

RECENSIONI

«La memoria umana è uno strumento meraviglioso ma fallace». Così Primo Levi apre il primo capitolo de *I sommersi e i salvati*. Se ciò è vero per i testimoni, a maggior ragione per chi si accosta ai ricordi di altri. Per chi è nato decenni dopo lo sterminio, la *Shoah* è una realtà altra. Non abbiamo esperito «il fondo» che Primo Levi descrive in *Se questo è un uomo*. La nostra conoscenza del fenomeno storico può senza dubbio definirsi scolastica, libresca, cinematografica, visuale; in breve, mediata. Dato che su noi epigoni ricade la responsabilità di comprendere, è necessario acquisire gli strumenti idonei a tale compito. Solo la comprensione delle dinamiche che hanno dato origine a quella trama di avvenimenti reca con sé la speranza di poter eradicare quegli elementi della nostra cultura che hanno reso possibile la *Shoah*. Uno di questi strumenti è il volume *Dopo i testimoni. Memorie, storiografie e narrazioni della deportazione razziale*, una raccolta di saggi curata da Marta Baiardi e Alberto Cavaglion ed edita da Viella quest'anno (2014), che al suo interno annovera i contributi di numerosi studiosi di rilevanza internazionale. Il vuoto lacerante che si schiude alla scomparsa degli ultimi testimoni pone ardui quesiti. Baiardi e Cavaglion sottolineano l'urgenza di «ridefinire i limiti della narrazione». I testimoni sono e resteranno figure uniche. Sostituirli condurrebbe ad una memoria deforme e fattizia. L'unica via percorribile è l'elaborazione del loro retaggio, di quella profluvie di riflessioni e racconti, attraverso i quali hanno tentato di comprendere il male che li aveva travolti e di ammonire gli epigoni, perché identificassero la devianza culturale che quel male aveva prodotto. Negli ultimi settant'anni ricostruire i lineamenti della *Shoah* si è rivelato arduo. Il percorso di costruzione memoriale è costellato di falsificazioni, negazioni, costruzioni mitiche, banalizzazioni che spesso hanno visto protagonisti gli stessi studiosi, per poi allargarsi e diffondersi ai media, quindi al grande pubblico.

Banalizzazione e sacralizzazione sono analizzati in una prospettiva semiotica da Valentina Pisanty, nella sezione del volume dedicata alle *Produzioni di memorie*. Questi due dispositivi retorici concorrono alla costruzione memoriale. Forme ben note di banalizzazione si rilevano ogniqualvolta figure come Nasser, Arafat o Ahmadinejad sono accostate a Hitler, i *gulag* sono equiparati ai lager ed il sionismo diviene sinonimo di nazismo. Il cortocircuito storico è evidente, tanto quanto è diffuso. La banalizzazione – prosegue Pisanty – «livella le asperità della storia, occultandone l'intrinseca complessità» ed è eliminando la contraddittorietà, l'assenza di senso e la traumaticità dell'evento che i banalizzatori possono plasmarla a loro piacimento. Credo, tuttavia, che questi elementi distintivi costituiscano altrettanti veicoli di semplificazioni. Vedere nello sterminio il parto del *Male assoluto* lo priva di ogni storicità, collocandolo su un piano metafisico. Si preclude, così, qualsiasi tipo di ricerca scientifica tesa a metterne in luce cesure e continuità. Trattare della *Shoah* come di una massa maligna, di un trauma frutto di irrazionalità, le dona *de facto* caratteri di assiomaticità e assiologicità, svuotandola di ogni complessità. Comprenderne la razionalità ed il contesto storico, ergo *umano* che l'ha resa possibile consente di dotarsi degli strumenti necessari a contrastare eventuali recidive.

Questa destoricizzazione del fenomeno è alla base anche del secondo dispositivo: la *sacralizzazione*. Essa agisce creando una siepe attorno alla *Shoah*, delineando uno spazio sacro, un ideale *temenos*, l'accesso al quale è custodito dai testimoni e, successivamente, dai «guardiani della memoria» – loro surrogati quali musei, associazioni, istituzioni – al fine di respingere le incursioni dei banalizzatori. Un esempio di sacralizzazione è contenuto nell'articolo che Elie Wiesel pubblica sul New York Times in occasione della messa in onda della *fiction* televisiva *Holocaust* (1978); in esso Wiesel, testimone dello sterminio, conferisce caratteri di sostanziale aniconismo alla *Shoah*; essa è *irrappresentabile* perché si colloca al di là di ogni facoltà immaginativa umana e *non deve* essere rappresentata perché solo i testimoni ne hanno conoscenza avendola esperita. Secondo Pisanty è nel passaggio dall'impossibilità al divieto che il dispositivo si attiva. La *banalizzazione* s'intrude spesso nel dispositivo di *sacralizzazione* nei casi in cui la memoria sia piegata ai personali interessi dei sacralizzatori: un esempio su tutti, nel 1998 alcune componenti della comunità ebraica ameri-

cana premono sul Museo dell'Olocausto di Washington, perché non vi sia ricevuto Yasser Arafat, definito un'«incarnazione di Hitler».

Anna Foa, nella sezione dedicata alle *Memorie nazionali*, analizza le tre modalità di confronto col passato che caratterizzano il processo di ridefinizione identitaria italiano: *rimozione*, *memoria*, *diniego*. La rimozione da subito interseca la strada della memoria; il paese ha bisogno di una nuova identità che non sorga dalle ceneri di quella precedente, ma che crei una cesura profonda ed inequivoca col passato fascista. Di qui il paradigma antifascista, che raffigura un paese unito, *resistente* e renitente cui la dittatura fascista fu imposta, un mito fondatore che attraverso le sue immagini false e bugiarde donava nuova linfa a quello stesso paese in fuga dalle Erinni di un disastro sociale e culturale senza precedenti. Questo permise, peraltro, all'Italia di risalir dal limbo, dove si trovava relegata in qualità di «paese né vinto né vincitore». Il prezzo, tuttavia, fu alto, ancorché pagato senza indugio: le leggi razziali scomparvero senza un lamento fino a cinquant'anni dopo la loro promulgazione. Esse, infatti, minavano alla base l'edificio del paradigma antifascista, poiché accomunavano Italia e Germania, in qualità di unici due paesi ad aver elaborato una legislazione razziale in totale autonomia prima della guerra. La precoce confusione fra guerra e sterminio semplificò notevolmente il processo di rimozione e di costruzione memoriale secondo le linee interpretative del *bravo italiano*, che non avrebbe avuto parte alcuna nella persecuzione antiebraica. Solo dagli anni Settanta e Ottanta ripartirà la riflessione storiografica sulle leggi razziali e sul ruolo più che attivo e autonomo della Rsi nella persecuzione e deportazione degli Ebrei italiani. E si dovranno attendere gli anni Novanta perché gli studi mettano in debita luce la portata del successo della propaganda antisemita in Italia fra 1938 e 1943. Il diniego, che assume la maschera del negazionismo, caratterizza la fase attuale. È, tuttavia, un fenomeno che affonda le sue radici nell'immediato dopoguerra e che, data la sua marginalità allora, non ha parte nel processo di costruzione memoriale. Oggi prolifera ed insiste sulle «incrinature della memoria», sulle «sue problematicità». Esso è diffuso dai nuovi media – in particolare internet – e alimentato da un'epidemia di complottismo e da un'estesa ignoranza.

Le figure mitiche segnano i tempi del percorso di elaborazione memoriale nella testimonianza di Aldo Zargani, che fin dal titolo rivela la sua peculiarità: *La mia storia della mia memoria della Shoah*. Dalle leggi razziali fino ad oggi, l'autore rievoca per vivide immagini la propria infanzia, la persecuzione, la guerra, la Liberazione, le tappe principali del processo di costruzione memoriale. Questo carosello di ricordi permette allo scrittore di acquisire consapevolezza del nesso inscindibile fra memoria *mediata* ed *immediata*: i ricordi e le esperienze personali si fondono con le riflessioni, le letture, le immagini che le testimonianze e gli studi sulla *Shoah* hanno reso fruibili. Il mito dell'inesistenza della *Shoah*, il mito della collaborazione vittima-carnefice, il mito della banalità del crimine nazista, il mito della mancata persecuzione degli Ebrei italiani sono solo alcuni dei rintocchi che segnano il tempo della narrazione. Zargani sottolinea la necessità per il popolo ebraico di liberarsi dallo spettro dello sterminio, non consegnandolo all'oblio, ma impedendogli di divenire pietra angolare dell'identità ebraica.

Identificare correttamente «usi e abusi della memoria della *Shoah*» è fondamentale come mostra Georges Bensoussan nel suo contributo all'interno della sezione *Storiografie*. Le strumentalizzazioni della *Shoah* in Occidente sono un fenomeno sempre più diffuso che insiste su un curioso paradosso: la crescente centralità culturale dello sterminio degli Ebrei europei corre parallela ad una progressiva «decontestualizzazione storica» del fenomeno. Definita il “male radicale” o l’“essenza del male”, la *Shoah* è privata di ogni profondità prospettica, astratta dalla realtà storica e relegata negli Iperborei della retorica istituzionale. Dal momento che la memoria è veicolo di ridefinizione identitaria, ogni nesso che rilevi «cesure e continuità» deve essere annullato, consegnato all'oblio. Dilaga un'ignoranza epidemica – prosegue Bensoussan – del contesto culturale che ha reso concepibile e messo in atto lo sterminio. L'antisemitismo contemporaneo ha acquisito un volto nuovo, alimentato da questo sostrato di nodi irrisolti, volgendo la propria attenzione sullo Stato d'Israele; l'ignoranza della storia ebraica, europea e del sionismo rende lo Stato ebraico

un'anomalia anacronistica, un relitto del colonialismo. I media persistono nel ritrarlo come «prodotto della *Shoah*», delegittimando ogni sua pretesa nazionale. Questo genere di semplificazione conduce ad assurde assimilazioni, in cui gli Israeliani divengono nazisti e la *Shoah* è equiparata alla Nakba, l'esodo palestinese del 1948 – i due termini in ebraico e in arabo hanno, peraltro, significati simili; due fenomeni storici del tutto diversi, che, come tali, vanno analizzati ed indagati nella loro peculiarità. Gli Israeliani dismettendo i panni di «Ebrei vittime» per assumere quelli di «Ebrei vittoriosi», ergo colpevoli, forniscono loro malgrado all'Europa dilaniata dal senso di colpa l'occasione propizia di una “redenzione” a lungo agognata.

Alla luce delle considerazioni di Bensoussan, credo sia importante soffermarsi sul contributo di Christoph U. Schminck-Gustavus, in cui lo studioso ricostruisce il *miracolo di Zante*. Questo episodio costituisce uno dei rari casi in cui un'intera comunità ebraica è sfuggita alla deportazione e allo sterminio grazie all'aiuto dei loro concittadini non ebrei. Lo studioso analizza le testimonianze e i documenti, sottolineandone le incongruenze e gli elementi agiografici, particolarmente nelle raffigurazioni dei protagonisti, allo scopo di restituire un quadro accurato e complesso di questo evento eccezionale. Per questa ragione risulta arduo conciliare la nota conclusiva, dal titolo *Domande senza risposta*, con il resto del saggio. Di fronte ai quesiti irrisolti posti dall'«orrore del male» l'autore cita un brano tratto dalla prefazione di Tzvetan Todorov a *I sommersi e i salvati* di Primo Levi (Einaudi 2007). In tale estratto il filosofo afferma che i resistenti e combattenti francesi conoscevano gli orrori perpetrati dai nazisti, ma che ciò non aveva impedito loro successivamente di reprimere nel sangue le richieste di maggiore autonomia delle popolazioni delle colonie; i dirigenti israeliani erano al corrente delle persecuzioni, tuttavia ciò non aveva impedito loro di perseguitare i palestinesi «che avevano il torto di trovarsi ancora su quella terra che aveva smesso di essere la loro». La banalizzazione insita in queste affermazioni reca una carica emotiva fortissima, che rischia di produrre – e spesso ha effettivamente prodotto – un livellamento *sincronico* dei fenomeni storici. L'orrore suscitato dalla *Shoah* dovrebbe traslarsi e al contempo legittimare quello provocato dal colonialismo francese e dal conflitto israelo-palestinese. Servirsi della *Shoah* come pietra di paragone per giudicare le azioni del governo israeliano non porta certo a comprendere le ragioni del conflitto o a identificare eventuali soluzioni. Sono fenomeni storici distinti e autonomi e come tali devono essere indagati. Recuperarli alla loro complessità storica non è un vano *divertissement* accademico; al contrario, ha il fine precipuo di impedire alle società contemporanee di «far orecchio da mercante al lamento di uomini e popoli». Comprenderli nella loro plurivocità, nelle loro antinomie è l'unica via che conduca ad acquisire gli strumenti idonei, perché quelle atrocità non si riproducano.

Dunque, quali percorsi può intraprendere la riflessione sulla costruzione memoriale oggi ed in futuro, quali forme assumere, che non siano inerti e necrotiche? Gianluca Gabrielli, nell'ultima sezione del volume dal titolo *Ricostruire la memoria*, esplora la possibilità di nuovi percorsi didattici della *Shoah* nelle scuole in una prospettiva genealogica. Ad oggi l'acculturazione relativa alla *Shoah* ha seguito le modalità ed i tempi scanditi dai media e dalle istituzioni, soprattutto nell'ambito delle celebrazioni del Giorno della Memoria, che si avvicendano ormai annualmente dal 2001. Tali tempi e modalità sono ben lontani da quelli propri della riflessione scientifica e accademica su questo tema. Questo ha portato la *Shoah* all'interno delle scuole, ma in una prospettiva quasi esclusivamente etica, che l'appiattisce sul piano storico, fissando ancor più la distanza cronologica e culturale tra la realtà dello sterminio e quella odierna. Questo approccio offre una quadro della *Shoah* sincronico ed assiologico piuttosto che diacronico e descrittivo, che preclude ogni possibilità di cogliere «cesure e continuità» del contesto storico che ha prodotto lo sterminio. Per comprendere la singolare sintesi di elementi che ha trovato nella *Shoah* la sua forma contingente – certo non deterministicamente necessaria – Gabrielli ripercorre alcune linee di sviluppo che contribuiscono ad identificare l'origine della soluzione finale. La *morte serializzata* – nelle declinazioni delle pratiche d'esecuzione per ghigliottina durante la Rivoluzione francese, la razionalizzazione dei mattatoi nella seconda metà dell'Ottocento e la guerra totale incarnata dal primo conflitto mondiale – costituisce uno snodo fondamentale per comprendere le modalità e le proporzioni senza

precedenti dello sterminio nazista. È impossibile, inoltre, comprendere la peculiare declinazione di antisemitismo *biologizzato*, se non riconducendolo, senza tuttavia assimilarlo, alle teorizzazioni razziste della seconda metà dell'Ottocento, informate al darwinismo sociale e sorte in grembo al colonialismo e all'imperialismo in Africa ed Asia. Sono fenomeni storici distinti, ma correlati. Questi elementi – conclude Gabrielli – fanno parte della *nostra* storia e della *nostra* cultura, sono nodi irrisolti che esigono di essere compresi ed elaborati per essere resi innocui e per impedire che si ricrei una nuova catastrofica sintesi. Il genocidio ebraico non è un'anomalia storica, una battuta d'arresto nell'inesorabile volgersi delle magnifiche sorti umane e progressive; al contrario, è uno degli esiti organici originato da una specifica fusione dei succitati elementi.

Questa selezione inevitabilmente arbitraria vuole essere un punto di partenza da cui muovere ed esplorare questo volume così denso di elementi sui quali riflettere. Molto resta ineludibilmente in ombra, che qui non è possibile portare alla luce. Lascio il resto alla *curiositas* del lettore. Primo Levi ha scritto: «Se comprendere è impossibile, conoscere è necessario, perché ciò che è accaduto può ritornare, le coscienze possono nuovamente essere sedotte ed oscurate: anche le nostre». Per Levi nell'odio nazista non v'è razionalità; esso è trasfigurato in un'entità metafisica che risiede «fuori dall'uomo». Questa prospettiva, tuttavia, preclude ogni via di fuga. Credo che occorra riformulare: se *conoscere* è impossibile, poiché solo i testimoni erano là, *comprendere* è necessario. Solo comprendendo che la *Shoah* è una creazione dell'uomo, si può impedire che ciò che è accaduto ritorni. Questo è il lascito di *Dopo i testimoni*. Concludo tornando, in un certo senso, alle origini. L'importanza della tradizione della memoria è centrale nella riflessione biblica. Come osserva Ida Zatelli nel suo contributo all'interno della raccolta, a forme spesso insuperate di poesia è affidata la trasmissione del ricordo. Nel Salmo 137 «la ritualizzazione del ricordo secondo le forme della lamentazione funebre» è ottenuta attraverso le figure dei cantori d'Israele deportati a Babilonia, che ritornano con la mente a Sion, alla distruzione di Gerusalemme, e che, pur nel dolore straziante di tale immagine, s'impongono il ricordo proferendo formule di maledizione contro se stessi, se dovessero dimenticare. Ricordare è necessario, o *si paralizzi la nostra destra, si attacchi la nostra lingua al palato*.

Alberto Legnaioli
e-mail: sforzapallavicino@gmail.com

YAAKOV Y. TEPLER, *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*; Translated by Susan Weingarten (Texts and Studies in Ancient Judaism, vol. 120), Mohr Siebeck, Tübingen 2007, Euro 99. ISBN 978-3-16-149350-8

This book leaves the reviewer puzzled. Already when it was published it was outdated due to ignorance of a number of important recent publications, e.g. by Daniel Boyarin, Uri Ehrlich and Ruth Langer, Seth Schwartz, and so on. There are also methodological problems. Tepler relies on very conservative assumptions, e.g. that the break between Judaism and Christianity already had taken place during the first century CE and Christianity and rabbinic Judaism since then were major entities (the opposite, actually, seems to be the case and the break should be described as a slow and long-lasting process).

On the other hand Tepler attempts to identify the *minim* of the *Birkat ha-Minim*. He not only employs rabbinical sources but also Christian sources. In sometimes rather lengthy and redundant argumentation he identifies the *minim* from the Yavne period exclusively as Christians. Thereby he proceeds in six steps. First, he discusses the problem of the original text of the *Birkat ha-Minim* (pp. 9-72). Second, he dates the prayer into the early second century CE (pp. 73-132). Third and fourth, he shapes the alleged identity of the *minim* as Christians (pp. 133-86; 187-296). Fifth, he discusses the problem of Gnosticism and the “many powers in Heaven” (pp. 297-347).

Sixth, he scrutinises the Christian sources referring to a Jewish prayer against Christianity (pp. 348-59). (Although the reviewer is pleased to find that last chapter in the book he nonetheless is astonished about the author's almost total ignorance of the scholarly debate since 1980.) Teppler's argumentation is not always convincing but future research has to acknowledge the book as one reactionary voice.

The editing of the book leaves something to be desired. E.g., the bibliography more than once ignores the order of the Latin alphabet (p. 378; thrice p. 382) and in one case even leaves out an author's last name (p. 378).

Görge K. Hasselhoff
Ruhr-Universität Bochum, CERES/Käte-Hamburger-Kolleg
e-mail: goerge.hasselhoff@rub.de

M. PERANI - E. SAGRADINI, *I frammenti ebraici di Faenza, Forlì, Rimini e Spoleto*, con la collaborazione di Cristina Santandrea e di Mascia Muratori, «Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia», vol. 112, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2012. ISBN 978-8-82-226140-3

M. PERANI - L. BARALDI, *I frammenti ebraici di Modena, Archivio di Stato*, Tom. I, «Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia», vol. 113, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2012. ISBN 978-8-82-226141-0

Da oltre un secolo è noto il fenomeno di manoscritti ebraici – e in altre lingue – medievali in carta o in pergamena che furono riusati come legature di registri e libri, anche stampati, rinvenuti in varie biblioteche nell'Europa, specialmente in Germania, Austria e Spagna, il cui numero supera i duemila esemplari.

Una quantità maggiore di frammenti di fogli manoscritti ebraici fu rinvenuta, a partire da tre decenni fa, in biblioteche e archivi comunali e statali in Italia: è di essi che ci occupiamo in questa sede.

Dal XVI secolo, i libri stampati, il cui valore diminuì notevolmente, divenendo materiale a prezzo basso per rilegatura, fecero crollare il manoscritto nel mercato del libro, e il supporto scrittoriale, specialmente membranaceo di migliaia e migliaia di codici vergati in lingue diverse, fu riusato per fare coperte di registri e legature di libri.

Il fenomeno, dunque, non è solo ebraico, ma riguarda tutti i manoscritti, e costituisce una conseguenza della rivoluzione avvenuta nel modo di produrre il libro: da scriverlo a mano alla stampa.

Tuttavia, solo per il manoscritto ebraico questo fenomeno di riciclaggio coincide con il farsi più dura la persecuzione della Chiesa e dell'Inquisizione contro gli ebrei, che fra le sue manifestazioni ebbe quella di ordinare il sequestro e il rogo dei libri ebraici. Per questo è corretta la supposizione di Benjamin Richler che una parte dei manoscritti confiscati nell'anno del rogo del *Talmud* siano finiti con l'essere sottratti dai roghi e venduti ai legatori per essere riusati a scopi secondari. Questa ipotesi ha potuto essere confermata da uno studio accurato di Mauro Perani, il quale ha tracciato un grafico relativo alle date di riuso dei fogli di testi talmudici, dal quale risulta chiaramente un picco negli anni immediatamente successivi al 1553, l'anno della Bolla che ordina il rogo del *Talmud* emanata da Papa Giulio III a Roma.

Già dagli anni Settanta del secolo scorso si sapeva dell'esistenza di questo fenomeno, ma il merito maggiore per la loro scoperta va attribuito al defunto prof. Josef Baruch Sermoneta dell'Università Ebraica, che convinse gli enti statali italiani dell'importanza di quei fogli per la ricerca sulla cultura ebraica, e ottenne un finanziamento per alcuni anni mirato a questo progetto di censimento e catalogazione dei frammenti di codici ebraici medievali riusati in legature.

Nel 1981 iniziò una collaborazione fra il Ministero dei Beni Culturali italiano e l'Istituto dei Microfilm dei Manoscritti Ebraici della Biblioteca Nazionale di Gerusalemme, per eseguire un censimento, catalogare e, in qualche caso, distaccare e restaurare quei manoscritti.

Al finanziamento giunto dall'Italia, si aggiunse quello ricevuto per anni dall'Accademia Nazionale Israeliana delle Scienze e l'ausilio, di natura organizzativa, dato dal Centro per la Ricerca e lo Studio delle Testimonianze Moderne del Giudaismo Italiano.

Questo progetto, noto col nome di "Genizah Italiana", ha portato alla scoperta di oltre 14.000 frammenti di manoscritti ritrovati in archivi e biblioteche nell'Italia centro-settentrionale.

In gran parte, si tratta di manoscritti copiati nei secoli XII-XV, ma alcuni risalgono ai secoli X-XI.

Il contenuto dei frammenti ebraici sono: Bibbia, *Mishnà*, *Talmud*, *Midrash*, *Halakhà*, Liturgia, Esegesi biblica, Filologia, *Cabbalà*, Filosofia, Scienze, ecc.

Alcuni di questi frammenti presentano testi noti ma perduti, oppure anche del tutto sconosciuti, come i Commenti di Yosef Qara ai Salmi e alla *Torah*, che non sapevamo egli avesse commentato. forme speciali di testi conosciuti. In altri casi i frammenti riusati come legature ci hanno restituito alcuni fogli di un secondo manoscritto di un'opera che prima era attestata sono da un manoscritto, rendendo possibile un esame delle varianti testuali, per una eventuale emendazione del testo.

La ricerca in Italia, essendo mancato nel 1992 il Professor Sermoneta, fondatore e anima del progetto, e successivamente essendo venuti meno la maggior parte dei membri dell'*équipe* di ricerca, Mauro Perani ha svolto il ruolo di coordinatore del progetto, al quale era rimasto quasi il solo a lavorare.

Recentemente la casa editrice fiorentina Leo S. Olschki ha pubblicato due volumi sulla "Ghenizà Italiana" nella collana intitolata «Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia».

Il primo è il volume CXIV della collana, curato dal prof. Perani e da Enrica Sagradini, una sua allieva. In questo volume, sotto il titolo *Frammenti ebraici negli archivi di Cesena, Faenza, Forlì, Imola, Rimini e Spoleto*, sono descritti centinaia di frammenti di 119 manoscritti ritrovati in Emilia-Romagna, regione nella quale fu finora trovato il maggior numero di frammenti di manoscritti ebraici.

Le descrizioni sono divise per argomenti: Bibbia e traduzioni bibliche, esegesi biblica, filologia, filosofia, *Cabbalà*, *Halakhà*, testi letterari, *Midrash*, *Pyut* (poesia liturgica), Liturgia, Scienze (Medicina in particolare), letteratura talmudica ed esegesi talmudica (pp. 27-78).

Nell'introduzione a questo volume, Mauro Perani descrive brevemente il significato della *Genizah* europea oltre a valutazioni statistiche derivanti dalla *Genizah* Italiana (pp. 5-25).

Si tratta, in gran parte, di manoscritti ashkenaziti, seguiti da manoscritti sefarditi e, al terzo posto in classifica, di manoscritti italiani.

Nei manoscritti talmudici, oltre la metà sono sefarditi, il 30% italiani e il 20% ashkenaziti. Probabilmente la letteratura talmudica aveva un ruolo più centrale nell'ebraismo sefardita, piuttosto che negli altri.

L'ultima parte del volume comprende indici vari dai quali si evince che la maggior parte dei manoscritti sono biblici e del secolo XIV, e un'ottantina di fotografie dei manoscritti descritti nel volume, per lo più in bianco e nero, con un sedicesimo a colori.

Il secondo volume della collana, intitolato *I frammenti ebraici dell'archivio di Stato di Modena* Tomo I è il CXV, curato da Mauro Perani e da Luca Baraldi, con la partecipazione di Enrica Sagradini.

Si tratta della continuazione dei tre volumi CX, CXI curati da Perani e da Saverio Campanini, CVIII, i primi due nel 1997 e il terzo nel 1999, rispettivamente dedicati al catalogo delle collezioni di frammenti ebraici rinvenuti a Bologna presso l'Archivio di Stato e in altri archivi minori (vol. CVIII), a Modena nell'Archivio Storico Comunale (vol. CX) e a Modena presso l'Archivio Capitolare e della Curia Vescovi, e a Correggio presso l'Archivio Storico Comunale (vol. CXI, 1999).

Il presente volume presenta la stessa struttura dei precedenti e descrive centinaia di fram-

menti provenienti da 124 manoscritti.

Anche qui i manoscritti sono prevalentemente del secolo XIV.

Al catalogo (pp. 27-70) sono premesse due prefazioni. Una è in inglese della prof. Judith Olszowy Schlanger della Sorbona, e l'altra di Euride Fregni, direttrice dell'Archivio di Stato di Modena. Alla fine del volume compaiono alcuni preziosi indici degli autori, delle opere, delle segnature dei frammenti.

Questi due volumi costituiscono un anello nella catena delle importanti pubblicazioni del prof. Mauro Perani e dei suoi collaboratori sui manoscritti scoperti nella "Genizah italiana" che, assieme a quella europea, costituiscono al presente l'unica fonte dalla quale da trent'anni per l'Italia e da una decina per gli altri paesi europei, abbiamo potuto attingere nuovi manoscritti ebraici, e arricchire le nostre conoscenze sulla produzione e diffusione dei testi ebraici fra gli ebrei dell'Occidente. All'autore e ai suoi collaboratori auguriamo tanti anni di lavoro fruttuoso di ricerca sull'ebraismo italiano fra tardo Medioevo e Rinascimento.

Le riproduzioni dei frammenti che venivano fatte negli anni Ottanta e Novanta erano prevalentemente fotografie e fotocopie. Oggi si è iniziato un processo di digitalizzazione dei frammenti, lavoro al quale sta dando un enorme contributo il progetto *Books within Books* promosso da Judith Schlanger e dai suoi colleghi europei che lavorano sui frammenti.

Abraham David
Hebrew University, Jerusalem
e-mail: abraham.david@mail.huji.ac.il

VIVIANA MULÈ, *Judaica civitatis Siracusarum. Vita, economia e cultura ebraica nella Siracusa medievale*, Officina di studi medievali, Palermo 2013. Prefazione di Luciana Pepi. Euro 15. ISBN 978-88-6485-058-0

The Jewish community of Syracuse is one of the oldest within the Mediterranean area. According to archeological findings Jewish presence in that city can be traced already to the third century of the Common Era, while the earliest documentary evidence comes from the letters of Pope Gregory the Great. The Cairo Geniza has preserved some of the most informative documents regarding Jewish life in Syracuse, among them a rabbinical court judiciary process (*Ma'ase Beit Din*) from 1020 written in Judeo-Arabic which supplies names of the community leadership and important details on procedural norms.¹ Various sources, to which I shall return presently, reveal intriguing glimpses on community life and intellectual activity. Viviana Mulè's book skilfully reconstructs the physical confines, history, demography, and cultural traits. It is no secret that the documentation for Syracuse and the communities of eastern Sicily is rather fragmentary and cannot compare with the relative wealth of information provided by external sources (i.e. royal administration and notarial acts) which throws light on the communities of western Sicily, while leaving in the shadow those of the eastern parts. Therefore, Viviana Mulè's book on the community of Syracuse fills an important lacuna in the study of Sicilian Jewry.

The book relies on several sources: the documents issued by the administrative organs of the Sicilian kingdom, notarial acts produced by local notaries or references to Syracuse in notarial acts written elsewhere, the previously unknown documentation kept at the Archivo de la Corona de Aragon (in Barcelona), physical evidence discovered recently (such as the *Miqveh* of Syracuse and the Hebrew inscription on the wall of the church of San Giovanni Battista), and to a lesser

¹ S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, ed. David S. Katz, Studia Post-Biblica series, 18 vols (Leiden: Brill, 1997-2011), vol. I, No. 40.

extent, Hebrew sources regarding Syracuse. Although the book relies in part on documents published by Shlomo Simonsohn in his 18 volume series *The Jews in Sicily*,² it offers an integrative study which stands by itself.

Mulè's study is divided into three sections: the first part is concerned with the historical development and physical aspects of the Jewish quarter. The second section, and the largest one, is divided into several subsections. To use Braudel's famous concept of his Mediterranean World, this is the part which stresses the human element, the «history of groups, collective destinies, and general trends».³ Thus, it begins with the demographical data and onomastics, community structure and leadership, families and notable figures, and economic aspects. The third section focuses on cultural religious identity. I would like to point out that one intriguing aspect of Syracusan Jews' cultural propensities is their outstanding involvement in pilgrimages to the Holy Land. This topic is discussed within the second section, though in my opinion it should have been part of the third section, but this is a minor critical note which does not detract from the uncontested importance of this argument. The book also includes nine appendices of previously unpublished documents, a glossary, extensive bibliography, and an index.

Both archeological and documentary evidence allows the author to determine the location and confines of the Jewish quarter of Syracuse, which was first situated in Acradina and later transferred to Ortigia. During the entire medieval period until the expulsion the Jewish quarter remained within the fortified confines of Ortigia. It had at least one well (*il puzzu chi sbruffa*), a ritual bath (*Miqveh*), a synagogue situated on the site of the present day church of St. Giovanni Battista,⁴ a slaughterhouse, and an hospital or hostellery, the latter's existence is attested to by a letter of Queen Isabella dated March 1488. The Jews of Syracuse had their own cemetery. It is mentioned in a Judeo-Arabic act from 1187-88 which records a transaction between the Jews of that city and the bishop of Cefalu for the lease of land for their cemetery.⁵

The Jewish community of Syracuse was second only to Palermo in the size of its population. According to the memorandum presented by the Count of Adernò to King Ferdinand protesting the decision to expell the Jews, the Jewish population of Syracuse numbered 5,000 souls. But it is unclear whether this number refers to the entire Jewish population of Syracuse, men alone, family heads, or perhaps includes all the communities of the "Camera Reginale". The "Queen's chamber" was the fief given as dowry to Sicilian queens since the fourteenth century and it included in addition to Syracuse, also Lentini, Vizzini, Mineo, St. Filippo di Argirò, and Francavilla. In the second half of the fifteenth century the sovereign of this fief was Queen Isabella of Castile, wife of Ferdinand. The fief's administration was separate from that of the kingdom of Sicily and it had it's own governor, appointed by the queen. The Jews' names and surnames as well as other indications as to their places of origin demonstrate that the community was a mixed one: some families are clearly hailing from the Maghreb such as Sigilmes, Nifusi, Kassem but others are known as Greco, Puglisi, Cathalano, and so on. Possibly the existence of the hospital or hostellery encouraged the visits of foreigners who may have later settled in Syracuse. In fact, I would like to add some

² See note 1 above.

³ Braudel's classic work is divided into three parts: 1. La part du milieu. 2. Destins collectifs et mouvements d'ensemble. 3. Les événements, la politique et les hommes: F. BRAUDEL, *La méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II*, 3 Vols., Paris 1990 (ninth edition).

⁴ The site of the former synagogue was identified by Angela Scandaliato: A. SCANDALIATO - N. MULÈ, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa*, Giuntina, Firenze 2001; A. SCANDALIATO, *La Synagogue et le bain rituel de Syracuse*, in P. SALMONA - L. SIGAL (eds.), *Archéologie du Judaïsme en France et en Europe*, La Découvert, Paris 2011, pp. 75-79.

⁵ J.E. WANSBROUGH, *A Judeo-Arabic document from Sicily*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 30 (1967), pp. 305-313; SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, I, No. 190.

information which may complement Viviana Mulè's analysis of the demographical composition of the Syracuse community, namely that the coming of Sefardi Jews to Syracuse during the fifteenth century, is attested to by Spanish and Hebrew documentation. Several petitions to emigrate to Sicily appear in the archives of Aragon and Valencia, probably in the wake of the 1391 riots which caused the destruction of numerous communities in both Castile and Aragon. A Hebrew manuscript of the early fifteenth century illustrates the peregrinations of Spanish Jews in this period. It was copied in the city of Hebron by Siman Tov ben Rabbi David Barceloni of Syracuse, but it is probable that Siman Tov's father, R. David of Barcelona, immigrated to Syracuse already in the late fourteenth century.⁶ The story of the above-mentioned Siman Tov may confirm the prevailing religious attitudes of Syracusan Jews towards the Holy Land and their yearning to come and settle there. In fact, several years ago Viviana Mulè published a unique document, a notarial act from 1481, which records the story of the Jewish woman Argenta who vowed to make a pilgrimage to Jerusalem.⁷ Whereas pilgrimages of Jews to Jerusalem are well-known, and despite the dangers of sea voyages and even in the face of religious and political prohibitions, single Jews and families visited and settled in the Holy Land throughout the Middle Ages. However, in an article I have published a few years ago I discussed the singularity of Argenta's case. A Jewish woman travelling alone is not only unheard of in contemporary Jewish sources (*Responsa*, travel stories, descriptions of the Holy Land, etc.), but it is even frowned upon in Jewish tradition. According to the *Talmud*, though a lone woman's pilgrimage is not exactly forbidden, there is an ambiguous attitude towards this type of feminine piety.⁸ In any case, manifestations of religious devotion and the particular attitudes towards pilgrimage among Syracusan Jews are worthy of further study.

An important contribution to the history of the Syracuse Jewry is the author's study of community structure. From Jewish sources it is evident that a rabbinical court functioned in Syracuse from the Muslim period onwards. A *responsum* of Maimonides (not cited by the author) confirms the continuing existence of a rabbinical court under Christian rule.⁹ But most of the information on community structure comes from royal writs issued during the period of Aragonese rule. According to the ordinances of 1363 the community had to have a certain number of elected leaders: *maggiori* (or *probi*), *proti*, *elemosinari* (in charge of charity), the beadle, and others. The number of leaders was nominally twelve but it varied. Interestingly, the rabbis had limited powers and could not celebrate marriages or determine cases of divorce without the approval of the elected community leaders, and the same was true for the excommunication of a member.

Viviana Mulè names the leading families of the Syracusan community, their economic practice and familial ties. She also dwells on the succession of appointed royally "judges" or *dienes* (from the Hebrew *Dayyan*) in the Sicilian dialect of that period. The first "*mastru di liggi*" for Syracusan Jewry was Raysio de Ragusa, appointed in 1399 by King Martin I. This function is similar to that of the *Dienchelele* first held by the Catalan Joseph Abenafia (the king's physician) in the Kingdom of Sicily. The de Ragusa family played an important role in the history of the Syracuse

⁶ On the immigration of Sefardi Jews to Sicily and Syracuse, see: J. HINOJOSA MONTALVO, *The Jews of the Kingdom of Valencia*, «Hispania Judaica Series», Jerusalem 1993, p. 216; N. ZELDES, *Catalan Jews and Conversos in Sicily – migration, cultural encounters and social conflict*, in *La presència catalana a l'espai de la trobada de la Mediterrània medieval, Barcelona 13 -16 May, 2009* (forthcoming).

⁷ V. MULÈ, *Argenta Judea siracusana pellegrina a Gerusalemme*, «Archivio Storico Siracusano», Ser. III, XIII (1999), pp. 149-160; EAD., *Judaica civitatis Siracusarum*, op. cit., pp. 54-58.

⁸ N. ZELDES, *Jewish Women in Late medieval Sicily: Subversive Culture within Religious Conformism?* [Hebrew], in E. BAUMGARTEN, A. RAZ KRAKOTZKIN, R. WEINSTEIN (eds.), *Tov Elem: Memory, Community and Gender in Medieval and Early Modern Jewish Societies Essays in honor of Robert Bonfil*, The Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem - The Bialik Institute, Jerusalem, 2011, pp. 111-126.

⁹ SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, I, No. 203; N. ZELDES, *Jewish Culture in Sicily in the age of Frederick II according to Jewish sources*, «Schede Medievali» 47 (2009), pp. 95-106.

community including their involvement in the organization of an attempt by members of several Sicilian communities to emigrate or at least go for a pilgrimage to the Holy Land in 1455.¹⁰ Leone de Ragusa was the leader of this group. Other members were active in the ongoing trade between Malta and Syracuse.¹¹ Mulè made use of previously unpublished material from the archive of the Crown of Aragon, finding among other things, additional information on the last *diene* of the communities of the *Camera reginale*: Artale Sacerdote, appointed in 1486 by Queen Isabella. The same source provides information on the Jewish hostellery or hospital founded in the city in the times of Isabella.

The section treating commercial routes and economic activity of the Syracusan Jews is the most innovative, dealing with several previously unknown features of Jewish life in Sicily. The unstable period of the first half of the fifteenth century affected Jews as well as Christians. Documents from the Crown archive of Aragon (Barcelona) provide information on the taxation of the *giudecca* in this period. Many Jews incurred debts or experienced financial difficulties. In 1488 Queen Isabella had to intervene in order to protect the Jews from extortions and excessive taxation. Nevertheless, the Jews were extensively involved in the sea trade. Jews also formed commercial partnerships with Christians. This activity carried its own risks such as piratical attacks on the sailing ships (even by fellow Sicilians...). A certain percentage of trade was truly international. Local Jews traded with North Africa, Zara on the Dalmatian coast, Barcelona, and even Egypt. The Jews traded in grain, chickpeas, oil, various foostuffs, textiles, and also slaves. Mulè analyzes the activities of the wealthy banker and trader Benjamin Romano, better known for his attempt to found a Jewish “*studium generale*” in Sicily. She also sheds light on the affairs of the Mayr or Mehyr family. The surname is not typically Sicilian, they could be Sefardi Jews, or even Ashkenazi. Some members of this family lived in Malta. The Mayr family, its connections, marriage ties, and commercial affairs indeed figure in a recently published Judeo-Arabic document from Syracuse.¹²

The last section of Mulè’s book focuses on cultural and religious identity, a rather problematic topic. The author diligently lists the scant information we possess which comes from a restricted number of surviving sources: Maimonides’ *responsum* regarding the marriage of a widow to an eunuch (mentioned above), the proceedings of the rabbinical court of 1020 (also mentioned above), a list of Sicilian Jewish physicians (some of whom are from Syracuse or the *camera reginale*), a few notable intellectual figures, Hebrew manuscripts copied in Syracuse, and the intriguing story of the *Meghillà* (scroll) of Syracuse.

One of the most interesting figures mentioned in this section is Yiṣḥaq ben Šelomoh ibn al-Aḥḍab. The Castilian mathematician lived in Syracuse for a few years then moved to Palermo where his descendants played important roles as community leaders. The increasing knowledge on al-Aḥḍab’s scholarly activity in Sicily, as well as that of other notable scholars that I’ll mention presently, raises the possibility of tracing a better profile of the culture of Sicilian Jews in the fifteenth century.¹³ Another well-known scholar is the Aragonese Aharon Aboulrabi, who lived in Catania the first half of the fifteenth century, was one of the most original thinkers and exegetes of his time; his fame reached beyond the centuries up to modern times, as he figures in the debates

¹⁰ There have been several studies of this organized migration, some researchers attributing it to a messianic movement. For the most recent publication on this topic and bibliographical references to previous studies, see S. SIMONSOHN, *Dalla Sicilia a Gerusalemme: “Aliyyah” di ebrei siciliani nel Quattrocento*, «Materia Judaica» 11 (2006), pp. 43-50.

¹¹ Leone de Ragusa: MULÈ, *Judaica civitatis Siracusarum*, op. cit., pp. 50-54. For the commercial affairs of Samuele de Ragusa: *ivi*, pp. 60ff.

¹² *Ivi*, pp. 66-67. The document registers the proceedings of the rabbinical court: D. BURGARETTA, *Un documento giudeo-arabo siciliano conservato a Siracusa*, «Italia» 16 (2004), pp. 7-39.

held in the 19th century by advocates of the *Haskala* (Jewish Enlightenment). In his recent discussion of Aboulrabi's work as exegete, Eric Lawee attempted to place him within the Sicilian cultural milieu.¹⁴ In the late fifteenth century another Jew of Spanish origins who lived in Syracuse, Yiṣḥaq ben Avraham Montizon ha-Sefardi, finished his copy of *Behinat Olam* (an ethical philosophical work written in the 14th century) with the following remark: «I have seen youths taking pleasure in this rhetorical work until they know it by heart with their mouths, and honor it with their lips but have kept their hearts far from it, learned it only by rote».¹⁵ Despite his criticism of the methods of study used, the remark implies the existence of a high school of learning in Syracuse. Perhaps a *Yeshiva*. Viviana Mulè cites Capodieci, author of the *Annali di Siracusa*,¹⁶ who mentions a notarial act dated October 1470 where the Jew Actimel Rac promises to teach the *Talmud* to Moise Ragusa.¹⁷ This and other sources indicate an interest in the study of *Talmud* and the presence of capable teachers, but this and other references to Talmud learning describe private teaching rather than a functioning *Yeshiva* or *Bet Midrash*. Perhaps further study will shed more light on this question.

The much discussed *Meghillà of Syracuse* represents in all likelihood a local tradition, the story of a miraculous delivery from persecution in the spirit of the biblical story of the Scroll of Esther. Although it is now determined that the story refers to the Sicilian city of Syracuse rather than Zaragoza of Aragon, it is still very difficult, if not impossible, to identify the actual historical context. It shows, however, that exiles hailing from Syracuse carried on this tradition and thus kept their separate identity throughout the centuries.

Viviana Mulè's book on the community of Syracuse is an important contribution to the study of Sicilian Jewry, as it complements other modern publications by focusing on the most prominent eastern community, the Jewry of Syracuse. It was not just a large community, second only to Palermo, but also the Jewry of the capital of the *camera reginale*. Political exigency created a double system of internal government among the Jews, attested to by the appointment of a general Judge (*Diene*) for this territory in addition to the *Dienchelele* of the kingdom of Sicily. Considerable new material sheds light on the economic activities of Syracusan Jews, notably sea ventures and the slave trade. The identification of the leading families and major intellectual figures improves our knowledge on the leadership of the Sicilian Jews. Lastly, this well-researched book and its sources will undoubtedly promote further study by enabling scholars to connect the information to other topics in their own fields of research.

Nadia Zeldes

The Center for the Study of Conversion and Inter-Religious Encounters

Ben Gurion University

e-mail: nzeldes@hotmail.com

¹³ Giuseppe Mandalà offers a well researched history of al-Aḥḍab's family in Sicily: G. MANDALÀ, *Da Toledo a Palermo : Yiṣḥaq ben Šelomoh ibn al-Aḥḍab in Sicilia (ca. 1395/96 - 1431)*, in M. PERANI - G. CORAZZOL (curr.), *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*, Officina di studi medievali, Palermo 2012, pp. 1-16; on al-Aḥḍab's mathematical work, see: I. WARTENBERG, *Iggeret ha-Mispar by Solomon Ibn al-Aḥḍab (Sicily, 14th century)*, «Judaica» 64/1 (2008), pp. 18-36; «Judaica» 64/2-3 (2008), pp. 149-161; T. LEVY, *L'algèbre arabe dans les textes hébraïques: un ouvrage inédit d'Isaac ben Salomon al-Aḥḍab (XIV siècle)*, «Arabic Sciences and Philosophy» 13/2 (2003), pp. 269-301.

¹⁴ E. LAWEE, *Aharon Aboulrabi: Maverick Exegete from Aragonese Sicily*, «Hispania Judaica Bulletin» 9 (2013), pp. 131-162.

¹⁵ N. ZELDES, *Language and culture of a Sicilian Jewish intercultural mediator. The Hebrew background of Flavius Mitridates*, in PERANI - CORAZZOL (curr.), *Flavio Mitridate mediatore*, op. cit., pp. 17-26.

¹⁶ G.M. CAPODIECI, *Annali di Siracusa*, a 19th century manuscript kept at the Alagoniana library in Syracuse. The 16 volumes of this work were unavailable to scholars and the general public until recently.

¹⁷ MULÈ, *Judaica civitatis Siracusarum*, op. cit., p. 115.

SHMUEL GLICK *et alii*, *Seride Teshuvot: A Descriptive Catalogue of Responsa Fragments from the Jacques Mosseri Collection Cambridge University Library* (Cambridge Genizah Studies Series Volume 3; *Études sur le Judaïsme Médiéval* Volume 53), Brill, Leiden - Boston 2012, pp. XXIV + 409 + [45]. Price: \$221.00 hardback. ISBN 978-90-042-2395-0

The book under review is a further and welcome attempt to descriptively catalogue the vast material salvaged from the Cairo *Genizah*, the largest treasure trove of medieval and early manuscripts ever discovered. With close to 250.000 fragments, dispersed among over 60 collections held in both public and private libraries, the material preserved offers scholars a wealth of information spanning a millennium. Conversely, it is this vast sea of documentation that poses a formidable if not overwhelming challenge to researchers seeking to avail themselves of its data. Therefore, each attempt to catalogue the fragments preserved within the various collections is to be welcomed.

The collection catalogued in this volume is of particular interest to *Genizah* researchers. While the larger collections in Cambridge and The Jewish Theological Seminary in New York have seen various catalogs published over the past several decades, the Jacques Mosseri Collection has been unavailable to the public, and to researchers for many years. The Mosseri family's recent decision to loan the collection to the Cambridge University Library for conservation thus enables scholars to access the material, said access resulting in the compilation of the catalog currently in review.

Prof. Glick has spent many years researching and collating data from the *Responsa* Literature, as his many recent literary contributions to the field of Judaic Studies bear witness. Additionally, he has chosen a dedicated team of experts to assess the material and accurately catalog it. Needless to say, this requires the expertise of Arabists, Linguists, and Talmudists, all of which are among the distinguished members of his research team.

The volume boasts both an English Introduction (pp. XI-XXI) as well a Hebrew one (טז-ט), each containing a brief overview of the history of the Mosseri collection, its connection to the Cairo *Genizah* in general, and the purpose and function of the volume. The actual catalog runs from the English side on and is divided by chronological era, *Geonim* (Palestinian – c. 10th-11th centuries, pp. 3-28; Babylonian – c. 10th-11th centuries, pp. 29-185), *Rishonim* (11th-15th centuries, pp. 193-362) and finally *Ahronim* (16th-18th centuries, pp. 363-397), with a total of 75 entries. The English section of the volume concludes with a bibliography and indices of sources (pp. 399-409). The Hebrew section, as mentioned, contains an introduction and bibliography as well (טז-ט), and sandwiched between the two is some twenty pages of elucidating notes and comments by the research team (מז-מכ).

Each entry starts with a discussion of the topic(s) of the *responsum*, linguistic and paleographic remarks, a detailed physical description of the fragment and bibliographical notes and citations. Following this is a transcription of the fragment on one page, with a black and white photograph of the fragment on the adjacent page. The transcription runs line for line to the fragment, with the occasional footnote at the bottom of the page noting a suggested or alternative reading, or other topical information. Further, a synoptic translation of the Judeo-Arabic text into Hebrew is provided for the non-Arabic reader.

The volume presents much exciting and valuable information for the scholar of *Talmud* and *Halakha* as well as the Historian and Linguist. While a vast majority of the material included has been previously published, the current edition allows the researcher the ability to compare the text to the fragment, as well as informing the reader of the pertinent information regarding the text/author/recipient. Furthermore, new identifications have been made regarding each fragment, thereby including previously not cataloged fragments while rejecting others (pp. XIV-XV). Of the many interesting fragments published in the volume we take note of the responsa from the Geonic Academy in Palestine (nos. A1-4); a fragment presumed to be the handwriting of *Rav* Hayya Gaon, penned within the year of his passing (d. March 29, 1038) at the age of 99 (no. B18); seven responsa by R. Issac Alfasi in their Arabic original (no. C6); *responsa* emanating from R. Moshe Maimonides or his son, R. Abraham (nos. C4, 15, 16, 19, 20, 24, 30, 31, 36, 37); a variant reading of a published *responsum* by R. Moses Alasqar (no. D6).

Several comments bear noting. The introduction (pp. XI-XIV), discusses the history of the Mosseri collection, the original amount of material contained in the collection, as well as the question if the material preserved in the Mosseri collection originated from the Ben-Ezra Synagogue from whence S.Z. Schechter recovered his collections. I was unable to find mention of Prof. E. Hurvitz's *Catalogue of the Cairo Genizah Fragments in the Westminster College Library, Cambridge* [Hebrew], (New York 2006). On pp. 124-125, Hurvitz discusses these same issues, and proposes that the discrepancy between accounts of the amount of material recovered may be due to the purging of printed material from the collection later on, as well as citing a publication of his own in which a Mosseri fragment clearly joins to a Taylor-Schechter (Cambridge) fragment. While Hurvitz's publication of the fragment is noted in the Hebrew Bibliography, his catalog is not, and there is no mention of either his proposal, nor the join between the collections in either introduction. [The join Moss I,38 + Cambridge T-S A45.25 can be noted as well].

N. Danzig's *A Catalogue of Fragments of Halakhah and Midrash* (New-York / Jerusalem 1998) seems to have been confused with his *Introduction to Halakhot Pesukot*; both bibliographies cite only the latter work, but the abbreviated reference on p. XVI no. 26 ("Danzig, Mavo") is actually to his Hebrew introduction to the aforementioned Catalogue.

It bears noting that the Hebrew introduction (27) states that the volume was originally written in Hebrew and was translated for publication. This statement is not noted in the English introduction, and is of value in shedding light on the typographic errors that occur throughout the volume. Additionally, this might also explain why the Hebrew notes were not incorporated into the actual text of the volume, nor do they bear reference to the pagination of the volume but only to the shelfmark of the fragment.

While the method of grouping the fragments based upon era is a practical one, this method was not continued within the groups themselves. Thus, responsa of *Rav* Hayya Gaon precede those of his father *Rav* Sherira, or of those jointly authored. Similarly, responsa by R. Abraham Maimonides precede those of his father, as well as those of R. Issac Alfasi. Further, the Palestinian Geonate continued to function close to 30 years after the cessation of the Babylonian Geonate. Thus no. A4 in reality postdates any of the material in section B, with the possibility that nos. A1-2 postdate the majority of it as well. Thus, it is not clear why Palestinian *Responsa* preface those of Babylonian *Geonim*. [There is also no clear explanation why R. Ephraim b. Shemariah's writings are divided between both sections (nos. A3 and B7)]. Other responsa as well are not placed in chronological order, and it is apparent that this is a result of the groupings following the order of the collection. It would have been preferable to have maintained methodological consistency and have sub-grouped the responsa based upon the author and era as well.

The Bibliography seems noticeably lacking as well. Aside from the works previously cited, there is no mention to: M. Ben-Sasson's *The Emergence of the Local Jewish Community in the Muslim World: Qayrawan, 800-1057*, (Jerusalem 1997); U. Fuchs's *The Role of the Geonim in the Textual Transmission of the Babylonian Talmud*, (PhD Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem 2003); M. Gil's *Documents of the Jewish Pious Foundations* (Leiden 1976); any of N.D. Rabinowitz's several volumes on *Rav* Sherira Gaon's *responsa: The Responsa of Rav Sherira Gaon* [Hebrew], vol. 1-2, (Jerusalem 1999); *A List of Rav Sherira Gaon's Responsa* [Hebrew], (New York 2007); to name but a few titles that discuss the responsa published within. Additionally, H. Shai's 2005 edition of *Al-Murshid Al-Kafi* by R. Tanhum Yerushalmi was apparently unknown to the editors, as the Hebrew notes used only B. Toldano's 1961 edition (72). Furthermore, a topical index would have been warmly welcomed. The researcher wishing to avail himself of any topical, paleographic or codicological information must resign himself to paging through each of the 75 entries.

Gleaning responsa material only, especially those from the Geonic Era, from amongst a myriad of other sources, such as legal treatises, personal letters and appeals is cautious and painstaking work, and as much of the material is fragmentary, often prone to dispute. Thus the scholar may take issue with several of the current identifications: e.g. nos. A3 [Glick (p. 12) notes that Bareket did not publish this fragment, he fails to note that she does list it, *ibidem*, p. 207]; no. B3; no. B7 [Glick (p. 66) himself notes that «it appears that this is not a responsum but a letter»; nos. B9, B10, B16, B19 and B26].

To err on the side of caution, only those fragments which either: 1) the contents contain linguistic operators such as “you asked” etc, 2) have parallels in other manuscripts or works, or 3) whose contents are listed in the so-called “*reshimot*”, listings of questions, should be positively identified as Geonic *responsa*.

Furthermore, current opinion is to view full length *Talmud* commentaries as a product of the later Geonic generations, and perhaps as an outgrowth of the *Responsa* Literature. R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, (New Haven and London 1998), pp. 267-282 sees such literary endeavors as those of Rav Hayya Gaon and perhaps his father Rav Sherira, exclusively. Additionally, the relationship between the *responsa* of the latter two Geonim and their commentaries has yet to be fully researched on a partisan basis.

Thus, “stand alone” (i.e. material which can not be viewed as belonging to a larger corpus) commentarial material could perhaps be viewed as a *Responsum*, provided we can clearly date the material prior to Rav Hayya Gaon’s reign (1004-1038), and conclusively prove that the material is of Babylonian (Geonic) provenance, as opposed to the literary works of external *Yeshivot*, such as the ones in Egypt, North Africa and Spain. Fragmentary material precludes such clear documentation, and while the reader is appreciative of all material published in so thorough a fashion, perhaps the catalog could have been better served by rendering these as “questionable”. [Alternatively, by cataloging all Rabbinic material, such as Brody’s *A Hand-List of Rabbinic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections* (Cambridge 1998), or Danzig’s aforementioned Catalogue, although it would seem that the vast amount of material in such a catalog would preclude such a detailed work as in this one].

In particular, B10 is of problematic nature.

Glick (p.) writes: «From the commentary of R. Hai Gaon to BT *Berakhot* 60a - 63a - includes responses to questions». While his identification is correct and the fragments are a part of R. Hayya Gaon’s commentary, the text, neither in this copy, nor in any of the numerous fragments published or in those remaining to be published show any evidence of being “responses to questions”. While it can be shown that several of Rav Hayya’s *responsa* have a parallel in the commentary, it has yet to be conclusively proven the direction of influence; *responsum* to commentary or *vive-versa*. Additionally, the title page to the commentary, which has been recently edited by this author for publication, states that the commentary was written at the request of R. Judah b. Joseph. It would seem that a distinction should be drawn between a request for elucidation of one particular Talmudic passage (*responsum*) and a running commentary on an entire Tractate, the contents of which are subject wholly to the author’s (Rav Hayya Gaon) discretion.

The contents of this particular fragment are currently being edited for publication as part of a critical edition of Rav Hayya’s Commentary to *Berakhot*, and it is not within the scope of this article to list all the errata and addenda. [See for now, Y.M. Dubovick, *The First Pages of Rav Hayya Gaon’s Commentary to Berachot Nituim* (in print)]

A few corrections and additional notes:

P. XXXIV - Classmark VIII.410.1 should read “page 16”, not page 11.

No. A4: p. 17 no. 1. Glick interprets the reading “Shimon the Sicilian” (Glick: “Shimon from Sicily”) as a placeholder in the response, and not an actual proper name, contra M. Gil, *Palestine During the First Muslim Period* [Hebrew], (Tel Aviv 1983), p. 450 [following him, Ben Sasson, *The Jews of Sicily 825-1068* [Hebrew], (Jerusalem 1991), p. 639]. In light of this interpretation, he then suggests completing line 1 with the “placeholder” *Reuben*. While replacing proper names with placeholders was a common practice in the Geonic Era (see Brody, *The Geonim of Babylonia*, p. 189), the present author sees the appellation “the Sicilian” as part of an actual name, in agreement with Gil and Ben-Sasson. Thus the completion “Reuben” should be viewed as tentative, with the reference “Reuben” in the aforementioned note to be understood as the editor’s supplement, and not an actual reading.

No. B11: Glick writes: «From the commentary of R. Hai Gaon to BT *Berakhot* 60a - 63a - includes responses to questions that were edited later as a commentary to Tractate *Berakhot*». Apparently this is a dittography from the previous entry, B10. A reading of the text belies this identification; the question is in regard to BT *Bava Metsia* 35b. This is correctly noted in the Hebrew notes.

No. B13: p. 116: «she is considered to be a zava... even though the blood itself gives off impurity». “even though” is out of place and most likely should read “moreover”. Apparently this is a result of a translation from the Hebrew description, where it reads “וְאִי”.

No. B15: the second *responsum* can be identified as that of Rav Sherira Gaon. See Rabinowitz, *Reshimot*, p. 110. [Glick cites the parallel *responsum* in ed. Harkavy, no. 380. This *responsum* is part of a group (“kuntress” or “daraj”) of responsa all attributed to Rav Sherira. See also T. Groner, *Alei Sefer* 13, p. 87. It bears note that while Groner’s work is cited in the Hebrew Bibliography, I found no mention of it in the actual volume].

No. B18: p. 141 no. 16 gives Rav Hayya’s death date as the last day of Passover (i.e. 22 Nisan). Ibn-Daud, *Sefer Ha-Qabbalah*, ed. G.D. Cohen (Philadelphia 1967), p. 58 (cited by Glick) states: «on the eve of the last day of Passover». This seems to imply 21 Nisan. See Gil, *In the Kingdom*, pp. 383-384.

No. B21: Regarding this *responsum*, see Y.M. Dubovick (ed.), *Rabbenu Hananel’s Commentary to Bava Kamma*, Jerusalem 2011, pp. 9-11.

No. B22: Regarding Judah b. Joseph, see S. Abramson, *B’Merkazim*, Jerusalem 1965, pp. 79-82; Gil, *In the Kingdom*, vol. 1, pp. 186-188; Ben-Sasson, *Qayrawan*, pp. 203-209; Y.M. Dubovick, *The First Pages of Rav Hayya Gaon’s Commentary to Berachot* Nituim (in print).

The above comments notwithstanding, it should be reiterated that the volume itself is an invaluable contribution to the fields of *Talmud*, *Halakha*, History, *Geniza* Studies or Judeo-Arabic. The information provided within this volume will serve researchers as a platform for further studies in a serious fashion and should be warmly welcomed by scholars in the above fields.

Y.M. Dubovick
Bar-Ilan University
e-mail: ymd000@gmail.com

DANIEL O’CALLAGHAN (ed.), *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin’s Augenspiegel*, «Studies in Medieval and Reformation Traditions» 163, Texts & Sources 2, Brill, Leiden - Boston 2013, pp. XIV+237, Euro 105,00. ISSN 1573-4188

Il pubblico dei lettori interessati e quello dei giudaisti in particolare non possono che compiacersi per il rinnovato interesse che la figura di Johannes Reuchlin va suscitando in anni recenti a tutto beneficio della leggibilità e della diffusione ma anche del confronto critico e dello studio di un’opera che è ancora ben lontana dall’essere compiutamente analizzata e compresa nelle sue implicazioni, anche di ordine etico, che vanno ben al di là della semplice e pur non spregevole erudizione.

Anche da queste pagine si è dato conto, nei numeri precedenti, di grandi imprese editoriali quali la pubblicazione integrale del carteggio in quattro volumi e dell’avvio della pubblicazione, in latino e in traduzione tedesca, delle opere complete, nonché di volumi di notevole interesse quale il recente studio di David Price dedicato proprio alla campagna sostenuta dai domenicani e volta alla distruzione della letteratura ebraica.

Il volume di cui si dà conto qui presenta una notevole affinità tematica con quello di Price ma, traendo origine da una tesi di dottorato ed essendo l’opera di un dilettante (*absit iniuria verbis*), si pone a un diverso livello di specializzazione e mostra ambizioni e prospettive, anche nel senso del “lettore implicito” che presuppone, assai dissimili.

L’intento del libro, come è evidente persino dal tono in cui è scritto, piuttosto colloquiale ed esortativo, per non dire ingenuo, è rivolto a far conoscere a un pubblico non specializzato un testo fondante dell’epoca della Riforma protestante ma soprattutto della lunghissima battaglia che portò alla ridefinizione del ruolo della letteratura ebraica extra-biblica per i cristiani, vale a

dire lo *Augenspiegel* apparso per i tipi di Thomas Anshelm a Tubinga nella tarda estate del 1511. La vicenda è nota e non è opportuno riferirla qui, basterà ricordare che Reuchlin, di fronte agli attacchi dell'ebreo convertito Johannes Pfefferkorn che, con il sostegno dei domenicani di Colonia e con influenti entrate alla corte dell'Imperatore Massimiliano d'Asburgo, chiedeva a gran voce il sequestro e la distruzione dell'intero patrimonio librario degli ebrei, sostenendo che esso solo impediva l'adesione di questi ultimi al cristianesimo, oppose un articolato parere esperto (*Gutachten*) in cui sostanzialmente, con argomenti giuridici, due proposizioni essenziali: 1) gli ebrei, a partire dall'Editto di Caracalla, godono di piena cittadinanza nell'Impero e non possono essere spogliati della loro legittima proprietà senza una motivazione cogente; 2) l'eventuale presenza di testi blasfemi o di passi diffamatori negli scritti posseduti e letti dagli ebrei deve essere verificata e dimostrata prima di procedere alla loro confisca ed eventuale distruzione. La creazione, con mezzi giuridici prima che teologici, di una solida base per un confronto con gli ebrei, fondata sui capisaldi della comune cittadinanza (*conciuitas*) e sul primato del giudizio competente, a detrimento di una politica basata, secondo le circostanze, sulla miscela devastante di arbitrio e pregiudizio, rappresentano la lezione ancora valida che quel coraggioso atto di difesa non tanto degli ebrei, quanto piuttosto della civiltà giuridica e del rispetto per il sapere è in grado di impartirci a oltre cinque secoli di distanza.

La reazione sgangherata di Pfefferkorn e dell'inquisizione di Colonia spinse Reuchlin a pubblicare il *Gutachten* accompagnandolo con una serie di documenti sulla disputa e una nutrita gragnuola di contro-deduzioni e, ahimè, di attacchi *ad personam* contro i suoi accusatori che gli valsero un lungo e tormentato processo giunto fino alla Curia romana e al papa Leone X, già preoccupato per i venti di rivolta che soffiavano impetuosi dalle regioni aquilonari per impulso dell'agostiniano tedesco e futuro padre della riforma Martin Lutero. Si può dire che anche la polemica con scambio di pamphlet e volantini polemici che va sotto il nome di "disputa degli uomini oscuri (*Dunkelmänner*)", un episodio centrale per la storia della letteratura tedesca, trova nello *Augenspiegel* il proprio evento inaugurale.

Daniel O'Callaghan, curatore del presente volume, offre una cospicua introduzione alla comprensione del testo dell'*Augenspiegel* riassumendo, con una profusione bibliografica che può generare l'illusione della completezza, mentre non sono rare né marginali le lacune che si registrano in questo lavoro, una parte degli studi disponibili sull'argomento, non sempre felicemente digeriti. Il retroterra storico e biografico della disputa, nonché il suo ulteriore sviluppo, sono presentati nei primi dieci brevi capitoli di cui si compone l'introduzione, in maniera soddisfacente. Segue la traduzione ampiamente commentata dell'*Augenspiegel* (pp. 105-198), una vasta ma, come ricordato, lacunosa bibliografia, un indice analitico, un indice biblico, una lista di citazioni patristiche, una di fonti classiche e, infine una di fonti medievali e di opere polemiche.

È forse superfluo ricordare che il testo che si legge nella quarta di copertina, di natura prevalentemente pubblicitaria, non può essere preso troppo sul serio, ma occorre dire che l'affermazione roboante secondo la quale questa sarebbe «the first complete and thoroughly commented English translation» dello *Augenspiegel*, ripetuta anche nel testo (p. 3), non corrisponde alla realtà: essa infatti non può essere definita né prima né completa. Oltre alla traduzione in tedesco moderno, limitata al solo *Gutachten*, di Antonie Leinz-von Dessauer (apparsa nel 1965) e quella, completa anche delle parti originariamente scritte in latino, a cura di Widu-Wolfgang Ehlers (del 1999), si conoscono in effetti almeno tre traduzioni inglesi, nessuna delle quali è completa. Oltre a quella, rimasta in dattiloscritto, ma consultabile online, approntata negli anni '70 da Frank L. Herz (consultabile sul sito internet del Leo Baeck Institute), nel 2000 è apparsa a stampa la versione di Peter Wortsman (*J. REUCHLIN, Recommendation Whether to Confiscate, Destroy, and Burn all Jewish Books. A Classic Treatise against Anti-Semitism*, Paulist Press, Mahwah 2000) che tuttavia contiene il solo *Gutachten* e si basa sulla versione già menzionata della Leinz-von Dessauer. Infine, nel 2002 ampi stralci dal medesimo testo sono stati pubblicati da Erika Rummel nel suo volume monografico *The Case Against Johannes Reuchlin* (University of Toronto Press, Toronto 2002).

Il volume di O'Callaghan comprende una traduzione commentata della prima e della seconda parte dello *Augenspiegel*, vale a dire il prologo, i documenti imperiali ed episcopali che hanno

motivato il parere di Reuchlin e la perizia vera e propria (*Gutachten*). La restante argomentazione giuridica e scolastica che comprende le parti terza e quarta del libro di Reuchlin non sono tradotte qui, sulla base di due argomenti alquanto speciosi: da un lato sarebbero parzialmente scritte in latino («partially in Latin», p. 98), il che è indubbiamente vero in riferimento alla terza parte, che è interamente in latino, mentre la quarta è scritta in tedesco; inoltre esse non avrebbero a che fare con i libri ebraici («are not concerned with Jewish books», *ibidem*), il che non corrisponde esattamente al vero poiché tutta la disputa e gli argomenti di Pfefferkorn ai quali Reuchlin risponde sono motivati dalla disputa sui libri e mirano a determinare la decisione delle autorità ecclesiastiche e imperiali proprio su quell'argomento.

Tuttavia l'incompletezza della traduzione non è il problema principale: l'argomentazione di Reuchlin, che aveva un *curriculum* di giurista e aveva esercitato lungamente la professione di giudice della Lega sveva e aveva seguito il *cursus* della carriera diplomatica, è costellata di riferimenti ai *corpora* del giure civile e canonico, secondo l'intricato sistema di abbreviazioni in uso all'epoca. Ora O'Callaghan si limita a rinviare in maniera troppo sintetica e una volta per tutte ai preziosi studi di G. Kisch, F. Lotter, E. von Erdmann-Pandžić e B. Pandžić (oltre che, occasionalmente) alle note di M. Dall'Asta e soprattutto W.-W. Ehlers senza sciogliere, né nel testo né nelle note, sigle e abbreviazioni piuttosto impenetrabili per un pubblico profano, quali *ex. de. off. delega. c.i. et i.q.i. quicquid invisibilis o c. in literis de resti. spo. in fi.*, che lasciano il lettore, anche del testo inglese, irretito o irritato, senza un aiuto che soccorra, almeno in nota, a raccapezzarsi nella foresta delle convenzioni. Meglio sarebbe valso, a voler semplificare a ogni costo, eliminare del tutto questi riferimenti, piuttosto che lasciarli così, veri e propri, *testimonia muta* di un discorso che fu efficace ma suona perentorio. In realtà lo scioglimento delle sigle e il rinvio a un'edizione dei *corpora*, per esempio nell'edizione di Ehlers, non serviva tanto a rendere perfettamente trasparente il richiamo, ma a garanzia e rassicurazione del lettore del fatto che Reuchlin argomentava in maniera coerente e verificabile il proprio *plaidoyer*.

Se si concentra l'attenzione, non lasciandosi distrarre dai refusi o da una certa grossolanità nell'espressione, sugli elementi di specifico interesse giudaistico, secondo il precipuo interesse di questa rivista, si deve constatare che O'Callaghan ha fatto mostra di una beatissima ignoranza degli elementi più rudimentali dell'ebraico e delle discipline complementari e affini. Non volendo tediare il lettore, mi limiterò a pochissimi esempi: a pp. 46-47, sulla base di un riferimento assai confuso proposto da Reuchlin stesso, il quale aveva annoverato, tra i grammatici ebrei che avevano soprattutto curato il senso letterale nei loro commenti biblici, oltre a Abraham Ibn Ezra e David Qimchi, un certo "Moyses ibn Gabirol", O'Callaghan riesce a ispessire, più che diradare, le nebbie in cui vagola il lettore. Non è questa la sede per risolvere l'enigma e cercare di stabilire a quale commentatore biblico faccia allusione questo nome inedito; se sia, come suggerisce altrove O'Callaghan (p. 171), da intendere come un refuso per "Shelomoh Ibn Gabirol" o se sia piuttosto da riferirsi a Mosheh Qimchi. Ora, pur lasciando la questione impregiudicata, O'Callaghan infila una serie di imprecisioni facendo riferimento a "two manuscripts" di argomento grammaticale che Reuchlin aveva acquistato a Roma nel 1498, uno dei quali avrebbe contenuto «a good text book (*liber intellectus boni*)», opera di un certo "Moses". Ora, i due manoscritti sono, o sarebbe più corretto dire "erano", uno solo. Si tratta del Cod. Reuchlin 6 della Landesbibliothek di Karlsruhe, andato perduto nel 1942 in seguito a un devastante bombardamento incendiario. Quel manoscritto conteneva due opere, il *Miklol* di David Qimchi e il *Sekel tov*, opera grammaticale di compilazione, attribuita in un poema posto all'inizio del trattato a un autore di nome Mosheh. Così è possibile chiarire che "*liber intellectus boni*" traduce alla lettera il titolo ebraico ספר שכל טוב, crassamente frainteso da O'Callaghan come se il titolo andasse inteso quale "un buon manuale". O'Callaghan rinvia al repertorio di W. von Abel e R. Leicht sulla biblioteca di Reuchlin mostrando di non averne rettamente inteso il contenuto. Per la verità anche quest'ultimo catalogo ragionato non ha tenuto conto del fatto che il testo della grammatica intitolata *Sekel tov*, con tutti gli elementi paratestuali rilevanti, era stato pubblicato nel 1894 da Bernhard Meyer (*Sepher Sechel Tob. Grammatik der hebräischen Sprache nach der Karlsruher Handschrift zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitung & Anmerkungen versehen*. Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität, Strassburg, zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt

von B. Meyer aus Thann (O.-E.), Druck von Josef Fischer, Krakau 1894), proprio sulla base del manoscritto di Karlsruhe. Non si pretende di risolvere l'annosa questione concernente i rapporti tra l'opera *Sekel tov* composta a quanto pare da Mosheh Qimchi e pubblicata nel 1894 da David Castelli sulla «Revue des Études Juives» e questo compendio che se ne discosta e difficilmente può essere considerato opera dello stesso autore, che infatti cita a più riprese apponendo al suo nome anche l'eulogia riservata ai defunti. O'Callaghan non era obbligato, visto il carattere divulgativo che ha impresso al suo lavoro, a entrare in questi oscuri penetrali ma, una volta risoltosi a farlo aveva il dovere, crediamo, di non ingarbugliare la matassa *praeter necessitatem*.

Il punto di maggiore debolezza di questa volonterosa ma sostanzialmente insoddisfacente traduzione commentata è rappresentata dalle poche citazioni in ebraico che Reuchlin aveva disseminato nel suo opuscolo polemico. Si tratta di un pugno di parole isolate e brevi locuzioni e O'Callaghan mostra un notevole impaccio nel maneggiarle: nessuna di queste è riprodotta in modo corretto (p. 138: לַמְשַׁמְרִים sta per וְלַמְשַׁמְרִים; p. 139: שְׁמֵךְ per מִשְׁמַד e ancora שְׁמֵרִים per מְשַׁמְדִים; p. 140: מִיָּמִים per קִנְיָי; אִוִּיבִי per קִנְיָי; p. 141: מַלְכוּתֶיךָ per מַלְכוּתֶיךָ; מַלְכוּתֶיךָ per מַלְכוּתֶיךָ; p. 142: שֶׁךְ per שֶׁךְ). Il caso più di tutti curioso è quello del termine erroneo e inesistente קִנְיָי, perché ci aiuta a scoprire donde venga tanta profluvie di errori in sì breve tratto. I termini ebraici citati da Reuchlin con l'alfabeto originale vengono tutti dalla *Birkat ha-minim*, assai controversa preghiera compresa nel rituale ebraico e fonte di tante polemiche e peccati risentimenti da parte cristiana, in particolare ogni volta che un qualche convertito, in questo caso Johannes Pfefferkorn, riusciva a persuaderli che gli ebrei, con gli epiteti derogatori che vi si riscontrano, si riferivano proprio a loro. Mentre gli altri termini, tutti errati, stampati da O'Callaghan sono, pur essendo variamente sfigurati, riconducibili a una lettura incompetente o tecnicamente sprovvista di un originale ebraico in qualche modo ancora riconoscibile, qui l'errore è un po' più grave e ha generato in O'Callaghan uno scrupolo di indagine tristemente arenatosi in un vicolo cieco. Ora, proprio la forma erronea קִנְיָי permette di risalire alla fonte adoperata, ma non dichiarata da O'Callaghan che anzi si picca di aver lavorato direttamente sul testo tedesco mentre non manca di ricordare che Peter Wortsman, che lo aveva preceduto nel tradurre l'*Augenspiegel*, si era limitato a rendere in inglese, di seconda mano, la versione di Antonie Leinz-von Dessauer, ebbene è proprio nella versione della Leinz-von Dessauer che lo svarione fa la propria comparsa per la prima volta e, a meno di ipotizzare una poco probabile poligenesi teratomorfa, dalla stessa torbida fonte è stato prelevato di peso anche da O'Callaghan (cfr. J. REUCHLIN, *Gutachten über das jüdische Schrifttum*, Herausgegeben und übersetzt von A. Leinz-von Dessauer, Jan Thorbecke Verlag, Konstanz - Stuttgart 1965, p. 44). Sarebbe esilarante, se non fosse deprimente, leggere la nota che O'Callaghan ha apposto, a commento della forma קִנְיָי che, come detto, non ha certo trovato nell'originale reuchliniano, ma solo nella versione in tedesco moderno del 1965: «He [Reuchlin] uses the term 'kneebe' (?) None of the Hebrew scholars with whom I have corresponded have been able to find a translation which confirms that rendered by Reuchlin. There is no entry for it in Gesenius' *Handwörterbuch des alten Testaments*». Si immaginano fitti carteggi e lunari, surreali, notti insonni.

Non sorprende, dunque, che lo stesso O'Callaghan, cui mancano le più elementari basi per comprendere il testo che ha di fronte, arrivi ad annotare (p. 124 e n. 78) un passo in cui Reuchlin parla dei “*sepharim*”, cioè dei libri di ogni disciplina filosofica e scientifica, rimarcando che a suo avviso tale termine debba esser inteso come “*sedarim*”, in riferimento agli ordini del *Talmud*. In questo modo egli riesce a fraintendere non solo il singolo termine ma l'intero impianto sistematico della classificazione storico-letteraria proposta da Reuchlin. Quest'ultimo, incolpevole, aveva già insistito, oltre mezzo millennio fa, che nessuna seria discussione sulla letteratura ebraica potrà aver luogo se non si comincia ad apprendere l'ebraico per poterne parlare con cognizione di causa. Siamo, come è innegabile, ancora lontani dall'aver soddisfatto quel programma minimo di ragionevolezza e civiltà. Il libro di Daniel O'Callaghan, benché suo malgrado, non poteva darne una conferma più palmare.

Saverio Campanini
 Università di Bologna, Dipartimento di Beni Culturali
 e-mail: saverio.campanini@unibo.it

BARUCH SPINOZA, *Compendio di grammatica della lingua ebraica*, a cura e con una introduzione di Pina Totaro, traduzione italiana e note di Massimo Gargiulo, «Lessico Intellettuale Europeo» CXVIII, Leo S. Olschki editore, Firenze 2013, pp. VIII + 212, Euro 22,00. ISBN 978-88-222-6212-7

Nella letteratura che si è occupata dell'incompiuto *Compendium grammatices linguae Hebraeae*, pubblicato in appendice agli *Opera posthuma* di Spinoza nel 1677, è diventato da lungo tempo un *topos* deprecare da un lato che questo schizzo di grammatica della lingua ebraica sia stato ingiustamente trascurato e, d'altro lato, decantarne il grande interesse, speculativo più che linguistico in senso stretto. Adolph Chajes, per non citare che un esempio, definiva nel 1869 il *Compendium*: «ein wenig beachtetes aber recht interessantes Werk Spinoza's» (A. CHAJES, *Über die hebräische Grammatik Spinoza's*. Promotions-Schrift, F. W. Jungfer's Buchdruckerei, Breslau 1869, p. 5). Quella formula corre il rischio, in tempi recenti e per quanto concerne l'Italia, di non poter più essere adoperata, se non altro perché, a breve distanza dall'importante edizione delle Opere di Spinoza, apparsa a cura di Filippo Mignini e Omero Proietti nel 2007 per i tipi di Mondadori, nella quale il *Compendium* spiccava per la propria assenza, perché ritenuto "intraducibile", si sono succedute due traduzioni italiane, l'una apparsa nel 2010, nell'ambito dell'edizione completa (che si vorrebbe dire più che completa o ecumenica, visto che arriva a includere opere di dubbia autenticità), curata da Andrea Sangermano, per opera di Marielena Buslacchi e finalmente la presente, nella resa italiana di Massimo Gargiulo con un'ampia introduzione di Pina Totaro. Benché non accompagnata dal testo originale in latino e in ebraico (che aveva procurato notevoli grattacapi e determinato un'insoddisfacente soluzione di compromesso nell'edizione Bompiani del 2010, a cura di M. Buslacchi, con un misto di latino ricomposto, mentre l'ebraico è stato reso inserendo immagini prelevate di peso dall'*editio princeps* con risultati critici che ognuno può immaginare), tra i meriti della presente edizione va annotata una maggiore cura editoriale e, soprattutto, l'aver presentato il *Compendium* spinoziano come opera autonoma, benché incompiuta, e non più come semplice *ébauche* inserita in un volume di opera omnia per scrupolo di completezza.

Alla morte di Spinoza (avvenuta ad Amsterdam nel 1677) il circolo di amici che ne curò l'opera postuma (preparata però e, in un certo senso, autorizzata dal filosofo), trovò tra le sue carte questo progetto di grammatica ebraica, largamente incompiuto e, a giudicare dalla trasandatezza con cui è scritto e dalla mancata verifica delle citazioni, non destinato alla pubblicazione, ma ritenne opportuno pubblicarlo, come testimonianza di una lunga fedeltà di Spinoza alla filologia biblica e come pegno di rispetto verso il venerato maestro appena scomparso. Il carattere eccentrico di questo lavoro, anche rispetto al progetto di edizione delle opere postume è dimostrato, tra l'altro, dal fatto che nell'edizione di Amsterdam (ma nella quale, per ragioni prudenziali, il luogo di stampa è omissis) il *Compendium* si presenta, dopo l'indice, con una nuova paginazione mentre esso è del tutto assente dalla versione nederlandese, apparsa nello stesso 1677.

La grammatica ebraica di Spinoza sarebbe un testo di notevole interesse, malgrado i non pochi errori e le imprecisioni che contiene, anche se a scriverla non fosse stato uno dei maggiori filosofi dell'età moderna, ma è evidente, anche dall'edizione che presentiamo qui, che è il nome dell'autore a richiamare un'attenzione ben più vasta di quella che avrebbe potuto suscitare un capitolo mal conosciuto di storia della linguistica e della filologia ebraica. Sotto il profilo filosofico, il presente lavoro soddisfa in buona parte la curiosità del pubblico interessato, ponendo, se non risolvendo, le questioni essenziali sollevate dal *Compendium*, che si possono riassumere, in estrema sintesi, nei termini seguenti: 1) i rapporti tra il *Compendium* e il *Tractatus theologico-politicus* per quanto concerne l'esegesi della Scrittura e il ruolo della filologia nel più ampio progetto di radicale critica del testo biblico propugnato da Spinoza; 2) in ambito più strettamente filosofico si impone la questione del monismo, verificata nel *Compendio* nella riduzione al solo *nomen* che perciò stesso però finisce per ereditare anche le caratteristiche del *verbum* e permette di osservare, anche nella sfera grammaticale, l'idea di sostanza, che rappresenta la base della concezione metafisica di Spinoza; 3) infine, per quanto riguarda il settore più specialistico della grammatica e della linguistica, l'annosa questione dei rapporti tra anomalia e analogia (cfr. Z. LEVI, *The Problem of Normativity in Spinoza's Hebrew grammar*, «Studia Spinozana» 3 [1987], pp. 351-390), in cui Spinoza sembra propendere decisamente per quest'ultima, proponendo una razionalizzazione spinta alle estreme

conseguenze del guazzabuglio di fatti linguistici, *hapax legomena*, incertezze testuali e pesanti interventi masoretici, che offre il testo biblico tramandato.

Sembra che, quando un filosofo veste i panni di legislatore in campo grammaticale non meno che in politica, egli sia destinato a raggiungere un risultato tutt'al più controverso. Non diversamente era naufragato il tentativo di sistemazione pan-razionalista della grammatica ebraica del meno illustre predecessore, filosofo, medico e linguista Abraham De Balmes che, in un passo, è addirittura citato da Spinoza, seppure in termini critici. Tuttavia, persino nei punti più deboli, le pagine di Spinoza ci offrono un'occasione preziosa per osservarlo nel suo studio, dietro alle sue spalle, per così dire, mentre è intento ad affrontare un compito che è anche un banco di prova delle sue teorie metafisiche.

L'indubbio miglioramento qualitativo che la presente versione italiana ha comportato rispetto al primo saggio della Buslacchi, soprattutto nel commento per non parlare dell'allestimento critico del testo, non fa che rendere più evidente ciò che manca ancora per intraprendere su una base meno malcerta una discussione storico-linguistica e filosofica che prometta di superare i circoli viziosi in cui alcune ipotesi interpretative troppo fantasiose si sono impantanate. Ciò che manca, a mio avviso, è un'edizione critica commentata nella quale, al di là del testo che appare in vari luoghi meritevole d'indagine e di emendamento, si imposti e si avvii a soluzione il problema delle fonti del *Compendium*. Un solo esempio dovrebbe essere sufficiente a illuminare i termini della questione: avevo fatto cenno al ruolo svolto dal *Miqneh Avram* di Abraham De Balmes sul piano dell'impostazione generale di una grammatica dell'ebraico di impianto filosofico. Se però ci si chiede, da filologi, se Spinoza abbia letto direttamente l'opera stampata a Venezia nel 1523 da Daniel Bomberg, o eventualmente la sua ristampa apparsa a Hanau nel 1594, non si può dire che il lavoro di Totaro-Gargiulo soccorra efficacemente una simile curiosità. Pina Totaro, nell'introduzione (p. 23) cita lo studio di Antony Klijnsmit (*Spinoza and the Grammarians of the Bible*, in J. NOORDEGRAAF, K. VERSTEEGH, E.F.K. KOERNER [eds.], *The History of Linguistics in the Low Countries*, J. Benjamins, Amsterdam 1992, pp. 155-200), tutt'altro che pienamente condivisibile, mi conforta nel giudizio anche il parere pur molto prudente di Giovanni Licata in un suo notevole saggio (G. LICATA, *Spinoza e la cognitio universalis dell'ebraico. Demistificazione e speculazione grammaticale nel Compendio di grammatica ebraica*, «Giornale di Metafisica» 31,3 [2009], pp. 625-661), per asserire che De Balmes sarebbe stato “una fonte diretta” del *Compendium*. Anche Gargiulo nel suo commento cita a più riprese De Balmes lasciando intendere che Spinoza se ne sia servito nella compilazione del *Compendium*. Ora, è certamente opinabile che il “*quidam*” apposto da Spinoza all'unica occorrenza del nome di Abraham De Balmes nel capitolo III del *Compendium*, sia da intendere come segno di scarsa considerazione, come suggerito da Bernhard Meyer nel volumetto già ricordato, ovvero se si tratti di una formula impiegata perché Spinoza non poteva presupporre che De Balmes fosse noto al suo pubblico, come ha suggerito Nathan Porges in un articolo apparso postumo (N. PORGES, *Spinozas Compendium der hebräischen Grammatik*, «Chronicum Spinozanum», 4 [1924-1926], pp. 123-159; a sua volta non privo di mende: vi si legge, e forse anche la Buslacchi ne è stata tratta in inganno, che “Yarchi” per indicare Rashi sarebbe una formula erronea introdotta nell'uso da Buxtorf, mentre essa è diffusa in ambito ebraico da epoca precedente, e fu adoprata dallo stesso De Balmes, seppure ovviamente non nel passo citato più avanti). In ogni caso non pare che l'espressione “un certo De Balmes” denoti precisamente una frequentazione assidua con il nominato. Certo, come ha mostrato lo stesso Porges, che rappresenta una fonte più equilibrata di Klijnsmit, non sono rari i casi in cui appare, senza che Spinoza lo dichiari, un suo notevole debito nei confronti del *Miqneh Avram*, nella scelta degli esempi e nell'impostazione di alcune categorie. D'altra parte non mancano casi in cui, se Spinoza avesse avuto presente De Balmes, non avrebbe scritto, per esempio, “nessun grammatico ha notato” riferendosi a un fenomeno linguistico (il reciproco passivo) sul quale invece De Balmes si è ampiamente trattenuto. E ancora, diventa difficile, se si pensa che Spinoza avesse sul tavolo il *Miqneh Avram*, assente peraltro dalla sua biblioteca, spiegare perché egli abbia attribuito, erroneamente, a Rashi la formula proverbiale *כל דבר שאין בו רוח חיים זכרהו ונקבהו*, commentando Gen. 32,9, mentre De Balmes la attribuisce (in modo altrettanto erroneo) a Avraham Ibn Ezra, per affermare, secondo il suo costume, che mentre Ibn Ezra si era limitato a descrivere il fenomeno dell'ambivalenza di genere negli esseri inanimati,

lui aveva compreso la ragione recondita per questo fenomeno. Nulla di tutto ciò appare in Spinoza, anzi la formula stessa è leggermente variata, giacché il suo dettato, nel testo di De Balmes, non coincide del tutto con quello che si legge nel *Compendium*. Converrà riportare il passo del *Miqneh Avram*, accompagnato dalla traduzione latina dello stesso De Balmes, secondo la revisione di Calo Calonimos (su questo punto mi permetto di rinviare a S. CAMPANINI, *Peculium Abrae. La grammatica ebraico-latina di Avraham de Balmes*, «Annali di Ca' Foscari» XXXVI, 3, Serie orientale 28 [1997], pp. 5-49), accanto al testo del *Compendium*, per favorire una comparazione efficace:

<p>ABRAHAM DE BALMES, <i>Miqneh Avram</i>, Bomberg, Venezia 1523, f. h VIIv.</p>	<p><i>Ibidem</i>, f. h VIIr.</p>	<p>B. SPINOZA, <i>Compendium Grammatices Linguae Hebraeae</i>, in <i>Opera posthuma</i>, [Rieuwertsz, Amsterdam] 1677, p. 24.</p>
<p>ולפעמים יבא שם אחד בעצמו בלשון זכר ובלשון נקבה במאמר אחד כמו אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפלטה. כי הנה שם מחנה האחרון בלשון זכר והראשון נאמר זכר ונקבה כי אחת לשון נקבה והכהו לשון זכר. וטעם זה כי הזכר והנקבה באמת הוא באשר רוח חיים באפו ואשר אין בו רוח חיים אף כי יש בפנימיות טבעו סוד כמוס של זכרות ונקבות אנו אין לנו מזה כי אם מה שהתבאר משמושו לפי מנהג מניח הלשון שהוא ידע סודו ויסודו ועל זה דבר נכונה הרב רבי אברהם בן עזרא באמרו אשר אין בו רוח חיים זכרהו ונקבהו רוצה בזה במה שבא משוטרף בכתוב כמו מחנה במשל שזכרו אף כי בן עזרא לא כיון אל הסוד האלהי אשר זכרנו אנחנו כי אין זה דרכו.</p>	<p>Et aliquando venit nomen unum idem linguae masculi et in lingua foeminae in oratione una ut si eveniet Esau in castro una et percutiet ipsum: et erit castrum reliquum ad evasionem: quia ibi ultimum est linguae masculi: et primus dicitur masculi et foeminae: quia una est lingua foeminae et percutiet ipsum est linguae masculi. Et ratio huius est: quia masculus et foemina secundum veritatem est in quo est spiritus vitae in suo anhelitu: et cui non est spiritus vitae: et si sit in intimo suae naturae arcanum latens masculinitatis et foeminitatis non est nobis hinc nisi quod expressum est de illius regimine secundum consuetum impositoris linguae: qui novit eius arcanum: et ipsius fundamentum: et ob hoc loquutus est recte rabi Abraham Ben Esra in ipsum dicendo quod non est in eo spiritus vitae masculiniza ipsum et foeminiza ipsum: intendit per hoc de eo quod venit commune in scriptura: ut in exemplo quod retulimus; quamquam Ben Ezra non advertit arcanum divinum quod retulimus nos: quia non est hoc moris eius.</p>	<p>Deinde videmus Scripturam in eadem oratione unum nomen ad utrumque genus promiscue referre, ut Gen. cap. 32, vers. 9 Si veniet Hgesau ad aciem unam, et ceciderit eum; adeoque hac in re cum R. Schelomoh Jarghi plane convenio, qui statuit כל דבר שאין בו רוח היים זכרהו ונקבהו omnem rem, cui non est spiritus vitae, exprime tam masculino quam foeminino genere. Vide eius Commentaria in locum allatum.</p>

Appare evidente che sarebbe molto più plausibile postulare una dipendenza indiretta dall'opera del De Balmes, mediata da uno dei tanti ebraisti cristiani che lo citano, spesso, come già Sebastian Münster, per dissentire da lui, piuttosto che supporre, come fa Porges, che Spinoza avesse annotato frettolosamente il nome e le dottrine di De Balmes all'epoca dei suoi studi ebraici giovanili, ma avesse fatto confusione, a distanza di tanto tempo. Tutta la questione delle fonti di Spinoza merita di essere ripresa in modo estensivo e puntuale, come è stato già fatto nel caso di una fonte adoperata con larghezza, ovvero il *Thesaurus grammaticus* di Johannes Buxtorf, dal quale Spinoza riprende con larghezza esempi e paradigmi.

Siamo convinti che, così facendo, diventerà ancora più chiaro il contributo originale di quest'opera importante, così sul piano filosofico come su quello filologico, salvata dall'oblio e da occhiate censure e, crediamo, proprio come testimonianza di un *Holzweg*, per riprendere un'immagine apparentemente lontana, sentiero interrotto del pensiero spinoziano, per il quale le ecce-

zioni, proprio come gli infidi errori di traduzione, si pongono un poco alla stregua dei miracoli, ciò che attende una spiegazione, e dunque di essere ricondotto alla propria legge.

Se diamo credito alla storia raccontata dal primo biografo di Spinoza, Johann Colerus, che abitò nella stessa stanza in cui il filosofo aveva lavorato, quest'ultimo aveva approntato una traduzione completa del Pentateuco in lingua fiamminga, a verifica delle proprie idee sull'esegesi del testo biblico ma, poco prima di morire, sono parole di Colerus «il jetta tout cet Ouvrage au feu dans sa chambre» (J. COLERUS, *La vie de B. de Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe, et du témoignage de plusieurs Personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement*, T. Johnson, La Haye 1707, p. 132). Ci si chiede se la sopravvivenza del *Compendium*, oltre che alla pietà degli amici, non si debba anche al fatto che Spinoza potrebbe aver omesso di immolarla nel suo privatissimo *auto da fé*.

Saverio Campanini
Università di Bologna, Dipartimento di Beni Culturali
e-mail: saverio.campanini@unibo.it

Indice Concettuale del Medio Giudaismo: "messianismo". Risultati, verifiche, problemi di un lungo percorso. Indicazioni per la ricerca.

A distanza di otto anni appare il terzo fascicolo dell' ICMeG (Indice Concettuale del Medio Giudaismo) dedicato al "*Messianismo*" e, speriamo fra non più di un anno,* il quarto dedicato a "*Eschata*".

Nonostante gli auspici per una pubblicazione più spedita dei fascicoli in programma, non si è stati in grado di rispettare tempi che lo stesso ideatore e curatore dell'Indice, il Prof. Paolo Sacchi e l'autore dei primi due e di questi secondi due fascicoli, si erano prefissati. Essi sono i primi a dolersene soprattutto perché sono consapevoli che velocizzando la concettualizzazione dei sovralemmi (temi), oltre a partecipare i risultati della ricerca al pubblico interessato, viene consentito un controllo del lessico indispensabile per uniformare la raccolta dei dati.¹⁸

Si toccano qui due questioni decisive per il successo dell'Indice. Partiamo dalla seconda, il controllo del lessico. Questa espressione richiede di essere definita con precisione perché attiene alla sostanza del progetto che è quello di costituire un'opera contenente i principali concetti del pensiero medio giudaico. Ora la loro individuazione è necessariamente condizionata dagli interessi dello storico moderno:¹⁹ l'indicazione di passi della letteratura medio giudaica, dove egli possa reperire materiali adatti a indagare un certo tema del pensiero, assegna alla determinazione, in particolare dei sottolemmi, il compito di "regolatori" del "soggettivismo" dello schedatore. Si tratta di verificare se l'individuazione di un sottolemma o di un lemma esprime un concetto dedotto dal testo faciliti o ostacoli il lettore nel seguire la traiettoria evolutiva di un'idea. Né si deve d'altra parte pensare che tale regolazione possa essere affidata ad un'estensione "all'infinito" dei sottolemmi preformati,²⁰ pena l'incorrere proprio in una lettura pre-costituita, di natura esegetica o teologica,²¹ dei passi prescelti. A titolo esemplificativo, il campo B (lemma) "Messia" comprende

* Il fascicolo è apparso nei mesi scorsi: P. COLLINI, 4. *Eschata*, in P. SACCHI (cur.), *ICMeG*, Magnano (BI) 2014.

¹⁸ Cfr. ID., *Famiglia e Sessualità. Due esempi integrati di lessico concettuale nella Letteratura medio giudaica. Bilancio e prospettive*, «Materia giudaica» 5 (1999), p. 14.

¹⁹ Per una più ampia trattazione della questione, cfr. ID., *Famiglia*, fascicolo 1 in P. SACCHI (cur.), *Indice concettuale del medio giudaismo*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2000, pp. 8-9.

²⁰ Cfr. ID., *Famiglia e Sessualità*, op. cit., p. 14.

²¹ L'asserzione circa le possibili "contaminazioni" o "colonizzazioni" di un testo, cfr. SACCHI (cur.), *Indice*

il campo C (sottolemma) “azioni”: pensare di raggruppare le moltissime citazioni che tale lemma può comprendere suddividendole sotto altrettanti sottolemmi quali, per esempio, “morte”, “passione”, “resurrezione”, “miracoli”, “predicazione” ecc., pur a fronte di una lettura sicuramente più “scorrevole e fruibile” del lemma, potrebbe costituire, in qualche caso, una possibile “forzatura” del testo o, quantomeno, un ostacolo all’unità del discorso storico. Analogamente, un assorbimento del sottolemma “ipostasi”²² in quello “appellativi” o di quest’ultimo in quello “identificazioni” non avrebbe altrettanto reso ragione di una lettura dove, per esempio, la semplificazione dei concetti²³ fosse dettata da mera sinonimia. Insomma viene confermata la giustezza di quanto si asseriva poco prima della pubblicazione dei primi due fascicoli e cioè che l’estensione della schedatura contemporaneamente a più campi semantici consente una visione generale e “controllata” attraverso una possibile lettura trasversale dei sovralemmi.²⁴

Con ciò entriamo anche nel merito dell’altra questione decisiva per un’opera di tale genere: la partecipazione dei risultati agli studiosi e agli interessati. Non si tratta solo di essere in grado di sottoporre alla loro attenzione in modo tempestivo i risultati delle singole schedature ma occorre effettuare nella gestione del progetto un salto di qualità che persegua il conseguimento di tale obiettivo, da un lato con l’allargamento del numero degli schedatori, dall’altro con un’apertura “controllata” ai contributi di qualunque studioso.

Ad oggi, l’attività di schedatura dei sovralemmi individuati è stata portata avanti sostanzialmente da un solo autore, lo scrivente appunto, il quale poi si è avvalso dell’opera di revisione degli specialisti menzionati nel frontespizio come collaboratori che hanno condiviso il progetto.

Questi, a suo tempo, in occasione di un incontro di valutazione del lavoro in corso, decisero di ampliare i testi da sottoporre a schedatura. Così, mentre R. Penna proponeva l’allargamento degli pseudoepigrafi del Nuovo Testamento e, più recentemente, aggiungeva il Vangelo di Giuda, G. Stemberger allargava gli orizzonti della letteratura rabbinica con l’inclusione dei testi della *To-sefta* e dei *Midrashim* halakici.²⁵ García Martínez infine caldeggiava, della letteratura qumranica, la lettura e schedatura anche di testi di modeste dimensioni.

In quello stesso incontro, inoltre, venivano individuate alcune particolari 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.²⁶

I testi pertanto, rispetto all’ordine presente nei primi due fascicoli, presentano ora il seguente:

- 1) Bibbia ebraica e deuterocanonici.
- 2) Apocrifi o pseudoepigrafi dell’Antico Testamento (I).
- 3) Qumran.
- 4) Scrittori giudeo-ellenistici.

concettuale, op. cit., fascicolo 1, p. 9, da parte dell’esegesi o della teologia nella predisposizione ed evoluzione della griglia preformata non deve essere scambiata o equivocata con l’opportunità di ricorrere ad esse affinché la lettura sia sorretta dalla contestualizzazione di ciascun testo nel possibile genere letterario di riferimento e dunque anche dall’ideologia o dal pensiero a quello sotteso.

²² Nell’elenco dei sottolemmi di “messianismo”, “ipostasi” è da intendersi come figura letteraria, trasformazione soggettiva di un concetto o di un termine in qualcosa di reale, di concreto, di incontestabile.

²³ A mo’ di esemplificazione di quanto siamo venuti dicendo, si inquadrino all’interno del ragionamento le seguenti asserzioni: “Gesù è il Cristo”; “Gesù Cristo è il Signore”; Gesù Cristo è la pietra d’angolo”.

²⁴ Cfr. COLLINI, *Famiglia e Sessualità*, op. cit., p. 14.

²⁵ A questo proposito, si veda G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995, pp. 209 ss.; 344 ss.

²⁶ L’elenco relativo è contenuto nell’Elenco bibliografico delle edizioni usate, (cfr. P. COLLINI, *Messianismo*, fascicolo 3, in SACCHI (cur.), *Indice concettuale*, op. cit., pp. 135-137). Intendo richiamare quanto sostenuto da P. Sacchi a proposito dell’uso, nell’opera, di concetti espressi da parole definite, che consente di affrontare le difficoltà poste da testi scritti in lingue diverse, «ognuna delle quali poteva anche usare all’interno dello stesso

- 5) Filone.
- 6) Nuovo Testamento.
- 7) Giuseppe Flavio.
- 8) Apocrifi o pseudoepigrafi dell'Antico Testamento (II).
- 9) Apocrifi o pseudoepigrafi del Nuovo Testamento.
- 10) Padri Apostolici.
- 11) Altri autori cristiani antichi.
- 12) *Mishnah*.
- 13) *Tosefta*.
- 14) *Midrashim* halakici.

La discussione intorno all'inclusione o esclusione di testi rimanda ai limiti cronologici dell'opera che coincidono con quelli di "Medio Giudaismo", espressione con cui si suole indicare quel periodo della storia di Israele che, a partire dal III secolo a.C. fino al II secolo d.C., ha, come centro cronologico, la nascita dal suo seno del cristianesimo e le cui radici affondano nei secoli precedenti e le cui ramificazioni si prolungano da un lato nell'epoca della formazione della *Mishnah* e della letteratura midrashica, dall'altro nei primi autori cristiani.²⁷ La stessa sequenza dei luoghi (campo D) nell'Indice ha lo scopo appunto di rendere immediatamente visibile al lettore lo sviluppo storico del concetto cui si riferiscono.²⁸

Questa ipotesi e ricostruzione storica, di cui i testi in questione sono testimonianza, ha posto all'attenzione ulteriori campi di interesse e di indagine. Mi riferisco ai testi di matrice gnostica che sono stati avvicinati attraverso autori cristiani come Ireneo di Lione. Nell'*Adversus haereses* costui ha riportato una congerie di citazioni dirette ed indirette riferibili alle diverse tradizioni dello gnosticismo, da quella marcionita a quella valentiniana, sethiana, ecc. con relativo contraddittorio da parte dell'autore cristiano. Abbiamo ritenuto in proposito che non si dovesse disperdere questo patrimonio di citazioni riferibili al pensiero di una setta cristiana ampiamente diffusa (molte sono le tracce indirette di un suo influsso su altri testi, come quelli di Melitone e l'Anonimo Quartodecimano). Abbiamo così deciso di riportare il succo di dette citazioni, registrando in proposito anche l'esistenza del contraddittorio dell'autore cristiano.

Sarebbe metodologicamente corretto schedare autonomamente anche i testi della gnosi, considerandoli al pari degli altri testi prodotti nell'ambito del "Medio Giudaismo"?

Dall'opera di schedatura del sovralemma messianismo emerge un elemento di possibile ricerca: esso riguarda la figura del *Logos*. Non c'è dubbio che, da questo punto di vista, il testo centrale di riferimento è costituito dal capitolo primo del Vangelo di Giovanni "il *Logos* si è fatto carne ed abitò fra noi". Il *Logos* poi è diffusamente presente in tanti testi degli autori cristiani: in quanti di questi contesti le funzioni svolte dal *Logos* sono da intendersi azioni/funzioni del messia Figlio di Dio? E' altrettanto presente nelle opere di Filone: in che misura il concetto di *Logos* di questo autore ha favorito l'affermarsi del medesimo concetto nel Vangelo e negli autori cristiani? E, dal punto di vista dell'opera, avrebbe senso registrare quei contesti? Nonostante il parere negativo di Troiani e Chialà, esperti delle opere cui mi sto riferendo, debbo confessare che, in qualche caso e con opportuni accorgimenti, non ho "resistito" dal registrare il dato.

testo diversi sinonimi, magari con sfumature diverse, per indicare lo stesso concetto» (cfr. COLLINI, *Famiglia*, op. cit., p. 8); l'ICMeG cerca di superare o almeno di attenuare, per mezzo del concetto espresso in una sola lingua moderna, la difficoltà insita nella pluralità delle lingue, spesso di traduzione (cfr. COLLINI, *Messianismo*, op. cit., p. 8). Altri hanno sostenuto il ricorso all'aggiunta del testo originale alla traduzione al fine di consentire al lettore un confronto immediato delle proprie associazioni con quelle dell'autore/schedatore (cfr. E. NODET, *RB*, «Bulletin» 3 (2004), p. 471).

²⁷ Cfr. G. BOCCACCINI, *Il Medio Giudaismo*, Genova 1993, pp. 25-48.

²⁸ Cfr. COLLINI, *Famiglia*, op. cit., p. 12.

Un'ultima osservazione sulla necessità di un salto di qualità nella gestione del progetto.

I precedenti due fascicoli erano stati costruiti ricorrendo, all'epoca, all'uso di database (DBIII) che si dimostrarono piuttosto rigidi nella funzionalità anche ai fini della stampa. Fu deciso perciò di ricorrere ad un prodotto programmato appositamente per raggiungere le finalità del Progetto ICMeG (Indice Concettuale del Medio Giudaismo) e tale da consentire una gestione snella dei dati immessi che comprendesse oltre la funzione di archivio anche la possibilità di lavorare contemporaneamente su più sovrilemmi, di apportare sostanziali modifiche nell'attribuzione di determinati sottolemmi ai lemmi o di modificare i contenuti dei diversi campi mediante funzioni di editazione, di operare revisioni e controlli sulla complessità dei dati, di predisporre direttamente il necessario per la pubblicazione a stampa. A Federico Degl'Innocenti siamo debitori di un software che nel tempo, attraverso continui e studiati aggiornamenti, si è dimostrato un insostituibile strumento per la realizzazione del Progetto. Costui è giunto con i continui scambi professionali con lo scrivente, alla maturazione di un'idea di quello che il programma potrebbe divenire considerando poi il notevole apporto di una realtà che si è sempre più consolidata nei nostri giorni: Internet, lo strumento che tende ad avvicinare le informazioni dove prima si pensava fossero inaccessibili. L'Indice così potrà essere non soltanto uno strumento di velocizzazione delle operazioni di schedatura dei testi ma essere in tempo reale frutto dell'apporto e del contributo sia di quanti vorranno accollarsi il compito di schedatori di altrettanti sovrilemmi della griglia generale²⁹ ipotizzata sia di studiosi delle molteplici aree culturali che concorrono a definire il cosiddetto medio giudaismo,³⁰ come, del resto, già auspicato, seppur con finalità eminentemente di fruizione, da Nodet nella sua recensione precedentemente citata.³¹

Paolo Collini
e-mail: cllpla@alice.it

MARINA CAFFIERO, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Carocci, Roma 2014, pp. 254, Euro 19,00, ISBN 8843074121

Con questo volume, Marina Caffiero porta a compimento un percorso di ricerca ormai più che decennale. La *storia degli ebrei nell'Italia moderna* arriva, infatti, dopo *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi* (Viella, Roma 2004; trad. ingl. Berkley 2011) e *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria* (Einaudi, Torino 2012). Se nel primo lavoro, l'autrice si era concentrata sugli strumenti di evangelizzazione e discriminazione e nel secondo sulle complesse vie dell'interazione culturale e sociale nonostante un regime di pesante discriminazione, ora, con questa opera di sintesi, Caffiero prova a tirare le fila di una storia e di una storiografia, che, negli ultimi anni, sono state al centro di un rinnovato interesse internazionale.

Il libro è diviso in tre parti e accompagnato da un'imponente bibliografia (pp. 229-246). La prima parte è dedicata alle strutture e ricostruisce la geografia degli ebraismi italiani fino all'età dei ghetti, le organizzazioni istituzionali, le reti familiari e il ruolo della donna, soffermandosi sulle figure eccezionali delle sorelle Mendes/Nasì (pp. 16-93). La seconda si concentra sui ghetti e sulle trasformazioni che la diffusione dei serragli, a partire dal prototipo veneziano del 1516, comportò sulla società ebraica, con conseguenze rilevanti sotto molti punti di vista. L'imponenza

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 11; P. COLLINI, *Sessualità*, fascicolo 3, in SACCHI (cur.), *Indice concettuale*, op. cit., p. 8.

³⁰ Cfr. *Id.*, *Famiglia*, op. cit., p. 12.

³¹ Cfr. NODET, *RB*, op. cit., p. 471.

dei cambiamenti provocati dalle espulsioni dal meridione e dalle isole e dalla diffusione dei ghetti è rappresentata dalle due cartine sulla distribuzione degli insediamenti ebraici prima del 1492 (p. 18) e poi in piena “età dei ghetti” (p. 96). I cambiamenti, del resto, interessarono tanto le strutture istituzionali che si erano faticosamente affermate tra Medioevo e Rinascimento, quanto le regole delle relazioni con la maggioranza cristiana e finirono per incidere in profondità sulla stessa cultura ebraica, chiamata a un gioco di difficile ridefinizione tra la difesa della propria alterità e il bisogno, altrettanto pressante, di dialogare con il mondo circostante (pp. 94-163). La terza parte insiste sulle svolte settecentesche e sulle prime emancipazioni, prima in area austroungarica e poi nel resto del paese a seguito delle armate francesi e più tardi di Napoleone (pp. 165-213). Il risultato è una cronologia scandita da tre traumi: la fase successiva al 1492; il periodo di istituzione dei ghetti sul modello romano (a partire dal 1555); l’Illuminismo e la prima emancipazione. Momenti di svolta, a cui corrispondono trasformazioni importanti sul piano culturale e sul piano identitario, ripercorse attraverso le opere e le biografie di alcuni personaggi illustri: Leon da Modena, Simone Luzzatto, Sara Copio Sullam, Benedetto Frizzi e Isacco Reggio, per citare i nomi più noti.

Dunque una ricostruzione serrata che parte da una fotografia della situazione alla fine del Quattrocento e si conclude con gli interrogativi lasciati sul terreno dalla fase rivoluzionaria e destinati a riaprirsi in modo drammatico tra Otto e Novecento. Il ragionamento si sviluppa, infatti, intorno a tre direttrici principali, identificate nei temi della connessione, della mobilità e del non isolamento (p. 14). La definizione del gruppo ebraico come di una minoranza dispersa geograficamente ma legata da reti interne, che si sviluppano sulla base dei *networks* familiari e imprenditoriali, e in dialogo continuo con il mondo esterno ha conseguenze importanti sul piano interpretativo. Caffiero si propone di riportare gli ebrei d’Italia e la loro esperienza all’interno della storia generale del periodo e per questo esamina il ghetto, andando oltre le sue mura e provando a superare una visione semplicistica delle vicende ebraiche come assoluto isolamento. Il ghetto di età moderna ritrova la sua dimensione di fenomeno multiforme: luogo di reclusione ma anche strumento di tolleranza, spazio privilegiato tanto per l’azione evangelizzatrice cattolica quanto per l’elaborazione identitaria ebraica, animato da cronologie e applicazioni differenti lungo il territorio italiano.

Da questa prospettiva il volume dialoga sia con le ricerche di storia generale legate all’Europa e soprattutto alle riflessioni sulla Controriforma e sull’Illuminismo come momenti di svolta sia, d’altro canto, con le acquisizioni più recenti che, proprio a partire dallo studio delle minoranze, si interrogano sulle dinamiche delle globalizzazioni prima del colonialismo e del post-colonialismo. L’insistenza sulla mobilità su scala nazionale e internazionale e la rilevanza attribuita al sistema ininterrotto degli scambi con la società circostante disegnano il profilo di una minoranza inserita in un contesto di “estraneità familiare” (p.13). Se il riferimento al lavoro magistrato di Francesca Trivellato sui mercanti livornesi è d’obbligo – e ampiamente citato nel testo – va sottolineato che, in qualche modo, il lavoro di Marina Caffiero riporta alla luce il sistema più ampio di cui anche le famiglie sefardite toscane erano parte (F. TRIVELLATO, *The familiarity of strangers. The sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in Early Modern Period*, Yale University Press, New Haven 2009). Sull’Adriatico, lo snodo di Ancona e dei suoi imprenditori verso il Levante Ottomano emerge come porto franco rilevante quanto quello di Livorno e in aperta concorrenza con quello di Venezia (pp. 32-36). Gli spostamenti degli ebrei italiani, tra viaggi d’affari e cambi di residenza appaiono in linea con quelli dei correligionari europei (D. B. RUDERMANN, *European Jewry. A new Cultural History*, Princeton University Press, Princeton 2010) e, anzi, si sottolinea il ruolo importante delle comunità italiane nell’accoglienza dei profughi dalla penisola iberica. Le trasformazioni indotte dalla diaspora sefardita nelle *Universitates* italiane vengono finalmente esaminate nel loro complesso, mettendo in relazione Ferrara, Roma, Ancona e così via (p.77-93).

La rilettura di Caffiero inserisce a pieno titolo gli ebrei dell’Italia moderna nella storia difficile della tolleranza a fasi alterne con cui l’Europa cristiana guardò alle sue molte minoranze, composte da ebrei, ma anche da cristiani delle molte confessioni e da musulmani (B.J. KAPLAN, *Divided by Faith. Religious Conflicts and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge 2007). Proprio le pratiche di convivenza ostile che segnarono il periodo, portano a interrogarsi sulle forme dell’odio, sui successi del pregiudizio, in breve

sulla storia dell'antiebraismo (pp. 215-219). Da questo punto di vista, si rivela valido anche per l'Italia l'interrogativo del 1988 di Zygmunt Bauman sui paradossi dell'assimilazione (*Visti di uscita e biglietti di entrati. Paradossi dell'assimilazione ebraica*, Giuntina, Firenze 2014). La difficile condizione del ghetto segnava, comunque, dei confini per quanto porosi: la caduta materiale di quei muri è preceduta dalla paura per le conseguenze che l'abbattimento delle barriere, peraltro invocato ambigualmente dagli illuministi, potrebbe portare nella società. Le restrizioni settecentesche, la ripresa dell'accusa di omicidio rituale, l'irrigidimento della politica dei battesimi sono l'altra faccia italiana delle tolleranze leopoldine e, a partire da questo, Caffiero si interroga sulle radici antiche dell'antisemitismo.

La *storia degli ebrei nell'Italia moderna* segna un momento importante nella discussione sulla materia. Un volume agile, pensato per offrire una lettura anche agli studenti e al pubblico dei non specialisti, ma ricco di interrogativi per gli esperti. Una volta definite con chiarezza e profondità le linee di una storia culturale e istituzionale che si dipana interagendo con il mondo non ebraico, negoziando la propria sopravvivenza con le istituzioni statali e con i tribunali ecclesiastici, potrebbe essere il caso di tornare a guardare quell'esperienza anche da un punto di vista interno. Per l'età moderna ancora troppo poco, ad esempio, sappiamo dei *responsa* dei rabbini italiani, dei libri su cui gli ebrei studiavano, dei rapporti tra quei volumi e quei pareri con la grande tradizione ebraica antica e moderna, dell'evoluzione del *minhagim* nelle diverse comunità e così via. In conclusione, se finalmente conosciamo con chiarezza le vicende vissute dagli ebrei e le dinamiche in cui questi si inserirono, riscoprire le strutture profonde dell'ebraicità di questi ebrei italiani sarebbe di straordinario interesse.

Serena Di Nepi
Università di Roma "La Sapienza"
e-mail: serena.dinepi@uniroma1.it

SILVIA MADDALO (cur.), *Catalogo dei codici miniati della Biblioteca Vaticana, I. I manoscritti Rossiani*, con la collaborazione di Eva Ponzi e il contributo di Michela Torquati, 3 voll., vol. 1. *Ross. 2-413*, pp. 1-690; vol. 2. *Ross. 416-1195*, pp. 691-1358; vol. 3. *Tavole, bibliografia, indici*, pp. 1359-2053; Biblioteca Apostolica Vaticana, "Studi e Testi" 483, Città del Vaticano 2014, pp. 2053; i tre volumi non si vendono separatamente, Euro 250,00, ISBN: 9788821009143

Quella che è consegnata alla storia in questi tre pesanti tomi, che insieme superano ampiamente le duemila pagine e che ancora si offrono al taglio manuale con il tagliacarte di tutte – per l'esattezza – le 2.053 pagine, è davvero una grande impresa, che applica ad una importante fondo di manoscritti medievali della Biblioteca Apostolica Vaticana, – uno dei più recenti a essere acquisito nel primo Novecento – un approccio di studio molto interessante e innovativo. Si tratta della scelta di esaminare tutti i codici miniati della Collezione Rossiana, costituita dalla ricchissima Biblioteca di Giovanni Francesco de Rossi (1796-1854) che fu depositata nel 1921 dalla Compagnia di Gesù, dove era giunta alla fine delle sue peregrinazioni per l'Europa, e da questa passata alla Vaticana. Il De Rossi di cui stiamo parlando, per gli ebraisti a cui si rivolge in particolare questa nota, non deve essere confuso con Giovanni Bernardo De Rossi (1742-1831), docente di lingue orientali alla Facoltà Teologica di Parma e grande ebraista, nonché collezionista di libri ebraici, manoscritti e a stampa che, dopo la sua morte, andarono a costituire la parte principale del prezioso fondo dei manoscritti e stampati ebraici della Biblioteca Palatina di Parma.

Il nostro Giovan Francesco de Rossi, invece, da cui la sua collezione di libri fu chiamata Rossiana, iniziò a costruire la sua biblioteca con l'acquisto, nel 1842, di gran parte dei 200 manoscritti della famosa biblioteca del Collegio Capranica, a cui l'aveva lasciata in eredità il suo

fondatore, il Cardinale Domenico Capranica, alla morte avvenuta nel 1458, un tesoro ricchissimo di incunaboli e di codici. Questo nucleo originario fu arricchito da Giovan Francesco gradualmente, fino alla sua morte, da numerose e importanti ulteriori acquisizioni di codici dalla Biblioteca del Sacro Convento di Assisi, a quella di Monteprandone e da altre fonti minori, che portarono la sua biblioteca ad essere nota, celebre ed elogiata in Europa, con i suoi oltre 1.000 codici, 2.500 incunaboli e più di 6.000 libri rari. In aggiunta a codici latini, la collezione Rossiana contiene anche manoscritti greci, arabi ed ebraici, oltre ad altri 300 in lingue volgari. Gli ebraici che, con l'acquisizione del fondo Rossiano nel 1921, vennero ad arricchire la collezione ebraica della Biblioteca Apostolica sono 37 di cui miniati 8.

Prima di arrivare alla Biblioteca Apostolica, la preziosa collezione Rossiana peregrinò per l'Europa ed subì diverse peripezie, che la videro passare dalla Biblioteca del Gesù nel 1854, all'Ambasciata Austriaca in Palazzo Venezia nel 1873, quindi dalla casa dei Gesuiti di Vienna nel 1877, all'altra casa gesuitica di Lainz nel 1895, per passare, infine, alla Vaticana nel 1921.

La curatrice Silvia Maddalo, nella sua eccellente introduzione, sottolinea l'importanza della collezione e il significato di eseguire una indagine mirata sui soli miniati della Rossiana, con un'operazione davvero interessante per essere focalizzata sullo studio dell'arte della decorazione e della miniatura. Dopo aver tracciato le linee principali della storia e della formazione del fondo Rossiano ed averne elencato i tesori e le perle più preziose, Silvia Maddalo entra a dare qualche informazione sui 453 codici miniati in essa presenti, fra cui identifica dei gruppi omogenei, ad esempio 80 codici di libri d'ore, molti dei quali con decorazioni di area fiamminga, assieme ad alcuni libri di devozione di lingua tedesca, fra cui spicca il Ross. 102, frutto della collaborazione di due eccellenti personalità: il copista Erasm Stratter e il miniatore Ulrich Sreier. Un altro gruppo, identificabile per omogeneità artistica, è costituito da 6 Bibbie duecentesche da ascrivere alla cultura grafica e figurativa l'oltralpe, in particolare agli *ateliers parigini*. C'è poi un gruppo di Bibbie bolognesi, connesse all'attività scrittoria e di miniatura degli *studia* universitari della città. L'elenco potrebbe proseguire ancora a lungo. Ma lasciamo al lettore ripercorrere tutte le ricchezze elencate.

Fu la curatrice a proporre, nel 2005, all'allora Prefetto della Vaticana don Raffaele Farina e al vice Prefetto Ambrogio M. Piazzoni, la catalogazione e la descrizione di un fondo della Vaticana miniato, e furono loro ad indirizzarla sul fondo Rossiano, proposta alla quale ella aderì con entusiasmo.

Tutto l'enorme lavoro che porterà alla pubblicazione di questi tre munifici volumi, inizia in quell'anno, quando si avvia un progetto di *Censimento e catalogazione dei manoscritti miniati della Biblioteca Apostolica Vaticana*, finanziato con un contributo FISS (Funzionamento Istituti Scientifici Speciali) dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca e con quello della Fondazione Carivit di Viterbo. Il fondo Rossiano è apparso particolarmente significativo per la ricchezza della miniatura, dell'ornamentazione e della decorazione, nonché per la varietà dei contenuti testuali e le valenze storico-iconografiche dell'apparato figurativo.

Un punto importante nel progresso del progetto, fu la pubblicazione degli atti di un primo incontro dedicato al fondo Rossiano, nell'ambito della seconda settimana di studi medievali dell'ISIME, pubblicati, col titolo *L'Istituto storico italiano e la catalogazione dei manoscritti miniati della Biblioteca Vaticana: il fondo Rossiano*, nel numero 110 del *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* con i contributi di R. Farina, S. Maddalo, A. Piazzoni, M. Buonocore, E. Condello, G. Corso, E. Ponzi, S. Sansone, G. Zanichelli, F. D'Aiuto, M.R. Menna, A.M. Piemontese.

Ad esso seguì un secondo Convegno internazionale di studi su *La catalogazione dei manoscritti miniati come strumento di conoscenza. Esperienze, metodologia, prospettive*, organizzato a Viterbo il 4 e il 5 marzo 2009, di cui pure gli atti sono stati pubblicati nella collana "Nuovi studi storici" a cura di S. Maddalo e M. Torquati, con contributi di A.C. Quintavalle, P. Stirnemann, M. Adelaide Miranda, S. Panayotova, L. Dal Poz, M. Bollati, M. Petoletti, G.

Orofino, S. Maddalo, G. Baroffio, F. Toniolo, F. Manzari, S. Sansone, G. Mariani Canova, M. Palma, C. Federici, M. Torquati, E. Caldelli, G.M. Fachechi, E. Ponzi, A. Piazzoni, J.J.G. Alexander.

Si tratta, dunque di una impresa lunga e davvero grande, che ha richiesto impegno, tempo e finanziamenti importanti.

Le schede sono state affidate a persone diverse che includono specialisti di storia dell'arte, docenti universitari, bibliotecari e giovani ricercatori che, in qualche modo, a titolo e competenze diverse, coprono i campi della paleografia, della codicologia e della filologia, della storia del libro, dell'arte e della miniatura, un insieme davvero complesso e assai impegnativo, che comunque, al di là di alcune sbavature, che rileverò in relazione ai Rossiani ebraici miniati, ha raggiunto un livello standard di eccellenza.

Come osserverò più avanti, se è presente qualche pecca, non certo nel discorso di analisi artistica, ma sempre solo relativa alla lingua ebraica, questo neo deriva dal fatto che sarebbe stato opportuno e necessario realizzare una migliore integrazione fra specialista in storia dell'arte, della miniatura e della illuminazione dei codici, ed ebraista, proprio per i codici ebraici, e immagino, la stessa cosa sarebbe stata utile per codici in altre lingue, in un lavoro interdisciplinare con esperti di codici prodotti da culture diverse da quella latina. Il problema non si è posto per gli arabi, poiché le schede sono state eseguite da Angelo Michele Piemontese, massimo esperto per i manoscritti prodotti da questa cultura.

In effetti, l'intreccio fra lingua, cultura, decorazione, miniatura e grafica del testo è stretta, intricata e complessa al tempo stesso. Parlando degli ebraici, infatti, almeno in ambito europeo, l'arte della miniatura non è affatto diversa da quella dei codici non ebraici in altre lingue, dal latino al greco a quelle volgari, poiché normalmente gli ebrei committenti, come si rivolgevano a scribi ebrei per la copia del testo o l'esecuzione di fregi, immagini e decorazioni in micrografia usando lettere microscopiche, per la miniatura artistica classica, in policromia e oro essi si rivolgevano alle botteghe degli artigiani locali cristiani, gli stessi che decoravano i codici latini nel mondo della maggioranza cristiana.

Infatti, i refusi e le imprecisioni che ho riscontrato per gli ebraici, sono sempre relativi solo a errate interpretazioni di elementi del testo ebraico e, come ho già detto, non certamente a quanto riguarda l'esame, la valutazione e la descrizione dell'elemento decorativo della miniatura.

I manoscritti miniati del Fondo Rossiano, oggetto di questi tre munifici volumi, come già rilevato, sono 453, mentre dei 37 ebraici in esso presenti solo 7 sono miniati: i Rossiani 436, 478, 498, 553, 554, 555, 556 e 601.

Avendo questa recensione un particolare interesse per gli ebraici, darò qualche notizia su questi otto manoscritti, recentemente catalogati nel volume 438 della stessa collana "Studi e Testi" in cui appaiono ora i tre volumi in esame, nella quale è stato pubblicato, a cura dell'amico Benjamin Richler, il nuovo catalogo dei manoscritti ebraici della Vaticana, apparso nel 2008 col titolo *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library. Catalogue compiled by the Staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts. Jewish National and University Library, Jerusalem. Edited by Benjamin Richler, Palaeographical and Codicological Descriptions Malachi Beit-Arié in collaboration with Nurit Pasternak*".

Quest'ultimo volume ha segnato uno dei vertici della amicizia e della collaborazione fra Vaticano e Gerusalemme, seguito all'avvicinamento dei due Stati con lo scambio avvenuto da tempo dei rispettivi ambasciatori, poiché il testo è stata preparato in un file pronto per la stampa a Gerusalemme ed è stato stampato nello Stato della Città del Vaticano.

Da dove derivano i codici ebraici della Biblioteca Vaticana? Le fonti sono molte, sappiamo degli Urbinati, e di altri importanti fondi, ma qui vorrei menzionare anche un'altra sorgente.

Diversi anni fa, in un mio studio sulla *Censura, confisca e roghi di libri ebraici a Bo-*

logna nella seconda metà del Cinquecento,³² descrivevo la situazione creatasi in seguito alla Bolla emanata da Papa Giulio III del 1555, che ordinava il sequestro di tutti gli esemplari del *Talmud* e il loro abbruciamento a Roma e nelle città governate da principi cristiani. A proposito di Bologna, da una lettera all'Inquisitore di Bologna Balducci, che si trova all'Archiginnasio, e di cui avevo trovato anche altre missive presso l'Archivio dell'ex Sant'Ufficio oggi Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), si apprende che da Roma gli era giunto l'ordine di preservare, fra quelli sequestrati, alcuni manoscritti di pregio e di spedirli, dopo un adeguato imballaggio, con ogni cura alla Biblioteca Apostolica.

Un primo sequestro e rogo di libri ebraici ebbe luogo a Bologna nel 1566, seguito da una seconda confisca eseguita nel 1567, a cui altri seguirono negli anni successivi, come il terzo rogo di cui abbiamo notizia, che ebbe luogo otto anni dopo, nel 1574. A proposito di quest'ultimo, un documento, datato 10 settembre di quell'anno, ci dice come, con lettera del 1 settembre, Giacomo da Lugo, già Vicario dell'Inquisizione, aveva avvisato gli inquisitori romani dell'avvenuto rogo dei libri ebraici che Roma aveva chiesto di distruggere, mentre i nove di essi, che gli erano stati consegnati dal Cardinale Paleotti per la Biblioteca Apostolica Vaticana, sarebbero presto stati inviati a Roma con ogni cura. Ecco il testo del documento:

Si sono abrugiati quelli libri hebrei che se gl'era dato ordine che s'abrugiassero, il che s'ha per ben fatto. [Si riferisce, quindi, della risposta di Roma, da cui si raccomanda che] li nove pezzi d'essi libri che dice che Mons Rev.mo Card. Paleotti gl'ha consignato per la Libreria Apostolica di S.S. sarà bene che V. P.tà vegga mandarli quanto prima sicuramente e di maniera ben confitionati che non patiscano per viaggio. Il restante di sette libri hebrei quando essi avranno finito di satisfare al debito che hanno li con il Depositario o sia Thesoriero della Camera Apostolica si potranno restituire ad essi hebrei.³³

Questo serve a ricordare che una delle fonti che alimentò la formazione della Biblioteca Apostolica Vaticana, fu anche quella di codici sottratti ai sequestri e ai roghi in varie città, ma anche ci mostra come, se da un lato Santa Romana Chiesa promosse con le varie inquisizioni che si susseguirono nei secoli, una enorme distruzione dei libri ebraici, dall'altro, cionondimeno, fu anche una delle istituzioni che più li preservò, proprio per averli raccolti e custoditi, oltre che nella Biblioteca Apostolica, anche in tante biblioteche ecclesiastiche italiane ed europee.

Ma torniamo al nostro tema, cercando di dare qualche informazione sui sei codici ebraici miniati presenti fra i 37 ebraici Rossiani.

Il Ross. 478, assieme al Ross. 556 e 553 appartenevano allo stesso manoscritto biblico, che conteneva il Pentateuco, le cinque *Megillot*, le *haftarot* e i Salmi, e sono tutti con gli incipit miniati. Il 478 è costituito da quinioni e fu copiato nel 1294 in Italia, forse a Roma. Del Ross. 556 conosciamo il nome del copista e del committente, perché fu copiato da *Eliyyah ben Ya'aqov ha-Kohen per Šabbetai ben Šelomoh* l'8 del mese ebraico di *Sivan* dell'anno 1294.

Il Ross. 498 sembra essere stato prodotto in Italia settentrionale dallo scriba Neemia, e costituisce il primo tomo di un secondo, che, miniato probabilmente da un'altra mano, dopo essere stato nella Biblioteca Statale di Francoforte, dove è descritto trovarsi in un catalogo del 1920, è poi passato a una collezione privata di New York.

Il Ross. 554, altro miniato ebraico di pregio, è stato copiato in Italia in scrittura semicorsiva italiana dallo scriba *Yequṭi'el ben Yehi'el Anaw* (Piattelli / Mansueti) per *Menaḥem ben Mošeh ha-Dayyian*, il Giudice, il 13 agosto del 1286.

Traduco in questa sede una lunga nota di vendita, che si trova al f. 386v, e che ci permette

³² M. PERANI, *Confisca, censura e roghi di libri ebraici a Bologna nella seconda metà del Cinquecento*, in M. PERANI (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, AISG "Testi e studi" n. 12, Firenze, Giuntina 2002, pp. 103-116: 113.

³³ Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Ms. B 1860, n. 197, 1574, 10 settembre.

di ricostruire in parte la storia dei possessori. In essa si Legge: «Io, Mosè, che possa vedere una discendenza e che siano prolungati i miei giorni, amen, figlio dell'onorato signore Yequṭi'el, lo custodisca la sua Roccia (=Dio), attesto che [...] mercoledì 15 del mese di *Elul* dell'anno che è il 13 agosto del [anno ebraico 5192 = AD] 1432 del calcolo del quinto millennio secondo il computo che noi facciamo qui nella città di Ascoli, situata sui fiumi T(o)ronto e Castellano, ho venduto questo testo contenente i 24 libri [della Bibbia ebraica] scritto in grafia sefardita (?), che mi aveva dato Messer Netan'el mio suocero, su di lui sia pace, come dono quando iniziò la sua malattia... e io, Mosè summenzionato, l'ho venduto all'onorato Messer Ya'aqov, venga su di noi la tua misericordia o Signore presto ai nostri giorni, mio parente e figlio dell'onorato Avraham il medico con una vendita completa al prezzo di 42 ducati d'oro».

Alcune osservazioni che si possono fare in relazione agli ebraici, partono da quella relativa al sistema di trascrizione della lingua ebraica, che è diverso da quello adottato per il menzionato catalogo degli ebraici della stessa Vaticana curato Da Richler. Infatti, non è usato alcun segno diacritico per la resa delle lettere enfatiche, o di altre consonanti, mentre risulta strana la italianizzazione desueta dei nomi ebraici *Yequṭi'el* e *Yeṭi'el* con l'italiano *Jekutiele* e *Jachiele* della curatrice delle schede dei Rossiani ebraici, Giuseppa Z. Zanichelli (ad es. alle pp. 892-893). Anche *Profeti priori* di pag. 893, invece del normale *anteriori*, per rendere l'ebraico *Nevi'im rišonim*, suona strano e inesatto, essendo il significato di priore in italiano più di autorità, col senso di *superiore di una comunità di monaci*, che cronologica per *anteriore* che qui il termine ha. Nella stessa pagina compare l'incomprensibile espressione "manoscritto metropolitano del 1009" che, oltre ad essere in realtà il codice menzionato del 1008 (il capodanno ebraico inizia in un mese che oscilla fra settembre o ottobre del calendario cristiano e quindi può giocare su due anni corrispondenti qui al 2008/9), viene certamente dalla correzione automatica che il computer ha eseguito in *metropolitano* del corretto *petropolitano*, aggettivo che indica il Codice di San Pietroburgo B 19a, che costituisce il più antico codice completo dell'intera Bibbia ebraica in nostro possesso, frutto maturo del lavoro dei masoreti della famiglia dei Ben Asher.

La consulenza di un ebraista da parte della curatrice delle schede degli ebraici, le avrebbe potuto evitare un errore e spiegare che la sigla presente nel colofone del codice Rossiano 554, al f. 536v ״וה״ non è da leggere *Vachi* ma si tratta dell'acrostico – come indicato dai due trattini prima dell'ultima lettera – delle tre iniziali dell'eulogia ripresa dal primo emistichio del versetto 41 del Salmo 119, dove si legge ויבאני חסדך יהוה / *Wa-yeveni ḥasdeka* ossia: «E venga a me Signore la tua misericordia», letto erroneamente nella scheda di p. 892 come il cognome *Vachi* di Giacobbe (p. 893). Questa lettura errata, fra l'altro, ha fatto ignorare l'altra sigla che nell'ebraico del colofone segue immediatamente, ossia ב״ב, da sciogliere come במהרה בימינו / *bi-mherah be-yamenu* ossia «presto ai nostri giorni». Tuttavia, la stessa curatrice è corretta nell'indicare la data di completamento della copia, indicata nel colofone, come 30 aprile 1286 (p. 892), e non quella errata indicata nella scheda del catalogo dei manoscritti ebraici della Vaticana citato, a p. 592, dove compare 13 agosto 1286, che forse non ha computato la non ancora avvenuta ricezione da parte degli ebrei della riforma gregoriana del calendario.

Per concludere, qualche osservazione sull'analisi e la descrizione artistica delle decorazioni degli ebraici, in cui confesso che l'inesperto sono io, mentre la curatrice delle schede dei 7 Rossiani ebraici miniati mostra una grande competenza. Sono citati nella bibliografia tutti gli studi che nel passato sono stati dedicati alle preziose miniature, che per alcuni casi abbracciano ben tre codici Rossiani, i quali un tempo dovevano costituire un unico manoscritto.

L'esperta italiana spesso citata per la miniatura dei Rossiani ebraici è la cara amica Luisella Mortara Ottolenghi, della quale nella bibliografia finale e nelle schede si citano i seguenti studi: 1. *Alcuni manoscritti ebraici miniati in Italia settentrionale nel secolo XV*, in «Arte lombarda» 60 (1981), pp. 41-48; 2. *Il codice errante. Un tesoro dei Rothschild*, in «FMR» 59 (1988), Mensile d'arte e di cultura dell'immagine, Edizione italiana, Franco Maria Ricci Editore, Milano, pp. 66-79; 3. «*Figure e immagini*» dal secolo XIII al secolo XIX, in *Gli ebrei in Italia*, 2 voll., a cura di

Corrado Vivanti, *Storia d'Italia, Annali 11*, Torino 1996, pp. 967-1008; 4. *Un gruppo di manoscritti ebraici romani del secolo XIII e XIV e la loro decorazione*, in *Studi sull'ebraismo romano in memoria di Cecil Roth*, a cura di E. Toaff, Roma 1974, pp. 139-158; 5. *The illumination and the Artist*, in *The Rothschild Miscellany. A Scholarly Commentary*, Jerusalem, 1989, pp. 127-251; 6. *Miniature ebraiche italiani*, in «Italia Judaica», vol. 1 (1983), pp. 211-227; 7. *Scribes, Patrons and Artists of Italian Illuminated Manuscripts in Hebrew*, in «Jewish Art», 19-20 (1993-1994), pp.86-97.

L'elenco completo delle pubblicazioni di questa autrice è disponibile in Internet nel seguente sito: http://opac.regesta-imperii.de/lang_en/autoren.php?name=Mortara+Ottolenghi%2C+Luisa.

Gli altri studiosi che si sono occupati della miniatura dal punto di vista artistico, stilistico e della produzione, sono H. Tietze, con i suoi due studi del 1911 sui codici miniati della Rossiana quando la biblioteca si trovava a Vienna e a Lainz, citati nella bibliografia a p. 1937, e i due studi di J. Gutmann sui codici miniati della Vaticana, apparsi nel 1977 e 1978 ed elencati nella bibliografia a p. 1884, oltre ad altri repertori o cataloghi di mostre.

Il terzo volume che contiene 479 tavole a colori a piena pagina, risulta davvero splendido e offre una fruizione meravigliosa della bellezza e dell'arte e stili delle miniature. In un tempo in cui, a causa della crisi, siamo costretti quasi sempre a non poter pubblicare immagini a colori, questa ricchissima raccolta di fotografie si stacca davvero per ricchezza e bellezza.

Chiudono il volume molti preziosi indici dei vari soggetti e aspetti dei miniati Rossiani, contenendo: *Indice dei manoscritti*; *Indice degli autori delle opere*; *Indice delle opere anonime o con titolo redazionale*; *Indice cronologico per secolo di copia del codice*; *Indice dei copisti*; *Indice dei miniatori*; *Indice delle scuole o dei luoghi di produzione*; *Indice delle lingue*; *Indice degli antichi possessori*; *Indice dei soggetti iconografici*; *Indice dei luoghi*; *Indice degli stemmi e delle imprese araldiche e*, per finire, *Indice dei nomi di persona*.

Certamente questo catalogo segna una pietra miliare nella storia degli studi sulla miniatura e la decorazione dei codici illuminati e, per questo, costituirà in futuro un repertorio che non sarà possibile ignorare da parte di chiunque voglia cercare di collocare, datare e caratterizzare le varie scuole, gli stilemi, le tradizioni europee a cui attribuire nuovi manoscritti o nuove collezioni di miniati che si vorranno descrivere e catalogare dal punto di vista artistico con la stessa prospettiva di questi tre tomi.

In conclusione, è davvero da elogiare questa enorme impresa che la curatrice, assieme ai collaboratori autori delle schede descrittive dei codici miniati della Rossiana, ha saputo portare a termine. Siccome pare che l'impresa continui con la catalogazione dei codici miniati di un altro fondo della Biblioteca Apostolica Vaticana, il fondo Urbinato, progetto al quale la Biblioteca ha aderito con entusiasmo, non ci resta che dire *Ad maiora*.

Mauro Perani
Università di Bologna
e-mail: mauro.perani@unibo.it

BENJAMIN RICHLER, *Guide to Hebrew Manuscripts collections*. Second revised Edition, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 2014, pp. 410, ISBN 978-965-208-185-8.

Si tratta della seconda edizione, corretta e ampliata, della prima – apparsa con lo stesso titolo nella stessa sede geografica ed editoriale nel 1994 –, che l'amico Benjamin Richler, come la presente, dedica ai suoi genitori Joseph V. and Sarah R. Richler. Sono passati vent'anni fra le due edizioni

e la seconda si presenta con una bella copertina a colori, in un formato più grande di cm 18x28 per complessive 410 pagine, contro il formato di cm 15x23 per un totale di 316 pagine della prima.

Dico subito al lettore che questa sarà una recensione *interessata*, nella quale focalizzerò la mia attenzione sul notevole contributo che le scoperte di nuovi manoscritti ebraici, fatte nelle legature in archivi e biblioteche europee, ma dell'Italia in particolare, hanno dato nell'arricchimento della presente opera e al significativo aumento delle sue pagine.

Per entrambe le edizioni vale il discorso che si è trattato di uno strumento nuovo che mai si era visto in maniera così completa e generale a livello di tutte le collezioni di manoscritti ebraici del mondo, messo a disposizione degli studiosi per aiutarli a districarsi nei disorientanti labirinti della storia dei manoscritti ebraici, passati da possessore a possessore, da collezione a collezione e da un paese all'altro.

Prima di questa opera, in questo campo specialistico della bibliografia del manoscritto ebraico, si conoscevano solamente alcuni pionieristici contributi parziali, ossia quelli di Leopold Zunz che, nel suo studio *Zur Geschichiste und Literatur*, pubblicato a Berlino nel 1845, alle pp. 230-249, pubblicava per il lettore delle liste di collezioni di manoscritti e stampati ebraici in suo possesso. L'altro strumento è stato quello pubblicato da Moritz Steinschneider che, nel suo studio *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse* apparso a Lipsia nel 1897, alle pp. 57-90 (numerazione ebraica pp. 76-115), presenta un elenco esaustivo delle collezioni più importanti di manoscritti ebraici, aggiornato al 1897.

Nel secolo successivo sono stati fatti alcuni aggiornamenti minimi all'opera del grande bibliografo ebreo, ma nessuno cercò mai di aggiornarla in maniera adeguata. L'unico contributo parziale, che tuttavia lascia aperte molte questioni, è la ricerca condotta dallo staff della Commission on European Jewish Cultural Reconstruction, presieduta da Salo Baron, che compilò subito dopo la fine della II guerra mondiale una *List of Cultural Treasures known to have existed in Europe before the Nazi occupation*, che è stata pubblicata come supplemento ai «Jewish Social Studies», VIII (1946) e X (1948).

Negli anni Sessanta del Novecento Aron Freiman ha pubblicato il suo *Union Catalog of Hebrew Manuscripts and their Location* in due volumi, apparsi a New York nel 1964 e 1973. In realtà il volume non era nato come libro, perché si tratta semplicemente, più che un'opera, della pubblicazione anastatica delle fotografie delle sue schede cartacee, le quali risultano di non semplice consultazione mentre spesso le informazioni risultano incomplete o inesatte.

Infine, J. D. Pearson nel 1971 pubblicò a Zug il volume *Oriental Manuscripts in Europe and in North America*, nel quale fornisce una panoramica delle principali collezioni, liste di cataloghi e cenni sulla storia delle collezioni più importanti. Queste opere, tuttavia, non sono comparabili alla completezza, esaustività e aggiornamento alla situazione presente dello strumento che Richler mette ora nelle nostre mani, arricchito e aggiornato e che include, come vedremo, i tesori di migliaia di manoscritti ebraici delle grandi collezioni russe, i quali non avevano potuto essere inseriti nella prima edizione, in quanto aperti alla consultazione e alla microfilmatura solo nel 1992, dopo la caduta del Muro di Berlino e solo due anni prima della sua pubblicazione, troppo pochi per averne già i dati.

La nuova edizione dell'opera di Richler, che è il frutto di quarant'anni di lavoro da lui svolto presso l'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts (IMHM), si prefigge come scopo di permettere al lettore o al ricercatore di localizzare in che città e in quale collezione, archivio o biblioteca si trova attualmente il manoscritto a cui essi sono interessati.

Una nuova edizione, richiesta da molti, si è resa necessaria perché nei venti anni passati dalla pubblicazione della prima sono apparsi molti nuovi cataloghi delle collezioni di manoscritti ebraici, l'ultimo dei quali, di cui l'autore ha potuto tener conto alle pp. 36-37 della nuova *Guide* per uno scarto di pochi giorni prima della stampa, è quello che ho compilato con Giacomo Corazzol per la collezione degli ebraici della Biblioteca Universitaria di Bologna.³⁴ Centinaia di manoscritti

³⁴ M. PERANI - G. CORAZZOL, *Nuovo catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Universitaria di Bologna*, Minerva Edizioni, Argelato (BO) 2013, pp. 192 con alla fine XLIII tavole a colori, pubblicato separato come

hanno cambiato possessore perché alcune collezioni pubbliche o private sono state vendute; nuovi manoscritti prima sconosciuti sono stati scoperti; migliaia di manoscritti dell'Europa orientale sono stati accessibili ai ricercatori poco prima della pubblicazione della prima edizione della Guida e solo ora sono stati catalogati, identificandone alcuni che si ritenevano perduti; la disponibilità di tecnologie avanzate, fra cui il catalogo elettronico della National Library of Israel (NLI) – essendo stata la Biblioteca scorporata dall'Università ebraica di Gerusalemme, da qualche anno non si chiama più Jewish National and University Library (JNUL), come l'abbiamo chiamata per molti decenni – e la posta elettronica, ha reso possibile reperire la localizzazione di manoscritti prima ritenuti erroneamente perduti. Tutti questi motivi esigevano assolutamente di correggere e di aggiornare circa il 20% delle voci contenute nella prima edizione. L'autore conclude l'introduzione dicendo che la bibliografia presentata non pretende di essere esaustiva e nemmeno di esaurire la storia delle collezioni.

Solo l'enorme esperienza di Richler, che ha passato tanti anni della sua vita presso l'IMHM e che ancora oggi, seppur pensionato, lo frequenta assiduamente, poteva dargli la competenza per realizzare una guida come questa. Essendo l'Istituto dei Microfilm di Gerusalemme così importante e fondamentale per questa Guida, voglio dare qualche informazione sulla sua nascita e sulla sua storia. L'IMHM è parte della National Library of Israel e in esso Richler lavorò alla catalogazione di migliaia di frammenti della *genizah* del Cairo e alla redazione delle schede descrittive di tutti i manoscritti ebraici che venivano microfilmati nel mondo, in un primo tempo cartacee, e in seguito con l'avvento del computer, riversate come testo elettronico in un catalogo consultabile online nel sito della Nazionale: http://aleph.nli.org.il/F/ARBLU33YTTDP1V763XJ3JQ3661MSAUE5GCN1C6FY2JFF25FA9T-13659?func=find-b-0&local_base=nnlms.

Questo Istituto fu fondato il 5 marzo 1950, due anni dopo la proclamazione dello Stato d'Israele, quando il primo ministro David Ben Gurion assegnò al ministro delle Finanze Eliezer Kaplan un fondo consistente per finanziare la microfilmatura di tutti i manoscritti ebraici esistenti al mondo e raccogliarli in un'istituzione speciale che li mettesse a disposizione di tutti gli studiosi di Gerusalemme e del neonato Stato ebraico. Dal momento che, per ovvie ragioni, non sarebbe mai stato possibile acquisire e raccogliere fisicamente a Gerusalemme gli originali di tutti i manoscritti ebraici sparsi per il mondo e posseduti da centinaia di biblioteche, David Ben Gurion decise di assegnare una considerevole somma di denaro e incaricare il ministro della Cultura di costituire un centro ed una équipe col compito di microfilmare tutti i codici e i testi scritti in ebraico:

... il nostro primo dovere è quello di salvare la letteratura ebraica. Ci sono migliaia di manoscritti ebraici che giacciono dimenticati nelle biblioteche ... molti di loro sono scomparsi nel buio del passato o sono stati distrutti dalla collera di oppressori ... è dovere dello Stato di Israele di acquisire e raccogliere quegli esuli dello spirito di Israele che sono sparsi nella diaspora. Non credo sia possibile acquisire i manoscritti originali, ma ... le loro riproduzioni ... hanno il medesimo valore dei manoscritti stessi e noi dobbiamo realizzare questo subito, senza indugio e con ogni sforzo.

Anche se il microfilm oggi è ampiamente superato dalla riproduzione digitale dei manoscritti, per sessant'anni esso ha svolto un ruolo prezioso per il mondo intero e per gli studiosi di Israele che a Gerusalemme, a meno che avessero bisogno di un accurato esame *de visu* dell'originale, li potevano studiare senza fare viaggi all'estero. Si poteva anche richiedere copia dei microfilm o stampe cartacee dei fotogrammi che interessavano. Ancor oggi la sala di lettura dell'Istituto offre l'accesso a 70.000 microfilm con le fotografie di circa 90.000 manoscritti ebraici. Di questi, solo un numero che oscilla tra 25.000 e 30.000 sono manoscritti medievali prodotti prima dell'anno 1550. Durante i suoi sessant'anni di attività l'IMHM, che ho avuto la fortuna di frequentare assiduamente negli anni Ottanta e primi Novanta del secolo scorso, ha realizzato la microfilmatura di

estratto, originariamente apparso nel periodico «inBUB, Ricerche e cataloghi sui Fondi della Biblioteca Universitaria di Bologna» 3 (2013).

circa il 90% di tutti i manoscritti ebraici esistenti e noti, sparsi in 1.200 collezioni sparse per tutto il mondo. Nel corso della sua attività alla direzione dell'Istituto si sono susseguiti personaggi di grande livello culturale tra cui il fondatore, Neemia Allony, quindi David Loewinger, Malachi Beit Arié, Israele Ta Shma, Benjamin Richler e, attualmente, Yael Okun Mayer, che è anche direttrice del Dipartimento Manoscritti della Biblioteca Nazionale. Il primo direttore, Allony, che era un funzionario del Ministero della Cultura, ha lavorato intensamente viaggiando in tutta Europa. Quando, nel 1963, il suo mandato è terminato, l'Istituto è stato trasferito presso la Biblioteca Nazionale di Gerusalemme, nel Campus di Givat Ram, dove gli è stato anche dato il nome con cui lo conosciamo di IMHM.

L'Istituto, oltre ai microfilm dei manoscritti ebraici interi e di centinaia di migliaia di frammenti della *Genizah* del Cairo, sparsi nelle biblioteche del mondo, conserva anche i microfilm e le fotocopie di diverse decine di migliaia di frammenti ebraici che, come milioni di fogli di manoscritti latini e in lingue volgari del mondo cristiano, si sono salvati grazie al riuso dei loro robusti fogli pergamenacei per confezionare legature di libri e registri conservati negli archivi e biblioteche dell'Italia e dell'Europa.³⁵

Questa, anzi, è stata la principale fonte di nuovi manoscritti da scoprire e catalogare per l'Istituto medesimo, campo in cui l'autore ha svolto un ruolo fondamentale. Posso dire, per essere stato coinvolto da Richler stesso nel fornirgli i dati e gli aggiornamenti relativi all'Italia, che una delle principali materie nuove degli aggiornamenti presenti nella seconda edizione della sua Guida, è costituita esattamente dalle nuove collezioni di frammenti ebraici scoperte negli ultimi vent'anni, che nella prima edizione non avevano potuto essere presenti se non sporadicamente e che invece in questa vedono molte nuove *entries*. In questo campo l'Italia detiene un indiscusso primato. Perché?

Recentemente Benjamin Richler, in un suo breve, ma ricco contributo presentato al congresso celebrato a Tel Aviv nel gennaio del 2010 in occasione del cinquantenario del *Progetto Italia Judaica*, promosso e diretto da Shlomo Simonsohn, ha definito l'Italia il *Breadbasket* dei manoscritti ebraici.³⁶

Come il ruolo della Italia è stato predominante nella produzione dei beni culturali di qualsiasi genere, oggi conservati in tutto il mondo, lo stesso è avvenuto per i beni culturali ebraici, in particolare i manoscritti, calcolando che oltre il cinquanta per cento di quelli conservati in tutto il mondo proviene dall'Italia.

Questo dato è impressionante, se si nota che la popolazione ebraica della penisola italiana non ha mai raggiunto cifre di centinaia di migliaia o di milioni di persone, come invece è avvenuto nelle altre aree geografiche del mondo sefardita e ancor più ashkenazita dell'Europa. Come è possibile? La spiegazione sta nel fatto che, considerando la distribuzione della popolazione ebraica europea nel XV secolo, circa il 20% degli ebrei d'Europa viveva in Italia, mentre circa il 50% viveva in Spagna e Portogallo. Ciò contrasta con la situazione della popolazione ebraica prima della Seconda Guerra Mondiale, quando in Italia c'erano solo 50.000 dei 16 milioni di ebrei allora esistenti in tutto il mondo, vale a dire una percentuale molto inferiore a quella del Quattrocento.

Uno dei fattori che ha svolto un ruolo importante nella conservazione dei manoscritti ebraici nel nostro paese è che l'Italia, fino allo Stato unitario creato nel 1861 e, in particolare tra Medioevo e prima Età moderna, è stata per diciassette secoli un paese fatto di tanti piccoli Stati e Ducati, in cui gli ebrei hanno sofferto persecuzione, venendo anche espulsi da un Ducato o dall'altro, ma

³⁵ Sul fenomeno si veda: M. PERANI, *Morte e rinascita dei manoscritti ebraici: il loro riuso come legature e la loro recente riscoperta*, in L. CANETTI, M. CAROLI, E. MORINI, R. SAVIGNI (curr.), *Studi di storia del cristianesimo. Per Alba Maria Orselli*, Longo Editore, Ravenna 2008, pp. 313-336. Questa ricerca ha ispirato il regista israeliano Joseph Cedar nel suo pluripremiato film *Footnote*, nel quale si allude alla scoperta di un'antica copia del Talmud i cui fogli erano stati riusati per le legature di registri notarili italiani.

³⁶ B. RICHLER, *Italy, the "breadbasket" of Hebrew manuscripts*, in S. SIMONSOHN S. - J. SHATZMILLER (eds), *The Italia Judaica Jubilee Conference*, Brill, Leiden - Boston 2013, pp. 137-141.

mai sono stati espulsi dall'intero territorio della Penisola italiana. Quando venivano espulsi da un Ducato o un Regno, generalmente si spostavano nel Ducato più vicino, come ad esempio avvenne quando nel 1569 furono cacciati da Bologna, che era sotto lo Stato Pontificio, e si rifugiarono a Ferrara, che era sotto la Casa Estense a soli 50 chilometri. Questo indubbiamente ha contribuito enormemente alla conservazione per secoli dei manoscritti ebraici prodotti, o portati da ebrei immigrati, in Italia.

Diverse espulsioni di ebrei dall'area franco-tedesca a tardo Trecento e da quella sefardita a fine Quattrocento, hanno spinto grandi quantità di esuli a trovare riparo nella nostra Penisola, portando in essa molti loro manoscritti copiati nei secoli precedenti nelle regioni dove abitavano. Questa concentrazione di popolazione ebraica determinò come conseguenza una concentrazione anche di manoscritti ebraici sul suolo italiano. Nel XVI secolo, infatti, il numero di ebrei che vivevano in Italia, era pari a quello degli ebrei che vivono al di fuori della Penisola in tutto il resto del mondo, e pari a due volte il numero degli ebrei residenti in Europa orientale. Tuttavia, a partire dal 1550, con la diffusione e il fiorire della stampa, anche nel mondo ebraico i manoscritti uscirono dal mercato del libro, divenuti ormai obsoleti, superati dai prezzi degli stampati, che potevano costare cinquanta o cento volte di meno, e la professione dello scriba col tempo scomparve.

Nei secoli successivi, il rapporto degli ebrei residenti in Europa orientale e in Italia si invertì, in coincidenza col diffondersi del libro stampato. I manoscritti cessarono col tempo di essere prodotti e l'Italia divenne il loro ricettacolo principale nel mondo. Durante i secoli XVIII, XIX e XX fu stampata una enorme quantità di libri che circolavano specialmente in Europa orientale dove il libro ebraico è stato anche oggetto di massicce persecuzioni, ma il manoscritto non era più copiato. Queste considerazioni demografiche e storiche rendono ragione e spiegano in parte il numero incredibilmente sproporzionato di manoscritti ebraici italiani sopravvissuti fino ai nostri giorni, rispetto alla esiguità del numero di ebrei residenti nella Penisola.

Nel 1987 il catalogo a schede cartacee fino ad allora prodotto dall'IMHM è stato chiuso, e si è iniziato a catalogare le acquisizioni nuove elettronicamente utilizzando il sistema ALEPH della Biblioteca Nazionale, oltre a riversare i dati cartacei in testo elettronico. Oggi l'intero catalogo predisposto dall'Istituto dei Microfilm, insieme con il catalogo di 10.000 manoscritti della Biblioteca Nazionale, è accessibile online all'indirizzo www.nli.org.il/program.

Come si è già osservato sopra, un avanzamento significativo per giungere quasi a completare le riproduzioni in microfilm dei manoscritti ebraici di tutto il mondo, si ebbe in seguito alla caduta del muro di Berlino, quando, dopo una sequela di rifiuti, la Russia diede l'autorizzazione a riprodurre le ricche collezioni di *Hebraica* delle sue importanti biblioteche, fra cui quella di Mosca e di San Pietroburgo, costituite da circa 20.000 manoscritti ebraici, finalmente fotografati nel 1992.

Oggi l'IMHM ha abbandonato la microfilmatura per passare alla riproduzione digitale di tutti i manoscritti creando a questo scopo il progetto di una *International Manuscript Digital Library*, con la quale si sta cercando di realizzare questa enorme impresa coinvolgendo oltre 1.200 istituzioni di tutto il mondo, e chiedendo una collaborazione con tutte le più importanti biblioteche del mondo che conservano manoscritti ebraici. Su questo progetto sono stati organizzati a Gerusalemme già due Forum da Aviad Stollman, curatore delle collezioni di *Judaica* presso la Biblioteca Nazionale di Israele, uno nel 2013 e uno nel 2014.

Vorrei dare una dimostrazione impressionante dell'aumento di dati che la seconda edizione della *Guide* di Richler ha avuto proprio nell'elencare le collezioni di frammenti di manoscritti ebraici reperiti nelle legature in Italia.

Ho fatto il conto che nella prima edizione sotto la voce *Italy* comparivano nell'indice 53 località italiane nelle quali si elencavano 105 enti, fra archivi, biblioteche e collezioni varie, 36 dei quali recavano l'indicazione (fr.) che indica trattarsi di frammenti ebraici. Ebbene, nella nuova edizione le località sono divenute 112, gli enti di conservazione sono passati a 210, mentre di questi, quelli segnalati per la presenza di frammenti sono saliti a 121. Essendo iniziato da alcuni anni un progetto di ricerca dei frammenti anche in alcuni paesi europei, ho fatto lo stesso confronto per la Germania, dove da alcuni anni il collega Andreas Lehnardt con alcuni collaboratori sta scoprendo un numero considerevole di frammenti ebraici in legature. Nella prima edizione della *Gui-*

de alla voce Germany apparivano 70 località, per complessivi 105 enti, di cui 55 che conservano frammenti; nella seconda edizione le città sono passate a 92, gli enti a 130 e quelli con frammenti ebraici a 73.

Nel corpo del testo le voci sono presentate in ordine cronologico, sia le collezioni, sia le biblioteche, mentre nell'indice sono raggruppate per Stato. Per ogni manoscritto o collezione si indica, se esiste, uno o più cataloghi, aggiungendo la storia del manoscritto, dal primo possessore, alla collezione o biblioteca a cui è appartenuto, una o più, pubblica o privata, con tutti i dati necessari a reperirlo oggi.

Sono stati emendati alcuni refusi presenti nella I edizione nei nomi geografici italiani, mentre pochissimi refusi sono rimasti nell'indice finale dei luoghi, ad esempio sotto la voce "Bologna" è elencato l'Archivio Parrocchiale di Colunga, mentre Colunga è una località del Comune di San Lazzaro di Savena nella periferia est di Bologna, e si tratta dell'archivio della parrocchia di San Giovanni Battista che si trova nel piccolo centro. Sotto la voce Ravenna nell'indice alla p. 328 non compare l'Archivio di Stato, che invece è menzionato con i suoi frammenti a p. 101 della *Guide*, all'interno della voce di tre pagine (99-101) *Italian Geniza*.

Non c'è dubbio che, comparati con le migliaia di complesse informazioni contenute nel volume, queste quisquiglie sono irrilevanti. L'opera, con tutte le nuove informazioni che contiene, costituisce davvero una guida di estrema importanza che, come un prezioso filo di Arianna, guiderà il lettore nel complesso e disorientante labirinto dei viaggi dei manoscritti ebraici, da un possessore all'altro, da una città all'altra, da un paese e da un continente a degli altri, con scomparse temporanee, ritrovamenti e nuove identificazioni della localizzazione attuale. Infine, benché pare che sia sopravvissuto fino a noi non più del cinque per cento dei manoscritti ebraici prodotti dagli ebrei in Europa durante il medioevo, quelli salvatisi sono stati certamente non meno erranti del popolo ebraico che li ha prodotti.

Mauro Perani
Università di Bologna
e-mail: mauro.perani@unibo.it

EDWARD L. GOLDBERG, *A Jew at the Medici Court: The Letters of Benedetto Blanis Hebreo, 1615-1621*, University of Toronto press, Toronto 2011, pp. 328, ISBN 978-144-264-383-3.

Il volume di Edward Goldberg, *A Jew at the Medici Court. The Letters of Benedetto Blanis Hebreo, 1615-1621*, raccoglie 220 lettere inviate dall'ebreo fiorentino Benedetto Blanis al figlio illegittimo del Granduca di Toscana, Don Giovanni de' Medici, e costituisce la raccolta di documenti su cui si basa l'analisi di Goldberg pubblicata in un secondo volume, *Jews and magic in Medici Florence: the secret world of Benedetto Blanis*.

La famiglia Blanis era di origine iberica e un antenato di Benedetto, Moysè Blanis, arrivando in Italia all'inizio del Cinquecento, si fermò a Orvieto. Egli era assai colto, ricco e con potenti contatti, mentre i suoi discendenti saranno anche medici rinomati. Già il bisnonno di Benedetto aveva ricevuto un particolare privilegio papale per il quale, nonostante fosse ebreo, il pontefice gli permetteva di studiare medicina all'università di Roma. Il padre di Benedetto si chiamava, invece, Laudadio ed era un famoso banchiere. Da ciò appare già chiaramente, come questo epistolario dimostrerà, come i Blanis non appartenessero a un gruppo elevato della *élite* ebraica socio-economica.

Le lettere pubblicate in questo epistolario coprono un periodo di circa cinque anni e furono inviate settimanalmente da Blanis rimasto a Firenze a Don Giovanni de' Medici che si era invece trasferito a Venezia essendo stato nominato generale della Serenissima. Benché l'epistolario riporti soltanto le lettere spedite dall'ebreo senza quelle a lui inviate in risposta dal de' Medici, rimane comunque un'importante testimonianza storica per la comprensione del clima in cui si svolgeva la vita nei ghetti durante il primo Seicento. Il volume inizia con una introduzione di una decina di

pagine per passare poi all'edizione integrale delle lettere di Blanis, ognuna accompagnata da un breve riassunto in inglese, utile per la contestualizzazione dell'epistolario medesimo. Ciò perché la lingua delle lettere non è sempre di facile comprensione per lo studioso moderno anche di madrelingua italiana, mentre d'altra parte risulta di grande utilità per la comprensione del contesto in cui esse furono composte il primo volume di Goldberg sopra menzionato. Altro fatto che rende non immediata la comprensione è che l'editore delle lettere le pubblica senza nessuna punteggiatura e, anche se ciò mantiene il loro stile originale, non facilita la lettura. Di conseguenza il volume non si rivolge a un vasto pubblico, ma piuttosto si presenta come uno strumento di lavoro per lo studioso e il ricercatore.

Il primo elemento che emerge da questo documento è lo stretto rapporto di amicizia e di considerazione che si era instaurato fra l'ebreo, rinchiuso nel ghetto, e il principe di casa Medici: Benedetto, infatti, riferiva al principe dei suoi affari personali e dei suoi viaggi e gli raccontava diversi particolari della sua quotidianità, come, ad esempio, del suo digiuno durante il giorno di Kippur o delle prediche che doveva fare per guadagnarsi da vivere.

Dall'abituale corrispondenza fra i due emerge non solo l'attenzione riservata da Benedetto nei confronti del principe, che si spingeva talvolta fino all'adulazione, ma anche l'essenzialità del ruolo di bibliotecario da lui svolto, che consisteva nel catalogare i volumi e acquistarne di nuovi secondo gli interessi del suo padrone.

I loro comuni interessi intellettuali andavano oltre i limiti di quanto allora fosse considerato lecito, assieme infatti studiavano materie quali l'astrologia, l'alchimia – i cui esperimenti venivano effettuati in un laboratorio di proprietà del principe (documento n. 58) –, la mistica e l'occultismo.

Le accuse di stregoneria e magia a lui mosse da parte del Tribunale dell'Inquisizione furono aggravate dalla conversione al Cristianesimo da suo cognato poi fuggito, motivo per il quale la sua casa verrà perquisita e infine sarà arrestato nel 1620.

Questo non fu l'unico caso di accusa mossa dall'Inquisizione: infatti altri ebrei si occupavano di alchimia, politica ed affari commerciali, come ad esempio Abramo Colorni, del quale si parla in un recente volume di Ariel Toaff, oppure Maggino Gabrielli, la cui figura è stata studiata da Dora Liscia Bemporad.

Benedetto, oltre ad occuparsi di materie intellettuali, si preoccupava anche di questioni finanziarie legate ai commerci del principe, come procurare al principe stoffe pregiate (documento n. 3), la riscossione dei debiti e la gestione degli immobili del nobile. Grazie a quest'ultimo impegno, riuscì ad acquistare a suo nome una villa.

Benedetto si interessava anche alla politica addentrandosi negli intrighi dei personaggi in vista, anche se ovviamente soltanto come spettatore poiché essendo ebreo non poteva prenderne parte attiva. In questo non differisce molto dai diversi cortigiani, politici e uomini d'affari ebrei del periodo, come Izhak Abravanel o Donna Grazia. Benedetto ricopre il ruolo di consigliere del Medici perfino riguardo le azioni militari e la gestione dei rapporti con la Repubblica di Venezia [documento 27].

Tale legame privilegiato e inusuale con la casata de' Medici, giocherà un ruolo fondamentale al momento del suo arresto da parte dell'Inquisizione: l'intera corte – tra cui la moglie del Granduca, cardinali e legati pontifici – intercederà a suo favore (documento n. 207).

Tuttavia Benedetto uscirà a fatica dalle segrete del Bargello e per sfuggire al Sant'Uffizio sarà costretto a lasciare Firenze.

Dall'esamina di questi preziosi documenti emerge l'idea che la società cristiana aveva dell'ebreo durante i decenni successivi alla fondazione dei ghetti, idea basata soprattutto su stereotipi già allora molto diffusi, che guardava con sospetto i legami internazionali con gli ebrei vedeva e i loro rapporti con l'occultismo. L'ebreo era considerato da un lato una persona colta, ma dall'altro preoccupavano i suoi inquietanti rapporti con l'occultismo.

Questa figura suscitava curiosità, ed è probabilmente per questo motivo che qualche membro della famiglia Medici desiderava prendere lezioni di ebraico da Blanis (documento n. 5). Ma questi scambi culturali avvengono soltanto tra personalità di élite e non coinvolgono per nessun motivo la maggioranza della popolazione ebraica e cristiana.

Questo quadro di insieme è pertanto la risposta al quesito oramai classico, che già si pose

Cecil Roth, ossia se durante l'epoca dei ghetti ci fosse o meno uno scambio culturale fra la società ebraica e quella cristiana. La risposta è sì. Quello preso in considerazione era ancora un clima rinascimentale di grande interesse per l'ebraico e l'ebraismo, per certi versi rimasto ancora nel clima dei tempi precedenti la Controriforma del Concilio di Trento, in cui gli esempi classici di collaborazione culturale fra cristiani ed ebrei erano Pico della Mirandola e Azaria de Rossi. Non per niente, la concezione del Blanis è spiccatamente razionalista, in un periodo in cui la mistica kabbalistica si diffonde ampiamente, come si può vedere ad esempio nella lettera numero 52 nella quale si afferma che molte volte la Sacra Scrittura descrive Dio con termini marcatamente antropomorfici a lui non pertinenti. Un ultimo aspetto da notare è la presenza nelle lettere di alcuni elementi che riflettono più che la cultura semmai le credenze dell'epoca o la medicina popolare, come vediamo ad esempio nel documento numero 30, dove viene riportata una tecnica che avrebbe curato la gotta.

Andrea Yaakov Lattes
e-mail: lattesy@netvision.net.il

