non punite un christiano che converte alla vostra Legge un giudeo, anzi lo premiate et all’incontro volete punire un giudeo se converte alla sua Legge un christiano*».

Elia Boccara
Via Cesariano 13
20154 Milano
e-mail: eliaboc@tin.it

H. SERKOWSKA (cur.), *Tra storia e immaginazione: gli scrittori ebrei di lingua italiana si raccontano* (Studi italiani, collana dell’IIC Varsavia vol. 1), Kraków, Rabid 2008, ISBN 978-83-60236-33-8.

Il volume raccoglie gli atti del convegno ‘Lingua e memoria. Scrittori ebrei di lingua italiana’, organizzato dall’Istituto italiano di Cultura di Varsavia e dall’ICOJIL (International Conferences on Jewish Italian Literature) in occasione della Giornata della Memoria del 2007. La curatrice del volume, Hanna Serkowska, ha scritto l’introduzione nella quale sono affrontate alcune questioni generali relative alla memoria e alla sua trasmissione, ed è sintetizzato il contenuto di ogni relazione. Serkowska sottolinea il passaggio nella letteratura sulla Shoah dall’ ‘era del testimone’ – nella quale prevalgono racconti testimoniali, memorie e diari – a quella ‘post-testimoniale’ che si propone non solo di conservare la memoria di ciò che è accaduto, ma anche di rimediare al trauma del genocidio degli ebrei d’Europa. La Shoah è quindi, inevitabilmente, il filo conduttore delle numerose relazioni che sono state organizzate attorno a cinque nuclei tematici corrispondenti ad altrettante parti del libro. La prima, intitolata ‘Dallo ieri all’oggi’ raccoglie, tra gli altri, interventi sul problema della narrazione della Shoah (Marco Brunazzi), sui racconti di rifugiati ebrei in Svizzera (Raniero Speelman), sulle analogie tra genocidio armeno e genocidio ebraico in autori italiani di origine armena (Monica Jansen), su *Campo del sangue* e sulla biografia di Bonhoeffer di Eraldo Affinati (Luciano Curreri) e sulla questione dell’identità ebraica in Alessandro Piperno (Fabio Pierangeli). La seconda parte è dedicata a quelli che vengono definiti i classici della letteratura italiana: Primo Levi (di cui si occupano Sophie Nezri-Dufour, Izabela Napiórkowska e Anna Chiarloni), Carlo Levi (Franco Manai), Giorgio Bassani (Joanna Ugniewska), Edith Bruck (Hanna Serkowska). La terza parte ruota attorno alla questione dell’identità e si apre con un interessante articolo di Fulvio Senardi sul diverso rapporto di Svevo e Saba con la propria origine ebraica nel contesto della storia della comunità ebraica triestina. Seguono interventi sul tema della Shoah nei romanzi di Erri De Luca (Nicolas Bonnet), sui romanzi autobiografici di Marina Jarre (Maria Grazia Cossu) e Clara Sereni (Gabriella De Angelis e Titus Heydenreich). I due contributi della quarta parte riguardano l’infanzia e la Shoah (Marina Beer) e la letteratura femminile sulla Shoah (Federica Clementi). Chiude il volume una rapida panoramica di Magdalena Rudkowka sugli scrittori ebrei polacchi (dove stupisce l’assenza di Bruno Schultz, un autore particolarmente amato dal pubblico italiano). Al volume è allegato un dvd che contiene interviste a Eraldo Affinati, Erri De Luca e Alessandro Piperno.

Questo volume, ricco di interventi e temi, testimonia di un grande interesse per la cosiddetta letteratura italoebraica da parte di italianisti di diversi paesi (Italia, Polonia, Olanda, Francia, Germania) e contribuisce allo studio non solo dei classici del Novecento, ma anche di scrittori meno noti e di autori delle generazioni più recenti. Non potendo occuparmi di tutti i contributi nel breve spazio di una recensione, vorrei avanzare delle considerazioni generali sull’impostazione del volume per poi concentrarmi sui problemi sollevati da alcuni interventi in particolare.

Molti degli studiosi che hanno partecipato al convegno di Varsavia impiegano la categoria di letteratura italoebraica senza darle mai una definizione. Che quella di letteratura italoebraica non sia una nozione univoca, ma piuttosto problematica, lo mostra il fatto che dalla lettura

del volume non si evince cosa si debba intendere esattamente con questa categoria critica. O meglio, gli studiosi non sembrano intendere la stessa cosa quando parlano di letteratura italoebraica. È una categoria letteraria, come sembra suggerire, ad esempio, Luciano Curreri, oppure sociologica, come sembra intenderla Fulvio Senardi, o ancora ‘metafisica’ come risulta dalle pagine che Franco Manai consacra a Carlo Levi? La definizione più banale presuppone che la letteratura italoebraica sia la produzione letteraria di autori di lingua italiana di origine ebraica. Ma se il criterio è quello dell’appartenenza all’ebraismo, allora viene da chiedersi perché nel volume siano discussi autori come Vittorio Sereni, Eraldo Affinati e Erri De Luca che non sono di origine ebraica. Si deve forse concludere che è l’argomento ebraico – ed in particolare il tema della Shoah – che consente di poter includere le opere e i loro autori nel corpus della letteratura italoebraica? In questo senso anche le *Occasioni* potrebbero essere considerate un libro ebraico perché molte delle protagoniste dei versi di Montale (Clizia/Irma, Liuba, Dora Markus, Gerti) sono donne ebreiche toccate dalla tragedia delle leggi razziali e dalla catastrofe della Shoah. Questo criterio rischierebbe però di estendere enormemente i confini di questo corpus e di dissolvere l’eventuale specificità della letteratura italoebraica. Perché la questione fondamentale a cui a mio avviso il volume non fornisce una risposta è proprio questa: esiste una specificità nella produzione letteraria degli scrittori ebrei italiani del Novecento che giustifichi la pertinenza della categoria di ‘letteratura italoebraica’ all’interno della categoria generale di ‘letteratura italiana’? Alessandro Piperno nell’intervista contenuta nel dvd si dice convinto che gli scrittori italiani di origine ebraica formino una letteratura autonoma e cita una serie di autori, da Svevo a Saba a Giorgio Voghera come esempi di autori che hanno preso e dato all’ebraismo italiano. Ma a mio avviso un elenco di autori non basta a definire una letteratura. Se il denominatore comune di questa letteratura fosse l’identità ebraica – il dato genealogico, come lo definisce Piperno – la questione non sarebbe meno complicata, perché la personalità di un autore non è mai riducibile a una sola delle sue numerose identità. Anzi, dando maggior peso a un’unica identità ed erigendola a punto di osservazione privilegiato per l’analisi dell’opera di un autore si corre il rischio – insito a mio avviso sia nei *cultural studies* sia nei *gender studies* – di darne un’immagine parziale, se non distorta e storicamente poco fondata.

I rischi di una tale impostazione sono a mio avviso chiaramente visibili nel contributo di Franco Manai ‘Ethos ebraico e attualità della lezione di Carlo Levi in *Cristo si è fermato a Eboli*’. Manai mette in relazione l’apertura e l’adesione di Levi verso il mondo dei contadini lucani con il recupero da parte dei cabalisti delle concezioni mitiche e delle credenze popolari marginalizzate dal giudasimo istituzionale. Le tradizioni della mistica ebraica medievale ‘riviverebbero’, secondo Manai, nella visione che Carlo Levi dà del suo viaggio’ (p. 140). Il messaggio etico di Levi ‘emerge dalla più profonda e feconda filosofia ebraica’ (p. 145). Ma come Levi abbia assimilato le concezioni dei cabalisti non è detto. Si sa che Levi non ebbe una formazione religiosa in famiglia e che non frequentò le scuole ebraiche. Da dove gli deriva questo patrimonio di conoscenza? Manai non adduce alcun riscontro testuale a supporto della sua ipotesi interpretativa. Preferisce invece citare Sholem, Singer, Rosenzweig e Benjamin per affermare il carattere eminentemente ebraico di alcuni temi presenti in *Cristo si è fermato a Eboli*: il mito, l’esilio, la storia, lo Stato. L’autore sembra così suggerire che sia stato il semplice legame ‘genealogico’ di Levi con l’ebraismo a veicolare le ‘concezioni ebraiche’ che permeano la sua opera. Ma tale concezione ‘mitica’ del rapporto di Levi con l’ebraismo ci dice davvero qualcosa sulle implicazioni letterarie e ideologiche del *Cristo*?

A differenza di Manai, nel suo documentato lavoro su Svevo e Saba Fulvio Senardi ricostruisce la formazione dei due autori nel contesto dell’ebraismo triestino e della sua storia sociale, mostrando in questo modo che, soltanto se si ha presente la storia della comunità ebraica di Trieste di fine ottocento, la sua tensione tra assimilazione e memoria del ghetto, tra rimozione e nostalgia, si possono comprendere i rapporti complessi dei due grandi scrittori triestini con l’ebraismo.

Queste poche osservazioni intendono fornire uno spunto di riflessione e un’occasione di discussione a coloro che si interessano agli autori italiani di origine ebraica e più in generale a coloro che indagano il rapporto tra letteratura e identità. Credo sia indispensabile verificare se

esista una specificità della letterature italoebraica che giustifichi l'impiego di questa categoria in sede critica. Individuare non solo le potenzialità, ma anche i limiti delle nozioni con cui si lavora è sempre un'operazione benefica alle discipline letterarie.

Pierluigi Lanfranchi
Vrije Universiteit Amsterdam
e-mail: pierluigi.lanfranchi@gmail.com

PAOLO COLLINI, «Messianismo», *Indice Concettuale del Medio Giudaismo*, a cura di Paolo Sacchi, fascicolo 3, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2009, pagine 144.

Si tratta del terzo fascicolo dell'*Indice Concettuale del Medio Giudaismo*, diretto da Paolo Sacchi, di cui i primi due fascicoli, tutti a cura sempre di Paolo Collini, avevano come titolo «Famiglia» e «Sessualità». L'*Indice* ha lo scopo di presentare, usando griglie preformate di Sovralemmi, Lemmi e Sottolemmi, i temi della letteratura giudaica antica. Essi sono recepiti dalla conoscenza generale che si ha di tale letteratura. I fascicoli riportano una lista di parole che presentino un pensiero definito e, per quanto possibile e in base alle conoscenze in possesso, idealmente configurato e utilizzabile dal lettore o dallo studioso. Sono collegati termini o espressioni (Lemmi e Sottolemmi) attinenti ai Sovralemmi proposti. Le fonti usate si dividono, come si vede alla fine del fascicolo (Abbreviazioni e Sigle, pagina 121), in 1. Bibbia ebraica e deuterocanonici; 2. Apocrifi o pseudoepigrafi dell'AT (I); 3. Qumran; 4. Scrittori giudaico-ellenistici; 5. Filone; 6. Nuovo Testamento; 7. Giuseppe Flavio; 8. Apocrifi o pseudoepigrafi dell'AT (II); 9. Apocrifi o pseudoepigrafi del NT; 10. Padri apostolici; 11. Altri autori cristiani antichi; 12. Mishnah; 13. Tosefta; 14. Midrashim halakici. Il Sovralemma è, come si legge dal titolo, «Messianismo»; ad esso sono stati collegati i Sottolemmi «antimessia»; «era messianica»; «messia»; «messia» (?); «precursore» e, infine, «tipologia». Riguardo al Sottolemma «messia» (?), il punto interrogativo indica i termini che presentano incertezza di interpretazione. Rispetto ai due precedenti fascicoli, la schedatura ha passato al vaglio anche la Tosefta, i Midrashim halakici e il *Vangelo di Giuda*. Collini al riguardo scrive nella Prefazione che «d'accordo con Paolo Sacchi ho accettato la proposta di Günter Stemberger di includere la Tosefta e i Midrashim halakici fra i testi da schedare»; e che è stata accettata la proposta di allargare la «rosa degli pseudoepigrafi del Nuovo Testamento» (motivo per cui è stato aggiunto il *Vangelo di Giuda*). Riguardo invece al condivisibile suggerimento di Florentino García Martínez di schedare per l'*Indice* non solo i maggiori manoscritti di Qumran, «ma anche i frammenti di più modeste proporzioni», l'autore fa notare le difficoltà che ciò comporta, e che sarebbe necessaria la collaborazione di qualche esperto. In effetti, l'edizione utilizzata per i manoscritti qumranici e indicata in fondo al fascicolo (*Testi di Qumran*, a cura di García Martínez, ed. it. a cura di C. Martone), non aiuta sempre a sopperire a questa giusta richiesta (nemmeno i due volumi, sempre menzionati nell'Elenco Bibliografico, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, a cura di García Martínez e E.J.C. Tigcheelar). Fra i suggerimenti dati prima della stesura del presente fascicolo, c'è inoltre quello di usare alcune «determinate traduzioni come testi di principale riferimento per lo schedatore, senza nulla togliere al valore delle altre cui era stato fatto o si facesse eventuale ricorso». L'elenco di queste traduzioni si trova a pagina 137 («Elenco bibliografico delle edizioni usate»).

Mi soffermo brevemente a rilevare due cose: una che riguarda un modo per migliorare in certi casi l'esposizione di un contesto da cui è tratto un Sottolemma; l'altro che riguarda una questione di indicazione di alcune fonti. A pagina 27, nel Lemma «era messianica», troviamo il Sottolemma «annuncio», dove viene riportato come primo brano il Rotolo della Guerra 11,6-7 (indicato nel fascicolo con la sigla *QMil*). Nella nota riportata di fianco, dove si spiega brevemente il contenuto del passo preso in esame, si legge «l'era messianica è stata oggetto di annuncio fin dall'antichità». Nel testo si trova come segue (XI, 5-7): «Da te (provieni) la potenza, non da noi. Non è la nostra forza né la posanza delle nostre mani ad aver agito valorosamente, ma è per mezzo della tua forza e dell'efficacia

del tuo grande valore (che ci siamo comportati valorosamente), co[me] ci avevi annunciato da tempo antico”. A questo punto il Rotolo della Guerra prosegue motivando quanto detto prima citando Num 24,17, ossia: “è sorta una stella da Giacobbe, si è innalzato uno scettro da Israele, sfracellerà i fianchi di Moab, abatterà tutti i figli di Set, dominerà da Giacobbe e farà perire lo scampato [dalla] città, il nemico sarà (preda) di conquista e Israele (avrà) compiuto una prodezza”. Il punto è stabilire se l’“era messianica” si possa dichiarare iniziata con la vittoria dei figli della luce contro il partito della tenebra. Credo che la citazione dal libro dei Numeri serva a giustificare in qualche modo l’uso della forza da parte dei vittoriosi (“sfracellerà i fianchi i Moab” ecc.); e in effetti tutto il discorso è tenuto da qualcuno dopo la battaglia per spiegare, come detto, che la forza usata è stata necessaria e soprattutto voluta da Dio, al quale va anche attribuito il merito della vittoria. Il contesto non pare indicare che l’oratore stia annunciando, in base al passo della Torah, l’era messianica, o che questa si è realizzata. Suggerirei pertanto di indicare sempre nelle schedature se ci sono citazioni da testi biblici e come queste sono usate nel brano preso in esame.

Sempre riguardo al Rotolo della Guerra, a pagina 30 sarebbe opportuno non scrivere *QMil* fr. 9,I,2-5, perché non si capisce a quale testimone dell’opera appartenga il frammento. Anche controllando l’edizione che Collini usa non si riesce a ravvisare. I testimoni del Rotolo della Guerra (per esempio 1Q33, 1QM, 4Q491, 4Q496 ecc.) spesso non presentano lo stesso testo (così vale anche per molte altre opere qumraniche), pur avendo un contenuto simile, e quindi credo necessario che si indichi sempre il manoscritto contenente il brano in esame.

Tuttavia, nonostante queste osservazioni che vogliono essere solo un suggerimento per perfezionare la compilazione dell’*Indice*, il fascicolo è indubbiamente uno strumento importante, che può davvero aiutare lo studioso ad orientarsi nella storia del pensiero del Medio Giudaismo.

Giovanni Ibba
Facoltà Teologica dell’Italia Centrale
via Cosimo il Vecchio, 26
50139 Firenze
e-mail: giovanni.ibba@tiscalinet.it

Una storia del Novecento: il Rabbino Dario Disegni (1878-1967) a cura di ALBERTO CAVAGLION, Lucetta Levi Momigliano, Isabella Massabò Ricci, Torino, Alterstudio, 2008; *Genesi di una traduzione La Bibbia dei Rabbini italiani nell’edizione curata da Rav Dario Disegni*, a cura di ALBERTO CAVAGLION, Torino, Alterstudio, 2008.

Presentare il catalogo di una mostra è sempre un compito difficile. Lo è ancor più quando il libro in questione non si limita ad una pur brillante descrizione di oggetti o *memorabilia* esposti; pur avendo al suo centro la celebrazione di una figura di eccezione, *Una storia del Novecento: il Rabbino Dario Disegni (1878-1967)*¹ ne accompagna il ricordo con molti contributi di diversa natura che si pongono come cornice alla vita, alla formazione, all’operato e all’eredità lasciata dal grande rabbino. E dunque il catalogo della mostra (tenutasi a Torino con notevole successo di pubblico dal 10 dicembre 2008 al 30 gennaio 2009) può esser letto come il percorso di vita e spirituale di una grande personalità, come una rievocazione del mondo torinese ebraico dai primi del Novecento alla Liberazione ed oltre, ed anche come una storia a grandi linee dell’ebraismo italiano post-emancipatorio. L’esposizione vera e propria, che ha potuto avvalersi di una ricca documentazione in parte di proprietà della famiglia Disegni e in parte dell’archivio Ebraico B. & A. Terracini di Torino, era stata preceduta e in parte preparata da un convegno, tenutosi a Torino il 2 dicembre

¹ A. CAVAGLION (cur.), *Una storia del Novecento: il Rabbino Dario Disegni (1878-1967)*, Alterstudio, Torino 2008.

2007, su quella che fu l'ultima fatica dell'ormai ottantenne rabbino Disegni, la traduzione dell'intera Bibbia affidata a collaboratori ed antichi allievi: degli atti usciti a cura di Alberto Cavaglion² daremo ugualmente un breve cenno, trattandosi di una pubblicazione che si affianca e completa il vero e proprio catalogo della mostra.

Quest'ultimo comprende, come si immagina, commossi ricordi di familiari (i nipoti Dario e Giulio), affettuose memorie di antichi allievi o estimatori (i rabbini Caro, Bonfil e Somekh), precise rievocazioni dell'operato e della figura del Rabbino nell'ambito della comunità ebraica torinese (T. Levi); ma è arricchito anche, oltre che da una splendida serie di fotografie di famiglia e di oggetti rituali, da pagine manoscritte di Disegni, alcune anche scritte in occasione delle ricorrenze e delle relative celebrazioni dell'anno ebraico (queste ultime descritte da O. Sierra Lampronti pp. 291-296).

Già Lia Montel Tagliacozzo nella presentazione del libro (pp. 11-13) mostra la ricca varietà di argomenti e le numerose tematiche che si intrecciano nel volume. Le note biografiche di un percorso di vita e di studio, che, iniziato a Firenze nel 1878 e proseguito nel Collegio Rabbinico di quella città negli anni della direzione di S. Z. Margulies, avrebbe portato Disegni fino alla cattedra rabbinica torinese, sono tracciate dal nipote Giulio (pp. 23-30); mentre il valore della ricca documentazione archivistica, recentemente riordinata e catalogata, è messa in luce con tratti di grande penetrazione da Isabella Massabò Ricci (pp. 31-39). Dalle carte Disegni, lette con grande finezza interpretativa, emergono ruoli pubblici e privati, affetti familiari, una costante preoccupazione per la preparazione degli allievi e per la cura delle anime delle diverse comunità che il rabbino fu chiamato a dirigere. Guidati dalla descrizione di Lucetta Levi Momigliano (pp. 37-39) che illustra il percorso della mostra, possiamo avvicinarci agli eventi privati e agli incarichi pubblici di Rav Disegni, impegni che culminano nella traduzione e nella nuova edizione dell'intera Bibbia. E qui, a far da cornice ai tanti e preziosi documenti di vita e di lavoro esposti e riprodotti in magnifiche fotografie, si snoda una serie di saggi storici, alcuni specificatamente dedicati alla figura di Disegni, altri utili a rievocare e a far comprendere lo sfondo storico italiano e le condizioni delle comunità ebraiche italiane dalla fine dell'Ottocento – gli anni della formazione di Disegni – agli anni sessanta del Novecento. In pagine assai ricche di riflessioni rivolte in varie direzioni Alberto Cavaglion (pp. 45-53) traccia un possibile ritratto di Disegni, mettendo in luce le molte questioni storiografiche aperte a proposito dell'Ottocento ebraico italiano e piemontese in particolare e le molte ambiguità lasciate irrisolte dall'emancipazione e dalla appassionata adesione degli ebrei italiani alle idee liberali; incertezze ed equivoci di fondo che emergeranno in tutta la loro debolezza di fronte alla dittatura e negli anni oscuri della seconda guerra mondiale. Cavaglion si sofferma infine sulla edizione della Bibbia ricevuta e commentata da un illustre corrispondente di Disegni, Arturo Carlo Jemolo e sulle molte domande ancora inevase sulla cultura della minoranza ebraica italiana: un gruppo minoritario all'interno della società italiana, sempre sospeso fra cultura classica e nazionale e attaccamento alla tradizione ebraica, condizione condivisa da patrioti risorgimentali come da più tardi rabbini. Carlotta Ferrara Degli Uberti (pp. 79-84) prende in considerazione, come in alcuni altri suoi lavori, la centralità della famiglia nell'ebraismo; perdute nella generale adesione ai principi liberali molti tratti distintivi della religione ebraica, la famiglia resta per generazioni il luogo privilegiato del ricordo, del mantenimento della tradizione religiosa, lo "strumento di conservazione dell'identità" (p. 81). E ancora all'importanza della famiglia, e specificatamente ai diversi rami dei Momigliano che accolsero Disegni in occasione del suo matrimonio con Elvira Momigliano, è dedicato un saggio di Alberto Cavaglion (pp. 85-88): fra i notevoli intellettuali usciti da questa famiglia, si distingue l'inedito ritratto dello zio Amadio, sostegno morale e materiale dei giovani sposi Disegni e appassionato difensore della cultura e delle tradizioni religiose ebraiche.

Se Amadio Momigliano si smarriva, come mostrano le sue lettere a Disegni, di fronte alla dilagante modernità, il mondo moderno in tutte le sue dolorose conseguenze e in tutte le sue lace-

² *Genesi di una Traduzione La Bibbia dei Rabbini italiani nell'edizione curata da Rav Dario Disegni, Alterstudio, Torino 2008* (Archivio Ebraico B&A Terracini, Comunità Ebraica di Torino, Scuola Rabbinica Margulies Disegni).

razioni veniva incontro con la Grande Guerra alla società italiana, alla minoranza ebraica e alle diverse istituzioni comunitarie, come nota Cavaglion (pp. 129-130). Lo stesso Disegni fu uno fra i pochi rabbini cappellani militari chiamati al fronte in nome del sacro dovere nei confronti della patria italiana; si trattava di una piccola schiera di rabbini e *hazanim* appartenenti a diverse comunità italiane, animati da vivo fervore pastorale, ma del tutto impreparati al difficile compito. Essi stessi, nutriti da una educazione intrisa di patriottismo, si trovarono improvvisamente a confronto con la dura realtà della trincea e con le esitazioni di parecchi soldati ebrei, volontari e di leva, spesso incerti sulla loro collocazione religiosa, come documenta il bel saggio di Ilaria Pavan (pp. 133-143). L'istituzione dei cappellani militari, la loro organizzazione, i loro compiti vengono rievocati da Laura Gatto Monticone (pp. 145-148) che traccia il ritratto di Monsignor Angelo Bartolomasi Vescovo castrense, cioè dell'alto prelato cui fu demandata la cura della nomina e la carriera dei più di duemila cappellani militari cattolici durante la prima Guerra Mondiale; carica che servì da modello, come si immagina, alla piccola schiera dei rabbini militari.

Negli anni immediatamente successivi alla Grande Guerra si collocano l'allontanamento di Disegni dalla comunità di Verona, le sue nomine a Bucarest (1922), Tripoli (1930), dove molto si adoperò a favore dell'educazione scolastica e delle istituzioni sanitarie ebraiche, infine l'approdo alla comunità di Torino (maggio 1935). In questa comunità, che Disegni diresse fino agli anni sessanta del Novecento, egli dispiegò le doti che già lo avevano distinto a Verona, nell'esercizio del rabbinato militare, a Tripoli: ma si trovò anche a dover fronteggiare, come documenta Fabio Levi in una serie di saggi (pp. 183-188, 217-219) la notevole integrazione degli ebrei torinesi con la società cittadina e la conseguente disgregazione della comunità dovuta anche alla legge del 1930 sull'ordinamento delle comunità ebraiche italiane e al clima di tensione sempre più forte degli ultimi anni trenta. Accanto al tradizionale sentimento di vicinanza a casa Savoia e ad alcune simpatie isolate per la figura di Mussolini, e contemporaneamente alle incertezze dei gruppi dirigenti comunitari, erano presenti a Torino, come è ben noto, gruppi di ebrei antifascisti o avversari isolati del regime, ma anche i cosiddetti "Bandieristi", dai quali Disegni prenderà le distanze già dall'aprile del '37, come ricorda Cavaglion nelle pagine (pp. 189-190) che prendono in esame il vero e proprio operato di Disegni alla direzione della comunità negli anni del fascismo: fedele alle istituzioni dello stato, egli firmerà nell'agosto del '37 una importante circolare di altri colleghi italiani che ribadiva la funzione del rabbinato come guida delle comunità, mentre poco dopo, dopo la promulgazione delle leggi razziali, invierà al Sovrano e al Duce due lettere di ferma risposta alle misure prese dalle massime autorità del paese. Ancora alla penna di Fabio Levi (pp. 217-219, 243-245) si devono due contributi di notevole spessore sulle drammatiche e tragiche vicende della città e della comunità negli anni delle persecuzioni e della guerra: la condizione degli ebrei torinesi, doppiamente colpiti come ebrei e come italiani, viene qui descritta in tutti i suoi risvolti (sfollamento, persecuzione, deportazione, smarrimento dopo l'8 settembre, scelta di vita in montagna di alcuni ebrei, spesso appartenenti a famiglie di cultura antifascista). Della rete di relazioni che portò in salvo nelle campagne piemontesi molti ebrei torinesi, beneficiò anche Disegni, ospitato presso una famiglia contadina di Valdivilla (Mango): di questa permanenza, vissuta dal rabbino con distacco e con non mai smentito fervore di fede, resta anche una testimonianza del ben più avvertito Augusto Segre, che provvede anche alla salvezza della famiglia Disegni. Le ombre della *Shoah* dovevano di lì a poco colpire gli affetti più profondi del rabbino e del padre colla perdita in deportazione della figlia Annetta e della nipotina Sissel Vogelmann. Nonostante la tragedia familiare, Disegni si volse con straordinaria energia alla ricostruzione della comunità torinese, pesantemente colpita dalle conseguenze della guerra e ridotta ad un quarto dei suoi componenti; una comunità, come documenta Fabio Levi nelle pagine dedicate alla rinascita (pp. 243-245), sostenuta da molte istituzioni straniere e da privati, ma sostanzialmente fragile e contrassegnata dalla presenza (per verità abbastanza isolata) di migliaia di profughi provenienti soprattutto dall'est europeo in attesa di imbarcarsi per l'America o per la Palestina. La ripresa della scuola e degli studi rabbinici furono la prima preoccupazione del rabbino Disegni nella sua Torino; e se una lunga tradizione educativa contraddistingue la storia dell'ebraismo e trova conferma nelle scuole istituite dalle diverse comunità italiane negli anni delle leggi razziali, le vicende particolari della scuola ebraica torinese vengono ripercorse da Cristina Bonino Nascè (pp. 257-261): sostegno durante gli anni più bui

delle persecuzioni e isola di insegnamento di alto livello e di spirito critico negli anni peggiori della dittatura e della guerra, le scuole della comunità torinese già dal 1945 subito dopo la Liberazione, si aprirono anche agli alunni non ebrei con una decisione senza precedenti, voluta da Disegni “per recuperare quel tradizionale rapporto di scambio” con la società maggioritaria italiana, compromesso dalle leggi razziali. All’eredità della scuola nelle sezioni dedicate più propriamente alla preparazione dei rabbini sono dedicate le pagine di Rav Alberto M. Somekh (pp. 269-272); mentre i ricordi giovanili di Rav Roberto Bonfil (che già aveva dato un ritratto assai felice del Maestro nel 1967³), alternando memorie personali con il quadro della Torino ebraica degli anni 1951-1959, si concentrano sulla figura e sull’attività del Maestro, tutta tesa alla formazione di più generazioni di rabbini italiani (pp. 273-278). E proprio ad alcuni di essi si deve l’ultimo progetto voluto da Rav Disegni, la traduzione della Bibbia, che Ida Zatelli (pp. 307-310) ripercorre nel suo profondo significato storico e sulla scorta di alcuni appunti di Disegni, tesi a rivendicare la centralità del Libro sacro nella tradizione ebraica e i valori morali contenuti nelle sue pagine e riproposti all’intera umanità.

Lo stesso saggio era già apparso nella già citata edizione degli Atti del Convegno tenutosi a Torino il 2 dicembre 2007 che aveva appunto al suo centro il progetto della traduzione della Bibbia. Ritornano qui i nomi già citati nel catalogo della mostra (Lia Montel Tagliacozzo, Tullio Levi, Dario Disegni, Alberto Cavaglion), tutti diversamente intenti a rievocare i momenti della monumentale traduzione e il suo significato per la comunità torinese e per l’intero ebraismo italiano (pp. 7-8, 9-10, 11-12, 13-25). Una bella serie di illustrazioni delle copertine dei diversi volumi, dovute a Lina Sorani, introducono all’edizione della Bibbia; mentre due saggi di Rav Alberto Moshé Somekh e di Paolo de Benedetti su uno dei libri più discussi, il *Qohelet*, (pp. 43-60 e 61-63) attraggono l’attenzione su alcuni appunti di Disegni. Di fronte ad un testo così controverso, le lezioni preparatorie del rabbino torinese manifestano entusiasmo ed equilibrata critica filologica, dando spazio anche a citazioni dalla cultura classica; è un tentativo di mostrare il valore universale di un libro come il *Qohelet*, specchio delle inquietudini del pensiero moderno, che trova comunque, per Disegni, un approdo consolatorio nella fede ebraica.

Il breve riassunto dei contributi al catalogo, necessario per rendere l’ampiezza di motivi, argomenti, interrogativi e suggerimenti che queste pagine contengono, restituisce soltanto una idea parziale dell’interesse che esse suscitano anche in chi non ha visitata la mostra. Le fotografie di famiglia o di oggetti rituali, i preziosi documenti originali, statali o comunitari, gli appunti personali, le lettere e gli attestati di personalità, di familiari, tutto riconduce ad un percorso di estrema coerenza, di rigore morale, di profonda fede nei valori dell’ebraismo; una fede espressa in azioni, in iniziative energicamente volute e portate a termine, in una costante ricerca di eredi della tradizione rabbinica per il futuro dell’ebraismo italiano. «Ieri sono partiti per Roma i miei due *talmidim*», scriveva Disegni al rabbino di Livorno ed amico Alfredo Sabato Toaff il 3 novembre 1947⁴. «Non sono molto persuaso, a dirla fra noi, dell’ambiente romano per l’educazione dei giovani rabbini [...] D’altra parte non potevo più sostenere le gravi spese che mi portava il proseguimento degli studi [...]», aggiungeva, esponendo alcuni dubbi sulla validità degli insegnamenti romani e concludeva: «Comunque speriamo bene e che le mie modeste fatiche siano coronate da un successo finale soprattutto per il bene delle *kehillot*». Nella inedita corrispondenza col collega livornese (di cui abbiamo veduta soltanto una minima parte, e precisamente gli anni 1947-51) abbiamo trovati confermati i tratti di una personalità di grande vigore, talvolta risentita e pugnace, sempre attentissima all’importanza dell’educazione ebraica a tutti i livelli, ma soprattutto a quella finalizzata alla formazione di rabbini italiani: di fronte all’invito di Umberto Cassuto per far studiare “i giovani a Gerusalemme”, scriveva Disegni nel 1951, «non può aver luogo, perchè il Cassuto che propugna l’idea di far frequentare i giovani alla sua università, farebbe degli scien-

³ «Rassegna Mensile di Israel», 33 (1967), pp. 51-61. Al testo di Bonfil facevano seguito alcune pagine di D. Disegni, *La formazione dei Rabbini in Italia*, ivi, pp. 62-66.

⁴ D. Disegni ad A. S. Toaff, 21 Khesvan, 3 novembre 1947, Livorno, Archivio della Comunità Ebraica [in seguito ACELi], *Fondo Toaff*, 1, cart. 1, fasc.1 (numerazione provvisoria).

ziati..per l'esegesi, ma non dei rabbini come abbiamo bisogno noi!»⁵. Affiorano dallo scambio di lettere col rabbino livornese le grandi difficoltà degli anni della ricostruzione: la condizione di alcuni bambini sopravvissuti alla *Shoah*⁶, le difficoltà di reperire un valido responso rabbinico su casi eccezionali («A Roma che tu sappia ci sarebbe modo di interpellare qualcuno degli insegnanti del Collegio Rabbinico? Chi altro è rimasto in Italia per chiedere consiglio!»⁷), alcuni contrasti con la FGEI a proposito dell'organizzazione dei campeggi estivi⁸, la discussione in occasione della traslazione a Firenze delle salme dei fratelli Rosselli⁹. Ma la preoccupazione costante di rav Disegni è per la sua scuola torinese, sia nei singoli casi difficili fra gli alunni della scuola media¹⁰, sia nella cura degli studenti del corso superiore rabbinico, talvolta incerti su un possibile trasferimento al Collegio Rabbinico romano, talvolta invece più legati alla sede torinese, ma per i programmi di studio sempre dipendenti da Roma. In attesa di ricevere i programmi di studio decisi a Roma («forse è una attitudine per indurmi a lasciare andare i miei scolari a Roma ove a quanto mi si dice malgrado i 6 [sic] milioni che si spendono per il collegio manca la materia prima adatta a subire trasformazioni»¹¹), Disegni sentiva tutta la responsabilità della formazione dei suoi allievi: «Da parte mia ho l'obbligo di non far perdere loro del tempo! Che malgrado qualunque cosa si studi della Torà è sempre tempo ottimamente impiegato, agli effetti pratici, e cioè per la preparazione agli esami finali bisogna bene essere edotti su quali materie è più indispensabile approfondire la preparazione!», scriveva nel maggio del 1947. Anche da queste brevi citazioni si nota nelle lettere a Toaff un linguaggio vivace, spesso sostenuto da ironia e autoironia, da toscanismi o da espressioni giudaico-toscane¹², che manifestano una personalità vivace e combattiva. A proposito dell'eventuale invio degli allievi a Roma scriveva all'amico Toaff: «Prato li vorrebbe a Roma per continuare gli studi. Per me non avrei difficoltà ma le famiglie forse non saranno d'accordo. Come ti regoli te [sic] costì? Vai avanti o spedisce a Roma i pacchi...già confezionati?»¹³. E sempre sul rapporto fra maestro e allievo verte una parte della corrispondenza con Toaff; per esempio, in occasione della commemorazione di Margulies, tenutasi a Firenze nell'autunno del 1948, Disegni si presentava con la massima modestia: «Desidero pronunciare per l'occasione poche parole quale rappresentante della scuola di Firenze»¹⁴. Era la modesta scuola di Via della Stufa, quel piccolo gruppo di allievi di Margulies destinati a diventare il nucleo portante del rabbinato italiano, che egli rievocava anche negli appunti per questa occasione e che il catalogo (fra molti altri toccanti documenti: si vedano almeno le pagine sulla proclamazione dello Stato d'Israele, o il commiato dalla comunità torinese) ci dà l'opportunità di conoscere nel suo testo originale (p. 58).

Il percorso di vita e di studio iniziato appunto a Firenze nel lontano 1878 in Via della Stufa¹⁵

⁵ D. Disegni a A. S. Toaff, 12 settembre [1951], *ivi*.

⁶ D. Disegni a A.S. Toaff, 9 maggio 1948, *ivi*, 1,1-2.

⁷ D. Disegni a A.S. Toaff, 9, 16, 23 Scevat/6, 30 gennaio, 13 febbraio [19]47, *ivi*, 1,1, fasc.8.

⁸ D. Disegni a A. S. Toaff, 23, 30 luglio 1951, *ivi*, 1, 2-1. Sui contrasti fra la FGEI e il nucleo dirigente dell'UCEI in quegli anni cfr. G. SCHWARZ, *Ritrovare sé stessi Gli ebrei nell'Italia post-fascista*, Bari, Laterza, 2004, pp. 89-96.

⁹ In questa occasione che si svolse a Firenze il 29 aprile 1951 Disegni ebbe ad elevare forti critiche per il fatto che il rituale ebraico si fosse svolto in un cimitero non ebraico (cfr. *ivi*, 6, 19 maggio 1951) e propose che la Consulta dovesse dimettersi in segno di protesta per l'offesa recata all'intero rabbinato italiano. L'UCEI nella seduta del 13 giugno 1951 deplorò che la funzione ebraica fosse stata indetta in un cimitero non ebraico, ma considerò la circostanza del tutto eccezionale e che essa non avrebbe costituito un precedente valido in altre occasioni.

¹⁰ D. Disegni a A. S. Toaff, ottobre [1947], ACELI, *Fondo Toaff*, 1, 1.1.

¹¹ D. Disegni a A. S. Toaff, 22 yar/12 maggio [1947], *ivi*.

¹² «In Toscana si dice “pesah non è mazzà non c'è” (*ivi*, 8 giugno 1951), “buon prò gli faccia!” (12 maggio [1947] cit.; “Che pasticcio e dirò col Manzoni che ne va di mezzo il povero...rabbino” (6 febbraio 1947 cit.) “perdinci colle autorità somme occorre usare l'ordine protocollare” (*ivi*, 4 marzo 1949) etc.

¹³ D. Disegni a A. S. Toaff, 6 gennaio [1947]. *ivi*, 1, 1, 1.

¹⁴ D. Disegni a A. S. Toaff, 22 settembre 1948, *ivi*, 1, 1-2.

¹⁵ «Il 27 dicembre cominciano le lezioni serali ogni mercoledì ore 81/4 di sera e ogni sabato ore 3 pomeridiane nel locale della Confraternita *Oavé Torà*, Via della Stufa 2”, scriveva S.Z. Margulies il 20 dicembre 1893: Firen-

si concludeva per rav Disegni col progetto della traduzione della Bibbia dei rabbini italiani, la cui seconda edizione avrebbe veduta la luce proprio nella sua mai dimenticata città d'origine¹⁶. All'amico Toaff, in occasione dell'insediamento del figlio sulla cattedra rabbinica romana, Disegni scriveva: «Beato te che hai il *chavod* di avere un degno erede»¹⁷.

Liana Elda Funaro
Via Santa Reparata, 42
50129 Firenze
lianafunaro@virgilio.it

MARTIN BUBER, *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba*, testi scelti e introdotti da Paul Mendes-Flohr, edizione italiana a cura di Irene Kajon e Paolo Piccolella, La Giuntina, Firenze 2008, pp. 372.

Il volume *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba* comprende 63 testi, risalenti a un periodo che va dal 1918 al 1965, anno della morte di Martin Buber. Rispetto all'edizione originale tedesca del 1983 e alle successive edizioni in lingua inglese (New York 1983; Chicago 2005), francese (Parigi 1985) ed ebraica (Tel Aviv 1988), l'edizione italiana curata da Irene Kajon e Paolo Piccolella omette "tre testi simili, per contenuto e circostanze che diedero loro origine, ad altri interventi" (I. Kajon). Si tratta del breve scritto "Zionismus und Politik. Frage und Antwort" pubblicato nel 1922 su "Der Jude" e poi ripreso da Buber nel volume del 1933 *Kampf um Israel*, del discorso "Zwei Völker in Palästina" tenuto da Buber alla radio olandese nel 1947 e del testo del pubblico dibattito "Palestine – Can the Deadlock be broken?", che ebbe luogo a Londra nel 1946 tra Buber, due deputati laburisti britannici e il segretario dell'ufficio londinese della Lega Araba.

Per il resto l'edizione italiana rispecchia fedelmente quella originale della quale sono riprodotti, oltre all'ampio saggio introduttivo del curatore Paul Mendes-Flohr, le utilissime premesse dello stesso Mendes-Flohr ai singoli testi nonché il prezioso indice analitico. A proposito di quest'ultimo va segnalato tuttavia che, come è peraltro accaduto anche per la recente riedizione statunitense, non è stato fatto alcun aggiornamento dei dati biografici relativi alle persone citate e dunque – con l'unica, inesplicabile eccezione di Menachem Begin, che viene peraltro fatto morire anticipatamente nel 1989 anziché nel 1992 – risultano ancora viventi tutti coloro che lo erano nel 1983: così ad esempio Ernst Simon, morto in realtà nel 1988, o Nathan Rotenstreich, morto nel 1993. Quella che viene presentata come "Premessa all'edizione italiana", datata "aprile 2006", è in realtà identica alla prefazione scritta da Mendes-Flohr per la seconda edizione americana ed è datata in quel testo "ottobre 2004". Sono queste le uniche note critiche che si devono muovere a un'iniziativa editoriale che va altrimenti salutata con grande favore per l'opportunità che essa offre ai lettori italiani di ripercorrere le vicende che vanno dalla Dichiarazione Balfour alla vigilia della Guerra dei Sei Giorni attraverso lo sguardo attento e partecipe di una delle più vigili e coraggiose coscienze critiche del movimento sionista.

Poco più della metà dei testi pubblicati è costituita da articoli, riprodotti spesso in forma di stralci, e offre un'eloquente testimonianza della instancabile attività di pubblicista svolta da Buber, dapprima in tedesco – sull'organo della Federazione Sionista Tedesca "Jüdische Rundschau", ma soprattutto su "Der Jude", l'"organo indipendente per la conoscenza e la promozione dell'ebraismo vivente" da lui fondato nel 1916 e diretto fino al 1924 – e poi, in seguito al suo trasferimento in Palestina nel 1938, in ebraico. È a Gerusalemme che Buber, insieme ad altri che avevano condiviso con lui la stagione di *Brit Shalom* ed erano ora impegnati nella "Lega per l'accordo e la collaborazione arabo-ebraica", nel 1940 fonda la rivista "Beayot ha-Yom" ("Pro-

ze, Archivio della Comunità Ebraica, *Gestione Comunità, Corrispondenza*, E .4. 3.

¹⁶ *Bibbia ebraica* a cura di Rav D. DISEGNI, Giuntina, Firenze 1995-1996, voll. 4.

¹⁷ D. Disegni a A. S. Toaff, 12 agosto 1951, ACELi, *Fondo Toaff*, 1, 2-1.

blemi del giorno”), destinata a diventare – dapprima sotto il nome abbreviato “Beayot” e poi sotto quello di “Beayot haZman” (“Problemi attuali”) – l’organo dell’*Ichud*. L’impegno di Buber sotto i vessilli di tale associazione prosegue anche dopo il 1948 attraverso la sua collaborazione a “Ner” (“Luce”), la “rivista di problemi politici e sociali per l’amicizia arabo-ebraica” fondata dall’*Ichud* all’indomani della nascita dello Stato d’Israele – rivista che avrebbe cessato le pubblicazioni nel 1965, proprio con il numero speciale dedicato a Buber in occasione della sua morte.

Una delle ragioni che rendono particolarmente prezioso il volume è però proprio il carattere assai diversificato dei testi scelti da Mendes-Flohr. Essi spaziano dalle lettere private fino ai discorsi e alle relazioni ufficiali (un nucleo assai rilevante è quello degli scritti che ruotano intorno al XII Congresso Sionista tenutosi a Karlsbad nel settembre 1921, al quale Buber prese parte in veste di rappresentante dell’Unione dei partiti socialisti sionisti, l’*Hitachdut*), e comprendono – oltre all’attività pubblicistica sopra menzionata – conferenze, contributi a volumi collettanei, ma anche dichiarazioni ufficiali e pubblici appelli di cui Buber fu uno degli estensori o firmatari; sono numerosi in questo quadro testi di interventi rimasti inediti fino al 1983, per i quali Mendes-Flohr ha attinto ai manoscritti custoditi nell’Archivio Martin Buber presso la Biblioteca Nazionale e Universitaria Ebraica di Gerusalemme.

Oltre agli interventi di Buber stesso, il volume comprende testi utili alla loro contestualizzazione, quali la risoluzione sulla questione araba poi effettivamente approvata a Karlsbad in luogo di quella proposta dall’*Hitachdut*, gli statuti di *Brit Shalom*, il programma dell’*Ichud* (di cui Buber fu uno degli estensori) e, infine, gli interventi di alcuni interlocutori di Buber. Tra questi, a parte la bella lettera di Stefan Zweig che apre il volume (“man mano che il sogno pericoloso di uno Stato ebraico con cannoni, bandiere e onorificenze minaccia di tradursi in realtà, sono sempre più risoluto ad amare la dolorosa idea della diaspora”) e il caso affatto particolare del Mahatma Gandhi, al cui intervento del 1938 “sulla situazione degli ebrei in Germania e in Palestina” Buber replicherà con una lettera forse mai giunta al destinatario, compaiono i nomi di allievi e collaboratori come Hans Kohn o Gideon Freudenberg (o ancora quello dell’allora giovane Nathan Rotenstreich) ora schierati su posizioni più radicali di quelle dello stesso Buber nella critica alla politica sionista in Palestina ora allineati invece su posizioni più vicine a quella maggioritaria e critici nei confronti dell’intransigente opposizione di cui Buber era il portavoce. A risaltare è così il carattere complesso di una figura irriducibile agli schieramenti e spesso costretta a porsi scomodamente ‘tra due fuochi’, nello sforzo di rimanere fedele a quella forma nobile di “opportunismo” che, per voce dello stesso Buber, consiste “nel rivolgere lo sguardo allo stesso tempo all’idea e alla situazione data”, “nel non far degenerare lo sguardo verso l’idea in dottrinarismo e lo sguardo rivolto alla situazione in semplice accomodamento” (p. 114). E ciò fino ad accettare, in nome di questa più alta fedeltà, di vestire i panni del “traditore”, come Buber non esiterà a fare esplicitamente nel “Dialogo su ‘Biltmore’” del 1944. Non risuona invece, se non nella forma di alcuni brevi commenti alle considerazioni di Buber nel corso di un colloquio, qui trascritto, che i due ebbero nel marzo del 1949, la voce dello stesso David Ben Gurion – ossia di colui che del “programma Biltmore” (determinante nell’orientare la politica sionista verso la creazione di uno Stato nazionale ebraico) era stato nel 1942 il principale ispiratore. Risalgono infine all’ultima stagione, caratterizzata – “dopo la sconfitta politica” (come recita l’eloquente titolo di un ampio manoscritto redatto in tedesco intorno al 1950) – da toni certamente più amari, ma mai rassegnati, lo scambio epistolare con Levi Eshkol, successore di Ben Gurion alla carica di Primo Ministro del neonato Stato israeliano, e alcune significative lettere di interlocutori arabi (tra cui un profugo palestinese), testimonianze di quella speranza nell’oltrepassamento del conflitto che Buber continuò a incarnare agli occhi di molti sino alla fine e che doveva trovare la propria estrema espressione nell’appello che dà il titolo all’ultimo suo articolo pubblicato in vita: “È il momento di fare un tentativo!”.

In quale misura dall’insieme di questi interventi emerge, oltre al nobile profilo di un intellettuale coraggiosamente impegnato nelle sfide del proprio tempo, anche quello di un “filosofo della politica” e di un “pensatore politico di primo piano”, come sostenuto da Piccolella nella Postfazione, sarà il lettore a giudicare. Quel che è certo è che appare difficile trovare in queste pagine una nozione positiva di politica, che andrà semmai ricavata indirettamente dall’analisi di un concetto apertamente e volutamente paradossale quale quello di una “politica della depoliticizzazione” (p.

236). Né a questo proposito va taciuto che è assai più sull'esigenza di una "depoliticizzazione" che non sulla forma specificamente "politica" in cui questa dovrebbe aver luogo che si soffermano le riflessioni teoriche esplicite di Buber. È indicativo da questo punto di vista che anche nelle parole dello stesso Mendes-Flohr, pur interessato anch'egli nel suo saggio introduttivo a tratteggiare i lineamenti di una "concezione buberiana della politica", riecheggi una concezione riduttiva di tale specifica dimensione, ad esempio quando egli afferma che i contributi qui raccolti "mostrano come un intellettuale e filosofo morale si possa confrontare con una realtà terrena *ostinatamente politica*" (p. 20; c.v.o mio).

Quali che siano le radici della diffidenza buberiana nei confronti della dimensione politica (e certamente l'avversione nei confronti del progetto di perseguire una *Realpolitik* da parte del sionismo 'politico' di Herzl dovette avere a questo proposito un peso assai rilevante), resta il fatto che si avverte in questi scritti la mancanza della definizione positiva di un orizzonte dove i conflitti di interessi possano trovare una composizione e al cui interno i problemi sociali essere elaborati, appunto, in forma di compiti 'politici'. O meglio: un tale orizzonte è sì delineato da Buber, ma nella forma ambigua e non sempre convincente di un generico ricorso alla "vita" e alle sue esigenze. Lo stesso Piccoella sottolinea come ad emergere siano qui "gli echi delle letture dei filosofi della vita, forse di Nietzsche, svolte da Buber sin dalla giovinezza" (p. 357). Di certo si tratta di echi che risuonano con molta insistenza, fino a determinare l'intero registro terminologico e concettuale al cui interno la prospettiva buberiana cerca la propria definizione.

Nel maggio del 1946 la Commissione anglo-americana incaricata di valutare le possibili alternative al Mandato britannico si era pronunciata, suscitando l'entusiasmo dell'*Ichud*, a favore della creazione di uno Stato binazionale. È proprio nel discorso "Un conflitto tragico?" tenuto al congresso dell'*Ichud* all'indomani della conclusione dei lavori della Commissione che Buber parla della necessità di "inaugurare una politica della depoliticizzazione". Ne va, secondo le sue stesse parole, di "lavorare politicamente per ottenere la guarigione dalla patologia che affligge il rapporto tra vita e politica", ossia di eliminare il "sovrappiù politico illusorio del conflitto", restaurando – contro il pernicioso "dominio della politica sulla vita" – il primato delle *demands of life* sulle *demands of politics*. È infatti convinzione qui espressa da Buber che finché i conflitti emergono nell'"ambito della vita stessa" essi possano anche trovare, in qualche misura, una soluzione (pp. 234 ss.).

Rivendicare il primato delle questioni della vita su quelle della politica significa per Buber farsi portavoce, contro il "sovrappiù di finzione politica" (p. 246), di un altro 'realismo', basato sull'individuazione di una comunanza di "interessi" e dunque anzitutto su una collaborazione di ordine economico. Contro l'"ipertrofia della politica" – espressione che si affaccia con particolare insistenza proprio negli interventi del biennio cruciale 1946/47 (e nel già citato discorso per la radio olandese Buber riconduce a tale "ipertrofia" anche la stessa pretesa di fondare uno *Judenstaat*: cfr. p. 261 dell'ed. ted.) – il programma buberiano prevedeva in questo senso il riconoscimento di un "primato dell'economia sulla politica" (p. 247). A riecheggiare è qui, come peraltro anche in altri scritti del secondo dopoguerra, quella speranza in una "trasformazione della vita pubblica che scaturisca dalle forme elementari della comunità" nella quale Buber già nel 1920 aveva individuato, in sintonia con Gustav Landauer, i tratti salienti di un socialismo da lui definito "originario" (lett. "innato") e "organico" (p. 71). Il progetto di sviluppare un'"economia comune palestinese", capace di far emergere una "comunanza di interessi" e di porre così le basi per la nascita di una comunità binazionale arabo-ebraica che avrebbe poi dovuto confluire in una federazione degli Stati arabi (p. 214) fallì tuttavia già sul piano del confronto economico e sindacale per il prevalere, in seno alle stesse correnti socialiste del movimento sionista, del principio del "lavoro ebraico" (*avoda ivrit*). Per quanto però tale fallimento fosse dovuto, come Buber non manca di sottolineare (p. 245), a fattori di ordine politico, non pare convincente addossarne per questo la responsabilità – anziché all'insufficienza di una politica per certi aspetti miope o non condivisibile – all'intervento della politica in quanto tale, che avrebbe impedito, questa la convinzione di Buber, lo svilupparsi spontaneo e organico della "realtà della vita".

Se Mendes-Flohr ritiene legittimamente di poter rinvenire nel rifiuto di pensare al conflitto in termini di "evento tragico" – dove "la visione tragica del conflitto esclude completamente

l'aspetto morale" (p. 34) – il *Leitmotiv* degli scritti qui raccolti, non può non stupire, d'altro lato, sentir riecheggiare in uno di essi (l'importante articolo del 1945 "Sul problema 'politica e morale'") la voce di uno dei più eminenti rappresentanti della nietzschiana 'filosofia nell'epoca tragica dei greci'. Anche più sorprendente del riferimento ad Anassimandro è tuttavia in quelle stesse pagine la menzione esplicita del concetto di "spazio vitale" – un concetto che nel mondo del 1945 doveva evocare ancora più potentemente di oggi ricordi assai funesti: "In sé e per sé la vita implica, proprio in quanto vita, ingiustizia; sembra che anche Anassimandro abbia ammesso che il semplice dato di fatto dell'esistenza personale significhi un'ingiustizia nei confronti dell'essere del tutto, per la quale dobbiamo fare ammenda nei confronti di tutti gli altri esseri: in ogni caso non vi sarebbe vita senza distruzione della vita. Se si fa attenzione, si vede che ognuno prende il proprio 'spazio vitale' in ogni momento a qualcun altro, e chi di noi prestasse ancora più attenzione, non riuscirebbe più a sopportare la sua propria vita" (pp. 216 s. – allo "spazio vitale" Buber aveva già fatto riferimento nel 1939 nella lettera a Gandhi: pp. 160 s.).

Il tema del nesso indissolubile tra vita e ingiustizia costituisce un vero e proprio basso continuo degli interventi di Buber: enunciato per la prima volta in un discorso rivolto al gruppo berlinese del *Brit Shalom* il 31 ottobre del 1929, esso comparirà ancora nel novembre del 1956, in una replica al presidente dell'Ichud Rabbi Binyamin apparsa su "Ner", dove Buber rievcherà le principali tappe lungo le quali si era sviluppata, a partire dai suoi esordi, la 'questione ebraico-araba': "Al momento della nostra opera di insediamento, che di fatto è stata una conquista (di certo pacifica), i migliori tra di noi non si sono mai consegnati al sentimento di una totale innocenza in questa lotta per la nostra esistenza nazionale". Qui, dopo aver ribadito che "l'uomo in quanto uomo non può vivere senza essere colpevole, e così vale per il popolo in quanto popolo", Buber giunge a definire anche in termini più positivi il compito della politica: "La grande politica [...] è una politica tesa a evitare che il popolo si carichi di una colpa eccessiva" – salvo tornare però a individuare subito dopo l'unica istanza "giusta" che dovrebbe guidarla in "quella della verità e quella della vita" (p. 313).

Ma è nel discorso del 1929 (uno dei testi più articolati e sistematici dell'intero volume) che il tema di vita e ingiustizia si intreccia con l'enunciazione più chiara di quella che è per Buber la sfida decisiva nel rapporto tra morale e politica: "Vivere significa commettere ingiustizia. Respirare, nutrirsi, crescere, tutte le funzioni organiche della vita includono ingiustizia. L'intero senso della vita umana consiste nell'essere posto, momento dopo momento, di fronte alla responsabilità: io *non voglio compiere più ingiustizia di quanto devo*, per vivere" (p. 120). È questo il tema che sia Mendes-Flohr sia Piccolella evidenziano come centrale, chiamandolo – con espressione buberiana che in realtà non ricorre mai letteralmente in questi scritti, ma che dà il titolo anche a un'importante monografia di Ernst Simon – il tema della "linea di demarcazione" (pp. 45 s., 358). Il nesso necessario che lega in questo senso la responsabilità alla definizione di un confine compare anche nel testo di più ampio respiro teorico tra quelli qui raccolti: il discorso "Nazionalismo" tenuto da Buber al già citato congresso di Karlsbad. Qui, a proposito del modo retto di esercitare l'affermazione di sé, la *Selbstbehauptung*, Buber aveva scritto: "ciò richiede di volta in volta una limitazione del proprio diritto contro quello dell'altro, per la quale non si può stabilire una regola valida una volta per tutte: una delimitazione [*Demarkation*] sufficiente può essere delineata solo nel momento segreto dell'atto di cui si è responsabili" (p. 76). Anche questo testo, che contiene una disamina assai articolata delle nozioni di popolo, nazione e nazionalismo volta a mettere in guardia il nazionalismo ebraico dallo scadere in un'"assimilazione nazionale" (p. 83; e dei rischi di un'"assimilazionismo nazionale" Buber tornerà a parlare, con toni sempre più drammatici, nel 1929 contro Jabotinsky e nel 1948 all'indomani della nascita dello Stato d'Israele: pp. 110, 259) è intriso da capo a fondo di metafore organico-vitalistiche; né stupisce, da questo punto di vista, che al medesimo registro sia ricondotta infine anche la stessa questione della 'linea di demarcazione': "la limitazione dei confini non è [...] un postulato morale e [per il resto (*im übrigen*)] non vincolante: è una questione vitale del popolo che non potrebbe ammalarsi più gravemente di quando la sua spontaneità, che si nutre delle forze originarie dell'esistenza storico-naturale, venga soppiantata e uccisa a causa di un apparato dominato da una consapevolezza eccessiva" (p. 80).

È significativo in questo senso che in un passo del saggio del 1941 sull'"Umanesimo ebraico"

riportato da Mendes-Flohr nell'Introduzione, il pathos (in verità assai ricorrente) per l'“ora della decisione” sia coniugato da Buber con l'esplicito appello ad assumersi “il compito di non scambiare l'esigenza della vita con l'esigenza della volontà di potenza” (p. 50). È “non per diventare più forti di altri ma per poter dare forma alla nostra vita” che si devono perseguire l'immigrazione, l'inseguimento e l'autodeterminazione ebraici (p. 256). Eloquente testimonianza dell'impegno di Buber su questo fronte sono gli interventi coi quali egli torna incessantemente a denunciare come irresponsabile l'obiettivo di costituire una maggioranza ebraica tra la popolazione in Palestina: anche nei momenti più drammatici degli anni Quaranta egli invita a non confondere strumentalmente con tale disegno l'obiettivo morale di salvare “quantità più possibile” (pp. 210 ss.); ed è proprio su questo punto, ovvero sulla necessità di sottoporre comunque la *'aliyyah* a forme di regolamentazione, che – come sottolinea ancora Mendes-Flohr (pp. 37 s.) – le posizioni critiche di Buber nei confronti della politica ufficiale del sionismo hanno trovato la loro espressione più radicale.

Certo l'instancabile lotta per una “promozione dell'ebraismo vivente” che aveva preso le mosse col primo fascicolo di “Der Jude” – lotta contro il “dualismo di spirito e vita” proprio della “civiltà dell'Occidente” (p. 139), ma anzitutto lotta per l'oltrepassamento di quella contraddizione tra anima e vita che Buber aveva definito “la miserevole figlia dell'esilio” (p. 167) – doveva conoscere proprio nell'atto di fondazione dello Stato di Israele la sua prova più dura. Due settimane dopo la proclamazione di indipendenza, in quella che è forse la pagina più amara dell'intero volume, Buber scriveva infatti: “mai nel corso della nostra storia spirito e vita sono stati così lontani l'uno dall'altra come ora, in questa epoca di ‘rinascita’” (p. 258). Non è tuttavia questa la sua ultima parola: la possibilità che il popolo ebraico rinvenga nella propria storia risorse per l'oltrepassamento delle “formule politiche tradizionali” (p. 232) non si è esaurita con tali eventi, ed è a essa soltanto che Buber può affidare la sua estrema speranza. Ne contiene una traccia significativa un appello del 1957 per il non-allineamento di Israele ai grandi blocchi delle potenze; un appello che sorprendentemente attinge proprio dalla tradizione della diaspora una preziosa indicazione per il futuro. A soccorrere Buber è qui infatti una formula antica, da lui appena variata per l'occasione: “Siamo obbligati [a proporre una ‘neutralità attiva’] sulla base dell'eredità morale storica del popolo ebraico, [...] perché siamo un popolo disperso nell'ambito dei popoli e dei blocchi [nella versione tedesca di Mendes-Flohr: *ein unter die Völker und Blöcke verschlagenes verstreutes Volk*]” (p. 321).

Pierfrancesco Fiorato
Università degli studi di Sassari
Facoltà di Lingue e letterature straniere
Dip. Scienze dei Linguaggi
Via Roma 151
07100 Sassari
e-mail:fiorato@uniss.it

GABRIELLA STEINDLER MOSCATI, *La libertà si chiama Jaipur. Dalle leggi razziali alla corte del Maharaja. Le vicende di un ebreo italiano nella II guerra mondiale*, Mimesis Milano 2010.

Nella postfazione al testo l'autrice dichiara che questo scritto non è frutto di fantasia. Non è un romanzo, quindi. Nelle intenzioni non vuole essere nemmeno una semplice testimonianza di una vicenda personale, per quanto il protagonista sia uno zio e la possibilità di raccontare questa storia legata al ritrovamento di diari e lettere nella casa dei nonni. Vecchie carte, taccuini frammentari di “passaggi” coatti e non, che giacciono molto tempo prima di essere ripresi per diventare “una storia”. Per l'autrice era necessario rispondere alla prima domanda “Quali contenuti e valori potevano ancora svelare al di là della sofferenza e dello smarrimento personale? Fornivano forse anche un messaggio universalmente intelligibile, atto a integrare proprio con la percezione e sensibilità del singolo il grande disegno della ricostruzione del passato?” (p. 239).

Solo la risposta a questa domanda poteva liberare la scrittura di una vicenda paradossale per certi versi. Prigioniero degli inglesi in quanto italiano, deportato in Egitto e poi in India, spettatore involontario di grandi eventi che toccano l'Europa e l'Asia, studioso e ricercatore di suoli e terre, ma costretto a misurare gli spazi stretti della prigionia, a vivere la sua grande passione di studioso, come risorsa ultima per la sopravvivenza e il rispetto. Gabor Dessau, così come appare raccontato in questo libro negli anni che vanno dal 1941 al 1948, è legato al mondo da poche e rare lettere e dai suoi taccuini. Un esercizio continuo di scrittura che documentando situazioni e mondi diversi, rivela qualcosa di più di personale, la vicenda di un esilio, come per tutti forzato, ma anche il bisogno di mantenersi in vita attraverso l'esercizio della memoria in cui ogni legame riporta a ciò che è più familiare.

La "cura" storica dell'autrice e i contenuti dei diari, perciò, lasciano cogliere la volontà di una testimonianza più che personale e familiare. Quello strano destino dell'"essere fuori luogo" che caratterizza la storia ebraica, che sembra indurre alla testimonianza di una vicenda che scavalca i confini di un'identità religiosa e culturale per farsi pagina di una condizione umana messa a confronto con la storia nella sua qualità di evento quasi sempre tragico (si veda S. Levi Della Torre, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Donzelli editore Roma 1995).

Scrivere è un dovere in altri due testimoni della vicenda ebraica del Novecento. Internato Primo Levi, raccoglie fino alla sua tragica fine le forze per raccontare, lasciando che i fatti personali o di altri restituiscano i segni della sofferenza disperata dei campi di sterminio. Esiliato Elias Canetti, avverte il diario come un compito in cui ne va ogni momento della propria vita, quasi che la scrittura possa trattenere tutto quanto è messo a rischio giorno per giorno dall'allontanamento forzato da quanto gli è più familiare. La parola trattiene le forze e dà il profilo di un senso di continuità a vite sospese ad un filo sottile, allo stesso modo nel diario di Gabor ogni personaggio, ogni fatto, ogni incontro sembra degno di essere raccontato quasi a confermare all'autore stesso che tutto, pur così ingiusto e paradossale, è veramente accaduto e che qualcosa perciò è ancora possibile. Quando Gabor viene portato a Jaipur per lavorare, sia pure da prigioniero, sente aprirsi una nuova vita.

"Mi sento fresco, dotato di un'energia indomita che nessuna prigionia per quanto prolungata, potrà mai fiaccare; anche senza sapere esattamente che cosa vorrò e potrò raggiungere, intuisco la mia vita" (p. 81). Un principio di speranza rende possibile che persino la prigionia e un lavoro malpagato lo facciano sentire in una condizione di privilegio. Allora ogni cosa riprende il suo filo con il passato, quasi a tracciare la via immaginaria di un ritorno. Personaggi che rievocano persone, luoghi che rinviano la mente a paesaggi familiari, ogni sforzo è teso a rimettere insieme quanto l'esilio, la prigionia, i viaggi, l'estraneo e gli stranieri sembrano continuamente minacciare. "Si rincongiunge così ai suoi cari, ritorna al passato da cui è stato strappato bruscamente per volontà altrui. La memoria, come si sa bene, è il fulcro della sua gente" (p. 107).

Una memoria che sa dialogare con l'oblio, perché il viaggio sia sempre aperto e la speranza mai consumata. Ulisse, lo definisce l'autrice, destinato a partire ogni volta per ritornare, ma insieme Giuseppe venduto dai fratelli e destinato a rinascere presso la corte egizia. L'una la storia mitica dell'eroe baciato dalla fortuna pur in mille disavventure, l'altro straniero in patria e riscattato in terra straniera. Solo la forza della memoria può preservare dalla disperazione i due protagonisti, ma solo l'accettazione non rassegnata, né meramente passiva, dell'"essere fuori luogo" in famiglia, nel proprio paese, nel paese straniero, permette a Giuseppe, come a Gabor, di riguadagnare ogni volta la dignità e l'identità che sulla memoria si fondano. "Non è dato per vinto, affronta ogni giorno questa inaspettata svolta del suo destino nell'unico modo che conosce: lavorando con grande energia in un ritmo vorticoso" (...) Il caldo non lo frena, «Ci sarà tempo per riposarsi dopo la morte» afferma noncurante della stanchezza. Però si è già precipitato dai rappresentanti del "Lloyd Triestino" e da Cook" per informarsi delle navi dirette in Italia" (p. 231). Tornato in Italia non abbandona il ricordo dell'India, il "suo mondo" lo chiama così come l'ingrata Italia lo richiamava nel periodo della prigionia.

Il racconto lascia Gabor "in viaggio sopra la vecchia Europa, da un'altitudine dove la bellezza della natura sovrasta e annulla ogni traccia di presenza umana" mentre "ricorda la lunga strada percorsa dall'agosto 1941 quando, solitario tra tanti prigionieri italiani, è sbarcato

in «orribili condizioni» nel porto di Bombay, in India. E' consapevole che in quel paese ospitale, dove ha passato ben sette anni, ha ritrovato la libertà e la dignità, combattendo la sua battaglia personale nel contesto di una lotta nazionale. Dovunque andrà, porterà dentro di sé, con profonda gratitudine, l'immagine di quella terra «dove ho ricominciato a vivere da uomo libero...e dove ho passato ore liete e serene»” (p. 238).

In questa chiusa i passaggi fondamentali del senso di una vita. La vecchia Europa porta tutto il carico di disillusione verso un territorio che si era ed era stato identificato come luogo del progresso, della civiltà e della tolleranza. Uno sguardo lanciato da un'altitudine che sembra smorzare l'amarezza, restituisce il paesaggio senza l'orribile macchia umana che fino a pochi anni prima si era estesa su quei territori. Un'ombra nera che si è allungata fino a Oriente, dove un altro popolo si accingeva a combattere la sua battaglia per la libertà. In un altro luogo Gabor che non ha subito le terribili persecuzioni di altri ebrei d'Europa, pur versando in “orribili condizioni”, trova il legame tra la sua battaglia personale per la dignità e la libertà e una lotta nazionale per l'indipendenza. Intrecci visti da un testimone che, pur prigioniero, attraverso il lavoro ricomincia ad assaporare il gusto della libertà fino a raggiungere la serenità. Un esilio peculiare quello di Gabor determinato nel suo percorso geografico dalla violenza della guerra e della prigionia, che segue un senso inverso ad altri esili di altri ebrei del Novecento. Comunque un allontanamento forzato di cui l'ossessione e la meticolosità dei diari attestano tutta la fatica dell'allontanamento, dell'estraneamento e della volontà di ritrovarsi comunque, nonostante tutto.

Allora chi è il testimone dei fatti raccontati in *Libertà si chiama Jaipur*?

Gabor che si trova a vivere e annotare la sua “vita” in quegli anni terribili? I suoi diari, le sue lettere che raccontano ciò che è possibile raccontare: ciò che si ha la forza di vedere in “orribili condizioni”, ciò che non sarà ridotto al silenzio dalla censura e che vuole essere detto, ma deve trovare una forma indiretta, una combinazione tra silenzio, allusione e parola, o l'autrice che raccoglie e mette insieme la documentazione di una vicenda personale per cercare un significato più ampio in un tragico momento storico?

Ogni storia, la storia del genere umano può essere letta solo a testa in giù, procedendo dalla fine, dagli esiti per comprenderne l'evoluzione. Se l'interesse degli uomini è più comprendere che conoscere la storia, come diceva Marc Bloch, per trovare tregua all'inquietudine che suscita da sempre lo spettacolo delle alterne vicende umane, un passo più responsabile può essere solo l'impegno a conoscere quanto è accaduto. Nel primo caso vi è quasi una naturale selezione, nel secondo il peso della storia lascia lo studioso quasi inerme dinanzi a quello spettacolo di rovina e di morte intervallato da pochi picchi di senso. In questo libro c'è tutto lo sforzo di tradurre l'interesse alla comprensione con l'esigenza di una conoscenza nella felice coincidenza di possesso di documentazione diretta e capacità di verificare la congruenza tra testimonianza e verosimiglianza. Solo così quella proprietà e quella capacità sono in condizione di trovare un respiro più ampio di una vicenda personale. Di qui lo stile del racconto alternato tra discorso diretto e inquadramento storico e geografico. Una testimonianza che non può essere mai solitaria per acquistare valore universale, una ricerca che non può rinchiudersi nel ristretto ambito familiare per la specificità stessa della storia di un popolo, una storia che appartiene a tutti nella misura in cui è costituita dai fatti come dalle narrazioni, dalle decisioni come dalle visioni del mondo. È sempre una storia in terza persona, un'eredità per generazioni future per mettere loro a disposizione un patrimonio di memoria in vista di una rinnovata fede in un senso nel tempo degli uomini.

Rossella Bonito Oliva
Università “L'Orientale”

Dipartimento di Filosofia e Politica UNO
Largo S. Giovanni Maggiore 30, pa.zzo Giusso 80133 Napoli,
e-mail: bonitoliva@inwind.it

La ricostruzione di un periodo storico è possibile solamente mediante l'uso di fonti. Se di scritti si tratta, vanno sottoposti per quanto possibile e in base ai loro testimoni, a un'analisi filologica atta a definire l'attendibilità di ciò che vi si legge. Inoltre, vanno verificate le traduzioni, in quanto esse stesse sono un veicolo di interpretazioni. L'analisi critico testuale e letteraria sono le basi su cui lo storico può impostare la sua ricerca. Il testo della Abate è il risultato di lavoro in cui, come scrive nella Premessa (p. 9), sono stati "indagati, sia dal punto di vista critico-testuale, sia da quello storico-letterario, i passi paralleli 2Re 24,18-25,30 e Ger 52, che trattano della vicenda del regno di Sedecia durante l'assedio di Gerusalemme del 587-586 a.C.". Come si è letto il periodo storico preso in considerazione è quello del regno di Sedecia e le fonti utilizzate sono alcune sezioni di libri biblici che si trovano tradotte dall'ebraico anche nella versione greca dei LXX. La scoperta delle copie in ebraico di 2Re e Ger a Qumran ha mostrato un anello di trasmissione di queste opere così importante (il testo ebraico a disposizione era contenuto in codici medievali) da spingere giustamente gli studiosi a ripercorrere la storia di questi testi. Il ritrovamento di copie di queste fonti bibliche ha dimostrato come alcune varianti presenti nei LXX siano confortate da queste copie ebraiche. Ciò appoggia l'ipotesi dei ricercatori, che considera il testo greco come dipendente da una Vorlage "distinta e verosimilmente anteriore al testo consonantico soggiacente al TM". Correttamente, la studiosa riporta la notizia che a Qumran non sono stati trovati frammenti dei passi specifici utilizzati in questo lavoro. Riguardo a 2Re in effetti si ha come segue: 2,3-5 (4Q382); 2,14-16 (forse parafrasi: 4Q481a); 5,26 (6Q4); 6,32 (6Q4). Riguardo invece a Geremia, si hanno molti testimoni, ma spesso estremamente frammentari, denominati come segue: 2Q13, 4Q70, 4Q72, 4Q72a, 4Q72b. I passi presenti vanno da Ger 4,5 fino 52, 4-6. Si riporta inoltre quanto scrive la curatrice: "in particolare le indagini sui frammenti ebraici di Samuele e Geremia rinvenuti nella grotta 4 hanno mostrato l'affinità del materiale qumranico alla forma testuale dei LXX e la coesistenza di differenti tipi testuali precedenti la fissazione del testo consonantico" (p. 9). In particolare l'autrice dello studio fa riferimento al periodo di attività di recensione di alcuni testi biblici che, secondo quanto spiegato da D. Barthélemy ("Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la LXX", RB 60 [1953], pp. 18-29), è anteriore a quella origeiana e da collocare intorno al I sec. d.C. Si tratterebbe della cosiddetta revisione *καίτε*, anteriore a quella origeiana e probabilmente da collocare al I sec. d.C. Il lavoro della Abate si basa pertanto sull'esame della tradizione dei LXX e lo studio delle recensioni *καίτε* e lucianea. Riguardo al testo ebraico l'autrice si avvale dunque delle testimonianze alternative al *textus receptus*, poiché possono conservare lezioni precedenti la normalizzazione masoretica e "vicine alla Vorlage dei LXX" (p. 10). In una seconda parte del testo l'Abate prende finalmente in esame la narrazione di 2Re 24,18-25,30 e Ger 52 come fonte storiografica per gli eventi del VI secolo a.C. La valutazione storica si basa anche su altri testi di letteratura ebraica antica e da fonti archeologiche relative alla Babilonia del VI secolo.

Il volume si compone pertanto in due parti principali. La Prima Parte (p. 19s.) comprende: Introduzione all'analisi del testo (dove si discute molto opportunamente, tra l'altro, sulla legittimità di servirsi del testo siriano, la Peshitta, come testimone preluciano, cf. p. 27s.); Studio delle varianti di TM e LXX^B 2Re 24,18-25,30 e Ger 52; Analisi delle varianti della tradizione lucianea di 2Re 24,18-25,30; Studio delle varianti di TM e LXX^{*} di Geremia 52; Analisi delle varianti della tradizione lucianea di Geremia 52; Studio delle varianti di TM 2Re 24,18-25,30 e Geremia 52 (e Appendice contenente le varianti ortografiche e fonetiche); Lo strato preluciano (comprendente: A. Corrispondenza con LXX^{*} Geremia 52; B. Corrispondenza con le testimonianze preluciane; Appendice: Onomastica e Topografia). La Seconda Parte (p. 161s.) tratta di: I passi paralleli come fonte storiografica; I passi paralleli come racconto; Conclusioni. Infine la Bibliografia (p. 223s.).

Il lavoro risulta ben fatto: è accurato e chiaro. Nella parte finale del testo, cioè nella sezione intitolata "I passi paralleli come racconto", si hanno sviluppi metodologici e concettuali che credo vadano interpretati come tentativo di collocazione dei fatti narrati su Sedecia nell'ambito della letteratura antica mediterranea. Un tale approccio ha molti precursori che, a vari livelli, hanno cercato di trarre elementi comuni variamente identificabili con racconti mitici e di fondazione (per esempio di Atene). Il parallelo tra Edipo e Sedecia, soprattutto nell'epilogo della loro esistenza e nella funzione della loro

mutilazione e condanna, è certamente interessante. L'episodio di Sedecia sarebbe da associare all'uso di allontanare, nelle società ellenistiche, colui che era designato come un *φάρμακός*. Abate spiega che nelle celebrazioni più antiche "la vittima era selezionata sulla base del suo potere magico. La scelta cadeva in misura preferenziale sul re" (la notizia, come si legge in nota, è tratta dal celebre testo di J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 1965). Abate scrive che "la successione delle scene dei racconti è la medesima identificata nei rituali vicino-orientali e nella storia di Edipo" (p. 214). I punti sarebbero i seguenti: 1. la situazione di pericolo per il popolo e i suoi capi; 2. entrata in scena di personaggi capaci di attrarre a sé il male che minaccia la collettività; 3. tali personaggi subiscono mutilazioni specifiche (come appunto l'accecamento); 4. con questo sacrificio si ha garantita la sicurezza e la pace del popolo. Dunque lo schema che presenterebbe l'episodio di Sedecia è quello del sacrificio espiatorio, dove la vittima è lo stesso re. Per cui, secondo l'Abate, "l'accecamento può essere interpretato come atto sacrificale sostitutivo dell'uccisione della vittima, di cui viene decretata la morte politica; così nel caso di Edipo e Sedecia l'accecamento si configura come metafora dell'esautoramento della regalità a causa del fallimento nell'esercizio delle virtù che ne costituivano il fondamento" (p. 216). Certo è, al di là di questa interessante comparazione, che la posizione di Sedecia non è del tutto chiara. Secondo quanto si legge manteneva il titolo di "re" (*melek*), ma di fatto doveva essere solo un re "vassallo" (*naši*) come sembra dimostrare il viaggio che egli fece a Babilonia nel 593 (cfr. Ger 51,59; cfr. Paolo Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C., SEI, Torino 1994, p. 24). Gli stessi deportati, come anche i babilonesi, non pare che lo abbiano mai considerato come il successore legittimo al trono (cfr. Ez 1,1.2). Non solo ciò valeva per coloro che non stavano più in patria, ma anche a Gerusalemme sembra che si aspettasse il ritorno di Ioiachin (cfr. Ger 28,4). A prima vista sembrerebbe che l'accecamento di Sedecia e il suo imprigionamento abbiano potuto davvero avere una interpretazione in origine come quella che ha definito Frazer. Tuttavia la domanda dello storico è fino a che punto, e per quale motivo, certi fatti accaduti realmente, come è stata la sconfitta di Sedecia e la sua fine, possano essere stati realmente modificati nel tempo per fini come quello di erigere una sorta di capro espiatorio (l'inserimento della sua vicenda in una sorta di mentalità e di cultura mediterranee). Abate, nelle Conclusioni (p. 219), ammette in effetti che le fonti extrabibliche, pur essendo d'accordo con gli scritti biblici presi in esame su molte cose, non forniscono "notizie relative all'ascesa al trono e alla deposizione del successore di Ioiachin, Sedecia (nei testi amministrativi babilonesi si continua a fare riferimento a Ioiachin come re di Giuda anche successivamente al 598 d.C.)". Di conseguenza, visto che la figura di Sedecia non ha probabilmente goduto di grandi simpatie da parte del popolo, e che probabilmente non era considerato "re" in senso pieno, sarebbe opportuno rivisitare l'ipotesi – ribadita anche nelle Conclusioni (p. 220) dall'autrice – di vedere Sedecia come vittima sacrificale in quanto re (immolazione del re). È giusto, d'altra parte, che venga detto sulle elaborazioni ideologiche dei testi studiati, e che pertanto la situazione di Sedecia potrebbe essere stata peggiorata in favore di quella di Ioiachin solo per esaltare la stirpe di quest'ultimo (cfr. p. 220).

In conclusione si attesta il buon lavoro fatto dall'autrice del testo, soprattutto perché mostra, oltre alla qualità delle analisi testuali e alla quantità di dati confrontati, l'ottimo criterio di comprendere le fonti per capire determinati momenti della storia, soprattutto così lontani dai nostri tempi.

Giovanni Ibba

LUCA ARCARI, «Una donna avvolta nel sole...» (Apoc 12,1). *Le raffigurazioni femminili nell'apocalisse alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2008, pp. 493.

Il volume si presenta così strutturato: Prefazione di Edmondo Lupieri (13-16), Introduzione (17-93); Parte I (titolata: la funzione sociale delle raffigurazioni femminili in alcuni scritti del giudaismo del periodo ellenistico-romano): capitolo I (Le raffigurazioni femminili nell'Enochismo, 97-149), capitolo II (Le raffigurazioni femminili in alcuni documenti qumranici, 150-185), capitolo III (Le raffigurazioni femminili in 4Ezr, 188-225); Parte II (Introduzione, 229-236), capitolo I

(le raffigurazioni femminili come rappresentazione di gruppi devianti, 237-320), capitolo II (Le raffigurazioni femminili come strumento di autodefinizione di gruppo, 321-424), Conclusioni (425-429), Bibliografia (431-460), Indice degli Autori citati (461-469), Indice dei Passi citati (470-489), Indice del volume. Luca Arcari presenta un approccio al testo dell'Apocalisse di Giovanni interessante per la ricerca. Il volume è stato concepito da una determinata intuizione: si può procedere allo studio di testi come quello dell'Apocalisse di Giovanni a partire da alcuni elementi caratterizzanti come, in particolare, quello del Femminile, della donna. Nel simbolo del Femminile, secondo la così detta Sociologia della Conoscenza, è possibile ravvisare ciò che esso rappresentava per un determinato gruppo, in quanto tale simbolo può essere visto come un elemento importante per l'autodefinizione del gruppo stesso. Essendo il volume ricco di informazioni e di stimoli, non è possibile fare un resoconto puntuale di tutto il suo lavoro. Si prova a procedere nell'esposizione annotando alcuni punti rilevanti ed esprimendo considerazioni che, naturalmente, sono solo un tentativo di dialogo col testo stesso.

Lupieri scrive: "sfruttando la metodologia della cosiddetta 'sociologia della conoscenza', l'autore prende in esame l'uso di simboli cruciali nell'opera del veggente di Patmos, anzi del simbolo della 'donna', centrale nelle sue varie manifestazioni all'interno del testo". Lupieri aggiunge che già questo "fa capire che Arcari prende una posizione ben precisa nel dibattito esegetico che da quasi due millenni coinvolge l'Apocalisse" (15). "Il simbolo è unico, ma ha una valenza diversificata, ben attestata e debitamente analizzata nelle tradizioni letterarie giudaiche. Ovviamente sia canoniche sia non canoniche e con la giusta e dovuta attenzione ai testi qumranici" (15). Conclude Lupieri che il libro di Arcari è un "solido tentativo di reinserimento dell'Apocalisse di Giovanni nel suo ambiente socio-culturale" (15).

Nella Introduzione Arcari delinea il metodo di cui avvale, spiegando dunque l'importanza del simbolo nella produzione di ogni gruppo sociale di una propria identità o, detto in altri termini, di una "autodefinizione".

Giustamente viene notato che l'Apocalisse di Giovanni è stata un'opera interpretata innumerevoli volte, spesso da persone con ideologie diverse. I simboli presenti nel testo di conseguenza potevano assumere indicazioni differenti, divenendo altro rispetto a ciò che doveva invece significare nella mente di chi ha scritto la visione. Certo è che "ogni testo è il prodotto di una visione del mondo condivisa da un gruppo di persone che si autodefinisce sulla scorta di essa: ogni testo, dunque, è il prodotto di un gruppo sociale perché definisce una realtà che è "socialmente" costruita" (18). Il metodo è pertanto quello della "sociologia della conoscenza", dove viene reso evidente che ogni "gruppo, società o cultura costruisce un universo simbolico che serve come società prototipica, che possa cioè dare legittimità ad ogni aspetto dell'esistenza umana" (19). In altre parole, come ricorda Arcari più avanti (188), esiste una relazione particolare tra un testo e il gruppo che l'ha prodotto: si parla di dinamica "storico-sociale".

Secondo l'autore, spesso gran parte degli studiosi dell'Apocalisse non si sono curati dell'aspetto che potrebbe assumere il simbolo, dunque di cercare di connettere "l'uso del simbolo e le sue funzioni al/i gruppo/i il cui testo è sorto" (19). Tale riflessione è importante perché vale senza dubbio anche per lo studio di altri testi, soprattutto quando uno storico cerca di delinearne l'origine ideologica (quindi è un metodo che potrebbe integrarsi anche nella così detta Storia delle Idee). Una ideologia nasce infatti sempre da un determinato gruppo sociale e anche dalle discussioni del tempo, sovente portate avanti dal gruppo che si avvaleva eventualmente di un determinato simbolo, e che si contrapponeva a un altro gruppo che ne rappresentava la negazione. Va inoltre rilevato che un conto è una storia dell'interpretazione di un testo nel tempo e dunque attraverso gruppi di persone con conoscenze e problematiche diverse, un conto è invece capire che cosa l'autore o la comunità che egli rappresenta ha realmente voluto dire. Un percorso ermeneutico sicuramente valido e utile è pertanto quello di individuare i simboli per quello che sono stati effettivamente, ossia trovare quali sono stati gli elementi veramente significativi per una società; inoltre provare a capirne il senso "originario", qual era la funzione che essi rivestivano per il gruppo che li ha assunti come elementi rappresentativi di se stesso. Tanto più è valido questo percorso se l'analisi verte su di un testo considerato per molti "canonico". Fra gli storici il termine "simbolo" ha avuto una differente utilizzazione, probabilmente a causa di una diversa comprensione della

parola stessa o, anche, di un diverso fine ermeneutico che di volta in volta si prefiggevano. Ci sono indubbiamente variazioni di senso riguardo alla parola, variazioni considerevoli. In certi casi non è nemmeno chiaro se un determinato elemento è stato assunto a simbolo di qualcosa. Forse c'è in Arcari e nella scuola della "sociologia della conoscenza" la consapevolezza che un simbolo è un po' come una bandiera, nel senso che un determinato gruppo sociale in esso si vede rappresentato, o per lo meno in esso vede mostrato qualcosa che gli appartiene. In qualche modo forse bisognerebbe distinguere tra la comprensione di colui che utilizza un determinato simbolo, che ha tratto dalla realtà oggettiva e quotidiana – sotto gli occhi di tutti –, facilmente identificabile, e il valore che gli ha attribuito; qual è il significato nuovo che diventa noto a tutti. Di conseguenza in che modo tale significato nuovo del simbolo assume un valore preponderante su un significato che in origine era probabilmente "neutro", ossia privo della rappresentanza del gruppo che lo ha scelto.

Nella Introduzione vengono esposti i rappresentanti più significati di alcune scuole di esegesi, in particolare di quelle storico-religiose (W. Bousset, E.B. Allo, A. Wikenhauser, P. Prigent, U. Vanni, F.J. Murphy), e come essi si sono posti di fronte al testo dell'Apocalisse di Giovanni, soprattutto nel suo aspetto simbolico. Segue un paragrafo (63-76) sulle indagini più recenti sull'Apocalisse, a partire dallo studio di D. FRANKFURTER del 1996, *The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories*, in W. ADLER - J.C. VANDEKAM [eds.], *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Fortress Press, Assen-Minneapolis 1996, pp. 129-200, e delineando le posizioni note di altri autori (J.J. Collins, J.H. Charlesworth, M. Himmelfarb, P. Sacchi e, ultimamente, G. Boccaccini). Si condivide l'importanza data a J.J. COLLINS, *Apocalypse: Towards the Morphology of a Genre*, «Semeia» 14 [1979]), poiché è uno degli studiosi che maggiormente ha mostrato come le opere apocalittiche sono portatrici di una nuova e particolare visione del mondo.

Tale rilievo su Collins va collegato a quello sulla scuola sacchiana, di cui viene fatta una esposizione, la quale ha definito meglio le origini di tale visione del mondo. Si rimanda al recente Forum con Paolo Sacchi *The Book of the Watchers and early Apocalypticism*, in «Henoch» 1 (2008), pp. 9-79, a cui ha partecipato lo stesso Arcari. Il primo «apocalittico» viene dunque oggi riconosciuto in chi ha scritto il Libro dei Vigilanti. Caratteristica dell'Apocalisse di Enoc è che si tratta prima di tutto di una nuova via di conoscenza. Si può intravedere in Ezechiele (1,1: «i cieli si aprono ed ebbi visioni divine») un precedente, anche se è possibile che colui che ha descritto l'esperienza di Enoc nel cielo superiore abbia voluto precisare l'insufficienza o l'interruzione delle mediazioni del sacerdozio e del profetismo tra il popolo e Dio svolte fino ad allora. Secondo quanto ha dichiarato Sacchi nel testo citato, l'origine del pensiero enochico avrebbe avuto origine probabilmente durante una crisi che sarebbe occorsa all'interno del giudaismo, nel primo periodo post-esilico.

L'Apocalittica, secondo chi scrive, è un modo nuovo di procedere alla conoscenza delle cose di Dio rispetto al ruolo della profezia, al punto che il linguaggio che la esprime cambia profondamente rispetto ad essa. Le apocalissi non sono propriamente una sostituzione della profezia, come è stato spesso affermato. Infatti il simbolismo dei testi che comunemente vengono indicati come apocalittici (per esempio da K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1970, citato da Arcari, soprattutto a pagina 24) sono il risultato di un cambiamento conoscitivo, non semplicemente una modalità differente di esprimere ciò che prima era detto dai profeti. Tale simbolismo non deve essere considerato come elemento caratterizzante le apocalissi. In effetti le differenze fra i testi detti apocalittici sono molte, al punto che i simboli utilizzati possono indicare anche cose differenti, come differenti possono essere i motivi per cui una determinata opera è stata composta e tramandata rispetto ad un'altra. Tuttavia, pur non sostituendosi alla profezia (secondo la nostra idea), l'apocalittica, aggiunge Arcari, utilizza l'immaginario collettivo espresso in essa (p. 77). L'idea è interessante come si vede nel corso del testo in oggetto. Per Arcari, il Femminile nell'area mediterranea ha un ruolo e un rilievo significativi; che, per ciò, ha avuto anche nei profeti. Si cita per esempio Geremia 2,20, e altri passi biblici, in riferimento all'immagine d'Israele come prostituta (p. 77); oppure sempre Geremia 4,31, dove Israele è invece mostrata come una donna partorienti. Arcari cerca di mostrare come l'utilizzazione del simbolo del Femminile sia derivato sostanzialmente dal fatto che esso era già presente nell'area più vasta

del Mediterraneo antico, che presentava indubbiamente molte raffigurazioni femminili, al di là delle differenze cronologiche e geografiche in cui esse sono state espresse. Soprattutto, per Arcari, è rilevante, nonostante le differenze, l'aspetto che tale simbolo femminile rappresenti importanti e particolari funzioni sociali.

Dopo una esposizione ricca di notizie sulla funzione sociale del femminile nel Mediterraneo antico (77-93), come detto, Arcari approfondisce tale simbolo nel giudaismo del periodo ellenistico-romano (nella parte I del volume). Naturalmente emerge subito il racconto dell'unione degli angeli, i Vigilanti, con le donne narrato nel Libro dei Vigilanti, testo che è compreso nel corpus enochico (1 Enoc) e che ne rappresenta la parte più antica, fatto rilevato anche dalle scoperte a Qumran di suoi testimoni in aramaico. Secondo l'autore del saggio, nel racconto del Libro dei Vigilanti si mostra un simbolo del Femminile sostanzialmente negativo, in quanto generante impurità e confusione (108). Arcari dopo aver esposto la teoria di H. Kvanvig (*Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 1988), secondo la quale si può ipotizzare una sorta di triangolazione tra il mito espresso nel Libro dei Vigilanti, Genesi 6 e il testo accadico Atra-Hasis, considera come importante la teogonia greca arcaica, così come delineata e messa a confronto da T.F. Glasson (*Greek Influence in Jewish Eschatology, with special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs*, SPCK, London 1961) con lo stesso Libro dei Vigilanti, in particolare con il confronto con opere come la Teogonia di Esiodo o Eschilo (Prometeo Incatenato). Fra le ipotesi più accreditate sull'origine e sull'uso del mitema, Arcari elenca quelle soprattutto di ambito americano (Himmelfarb, Nickelsburg e altri, 119s.), che propongono l'idea che l'unione tra angeli e donne – indubbiamente indicanti una mistione di due realtà incompatibili – rappresenti il peccato delle unioni miste. Si può dire che forse tale mito sia stato utilizzato per indicare il peccato di tali matrimoni, ma non è del tutto certo. L'impurità proveniente dall'unione sessuale tra angeli e donne va fatta derivare principalmente dalla considerazione che gli angeli vivono in cielo, al cospetto di Dio, in una zona, se così si può dire, certamente colma di sacro. E il sacro contamina. L'unione sessuale degli esseri celesti con le donne ha come conseguenza il concepimento dei giganti. I giganti sono squilibrati: hanno una forza esorbitante derivata dal sacro che dilata le membra e li rende come folli. E, secondo quanto si legge nel Libro dei Vigilanti, devono mangiare continuamente. Sembra che agiscano sotto impulsi tremendi e distruttivi, a prescindere dalla loro volontà. Tale forza sembra direttamente proporzionale con quella del sacro. Credo che per capire meglio il mito dell'unione dei vigilanti con le donne bisognerebbe comprendere maggiormente le categorie del sacro e dell'impuro. E in ogni caso, in un altro testo ricordato da Arcari (p. 151), il Pesher sui Periodi (4Q180), si percepisce che i giganti in certi ambienti dovevano essere pensati bellissimi, forse proprio perché figli di angeli. Il fatto che Lamec cerchi conferme sulla retta condotta morale della moglie, nonostante che lei cerchi di convincerlo in tal senso, non dovrebbe, a nostro parere, mostrare come fanno molti studiosi e anche Arcari, che Lamec voglia essere certo della purezza genealogica del figlio. Che Noè, suo figlio, sia di bellezza straordinaria indica probabilmente solo che questo bambino mostrava caratteristiche non comuni, in qualche modo come accade con Melchisedek in Enoc Slavo. Tali caratteristiche preannunciano il suo grande destino. Sospettare che sia figlio di un Vigilante potrebbe essere visto come conferma alla ipotesi espressa prima sull'utilizzazione del mitema dell'unione degli angeli con le donne per indicare e condannare il peccato delle unioni miste, ma ci pare più semplice pensare così, anche se naturalmente quell'ipotesi resta altrettanto valida.

Riguardo a 1Q184 (La Donna Demoniaci), di cui tratta Arcari (161 s.) bene, si rileva che il personaggio di cui parla il manoscritto spinge il credente ad allontanarsi dalla luce e a cadere nella tenebra e nella fossa. Quello che prepara la Donna Demoniaci è una trappola, a cui bisogna stare attenti. Nel testo si trovano espressioni per descrivere, ad esempio, il suo abbigliamento, quali “i suoi veli (sono) oscurità crepuscolari” (riga 5), oppure “i suoi alberghi sono giacigli di tenebra, in mezzo alla not[te] le sue tende” (riga 6). Lo scritto afferma che la dimora di questa donna si trova nelle fondamenta dell'oscurità, che essa non ha la sua eredità fra coloro che “splendono” (riga 8). Lei è il principio di tutte le vie della perversione (riga 8). Questa donna è sicuramente ciò che provoca, a differenza di Dio che invece illumina, l'oscuramento dell'esistenza umana: allontana dalla verità e dalla vita. Il personaggio che ha le sembianze del male, chiunque sia, è oscuro. Il pericolo era sentito presso i gruppi di persone che vivevano nei pressi di Qumran (la

“comunità”, תַּחְתִּי, r. 2), e ciò spiega il ritrovamento di questa composizione, che doveva quindi avere una funzione apotropaica all'interno del gruppo, composta cioè per allontanare questo spirito del male dai fedeli. Nella comunità il pericolo di questo personaggio era evidente: nel testo si legge che è capace di far deviare il giusto (r. 14). Arcari collega correttamente 1Q184 con quanto si legge nella Regola della Comunità (p. 172s). In effetti, dopo aver spiegato la natura dei due spiriti nell'uomo (III 18-19), la Regola della Comunità (1QS) chiarisce come, specularmente, ci siano due personaggi che governano gli uomini: il “Principe della Luce” e “l'Angelo della Tenebra” (1QS III 20-21). Quest'ultimo ha esattamente lo stesso compito descritto nel testo La Donna Demoniacca, ossia di far perdere i Figli della Giustizia (1QS III 21-22). L'Angelo della Tenebra è responsabile dei peccati, delle colpe e delle empietà degli uomini. Anche delle sventure dei figli della Luce. Si legge che gli spiriti di questo angelo cercano di far cadere i Figli della Luce (1QS III 24-25). E la Regola della Comunità elenca gli effetti dell'azione dello “spirito cattivo” nell'uomo (1QS IV 9-11).

In 4Ezra si ha, come ricorda e spiega l'autore (186-225), il simbolo del Femminile che si muta sotto gli occhi del veggente, prima come donna piangente che vuole lasciarsi morire in quanto ha perso il proprio figlio (che rappresenta Gerusalemme distrutta), poi come donna avvolta di luce (c'è stavolta la Gerusalemme nuova). Tale visione viene mostrata come tipica di un contesto sociale in cui è evidente una privazione (in questo caso il tempio e il culto, e Gerusalemme). Tale resa simbolica dovrebbe corrispondere a una proiezione del bisogno sociale di un Nuovo (mediante, per esempio, una “ri-fondazione”, oppure una “sostituzione”), di un qualcosa che possa sostituirsi a ciò che è irrimediabilmente perduto. Qualcosa di simile, secondo A.F. Segal (citato da Arcari, 219, *Life after Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, Doubleday, New York 2004, 311 s.), è avvenuto nel gruppo di Qumran, e in qualche modo anche in quello che sta dietro al libro di Daniele, il quale avrebbe sviluppato una tensione escatologica ed apocalittica poiché privata del sacerdozio. O meglio, il sacerdozio sarebbe la premessa per lo stesso millenarismo qumranico. Tesi che certamente ha dei meriti, posto che si ricordi che Qumran non rappresenta un solo gruppo sociale, ma più gruppi come ormai testimoniano molti documenti che presentano differenze ideologiche anche importanti.

Infine, la II parte del volume è dedicata alla funzione sociale delle raffigurazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni.

Arcari scrive (233): “Le raffigurazioni femminili impiegate dal veggente di Patmos rappresentano un fondamentale strumento di autodefinizione e, al tempo stesso, di stigmatizzazione di «altri» ritenuti devianti”. Le raffigurazioni femminili, dunque, vengono utilizzate anche per rappresentare i gruppi devianti. Molto interessante è, al riguardo, la nota che Arcari, commentando D. Frankfurter (*Jews or Not? Reconstructing the ‘Other’ in Rev 2:9 and 3:9, «HTHR»* 94 [2001], 403-425), fa sulla questione dei gruppi contrapposti in Apocalisse (239). Si legge che “una distinzione troppo netta tra ‘giudei’ e ‘cristiani’ non sia calzante per lo studio delle dialettiche testimoniate da Apoc. Il contrasto per Frankfurter si gioca sempre sul piano della polemica antipaolina e sulla purità dei giudei accolti dal veggente di Patmos nella sua comunità. Egli attacca la «non purità», nella sua ottica, di coloro che, sulla scorta dell'insegnamento dei discepoli di Paolo, non aderiscono più ad alcune norme alimentari ebraiche” (239). Su questo lungo brano che abbiamo citato ci sono molti elementi importanti, soprattutto sul valore delle leggi del puro e dell'impuro presso le comunità dei credenti e aderenti al messaggio di Gesù. Il punto non è tanto la presunta polemica contro Paolo, in quanto egli stesso presenta nelle sue lettere posizioni differenziate e complesse su tali questioni, quanto sul valore della purità in quanto tale alla fine del I secolo nell'ambito del Giudaismo, comprendendo in esso anche le comunità di coloro che sono poi stati chiamati “cristiani”. Si può differenziare tali giudei da coloro che giudei non erano, e che comunque volevano aderire agli insegnamenti del Cristo. La questione è molto complessa, ma si può dire, anche con lo studio sul simbolo del Femminile di Arcari, che certi elementi importanti per una società, come quello del puro, non potevano essere ignorati. Si ha l'impressione, sotto certi aspetti, che la questione del puro e dell'impuro potrebbe essere stata dibattuta fra i ‘cristiani’ delle origini proprio perché essa rappresentava in modo evidente un'appartenenza ‘giudaica’. Lo stesso vangelo di Marco, redatto prima dell'Apocalisse, mostra questo problema per esempio nel capitolo 7, capitolo che, così come ci è arrivato, presenta problemi di comprensione perché rimaneggiato forse da più mani. È chiaro che chi ha scritto “così rendeva puri tutti gli alimenti” (Mc 7,19) ha

voluti dire che Gesù aveva abolito le norme del Levitico riguardo alle regole alimentari. Ma la discussione di Gesù che compare in Marco 7 vuole chiarire probabilmente un'altra cosa, ossia che egli non accetta una delle interpretazioni sulle norme alimentari, ma che però non rinnega quelle del Levitico. Si aggiunge che per Giovanni potrebbe essere stato importante rimanere saldo nella purità per la convinzione, probabilmente diffusa nella sua epoca e in quella precedente, che per essere veggente bisognava essere puri. Al riguardo si veda anche il capitolo 1 di Daniele, dove si sottolinea che il giovane Daniele, alla corte del re, riesce a mantenersi fedele alle norme alimentari, e che dunque riesce a mantenersi puro. Di conseguenza sembra di capire che diventa abile alla veggenza. Si veda anche quanto si legge in alcune sezioni della Didaché (cfr. la recensione a M. Del Verme, *Didache and Judaism. Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, t&t Clark, New York 2004, in «Materia Giudaica» XII/1-2 [2007], pp. 346-349). In ogni caso Arcari pensa che è bene vedere nella Apocalisse un dibattito finalizzato all'ottenimento o alla salvaguardia di una particolare leadership (250s.). Di conseguenza, figure del Femminile al negativo, come Iezabel (Ap 2; cf. 262), rappresentano la devianza di altri (riguardo alla immolazione di carni agli idoli), considerati cattivi, rispetto a ciò che è rappresentato dal Simbolo del Femminile positivo che rappresenta il gruppo dei "buoni". Iezabel e i Balaamiti hanno dunque a che vedere con delle pratiche alimentari ritenute indegne. Oltre al motivo accennato sopra, cioè che la purità alimentare potrebbe connettersi a nostro parere con l'abilitazione o meno alla veggenza, Arcari sottolinea giustamente anche l'elemento più ampio, ossia quello sociale (264s.). Al capitolo 12 dell'apocalisse si ha il simbolo Femminile positivo della donna partoriente (12,2), che contiene anche l'elemento celeste (12,1). La Donna celeste che partorisce è un Simbolo straordinario, in quanto assume in sé elementi umani e divini. L'evento visto in visione mostra una evoluzione fra le varie apocalissi, precedenti e coeve. Tale visione è rapportabile a quella della Gerusalemme celeste (Ap 21,1s.; si veda 365 s.). La donna celeste e partoriente è contrapposta, come spiega Arcari, al drago (12,4b). Ovviamente tale diversità è prospettica a una "reciprocità", ossia a una "situazione di ostilità" (330). Tale drago però cercherà di combattere allora contro "i rimanenti del suo seme, coloro che conservano le norme di Dio e che hanno la testimonianza di Gesù" (12,17b).

Le spiegazione che Arcari fornisce sulla complessa simbologia che si presenta durante la visione della Donna partoriente e avvolta di luce è ricca, soprattutto per l'uso delle fonti nel tentativo di cercare un significato plausibile a segni quali la corona e le dodici stelle. Mi sembra utile qui sottolineare la giusta connessione che Arcari compie tra l'uso del dodici in questa visione con altre descritte in alcune opere della letteratura giudaica precedente, in particolare con quella che appare nei manoscritti qumranici che descrivono la Nuova Gerusalemme (399s.).

Come si è potuto constatare fino a qui, il lavoro di Luca Arcari è davvero interessante e utile, sia per la grande quantità di documenti analizzati sia per le ipotesi avanzate. Si tratta di uno studio completo che, pensiamo, dovrà essere meditato.

Giovanni Ibba

DANIÉLE IANCU-AGOU, *Provincia Judaica: Dictionnaire de géographie historique des juifs en Provence médiéval*, Collection de la Revue des Études juives dirigée par Simon C. Mimouni et Gérard Nahon. Peeters; Paris, 2010.

Since the second half of the 19th century, scholars have devoted considerable attention to the history of the Jews in the south of France in the Middle Ages. This area, in contrast to Northern Europe, is blessed with extensive local archives, mostly from the 13th century onwards, and historians continue to toil at exploring those archives until this very day. A by-product of this exploration is a wealth of information about the Jewish communities in towns and cities throughout southern France – the kind of information that historians studying the Jews of northern France or Germany can only dream of finding.

In the 19th and early 20th centuries, this pursuit of the history of the Jews in southern France was largely the concern of historians who were themselves Jewish, though important contributions were made by various French antiquarians. The most important synthesis of this work, which combined the results of archival research with the studies (by a much more limited corps of scholars) of Hebrew manuscripts from the same area, was Heinrich Gross's *Gallia Judaica*. This volume, translated from the author's German manuscript into French and published in Paris in 1897, provides detailed information about the Jewish presence and the intellectual activities of Jews in every French city (as defined by the modern borders of France) that could be documented at the time. Simon Schwarzfuchs and Joseph Shatzmiller contributed comments and updates in 1969-1970. But, Gross's book has never been superseded.

In the 1960s, the eminent French historian Georges Duby began emphasizing to his students the importance of devoting specific attention to the Jewish communities of southern France. Under his tutelage, several scholars wrote dissertations, books and articles about the Jews who feature in the myriad documents, and about the economic and social data that can be extrapolated from them. Thus, in the past several decades, a wealth of new research has illuminated previously unknown aspects of the Jewish experience in the Middle Ages, and the role that Jews played in medieval European society.

Dr. Danièle Iancu-Agou has been one of the leaders in this wave of scholars. Much of her scholarship has focused on Jews and Neophytes (converted Jews and their Christian descendants) in 15th century Aix-en-Provence. Since 2003, she has also directed the *Nouvelle Gallia Judaica* project, based in Montpellier. In that context, she has now published *Provincia Judaica*, the first comprehensive attempt to update the venerable *Gallia Judaica*.

Until now, I have been careful to use the somewhat vague term 'southern France', rather than 'Provence', a name more familiar to students of medieval Jewish history. The political history of southern France is inscrutably complicated, and it was only in the early modern period that the area was actually united under French rule. Some medieval historians prefer the term Occitania, to reflect the use of the Occitan language – but this is a term with minimal significance for the Jewish communities. So, for lack of a good general term, some historians of the Jewish communities in this area speak separately about the Jews of Languedoc, the Jews of Roussillon, the Jews of the Comtat Venaissin and the Jews of Provence.

But this is not just a compromise to deal with political semantics. It stems from the very different (or, depressingly similar) fates that befell the Jews of each of these political entities. Languedoc, which was home to the oldest and most important Jewish centers including Narbonne and Lunel, was annexed to the Kingdom of France in the mid-thirteenth century. Hence, when Philip the Fair expelled all the Jews in his kingdom in 1306, the venerable communities of Languedoc were destroyed. With the expulsion of the Jews from Spain in 1492, came – eventually – an edict against the Jews of Perpignan and Montpellier. Provence became part of France in the late 15th century, and soon afterwards the Jews were driven out. Only the "Pope's Jews" in Avignon and its environs lived undisturbed in their ghettos until the French Revolution, when they were allowed to live throughout the city.

Provincia Judaica is dedicated solely to the Jewish communities of Provence proper. While some of these communities were very old, most were relatively new venues for Jewish life and were populated by Jewish refugees from France in 1306. The archival documents survive mostly from the 14th century onwards, and the period covered in this book is primarily one of increasing isolation and decline of the Jewish community. Starting in the late 14th century, the Jews began to become segregated into Jewish quarters or streets, and a central concern of *Provincia Judaica* is determining where exactly the Jewish quarter was located in each city and town.

The main section of the book is a geographical dictionary, with the name of each town and the extant information about the Jews who lived there and their institutions. Evidence for the existence of synagogues, mikva'ot (ritual baths), kosher butchers and bakers, is extracted from original documents or studies, and the location of Jewish institutions is plotted on local maps. The sources of Iancu-Agou's information are varied. Sometimes they are documents that she herself has studied, or that have been published in scholarly literature. Recent work by French graduate

students is integrated into the material. Many interesting tidbits come from small local French publications that she and other scholars have collected over the years. And important data that had not before been published was transmitted to her in personal communications from several historians, including Professor Noël Coulet, who also wrote the preface to this book.

This alphabetical section is followed by an 'essai de synthese', which is more of a kaleidoscope of insights into the archival documents which underlie the volume. The Hebrew terms transliterated in these Latin documents, the distribution patterns of Jewish settlement in the various areas of Provence, chronological information about the development of the Jewish quarters, the Hebrew books bought and sold by Jews in the fifteenth century – these various topics are raised, archival evidence is presented, and fascinating questions are sometimes left hanging. The last fifty pages of the volume contain a highly valuable bibliography, both general and specific to each Provençal town, and a series of maps collected from various sources.

The presentation of a great deal of new information about the Jewish communities of Provence, in a well-organized format and with careful discussion and evaluation by a historian intimately familiar with the period, makes *Provincia Judaica* an indispensable tool for anyone studying Jewish history in this area.

Pinchas Roth
Hebrew University of Jerusalem
e-mail: Pinchas.Roth@mail.huji.ac.il

GERSONIDE, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di Michela Andreatta («Studi Pichiani» 14), Firenze, Olschki, 2009.

L'edizione, curata da Michela Andreatta, della traduzione latina del *Commento al Cantico dei cantici* del Gersonide, realizzata intorno al 1486 da Flavio Mitridate per Giovanni Pico della Mirandola, contribuisce all'arricchimento delle nostre conoscenze sulle fonti ebraiche dell'Umanesimo italiano e sulle dinamiche di cooperazione intellettuale tra ebrei e cristiani nel primo Rinascimento.

Le traduzioni quattrocentesche dall'ebraico in latino di testi di esegesi biblica sono state spesso annoverate dai ricercatori moderni tra le curiosità di una società dotta, che ebbero tuttavia scarso rilievo nell'evoluzione del pensiero delle generazioni successive. Anche se sappiamo quanto spesso i pensatori cristiani abbiano richiesto la collaborazione di colleghi ebrei per approfondire il proprio bagaglio di fede, il ripudio – soprattutto ad opera della storiografia di matrice positivista – dell'apporto dato al pensiero occidentale dalla componente dottrinale ebraico-cristiana ha spesso distolto gli accademici dall'esame critico di testi dogmatici o esegetici, frutto della cooperazione tra ambiti religiosi diversi.

Si è guardato con maggiore interesse invece allo studio delle traduzioni filosofiche. Per l'età umanistica, ad esempio, particolare rilievo è stato attribuito fin dalla fine del XIX secolo alle versioni di commenti arabi e ebraici di pensatori neoaristotelici o neoplatonici: basterebbe tuttavia considerare poco più attentamente l'opera generale degli autori e dei committenti di tali traduzioni per comprendere quanto stesse loro a cuore, accanto al recupero di un testo per sostenere una determinata concezione speculativa, anche il suo uso a sostegno dei valori della propria fede.

In questo senso si comprende come per le edizioni critiche di traduzioni eseguite nell'ambito pichiano si sia dato risalto in primo luogo a testi puramente speculativi (si pensi all'edizione della versione ebraica del *Commento medio* di Averroè alla *Repubblica* di Platone, curata nel 1992 da Annalisa Coviello e Edoardo Fornaciari). Più di recente, l'attività di ricerca di Franco Bacchelli sulle versioni di testi arabi o arabo-ebraici realizzate per il Mirandolano e per alcuni suoi collaboratori, ha portato all'identificazione della traduzione latina di un'opera filosofica di Abu Bakr ibn

Tufayl e di varie versioni latine e volgari di testi filosofici e cabbalistici (*Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze 2001).

Per gli studi ebraistici connessi all'esegesi biblica compiuti da Pico si è dovuto invece aspettare, da un lato, l'avvio di una lettura del pensiero dell'umanista in chiave "teologica", quanto appunto era stato "scartato" dalla ricerca di matrice tardo-ottocentesca (si veda l'edizione delle *Expositiones in Psalmos*, a cura di Antonino Raspanti, Firenze 1997); dall'altro lato occorre formare una generazione di studiosi in grado di comprendere adeguatamente le lingue orientali di cui l'umanista si servì per raccogliere fonti alternative o parallele a quelle ricevute dalla tradizione latina medievale.

Animato – nella scia di altri dotti contemporanei – dalla volontà di servirsi di sistemi ermeneutici diversi per interpretare il testo biblico, invece che ricorrere solo all'esegesi patristica, agostiniana, tomista o francescana della Scrittura, Pico si avvale anche della tradizione giudaica. Muovendo appunto dal sistema tomista, egli applicò alla sua indagine esegetica oltre ai criteri della logica aristotelica greco-latina, già utilizzata dagli antichi commentatori cristiani, anche quelli derivanti dalla tradizione rabbinica e dall'incontro del pensiero dello Stagirita con la dogmatica araba e giudaica medievale, per spingersi poi alla ricerca di possibili interpretazioni platoniche e neoplatoniche nell'esegesi cabbalistica ebraica.

In quest'ottica, la pubblicazione della traduzione latina voluta da Pico del commento del Gersonide al *Cantico* ci aiuta a capire una delle più significative fasi dell'itinerario di ricerca dell'umanista e assume un significato ancor più pieno, se confrontato con i prodotti della speculazione di alcuni collaboratori ebrei e cristiani del Mirandolano.

Come spiega diffusamente Michela Andreatta nell'introduzione alla sua edizione, il commento del Gersonide è fondato su un approccio averroistico - estremamente razionalista - al testo della Scrittura. Pico, che negli anni precedenti all'incontro con Mitridate aveva studiato nei più importanti centri dell'aristotelismo italiano, aveva già incontrato un intellettuale ebreo che gli aveva dischiuso le porte dell'averroismo arabo-ebraico. Tra il 1481 e il 1485 aveva frequentato Elia del Medigo, intellettuale di origine cretese, attivo soprattutto presso lo *Studium* padovano, al quale il Mirandolano commissionò varie traduzioni di commenti averroisti. Tra le questioni del pensiero neo-aristotelico che interessavano maggiormente l'umanista cristiano era centrale il significato della congiunzione dell'intelletto agente con l'intelletto materiale dell'uomo ai fini del conseguimento della perfezione dell'atto conoscitivo.

Il problema della congiunzione dell'intelletto umano con il *dator formarum*, necessaria per l'espletamento della ricerca razionale (il filosofo non potrebbe conseguire gli obiettivi della propria conoscenza senza passare attraverso la mediazione dell'intelletto agente), poteva essere vagliato anche sulla base dell'interpretazione della Scrittura, secondo l'idea di matrice ebraica che nella Bibbia può essere reperita qualsiasi dottrina. Già nella tarda antichità la cosiddetta letteratura sapienziale - cioè i testi del canone biblico ebraico perlopiù attribuiti alla penna di re Salomone - era stata letta come strumento allegorico per favorire l'ascesa dell'anima umana ai vertici della conoscenza divina. Basandosi su un concetto antico, Pico cercò conforto a questa teoria anche nelle fonti filosofiche ebraiche (o meglio arabo-giudaiche) che, a suo parere, gli avrebbero permesso di leggere la tradizione scritturale in chiave aristotelica ma da una prospettiva diversa, probabilmente più vicina al pensiero originale divino compreso nel testo sacro originale. Se, attraverso Elia del Medigo, Pico aveva potuto interpretare i testi averroistici di commento ad Aristotele e avvicinarsi all'allegorismo maimonideo, l'incontro con l'esegesi del Gersonide, forse il principale esponente del razionalismo ebraico medievale, si rivelò quanto mai appropriato ai suoi scopi.

Lewi ben Geršon, vissuto in Provenza tra Duecento e Trecento, aveva composto importanti opere scientifiche basate sulla ricerca giudeo-araba precedente e contemporanea e aveva dato avvio a un'intensa produzione esegetica mirante a commentare tutta la Scrittura. Nei suoi poderosi lavori, che si imposero ben presto all'attenzione dei dotti ebrei europei, egli interpretava il senso letterale della Bibbia in chiave filosofica. Da tale approccio derivarono obiezioni e contrasti in seno alle comunità che talora ne vietarono la lettura e l'insegnamento. È significativo, ad esempio, che un intellettuale di area padana, Yehudà Messer Leon, pur essendo sensibile all'aristotelismo e alle sue interpretazioni averroistiche, biasimasse la comunità di Firenze (poco prima che Pico

cominciassero a lavorare sul tema nello stesso ambiente toscano) per l'uso eccessivo che faceva dei commenti del Gersonide.

Si comprende il timore dei religiosi se si considera, ad esempio, il problema scottante, oggetto dell'interesse di Pico e acutamente indagato anche dai predecessori arabi e ebrei del Gersonide, dei limiti dell'estensione della provvidenza di Dio: il dotto provenzale giungeva a mettere in dubbio una provvidenza divina individuale (per spiegare così il male nel mondo e la *vexata quaestio* della sofferenza del giusto). Per contribuire a dirimere la questione, il commento del Gersonide al libro di *Giobbe* poteva rivelarsi importante e fu proprio quest'opera a costituire uno dei primi argomenti di discussione e di collaborazione tra Pico e Flavio Mitridate.

Convertito di vasta cultura, Mitridate, proveniente da una famiglia ebraica siciliana, operò nell'ambito della curia romana e per Federico da Montefeltro, padroneggiando perfettamente, oltre all'ebraico, l'arabo, l'aramaico e il latino.

Pico chiese a Mitridate (così come altri umanisti chiesero ad altri convertiti) di dargli nuove indicazioni che gli permettessero di sviluppare una lettura aristotelica della Scrittura. Dopo avergli proposto la lettura di *Giobbe* fondata su una nuova traduzione del libro, corredata dal commento del Gersonide, Mitridate gli presentò un'analoga esegesi del *Cantico*. Se l'uso di fonti ebraiche per spiegare la Scrittura era stato diffuso anche nei secoli precedenti, questa volta, grazie alla mediazione del convertito, i risultati della ricerca cristiana potevano essere non solo assecondati ma incrementati su base giudaica.

Mentre nei secoli passati il libro biblico era in genere considerato la prova dell'importanza dell'arte poetica (disciplina avvilita invece dall'interpretazione medievale aristotelica), attraverso il ragionamento gersonideo la sua interpretazione slittava sul piano metafisico: il breve testo diveniva un vero e proprio compendio del processo cognitivo dell'anima umana alla ricerca di Dio. Peraltro, anche a detta di altri autori contemporanei (si pensi, ad esempio, al senese Pietro de' Rossi, che disputava pubblicamente sull'interpretazione aristotelica della Scrittura con Binyamin da Montalcino verso la metà del Quattrocento), il *Cantico dei cantici* corrispondeva alla parte più nobile del percorso di studi aristotelici.

Che Pico sia rimasto colpito favorevolmente da quest'interpretazione lo prova l'uso del Gersonide nella composizione del *Commento sopra una canzona d'amore di Girolamo Benivieni*, databile all'incirca al 1486, in cui la tematica platonica dell'amore divino e umano è messa a confronto con tradizioni filosofiche e midrasico-mistiche ebraiche, frutto evidente degli scambi con i suoi collaboratori ebrei. Erano stati forse i pochi elementi cabbalistici inseriti nell'abile interpolazione del commento del Gersonide compiuta da Mitridate a spingere Pico su un altro cammino esegetico. Un altro collaboratore ebreo dell'umanista, Yoḥanan Alemanno, che seguì i suoi progressi nell'apprendimento dell'ebraico dopo il suo ritorno dalla fuga francese seguita al fallimento della discussione romana delle *Conclusiones*, ci racconta di come Pico affrontò un'attenta disamina delle fonti ebraiche relative all'interpretazione del *Cantico*.

Forse nel 1488, ma probabilmente già prima, Pico avrebbe chiesto ad Alemanno, allora residente a Firenze, di aiutarlo in un'interpretazione del *Cantico* che andasse oltre quanto aveva già letto (quindi che superasse il livello filosofico racchiuso nel commento del Gersonide). Per tale motivo lo stesso Alemanno decise di completare un suo *Commento al Cantico dei cantici*, in cui racchiuse i principali risultati della tradizione dottrinale giudeo-araba medievale di stampo aristotelico e platonico ma anche cabbalistico, e di dedicarlo all'umanista di cui forse desiderava diventare il nuovo mentore. Ma Pico, che raccolse i frutti delle sue nuove conoscenze esegetiche ebraiche nell'*Heptaplus* e nell'incompiuto *Commento ai Salmi*, forse per paura della reazione ecclesiastica o per il suo avvicinamento alla corrente savonaroliana, pare a un certo punto allontanarsi da tali speculazioni dottrinali che invece, nella sua scia, continuarono a condizionare in varia misura l'ambiente intellettuale italiano delle generazioni successive.

L'interesse della pubblicazione della versione ebraico-latina del commento gersonideo risiede, oltre che nella presentazione critica del testo, nell'importante contributo alla conoscenza dell'itinerario di ricerca di Giovanni Pico della Mirandola e della collaborazione intellettuale tra dotti di fede diversa nell'Italia quattrocentesca. Essa complementa inoltre il progetto, condotto sotto la guida di Giulio Busi della Freie Universität di Berlino, finalizzato a rendere accessibili

in edizione critica tutte le versioni ebraico-latine di opere cabbalistiche eseguite da Mitridate per Pico.

Notevole interesse può derivare ai linguisti anche dall'esame delle traslitterazioni di termini ebraici in caratteri latini. Oltre a rilevare gli usi latini specifici del traduttore, gli studiosi potranno osservare espressioni che tradiscono la pronuncia ebraica evidentemente impiegata dal convertito: ad esempio, l'espressione *ieser ara* (p. 141 = *yešer ha-ra'*) ci mostra la pronuncia sibilante dell'enfatica *šade*, l'assenza di aspirazione nell'articolo e di gutturalizzazione della 'ayin finale dell'aggettivo.

Fabrizio Lelli,
Università del Salento
e-mail: farlel@tin.it

PUBBLICAZIONI DELL'AISG

COLLANA «TESTI E STUDI»

1. F. PARENTE e D. PIATTELLI (curr.), *Atti del secondo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 4 e 5 novembre 1981*, Carucci editore, Roma 1983, pp. 158.
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, 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), Fatto ad arte, 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*, Fatto ad arte, Bologna 1992, pp. 137.
11. G. BUSI (cur.), *חזאת לאנג'לו We-Zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Fatto ad arte, 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 2002.
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 – Bertinoro 12-13 maggio 2004, Giuntina, Firenze 2005, pp. 378.
15. P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Fonti per la storia degli ebrei in Italia nell'Età moderna*, Atti del XVIII Convegno internazionale dell'AISG, Cividale 7-8 sett. 2004, Forum Editore, Udine 2005.
16. A. DE ROSA e M. PERANI (curr.), *Giovanni-Ovadiyah il proselito da Oppido, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, Atti del Convegno internazionale, Oppido Lucano (PZ), 28-30 marzo 2004, Giuntina, Firenze 2005, pp. 275.
17. G. IBBA, *Le ideologie del Rotolo della guerra (IQM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 272.
18. A. SCANDALIATO, *Judaica minora sicula. Studi sugli ebrei di Sicilia, con alcuni contributi in collaborazione con M. Gerardi*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 538.
19. N. DANIELI, *L'epistolario di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 319.
20. C. TRETTI, *Enoch e la sapienza celeste. Alle origini della mistica ebraica*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 416.
21. M. LUZZATI e C. GALASSO (curr.), *Donne nella storia degli ebrei d'Italia*, Atti del IX Convegno internazionale «Italia Judaica», Lucca 6-9 giugno 2005, Giuntina, Firenze 2007, pp. 656.

22. S. SIMONSOHN e M. CONSONNI (curr.), *Biblioteca italo-ebraica. Bibliografia per la storia degli ebrei in Italia 1996-2005*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 286.

23. C. ADORISIO, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 260.

24. I. KAJON, E. BACCARINI, F. BREZZI e J. HANSEL (curr.), *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*. Atti del Convegno internazionale per il Centenario della nascita (Roma, 24-27 maggio 2006), Giuntina, Firenze 2007.

COLLANA «QUADERNI DI MATERIA GIUDAICA»

1. E. SAGRADINI 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.

3. C. TASCA, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo. Fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*, Giuntina, Firenze 2008.

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.

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* (21ª edizione)
2. Claudine Vegh, *Non gli ho detto arrivederci* (2ª edizione)
3. Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (3ª edizione)
4. Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* (4ª edizione)
5. Helen Epstein, *Figli dell'Olocausto* (esaurito)
6. Elie Wiesel, *L'ebreo errante* (5ª edizione)
7. Walter Laqueur, *Il terribile segreto* (2ª edizione)
8. Elie Wiesel, *Il quinto figlio* (2ª edizione)
9. *Memorie di Glückel Hameln*
10. Else Lasker-Schüler, *Ballate ebraiche e altre poesie* (2ª edizione)
11. Franz Werfel, *Cecilia o i vincitori*
12. Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz* (2ª edizione)
13. Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica* (2ª edizione)
14. Liana Millu, *Il fumo di Birkenau* (12ª edizione)
15. Elie Wiesel, *Credere o non credere* (2ª edizione)
16. Vladimir Jankélévitch, *Perdonare?* (2ª edizione)
17. Abraham B. Yehoshua, *Il poeta continua a tacere* (esaurito)
18. Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra...* (3ª edizione)
19. Elie Wiesel, *Cinque figure bibliche* (2ª edizione)
20. George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco* (2ª edizione)
21. Leslie A. Fiedler, *L'ultimo ebreo in America*
22. Jona Oberski, *Anni d'infanzia* (11ª edizione)
23. Elie Wiesel, *La città della fortuna*
24. Jakob Hessing, *La maledizione del profeta*
25. Abraham B. Yehoshua, *Elogio della normalità* (2ª edizione)
26. George L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*
27. Hugh Nissenson, *L'elefante e la mia questione ebraica*
28. Rivkah Schärf Kluger, *Psiche e Bibbia*
29. Józef Hen, *L'occhio di Dayan*
30. Jean Baumgarten, *Lo yiddish* (2ª edizione)
31. Jacob Neusner, *I fondamenti del giudaismo*
32. David Vital, *Il futuro degli ebrei*
33. Siegmund Hurwitz, *Psiche e redenzione*
34. Alter Kacyzne, *L'opera dell'ebreo*
35. Hanna Krall, *Ipnosi e altre storie*
36. Else Lasker-Schüler, *La Terra degli Ebrei*
37. Giacoma Limentani, *Nachman racconta*
38. Fausto Coen, *16 ottobre 1943* (3ª 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* (3ª edizione)
44. Henryk Grynberg, *Ritratti di famiglia*
45. L. Kushner, *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*
46. Shemuel Y. Agnon, *Le storie del Baal Shem Tov*
47. Yitzhak Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico massacrato* (2ª edizione)
48. Hertha Feiner, *Mie carissime bambine*
49. Hanna Krall, *La festa non è la vostra*
50. Roland Goetschel, *La Cabbalà*
51. Friedrich G. Friedmann, *Da Cohen a Benjamin*
52. Shemuel Y. Agnon, *Racconti di Kippur*
53. Viktor E. Frankl, *Sincronizzazione a Birkenwald*
54. Irène Némirovsky, *Un bambino prodigio* (2ª edizione)
55. Günther Anders, *Noi figli di Eichmann* (2ª edizione)

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* (2ª edizione)
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*
126. André Neher, *Geremia*
127. Anna Maria Jokl, *Il colore madreperla*
128. Liana Millu, *Tagebuch*
129. Jakob Wassermann, *Il mio cammino di tedesco e di ebreo*
130. Giuseppe Laras, *Storia del pensiero ebraico nell'età antica*
131. Piotr Rawicz, *Il sangue del cielo*
132. Josef Burg, *La canzone dimenticata*
133. Jacob Golomb, *Nietzsche e Sion*
134. Hanna Krall, *La linea della vita*
135. Sylviane Roche, *Addio al tempo delle ciliegie*
136. Ceija Stojka, *Forse sogno di vivere*
137. Elie Wiesel, *Personaggi biblici attraverso il Midrash*
138. Marga Minco, *Giorni alle spalle*
139. Sabina Berman, *La bobe*
140. Sherri Mandell, *La benedizione di un cuore spezzato*
141. Icchokas Meras, *Scacco perpetuo*
142. Fritz Heymann, *Morte o battesimo*
143. Martin Buber, *Una terra e due popoli*
144. Marcel Reich-Ranicki, *Il caso Heine*
145. Alfred Döblin, *Rinnovamento ebraico*
146. Israel Chalfen, *Paul Celan*
147. Luciana Nissim Momigliano, *Ricordi della casa dei morti e altri scritti*
148. Gershom Scholem - Leo Strauss, *Lettere dall'esilio*
149. Roberto Piperno, *Sull'antisemitismo*
150. Georg Christoph Berger Waldenegg, *Antisemitismo. Diagnosi di una parola*
151. Anna Seghers, *L'ebreo e l'ebraismo nell'opera di Rembrandt*
152. Catherine Chalié, *Angeli e uomini*
153. Hanna Krall, *Arrivare prima del Signore Iddio*
154. Stefana Sabin, *Il mondo come esilio*
155. Paola Gnani, *Scrivere poesie dopo Auschwitz*
156. Avraham Sutzkever, *Acquario verde*
157. Joseph Bali, Vicky Franzinetti, Stefano Levi Della Torre, *Il forno di Akhnai*
158. Yosef Hayim Yerushalmi, *Assimilazione e antisemitismo razziale: i modelli iberico e tedesco*
159. Shmuel Trigano, *Il tempo dell'esilio*
160. Josy Eisenberg, *Parole di Cabbalà*

**Finito di stampare nel mese di luglio 2010
presso ABC Tipografia
Sesto Fiorentino**

