

Francesca Valentina Diana

IL SEDER ELIYYAHU ZUṬA DI ELIA CAPSALI:
UN ESPERIMENTO DI SCRITTURA STORIOGRAFICA DEL CINQUECENTO

Lo studioso americano Y.H. Yerushalmi, nella sua opera più celebre, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica* spiega che non esiste una storiografia ebraica se non in misura molto limitata sino al XIX secolo.¹ Potrebbe servire come prova la totale assenza in lingua ebraica di una parola specifica per 'storia'. Un autore ebreo che faceva 'storia' scriveva genealogie (*toledot*), cronache (*divre ha-yamim*), ordine (*seder*) di eventi, ma queste opere non si avvicinavano minimamente alle opere storiografiche che l'antichità latina e greca ci ha lasciato. Si può apprezzare al meglio ciò che la parola 'storia' può significare per la cultura ebraica se prendiamo a esempio la storiografia biblica in rapporto con la storiografia greca. Un contemporaneo di alcuni autori delle ultime parti della Bibbia, Erodoto, definito *pater historiae*, diceva, all'inizio delle sue *Storie*, che dedicarsi all'ufficio della storia voleva dire «preservare dalla decadenza il ricordo di ciò che gli uomini hanno compiuto».² La storiografia greca, come la storiografia latina, era interessata alla grandezza e all'essere-per-sempre del mondo e dell'uomo, infatti, «la storia assicurava l'immortalità terrena quasi nello stesso modo in cui la polis greca e la repubblica romana garantivano alla vita e alle azioni dell'uomo».³ Contro questa storiografia era la memoria ebraica, basata sulla sacralità dell'uomo e della vita stessa.⁴

In effetti per gli ebrei ciò che era stato, ossia la *storia*, rappresentava ormai un evento passato, quindi si tramandava ai posteri solo ciò che era strettamente necessario alla comprensione profonda delle leggi e delle regole. In realtà, molta parte della Bibbia è narrazione storica, ricca di dettagli nei fatti e prevalentemente cronologica nella forma. Nell'antico Israele memoria storica e storiografia erano tutt'uno e nella Bibbia il ricordo del passato e la scrittura della storia si legavano l'un l'altro fino a confondersi. In seguito, con la formalizzazione dei canoni biblici, la storia biblica divenne testo sacro. Sembra, a detta di molti, che da quel momento in poi, ogni tipo di approccio storiografico divenne oggetto di forti pregiudizi, tanto che alla fine gli ebrei non mostrarono più il loro interesse verso l'argomento storico.⁵ Sia Yerushalmi che Arnaldo Momigliano furono molto drastici sulla questione. Il primo sosteneva che sia la *Guerra giudaica* che le *Antichità giudaiche*, scritte tra gli anni Settanta e Novanta dell'era volgare dallo storiografo gerosolimitano Yosef ben Mattityahu, noto con il nome di Giuseppe Flavio, furono ben presto dimenticate e che «sarebbero passati almeno quindici secoli prima che un altro ebreo si definisse storiografo».⁶ Momigliano, invece, asseriva che fino al tardo Rinascimento, o forse fino al XVIII secolo, non vi fu una storiografia ebraica in senso stretto.⁷ Ancora nel suo volume *Zakhor*,

¹ Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Giuntina, Firenze 2011; si veda sempre dello stesso autore l'articolo: *Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 46-47/2 (1978-1979), pp. 607-638.

² Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor*, cit., p. 42.

³ H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 70-71 e 111.

⁴ *Ivi*, p. 83.

⁵ YERUSHALMI, *Zakhor*, cit., p. 51.

⁶ *Ibidem*.

⁷ P.C. BORI, *Ebraismo e storiografia. Linee di una possibile trattazione*, in M. BRUNAZZI, A.M. FUBINI (curr.), *Ebraismo e cultura europea del '900*, Giuntina, Torino 1990, p. 110. Durante tutto il Medioevo l'interpretazione degli avvenimenti storici e politici fu affidata ai responsi sibillini; si veda a riguardo A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, a cura di Silvia Berti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, p. 128.

Yerushalmi, prendendo in esame alcune opere scritte nel XVI secolo, aveva riscontrato in esse «un fenomeno culturale che si può definire senza esitazione autenticamente storiografico»,⁸ tale da superare quasi tutto ciò che era stato prodotto dagli ebrei fin dai tempi della Grecia e di Roma.⁹ Sulla scia del *Geruś Sefarad*, alcuni ebrei sentirono il bisogno di inserire la storia ebraica nel quadro degli avvenimenti mondiali con lo scopo di recuperare quella coscienza storica collettiva perduta da tempo.

Tale tesi fu ribaltata da Robert Bonfil il quale chiarì che il numero delle opere storiografiche composte durante il XV e il XVI secolo dagli ebrei, non fu così rilevante rispetto al numero delle opere storiografiche scritte durante il Medioevo.¹⁰ L'ipotesi di un'esplosione improvvisa di testi storiografici come conseguenza diretta delle persecuzioni e degli eventi drammatici del 1492, sempre secondo Bonfil, non può reggere il confronto con la ben più ricca storiografia non ebraica dello stesso periodo, anche senza tener conto delle differenze assodate con gli scritti rinascimentali o barocchi.¹¹ Da questa categoria, secondo lo studioso, dovrebbero essere escluse la maggior parte delle opere ebraiche considerate da Yerushalmi 'storiche', poiché sia nell'argomento sia nel genere letterario, esse non concordano con il concetto di scrittura storica vigente in quel periodo. Per questo motivo solo un esiguo numero di opere ebraiche può essere legittimamente inserito all'interno del *corpus*

storiografico rinascimentale.

La storiografia soprattutto italiana, tra il XV e i primi anni del XVI secolo, segna un momento di rottura con la tradizione medievale, aprendo la via alla storiografia moderna. Il pensiero storico si fece più maturo con la ricerca approfondita del materiale documentario e con la riscoperta dei modelli classici latini e greci, percepiti come norma di vita. Gli storici, tra i quali furono insigni Biondo, Machiavelli e Guicciardini, si allontanarono dalla pratica medievale di ritessere la storia dell'umanità dal giorno della creazione, o dall'avvento di Cristo, per sviluppare un'analisi degli accadimenti storici, cittadini o nazionali, in senso nettamente più secolare e politico. Durante il Rinascimento la storia veniva universalmente intesa come *narratio rerum gestarum*, di conseguenza l'opera storica tollerava solo la narrazione di eventi memorabili, o di personaggi di rilievo, escludendo tutto ciò che appariva secondario. Proprio per questa ragione, secondo Bonfil, pare inappropriato inserire il lavoro dell'ebreo 'Azaryah de' Rossi o di Abraham Zacuto all'interno di questo ricco filone letterario del Rinascimento e del Barocco. Per Bonfil le opere ebraiche conformi ai canoni storiografici rinascimentali e barocchi sono i *Divre ha-yamim le-malke Šarfāt u-vet Ōtōmān ha-Togar* e la *Emeq ha-Bakah* di Joseph ha-Cohen,¹² lo *Šemaḥ Dawid* di David Gans e, infine, il *Seder Eliyyahu Zuṭa* di Elia Capsali di Candia.¹³ A queste opere si può aggiungere,

⁸ YERUSHALMI, *Zakhor*, cit., p. 92.

⁹ *Ivi*, p. 88.

¹⁰ R. BONFIL, *How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?*, in «History and Theory» 27/4 (Dec. 1988), Beiheft 27: *Essays in Jewish Historiography*, pp. 78-102: 85. Per una trattazione del rapporto tra storiografia ebraica e storiografia non ebraica in epoca medievale rimando all'articolo del medesimo autore: *Esiste una storiografia ebraica medioevale?*, in *Aspetti della storiografia ebraica. Atti del IV convegno di studi giudaici della Associazione italiana per lo studio del giudaismo*, San Miniato 1983, pp. 227-247.

¹¹ R. BONFIL, *Jewish Attitudes toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times*, in «Jewish History» 11/1 (Springer 1997), pp. 7-40: 8; *Id.*, *Riflessioni sulla storiografia ebraica in Italia nel Cinquecento*, in *Italia Judaica – Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca. Atti del*

II Convegno Internazionale. Genova, 10-15 giugno 1984, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma 1986, pp. 55-66: 57 e 65.

¹² M. JACOBS, *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken. Hebräische Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, p. 194 e ss.; J. HA-COHEN, *Sefer Divre' ha-yamim le-malke Šarfāt u-vet Ōtōmān ha-Togar*, Sabbioneta 1554; *Id.*, *Sefer Divre' ha-yamim le-malke Tsarfāt u-malke Ōtōmān ha-Togar, helek šeliši*, a cura di D.A. GROSS, Jerusalem 1955; M. JACOBS, *Joseph ha-Kohen, Paolo Giovio, and Sixteenth-Century Historiography*, in *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early-Modern Italy*, a cura di D.B. RUDERMAN e G. VELTRI, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, pp. 67-85.

¹³ E. CAPSALI, *Seder Eliyyahu Zuṭa*, a cura di A. SHMUELEVITZ, S. SIMONSOHN, M. BENAYAHU, 3 voll., Ben-Zvi Institute - The Hebrew University of Je-

nonostante sia più tarda, la cronaca di Josef Sambari *Divre Yosef* che si estende dall'origine del mondo sino agli avvenimenti del 1672.¹⁴ Benché Bonfil non riconosca l'impulso che la cacciata degli ebrei dalla Spagna e dalle altre nazioni europee creò sulla produzione scritta, lo stesso Josef ha-Cohen affermò che l'espulsione dalla Francia e la triste e rapida espulsione dalla Spagna lo avevano spinto a scrivere la sua opera '*Emeq ha-Bakah*. Anche la dichiarazione del portoghese Samuel Usque, autore del *Consolaçam às tribulaçoens de Israel*, dà ragione a Yerushalmi quando afferma che, nel momento in cui vide tutte le sofferenze e le tribolazioni visute dalla comunità ebraica, costretta a fuggire dal Portogallo, egli decise "di scrivere tutte le calamità che colpiscono la nostra gente, ogni calamità con la sua causa".¹⁵ La stessa condizione di esule di Zacuto, autore del *Sefer Yuhasin*, lo rende consapevole dell'importanza di scrivere un resoconto storico del popolo ebraico.

Se per alcuni studiosi il valore storico dell'opera di Zacuto è ancora messo in discussione, così non è per le opere dei già nominati Josef Ha-Cohen e David Gans. Questi autori, in-

sieme a Elia Capsali, sono i primi storiografi che scelsero di abbandonare i generi e i temi della 'catena della tradizione' (*šalšelet ha-qabbalah*) e del martirologio per scrivere dettagliatamente di storia non ebraica. Va detto, però, che anche questi autori più propriamente 'storici' non persero mai di vista le speculazioni apologetiche e messianiche che li spinsero a fare più che *storia* una *interpretazione religiosa della storia* alla luce del rapporto fra Dio e il suo popolo; il loro fine ultimo rimase sempre la 'dolorosa storia ebraica'. La natura di queste opere è assolutamente ibrida, difficilmente classificabile secondo i consueti canoni della trattatistica di argomento storiografico. Alla luce di quanto detto, l'opera che più di ogni altra si può inserire all'interno di quel genere letterario impegnato nella 'descrizione della storia' è il già nominato *Seder Eliyyahu Zuta* (Cronaca di Elia il piccolo) una cronaca dell'impero ottomano, del rabbino e contestabile cretese Elia Capsali.¹⁶

Elia Capsali scrisse il suo *Seder* tra il 14 *Sivan* (28 maggio) e il 25 *Elul* (5 settembre) del 1523 mentre era confinato nella sua casa a motivo di una pesante epidemia di peste che colpì

rusalem, - The Institute of Diaspora Studies of Tel Aviv University, Jerusalem 1975-1983 (= SEZ).

¹⁴ BONFIL, *How Golden*, cit., p. 86.

¹⁵ M.A. SHULVASS, *The Jews in the World of the Renaissance*, Brill, Leiden 1973, pp. 296-297.

¹⁶ Elia ben Elqanah Capsali nasce tra il 1489 e il 1490 sull'isola di Creta, ancora a quell'epoca legata alla repubblica di Venezia, nodo fondamentale delle attività commerciali e finanziarie nel Mediterraneo. Nell'ottobre del 1508, prima delle cariche e degli uffici, Elia Capsali mosse verso Padova, all'epoca città della Serenissima nota per la sua *yešivah*, i suoi studiosi e per le università umanistiche. Fu proprio qui che il suo omonimo e compatriota di Candia, Elia Del Medigo, celebre peripatetico del Rinascimento e fervente seguace della dottrina di Averroè, approfondì gli studi filosofici. Elia Capsali, ritornato dopo due anni nell'isola natia, proseguì i suoi studi talmudici e assunse più volte il ruolo di contestabile del *qahal* di Candia (1515-1519, 1526-1532, 1538-1541) e divenne rabbino capo nel 1528. Morì a Candia dopo il 1550. Per i principali dati biografici e per gli studi rimando a M. LATTES, *De vita et scriptis Eliae Kapsalii*, s. ed., Padova 1869; N. PORGES, *Elie Capsali et sa Chronique de Venise*, in «REJ» 77 (1923), pp. 21-40; 78 (1924), pp. 15-34; 79 (1924), pp. 28-60; C. BERLIN, *A Sixteenth Century*

Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: the Seder Eljahu Zuta of Elijah Capsali and its Message, in *Studies in Jewish bibliography, history and literature in honor of I. Edward Kiev*, New York 1971; A. SHMUELEVITZ, *Capsali as a Source for Ottoman History, 1450-1523*, in «International Journal of Middle East Studies» 9 (1978), pp. 339-344. M. BENAYAHU, *Rabbi Eliyyahu Qapsali. Ish Qandiah: rav, manhig ve-historyon*, Tel Aviv University, Tel Aviv, 1983 (ebr.); ID., *Elia Capsali, The Book Beauty and Bands*, The Diaspora Research Institute, Tel Aviv 1990 (ebr.); S. SULTHAN-BOBHOT, *Chronique de l'Expulsion*, Cerf, Paris 1994; G. CORAZZOL, *Le guerre di Venezia contro i Turchi nel Seder Eliyyahu Zuta di Elia Capsali*, in *Interstizi, Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini dal Medioevo all'Età Moderna*, ed. U. ISRAEL, R. JÜTTE, R.C. MUELLER, Roma 2010, pp. 425-476; Y. MORENO KOCH, *El Judaísmo hispano según la crónica hebrea de Rabi Eliyahu Capsali*, Universidad de Granada, Granada 2005; M. JACOBS, *Islamische Geschichte*, cit.; M. JACOBS, *Exposed to all the Currents of the Mediterranean - A Sixteenth-Century Venetian Rabbi on Muslim History*, in «ASJ Review» 29 (2005), pp. 33-60; A. PAUDICE, *Between Several Worlds: the Life and Writings of Elia Capsali*, Peter Lang, Monaco 2010; G. CORAZZOL, *Gli ebrei a Candia nei secoli*

Creta in quello stesso anno. Le prime pagine del *Seder Eliyyahu Zuṭa* si aprono con un interessante prologo nel quale Capsali spiega le due ragioni fondamentali della cronaca.¹⁷ La prima è quella di far apprendere al lettore «sapienza e discernimento» ascoltando le vicende dei sovrani dei gentili e dei turchi e, in particolare, quelle legate al sultano Selīm - noto alla storia per aver conquistato Gerusalemme nel 1517 – la cui sapienza riecheggia quella del saggio rinascimentale per eccellenza, il re biblico Salomone, depositario di una sapienza divina superiore a qualsiasi uomo.¹⁸ Non a caso Capsali chiude la sezione dedicata alla prima *utilitas* con una citazione tratta dal libro dei *Proverbi*, opera tradizionalmente attribuita in maniera spuria a Salomone.¹⁹ La seconda ragione è quella di dimostrare che tutte le vicende narrate, con i loro epiloghi positivi o negativi, trovano una giustificazione ultraterrena. Per Capsali “narrare” è il modo migliore per “ricordare” al popolo ebraico che il Signore rimane ancora il motore della storia; Dio è l’unico che ha il potere di «ripagare ciascun uomo secondo la sua condotta, secondo il frutto delle sue azioni (Ger. 32,19)» e che «ingrandisce e magnifica» le nazioni secondo il loro operato. E nel *Seder* la nazione prescelta è quella dei turchi; la Turchia viene definita, secondo un rifacimento del versetto 10,5 di Isaia, verga e bastone del Signore contro la corruzione dei cristiani.²⁰

Nell’intendere i turchi come lo strumento della punizione divina, Capsali ci fa capire che la concezione laica ed immanente della vita, tipica del Rinascimento ariostesco, è ancora molto lontana. Per i pensatori e gli scrittori ebrei,

in effetti, era assai difficile dimenticare il ruolo centrale della Provvidenza nella storia degli uomini, poiché ogni distacco culturale dal campo dei contenuti religiosi avrebbe messo in pericolo la propria fede e l’identità ebraica.²¹ E tale concezione non poteva rafforzarsi se non in concomitanza con avvenimenti storici straordinari e assolutamente nuovi, quali la conquista turca di Costantinopoli, il tracollo dell’impero romano d’Oriente e l’inarrestabile avanzata ottomana in Europa; come anche le persecuzioni europee a danno degli ebrei e la conseguente dispersione dei rifugiati sefarditi.

In effetti, il *Seder* di Elia, che tratta il periodo di maggior sviluppo dell’impero della mezzaluna (1280-1522), riflette *primum* la consapevolezza dell’espansione dell’area di influenza delle potenze europee e delle varie connessioni che le legano agli avvenimenti ottomani e alla vita dei figli d’Israele; *deinde* un’ottica universalistica della storia, agevolata dai contatti con uomini provenienti dai paesi più disparati.

Capsali divide i 166 capitoli della sua cronaca in quattro libri e chiude la narrazione con un quinto libro contenente brevi racconti e testi allegorici, con chiari rimandi alla *qabbalah* e alle speculazioni mistiche. In questa sede presenterò alcuni episodi conservati nel primo libro della cronaca di Capsali, dei quali viene fornito il testo ebraico con traduzione italiana.²²

Il suddetto libro, costituito da 36 capitoli, si apre con la creazione del mondo e la storia del genere umano, costruiti seguendo fedelmente la divisione in sei parti presente nel libro della *Genesis*; prosegue con le vicende di Adamo; la storia

XIV- XVI: *l’impatto dell’immigrazione sulla cultura della comunità locale*, Tesi di Dottorato, Università di Bologna – EPHE (Paris), 2015. Per i lavori sul *Divre’ ha-yamim le Malkut Venetsia* rimando a G. CORAZZOL, *Sulla Cronaca dei Sovrani di Venezia di Rabbi Elia Capsali di Candia*, in «Studi Veneziani» 47 (2004), pp. 313-330; G. CORAZZOL, *On the sources of Elijah Capsali’s Chronicle of the ‘Kings’ of Venice*, in «Mediterranean Historical Review» 27/2 (2012), pp. 151-160.

¹⁷ Per uno studio più approfondito della parte introduttiva del SEZ rimando all’opera essenziale di JACOBS, *Islamische Geschichte*, cit., pp. 65-66; ID., *Exposed to all the Currents*, cit., pp. 39-40.

¹⁸ SEZ, vol. 1, pp. 9-10. Per l’importanza della

figura di Salomone nella cultura ebraica italiana del Rinascimento si veda A.M. LESLEY, *Il richiamo agli «antichi» nella cultura ebraica tra Quattro e Cinquecento*, in *Gli ebrei in Italia*, 2 voll., a cura di C. VIVANTI, Einaudi, Torino 1996, vol. 1, pp. 387-409.

¹⁹ SEZ, vol. 1, p. 10.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ R. BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell’epoca del Rinascimento*, Sansoni Editore, Firenze 1991, p. 137; A. MELAMED, *The Perception of Jewish History in Italian Jewish Thought of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Re-Examination*, in *Italia Judaica*, cit., p. 144.

²² Una traduzione libera di alcune parti della cronaca di Capsali compare già in M. SOAVE, *Mosè*

del patriarca Abramo e la conseguente nascita delle nazioni. Questi primi tre capitoli rappresentano una sorta di prologo sul genere del *De creatione mundi et origine gentium*, con l'intento di inserire la storia ottomana all'interno dello schema biblico della storia.²³ Nei capitoli IV e V, dedicati alle gesta del profeta Maometto e alla nascita della sua religione, Capsali riprende e rielabora il materiale leggendario che arricchisce l'imponente *corpus* letterario cristiano di polemica antislamica aggiungendo, inoltre, una premessa sulle origini del popolo turco. Dal capitolo VI Capsali inizia la rassegna dei sovrani ottomani, da 'Othmān I, capostipite della dinastia e primo re dell'impero turco per arrivare, con il capitolo X, all'ascesa del sultano Mehmet II, la sua conquista di Costantinopoli del 1453 (capp. XI-XII); la presa degli ultimi territori bizantini (capp. XIII-XV); il suo dominio sulla città e l'incontro con alcuni membri autorevoli della comunità ebraica costantinopolitana (capp. XVI-XXI e capp. XVIII-XIX). Nei capitoli successivi Capsali racconta le guerre intraprese dal Conquistatore contro i Veneziani (capp. XXII-XXIV e cap. XXVII), lo scontro con Uzun Hasan (cap. XXV), con Vlad III di Valacchia (cap. XXVI) e il vano assedio di Rodi (cap. XXX). Dopo la descrizione della fallimentare campagna turca contro l'Egitto (cap. XXXI), il libro termina con la morte di Mehmet II e l'ascesa del suo successore Bayezid II (capp. XXXII-XXXVI).

La caratteristica precipua della cronaca, insieme a una lingua ebraica ricca di riferimenti biblici e giochi di parole, è il suo procedere di pari passo con un corredo di numerosi e dettagliati aneddoti, per lo più a sfondo morale, che scandiscono e alleggeriscono la narrazione storica. Al contempo l'opera viene composta per essere *monumentum*, ossia ricordo, simulacro e supporto alla memoria familiare; gli eventi legati al prozio dell'autore spesso si intrecciano con le storie degli avvenimenti, ed è forse qui che la

cronaca raggiunge il suo risultato migliore.

Il *Seder Eliyyahu Zuṭa* rappresenta un 'esperimento' di scrittura storiografica; un'opera ibrida nella vocazione alla sistemazione cronologica degli avvenimenti, nella propensione alla *recordatio* dei cari e, infine, nell'inclusione di racconti dai tratti fiabeschi e leggendari.

Come detto, protagonista principale del primo libro è soprattutto il sultano Mehmet II, noto alla storia come il Conquistatore di Costantinopoli, che decise di assediare la città per terra e per mare. L'assedio turco di Costantinopoli del 1453 è uno degli eventi più leggendari della storia e, come spesso accade quando si studiano questi avvenimenti, è sempre molto difficile trovare una versione autentica dei fatti. Il cronista ebreo nel capitolo XI del *Seder* ci regala una bellissima e minuziosa descrizione dell'attacco delle triplici mura della città per mezzo della grande bombardata. Capsali così scrive:

Allora i Turchi portarono una bombardata grande e talmente larga che se un uomo ci si metteva dentro e stendeva le sue mani per la sua larghezza non poteva dire: «Questo posto è troppo stretto»; *l'ampiezza aumentava a mano a mano che saliva* (Ez. 41,7). Ai due lati della bombardata c'erano altre due bombarde minori collegate a quella, e quando volevano sparare con la grande bombardata, inizialmente avrebbero sparato con quelle piccole, per dirigere meglio il tiro. Con questa tecnica la grande bombardata era capace di lanciare un sasso a un capello, senza fallire il colpo (Cfr. Gdc. 20,16). Così i Turchi iniziarono a tirare con la bombardata, e con quella colpirono le mura della città, *allora la terra fu scossa e tremò, le fondamenta delle mura furono smosse* (2 Sam. 22,8) le mura crollarono sprofondando di circa cinquanta cubiti [...].²⁴

Dell'armamento dell'esercito turco parlano già diffusamente molti scrittori del XV secolo. Le valutazioni e le informazioni belliche dei turchi aumentarono e si fecero più ricche e

Capsali: frammento interessante di storia tratto da un antico e raro manoscritto ebraico inedito, in «L'educatore Israelita» XII, Vercelli 1864, pp. 147-150, 202-206; Id., *Maometto II e il favorito ebreo*, *ivi*, pp. 226-228, 294-297, 335-339.

²³ JACOBS, *Islamische Geschichte*, cit., p. 63.

²⁴ SEZ, vol. 1, pp. 66-67: אז הביאו התוגרמים סוללה גדולה ורחבה מאד ואיש א' היה יושב בה והיה מותח ידו

ברחובה ולא אמר צר לי המקום מתוך גודלה, ורוחבה ונסבה למעלה. ובשתי צדי הסוללה הנ"ל היו שתי סוללות קטנות מחוברות לה משני צדדיה, וכאשר היו רוצים להשליך הסוללה הגדולה היו משליכים קדם הקטנות כדי לכונן היטב, ועם זה האופן היתה הסוללה קולעת אל השערה ולא תחטיא. בעת ההיא התחילו התוגרמים לירות בסוללה וכיון בה את חומות העיר ותגעש ותרעש הארץ ומוסדות החומה ירגזו תפול החומה תחתיה כחמשים אמה במידת איש

dettagliate soprattutto dopo la caduta di Costantinopoli.²⁵ Lo storico bizantino Ducas, autore di una *Historia turco-byzantina* che copre il periodo dal 1341 al 1462, non assistette direttamente alla caduta di Costantinopoli ma ebbe modo di parlare con chi aveva preso parte all'impresa.²⁶

Nel capitolo LXXX della sua opera ci offre una versione molto simile al racconto fatto da Capsali:

[Maometto] per terra in verità portando quella grande bombarda contro la città la piantò verso la porta di S. Romano. Oltre alla bombarda grande, ne fece piazzare altre due minori, una da un lato, l'altra dall'altro e prima faceva tirare le due minori, poi dava fuoco alla grande bombarda perché il colpo non andasse a vuoto, prendendo segno e misura per la grande dalle altre due minori. Scaricata la grande bombarda che faceva gran tuono e tremore, tutti i Costantinopolitani rimasero attoniti e stupefatti [...].²⁷

Fu proprio il mastodontico cannone fuso dall'ingegnere transilvano Urban a porre fine al millenario impero bizantino. Una delle più antiche e agognate ambizioni dell'Islam era stata realizzata. La notizia della presa di Costantinopoli destò sgomento e orrore presso la civiltà occidentale: il 1453 segnò la scomparsa delle ultime tracce di quel grande impero romano che aveva trovato in Oriente la sua sede per tutto un millennio. Sebbene la casa di *Osman* avesse radici turche e seguisse la religione islamica, le aree che occupò nei tre secoli successivi includevano non-Turchi ed un gran numero di non-Musulmani. La grande potenza ottomana era da tempo un impero multietnico e plurireligioso dove ebrei e cristiani potevano vivere e mantenere le loro credenze in cambio del tacito riconoscimento della superiorità dell'Islam e il pagamento di tasse speciali alle autorità.

Ritornando alla cronaca, dopo la descrizione del terribile attacco alle mura di Costantinopoli per mezzo della grande bombarda, della

morte dell'imperatore Costantino XI (erroneamente chiamato Giovanni Paleologo), dell'esecuzione del Megaduca Luca Notaras e del Pascià Çandarlı Halil e, infine, della spartizione della Morea, la cronaca di Capsali prosegue con alcuni aneddoti atti a dimostrare le ottime relazioni tra Mehmet II e gli ebrei. Una volta stabilita la nuova capitale, il sultano mise in atto un ambizioso programma di ricostruzione che mirava a ripopolare la città: egli invita esplicitamente gli ebrei a trovare rifugio presso la nuova Costantinopoli, promettendo loro un riparo sicuro, proprietà e case piene di ogni bene:

Il Signore destò lo spirito del Re il Sultano Mehmet, Re della Turchia, *perché facesse passare un editto per tutto il suo regno e lo mettesse per iscritto dicendo* (Esd.1,1) "Così dice Mehmet, Re della Turchia: il Signore, Dio dei cieli mi ha dato i regni della terra e mi ha comandato (Esd. 1,2) di fare il censimento del suo popolo, *progenie di Abramo, suo servo, figli di Giacobbe, suoi eletti* (Sal. 105,6), di dare loro un sostegno sulla terra, e salvare loro la vita con una grande liberazione. *Chi di voi appartiene al suo popolo? Il suo Dio sia con lui e salga* (Esd. 1,3) a Costantinopoli, la capitale del mio regno. *Nella parte migliore del paese* (Gn. 44,11) *si sieda ognuno sotto la propria vite e sotto il proprio fico* (Mic. 4,4) *con l'argento, l'oro, i beni e il bestiame* (Esd. 1,4) *dimorate nel paese, commerciate e acquistate in esso delle proprietà* (Gn. 34,10). Si riunirono gli ebrei di tutte le città vicine e lontane della Turchia, ognuno giunse dal suo luogo, e la comunità si raccolse a Costantinopoli a migliaia e decine di migliaia. E anche i cieli vennero in loro aiuto, il Re concesse loro le eredità tra cui case piene di ogni bene, e *gli ebrei vi abitarono secondo le loro famiglie e secondo i casati della loro gente* (Nm. 1,2). Furono fecondi, si moltiplicarono abbondantemente e il paese fu pieno di loro. E così da quel giorno in poi, ogni volta che il Re conquistava un luogo dove si trovavano gli ebrei, *subito li scagliava con la violenza di uomo potente* (Is. 22,17), e li portava via dal lì e li trasferiva a Costantinopoli, la capitale del suo regno. Li prendeva e li deportava per sempre. Così, poiché gli ebrei temevano Dio, egli diede loro

²⁵ A. PERTUSI, *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, Arnoldo Mondadori Editore - Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1976, pp. xix-xx.

²⁶ *Ivi*, pp. 160-161.

²⁷ Mi sono servita della più recente traduzione in

italiano presente in DUCAS, *Historia ovvero Historia turco-bizantina 1341-1462*, a cura di M.E. PUGLIA, Il Cerchio, Rimini 2008, p. 148. Per la prima traduzione in italiano rimando a DUCAE, *Historia turco-byzantina*, ed. I. BEKKER, Impensis ed. Weberi, Bonnae 1893, pp. 476. Per la versione in inglese

case piene di ogni bene. Mentre nei tempi passati, al tempo del Re di Bisanzio, a Costantinopoli non c'erano che due o tre comunità ebraiche, ora il numero degli ebrei cresceva sempre di più, ed erano più di quaranta *qehillot*.²⁸

Sebbene le ultime righe del racconto svelino un Capsali al corrente dei metodi di deportazione attuati da Mehmet II, incluso l'esilio forzato verso Costantinopoli, l'episodio descrive una fase di migrazione e accoglienza dai toni quasi idilliaci. In realtà la Sublime Porta, sin dai tempi del sultanato di Orhan, era solita praticare la politica del *sürgün* (lett. colui che è deportato), ossia la deportazione di massa. Nei secoli XIV e XV l'espansionismo dei sultani nei territori balcanici fu accompagnato da trasferimenti forzosi di popolazione turca dall'Anatolia e di popolazioni non-turche verso le grandi città dell'impero, con il duplice scopo di assicurare il controllo dei territori e lo sviluppo economico delle nuove province. Come dice lo stesso J. Hacker «the friendly policies of Mehmed on the one hand, and the good reception by Bajazid of Spanish Jewry on the other, caused the Jewish writers of the sixteenth century to overlook both the destruction which Byzantine Jewry suffered during the Ottoman conquests and the later outbursts of

oppression in the days of Bajazid and Selim».³⁰

Tale politica di sviluppo e ripopolamento portò Mehmet II ad attuare una serie di strategie diplomatiche verso le minoranze religiose: esenzioni fiscali, assistenza abitativa e diritto di proprietà, facilitarono le migrazioni volontarie e l'integrazione. Ne è un esempio il massiccio movimento degli esiliati del 1492 che dalla penisola iberica trovarono accoglienza e vaste possibilità di vita e di commercio presso quell'unico luogo dove era possibile vivere in pace, cioè l'impero ottomano. I turchi costituivano l'alternativa, l'utopia possibile, erano un mondo ben lontano da quello dell'Occidente cristiano, fatto di ingiustizie.³¹ E così, negli anni tra il 1477 e il 1535, la popolazione ebraica della capitale passò, secondo i registri del censimento turco, da 1647 a 8070 famiglie ebraiche.³² Questi numeri vengono confermati anche da quanto Hacker ci dice riguardo al trasferimento coattivo di circa venti o trenta comunità ebraiche dall'Anatolia e dalla Rumelia a Costantinopoli.³³ Se accettiamo questi dati, allora l'accento fatto da Capsali riguardo alla presenza a Costantinopoli di più di «quaranta *qehillot*» non si allontana molto dalla realtà.

Per quanto concerne la strutturazione stilistica di questo primo episodio e, come si vedrà,

DOUKAS, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, trans. H.J. MARGOULIAS, Wayne State University Press, Detroit 1976, p. 215.

²⁸ SEZ, vol. 1, p. 81: העיר ה' את רוח המלך שולטן: מחמיט מלך תוגרמה ויעבר קול בכל מלכותו וגם במכתב לא-מר: כה אמר מחמיט מלך תוגרמה ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עלי לפקוד את עמו זרע אברהם עבדו בני יעקב בחיריו לתת להם מחיה בארץ ולהיות להם לפליטה גדולה, מי בכס מכל עמו יהי אלהיו עמו ויעל בקוסטדינא מקום כסא מלכותי, במיטב הארץ שבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו בכסף ובוזהב וברכוש ובבהמה, שבו בארץ וסחרו והאחוזו בה. ויתאספו היהודים מכל ערי תוגרמה הקרובות והרחוקות ויבאו איש ממקומו ותקהל העדה בקוסטדינא לאלפים ולרבבות, ומן השמים עזרם רוכב ערבות, ויתן להם המלך נחלות כלולות, ובתים מלאים כל טוב וישכנו בה היהודים למשפחותם לבית אבותם, פרו וישרצו וירבו ותמלא הארץ אותם. ומן היום ההוא והלאה כל המקומות אשר היה כובש המלך הנ"ל והיו שם יהודים, תכף היה מטלטלם טלטלה בגר והיה מוציאם משם ושולחם בקוסטדינא מקום כסא מלכותו, וינטלם וינשאם כל ימי עולם. והי כי יראו היהודים את האלהים, ויעש להם בתים מלאים כל טוב, ובמקום אשר בימי קדם קדמתה בזמן מלך יון לא היה בקוסטדינא כי אם שתי קהלות או שלש, ניתוספו היהודים ונתרבו ויהיו עם לרוב יותר מ' קהלות [...].

²⁹ Sulla politica del *sürgün* nell'Impero Ottomano rimando a Ö.L. BARKAN, *Les deportations dans l'Empire ottoman*, in «Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul» 11 (1949-1950), pp. 67-131; H. INALCIK, *Ottoman Methods of Conquest*, in «SI» 2 (1954), pp. 103-129; J.R. HACKER, *Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century*, B. BRAUDE - B. LEWIS (eds.), in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York 1982, vol. 1, pp. 117-126. J.R. HACKER, *The Sürgün System and Jewish Society in the Ottoman Empire During the Fifteenth to the Seventeenth Centuries*, in A. RODRIGUE (ed.), *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Indiana University Press, Bloomington 1992, pp. 1-65.

³⁰ HACKER, *Ottoman Policy toward the Jews*, cit., p. 124.

³¹ A. BARBERO, *Il divano di Istanbul*, Sellerio editore, Palermo 2015, p. 45.

³² A. FOA, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Bari 2004, pp. 185-186.

³³ HACKER, *Ottoman Policy toward the Jews*,

anche delle sezioni successive, possiamo dire che il testo biblico si rivela come l'unico dispositivo della memoria passata il quale si alterna perennemente alla descrizione degli avvenimenti storici. Ma se la presa di Costantinopoli o il successivo assedio di Rodi, rappresentano la "storia", le citazioni bibliche esercitano l'ufficio della "rammemorazione", per inserire la storia delle nazioni all'interno dell'unica storia possibile per gli ebrei, cioè la storia biblica e, in particolare, quella profetica, la quale viene continuamente letta e riletta dagli ebrei in sinagoga, sin dai primi tempi della diaspora.

Che Mehmet II vedesse di buon grado gli ebrei, o che comunque non nutrisse verso di loro alcuna forma di avversione o di disprezzo, è testimoniato dall'episodio che segue la sezione della cronaca appena riportata:

Il Sultano Mehmet amava moltissimo gli ebrei, molti dei quali andavano e venivano nella reggia, nel cortile del palazzo reale: alcuni erano medici del Re, altri suoi ministri e altri suoi servitori. E fra tutti quelli [spiccava] *Mošeh, un uomo molto umile*, (Nm. 12,3), il pio nostro maestro, rabbino e signore Mošeh Capsali z.l., che era lì a Costantinopoli sin dai tempi dei Re di Bisanzio.³⁴

Sappiamo che durante gli ultimi anni di regno dell'imperatore bizantino Costantino XI Paleologo, viveva a Costantinopoli il membro più illustre ed erudito della famiglia di Elia, suo prozio, il rabbino Mošeh Capsali (c. 1420 - c. 1500). Nato a Creta, Mošeh lasciò molto giovane l'isola natia per studiare presso una *yešivah* in Germania. Terminato il periodo formativo giunse a Costantinopoli dove, divenuto amico fidato di Mehmet II, fu chiamato da quest'ultimo a rappresentare la comunità ebraica dell'impero con il titolo di *hacham baši* (rabbino capo). A Costantinopoli Mošeh Capsali assunse svariati ruoli: egli era la guida spirituale, il giudice e il rappresentante ufficiale dell'ebraismo nella cit-

tà.³⁵ Mehmet II, una volta stabilito nella nuova capitale, curioso di conoscere il giudice di una comunità tanto numerosa, ordinò che gli venisse portato al suo cospetto per interrogarlo. Il rabbino venne trattato con squisita gentilezza:

In quei giorni, mentre il Re era seduto sul suo trono reale, alcuni suoi ufficiali stavano dinanzi a lui e questi prese a dire "Chi è il giudice e rabbino degli ebrei?" essi risposero "Un uomo anziano, egli è casto e soffre per tutto l'anno, dall'inizio alla fine dell'anno; egli dorme per terra, trascorre una vita di dolore e fatica nello studio della Torah". Il Re comandò di condurlo dinanzi a lui. Giunse davanti al Re, il quale lo chiamò "rabbino", nella lingua turca *hoca*, e gli rivolse buone parole [...] il Re lo amò e gli rese onore, comandò di condurlo a cavallo e mandò alcuni suoi principi e nobili, i quali sedevano alla porta del Re, ad accompagnarlo fino all'ingresso della sua abitazione.³⁶

Più avanti nel testo Elia Capsali ci racconta che un giorno il sultano Mehmet, dopo aver sentito alcune dicerie sul conto del rabbino Mošeh, decise di travestirsi da comune cittadino per osservare come questi giudicasse le cause portate nel suo tribunale:

E Mehmet vide che attorno al rabbino c'erano molti ebrei; Mošeh era seduto per giudicare il popolo [...]. E per caso capitò che giunse, tra gli altri ricchi e notabili, un uomo ricco, il quale aveva una causa con un uomo povero e afflitto che era vestito di vesti sporche. Ed entrambi riportarono al rabbino le loro ragioni perché esprimesse un giudizio, e questo vide che l'ebreo povero aveva ragione e ordinò al ricco di restituire ciò che aveva rubato. Il ricco si arrabbiò e gridò contro il povero, *il ricco risponde con durezza* (Prv. 18,23). Mošeh ne fu molto irritato, maledisse il ricco, lo offese e lo insultò, ebbe con lui un'aspra contesa; lo cacciò via con sdegno e lo interdisse finché non avesse restituito ciò che aveva rubato. Il Re vide cos'era accaduto e comprese *che vi era in lui la sapienza di Dio per*

cit., p. 120.

³⁴ SEZ, vol. 1, p. 81: ויאהב שולטן מחמיט את היהודים מאד ומאד והרבה מהיהודים היו יוצאין ונכנסין בבית מלכותו בחצר גינת ביתן המלך, ויש אשר היו רופאי המלך ומשרתיו ועושים את מלאכתו. ומכללם האיש משה ענו מאד החסיד מהר"ר משה קפשאלי ז"ל אשר היה שם בקוסטדינא מזמן מלכי יון.

³⁵ "Capsali, Moses ben Elijah", in *EJ* vol. 4, p. 456.

³⁶ SEZ, vol. 1, p. 82: ויהי בימים ההם והיה המלך יושב על כסא מלכותו והמשנים נצבים לפניו ויען ויאמר: מי הוא שו" פטן ורבן של היהודים. ויאמרו לו: איש זקן והוא פרוש ומתענה כל ימות השנה מראשית שנה ועד אחרית שנה ועל הארץ יישן וחיי צער יעבור ובתורה הוא עמל. ויצב המלך ויביאוהו לפניו.

amministrare la giustizia (1Re 3,28) e *non tributò speciale onore all'uomo potente* (Lv. 19,15). Il Re si rallegrò grandemente, così si voltò e fece ritorno al suo palazzo [...].³⁷

Come notato dalla studiosa M. Rozen, anche il rabbino David Conforti di Salonicco nella sua opera *Qore ha-Dorot* (1677) dipinse un quadro molto simile a quello conservato nella cronaca di Elia sottolineando, inoltre, la superiorità del rabbino Mošeh Capsali su tutti gli altri saggi della città. Allo stesso modo racconta il rabbino Josef Sambari nel suo *Divre Yosef*, aggiungendo che il sultano, dopo aver riconosciuto la rettitudine del rabbino Capsali, gli riservò un trattamento di favore, assegnandogli la prestigiosa carica di membro del Consiglio della Corona accanto al Muftì e sopra il patriarca Gennadios.³⁸

Ancora secondo i fatti narrati dal nostro cronista, non furono poche le volte in cui Mošeh Capsali fu chiamato dinanzi al sultano perché giudicasse nelle cause criminali. Infatti, capitò che un giorno, il sultano, dopo aver interrogato senza successo tutti i saggi e i maghi riguardo al motivo di quell'epidemia di peste che da tempo stava affliggendo la metropoli sul Bosforo, si ricordò del pio giudice degli ebrei e lo fece chiamare nel suo palazzo per porgli lo stesso quesito. Davanti a tale richiesta Mošeh gli rispose: *“Dove si trova la lussuria, la peste viene al mondo e uccide i buoni e i cattivi”* (Gn. Rabba 26,5). Allora il sultano destituì i suoi servi e mise a morte tutti quelli che si prostituivano. Mošeh, dal canto suo, fece percuotere dei giovani ebrei della comunità come punizione e ammonimento per i loro rapporti omosessuali con il corpo dei Giannizzeri. Questo gli valse l'odio e il rancore dei soldati fedeli del sultano i quali, dopo la morte di quest'ultimo, tentarono alla sua vita.³⁹

Molti studi sono stati pubblicati sulla pre-

senza della minoranza ebraica nel mondo ottomano, dal momento che in nessun altro posto al mondo e in nessun'altra epoca della storia gli ebrei contribuirono a rafforzare la struttura socio-culturale di un paese. Nei quarant'anni dalla conquista di Costantinopoli gli ebrei emigrarono nell'impero ottomano portando con sé tutte le conoscenze commerciali e bancarie, ma soprattutto i loro capitali, la loro sapienza e la loro lingua. Come abbiamo già visto, la storia degli ebrei nell'impero dei sultani è una storia incredibile, fatta di vicende individuali interessanti. Una di queste è conservata nel capitolo XX della cronaca di Elia Capsali ed è molto significativa del favore che questi esuli ebrei godettero alla corte del sultano:

Al Re capitò per caso di passare nel mezzo della comunità e lì c'era uno di quegli ebrei Sefarditi che giunsero colà per dimorare nel paese tra quelli che avevano lasciato la Spagna; il suo nome era Abraham Sonador, ed era chiamato così per il suo mestiere, perché era unico tra quelli della sua generazione nella sua arte, *che sapeva suonare bene: un uomo forte e valoroso, eloquente nel parlare e di bell'aspetto* (1Sam. 16,18). *E quell'uomo si guadagnò il favore di tutti quelli che lo vedevano* (Est. 2,15) e lo ascoltavano, i quali dicevano *che era il “padre” di tutti quelli che suonano la cetra e il flauto* (Gn. 4,21). Un giorno, mentre quell'uomo era occupato nella sua arte a casa sua, e aveva messo mano al timpano e alla cetra e si stava rallegrando al suono del flauto (Cfr. Gb. 21,12); il Re passò e sentì la melodia e gli piacque molto. Allora il Re scese dal carro ed entrò nella casa di quell'ebreo e gli chiese: *“Gradisci che io mi sieda nella tua casa per ascoltare la voce dei cantanti e delle cantanti, le delizie dei figli degli uomini e strumenti musicali di ogni genere?”* (Qo. 2,8). Allora Abraham rispose al Re dicendo *“Siediti dovunque vuoi”*. Poi Abraham corse alle lire, *prese l'arpa melodiosa con la lira*, e iniziò a suonare come le altre volte e avvenne, mentre il musicista

ויעמוד לפני המלך וקראו רבי ובלשון תוגרמה כו"א, וידבר אליו טובות. [...] אהבו וכבדו, ויצו וירכיבוהו על הסוס ושלח משריו ומפרתמיו היושבים בשער המלך, וליווהו עד פתח ביתו. וירא והנה עם רב מהיהודים נצבים עליו, וישב.³⁷ *Ibidem*: משה לשפוט את העם [...] ויקר מקרהו ויבא בתוך הבאים איש עשיר מבני השועים והנכבדים, ויהי לו דין ודברים עם איש עני ורש והוא לבוש בגדים צואים. וידברו שניהם את דבריהם לפני הרב למשפט, וירא הרב כי הדין עם היהודי העני ויצו העשיר להשיב את הגולה. ויחר לעשיר וירם בקולו ויקרא נגד העני, ועשיר יענה עזות. ויחר למשה מאד ויקלל את העשיר

ויחרפהו ויגדפהו וירב אתו בחזקה ויגרש אותו מפניו בפנים זר עפות, ולא הלך מפניו עד שהשיב את גולה. וירא המלך את הדבר הזה וידע כי חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט, ולא הדר פני גדול. וישמח המלך מאד ויפן ויבא אל ביתו [...].

³⁸ M. ROZEN, *A History of Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566*, Brill, Leiden 2010, pp. 66-67.

³⁹ SEZ, vol. 1, p. 82; per il racconto sulla congiura dei Giannizzeri contro il rabbino si veda SEZ, vol. 1, pp. 128-130.

arpeggiava, che il Re si rallegrò moltissimo [...].

Il giorno seguente, *il Re si mise a tavola per mangiare e, come al solito, si mise a sedere sulla sua sedia* (1Sam. 20,24-25) e i cantori, ognuno con suoi strumenti in pugno, stavano dinanzi a lui: cetra, trigono, salterio e symphonia, e ogni tipo di strumenti (Cfr. Dn. 3,5) e suonarono come di solito. Allora il Re disse “Allontanate da me il rumore dei loro canti, non voglio più sentire il suono delle loro arpe (Cfr. Am. 5,23) perché dal giorno in cui ho sentito la melodia dell’ebreo, non ho più udito musica decente, in tutta la terra non c’è nessuno come lui” [...] e disse “Presto portatemi il musicista ebreo, egli metterà mano alla sua arpa e io starò meglio (Cfr. 1Sam. 16,16).⁴⁰

Allora il musicista sefardita giunse davanti al sultano il quale gli chiese di allietare il pranzo con l’armonia dei suoi suoni. Ma Abraham, intorpidito dalla presenza di Mehmet II, non riuscì a muovere un dito. Allora il Re, infuriato, chiese cosa gli stesse capitando e il musicista ebreo, spaventato, così rispose:

Mio Signore come posso non avere paura di te? Come posso non tremare alla tua presenza? *Il mio orecchio aveva sentito parlare di te, ma ora il mio occhio ti vede!* (Gb. 42,5). Quand’ero in Andalusia ho sentito parlare di te e ho avuto paura; spavento e terrore è piombato su di noi, spavento su tutti gli abitanti vicini e lontani. E quando abbiamo udito della tua forza, del tuo coraggio e del glorioso splendore del tuo regno, *il nostro cuore è venuto meno e non è rimasto più coraggio in alcuno a causa tua* (Gs. 2,11), per la forza del tuo braccio si ammutolirono tutti gli abitanti della Spagna,

che sono fra i Cananei, fino a Sarepta (Ob. 1,20). Perché non dovrei aver paura in questo momento? *I miei occhi ti guardano bene, le mie palpebre puntano diritto davanti a te* (Prv. 4,25), un’angoscia si è impadronita di me, *paura e tremore mi hanno assalito, il panico mi ha sopraffatto* (Sal. 55,6). Quando il Re sentì parlare dell’accaduto, rimase soddisfatto, il suo cuore si rallegrò e la sua anima esultò per ciò che aveva sentito perché da un capo all’altro del mondo tremavano davanti a lui ed erano presi da paura. Rivolse parole buone al cuore dell’ebreo e questo cominciò a riprendersi in fretta; dopo di che, in quello stesso giorno, suonò un poco, *un poco qui e un poco là* (Is. 28,10).⁴¹

Capsali chiude il racconto dicendo che il sultano decise di mettere Abraham Sonador a capo dei musicisti di corte, con un compenso di trenta monete d’argento al giorno.

Secondo la Rozen sono due le ragioni per cui molti degli artisti, dei musicisti e degli attori a Costantinopoli erano ebrei. La maggior parte di questi erano di origine iberica o italiana, quindi “provenivano da una cultura che considerava la musica e il teatro non solo una nobile manifestazione della creatività umana, ma anche come parte del *curriculum* di una persona istruita ed educata”.⁴² In più, a Istanbul, le arti erano riservate ad una cerchia ristretta di professionisti giacché la cultura musulmana le considerava professioni più basse, per persone poco rispettabili.⁴³

Il racconto di Capsali svela un Mehmet II molto colto, che si compiace della bella musica; un uomo curioso che non di rado si traveste

⁴⁰ SEZ, vol. 1, p. 91: ויקר מקרהו ויעבוד המלך מתוך: הקהל ושם היה א' מן היהודים הספרדים אשר באו שם להתגורר בארץ מגרוש ספרד ושמו אברהם שונדור, ונקרא כן על שם אומנותו, כי היה יחיד בדור במלאכתו, יודע נגן וגבור חיל ונבון דבר ואיש תואר. ויהי האיש נושא חן בעיני כל רואיו שומעיו יאמרו הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב. ויהי היום ויהי האיש עושה מלאכתו בביתו [...] ויהי המלך עובד וישמע אל הנגון וייטב בעיניו, וירד מעל המרכבה ויפן ויכנס בבית היהודי הנ"ל וישאל את היהודי הנ"ל: היש את נפשך לשבת מעט בביתך לשמוע בקול שרים ושרות ותענוגות בני אדם שדה ושדות. ויען אברהם את המלך ויאמר: בטוב בעיניך שב. ואל הנבלים רץ אברהם ויקח כנור נעים עם נבל ויחל לנגן בפעם בפעם והיה כנגן המנגן וישמח המלך לרוב [...]. ויהי ממחרות וישב המלך על הלחם לאכל וישב המלך על מושבו כפעם בפעם, ויעמדו המשוררים איש וכליו בידו קתרוס סבבא פסנתרין וסומפוניא וכל זני זמרא, וינגנו כמנהג. ויאמר המלך: הסירו מעלי המון שיריכם והמית נבלכם לא אשמע עוד כי מיום שומעתי את נגון

היהודי לא טעמתי טעם נגון הגון, אין כמוהו בכל הארץ. [...]. ויאמר: מהרה את היהודי המנגן ונגן בידו וטוב לי

למה אדוני המלך לא אפחד מפניך, למה: ⁴¹ Ivi, p. 92: לא ארעד מנגדך ולשמע און שמעתך ועתה עיני ראתך, בהיותי באנדלוסיאה שמעתי שמעך יראתי, תפול עלינו אימתה ופחד אימתה על כל הקרובים ופחד על הרחוקים. ונשמע תוקפך וגבורתך וכבוד הדר מלכותך וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניך בגדול זרועך ידמו כל יושבי ספרד אשר כנענים עד צרפת. ומדוע לא אפחד בעת הזאת, עיני נוכחך יביטו ועפעפי יישירו נגדיו ויאחזני השבץ יראה ורעד יבא בי ותכסני פלצות. וישמע המלך הדבר הזה וייטב בעיניו שמח לבו ויגל כבודו בשור מעו כי מסוף העולם ועד סופו ירעדו מפניו ויראו. וידבר על לב היהודי טובות, ויחל להתחזק מעט קט ואחרי כן נגן מעט, זער שם זער שם ביום ההוא.

⁴² ROZEN, *A History of Jewish Community in Istanbul*, cit., p. 271.

⁴³ *Ibidem*.

da cittadino comune per confondersi tra le vie brulicanti dei mercati, tra i negozianti, tra gli studiosi e i musicisti ebrei. Il sultano si presenta come un vero e proprio giudeofilo; egli stesso più avanti nella cronaca, al capitolo XXXI, fa chiamare il rabbino Isaia Missini “perché gli potesse leggere il libro di Daniele, il quale conteneva le profezie del re del nord e aveva predetto la conquista dell’Egitto”.

In questo studio ho provato a raccontare alcuni degli episodi della cronaca di Elia Capsali a mio parere fra i più interessanti e rappresentativi della ricchezza di questo testo. Sebbene non rappresenti lo storico nel senso più moderno del termine, Elia Capsali si rivela un cronista dotato di molte qualità di narratore e scrittore. Egli è un autore vero e sincero, le sue narrazioni svelano il suo sentimento, le sue preoccupazioni e la sua fiducia nella volontà divina. Il suo racconto sulla presa di Costantinopoli e sulle successive campagne di conquista, corrispondono alle memorie registrate dai più precisi annalisti bizantini della metà del XV secolo. Ed è proprio in questi passi che il *Seder Eliyyahu Zuṭa* assume un reale valore storico e si tramuta in vera e propria testimonianza diretta, o acquisita, degli eventi più clamorosi della storia.

Da altre parti invece il racconto diventa soprattutto memoria e celebrazione familiare; come abbiamo visto, sono molti gli episodi che coinvolgono l’amato prozio Mošeh. Differente è invece l’episodio dell’abile musicista sefardita; qui Capsali ci propone un bellissimo esempio di intreccio fra storia, quella cioè dei rapporti continui tra il sultano e i notabili ebrei, e narrativa d’invenzione. Il cronista, cedendo la parola al personaggio, probabilmente fittizio, Abraham Sonador, ne assume totalmente il punto di vista. Raggiungere il mondo ottomano voleva dire ap-

prodare in un porto felice dove tutti vedevano riconosciuti i propri diritti. Il Conquistatore viene presentato come un principe giusto, un sovrano del Rinascimento che incarna tutte le caratteristiche umanistiche dell’uomo come ideale sintesi tra sapienza ed erudizione. In realtà tutti i pensieri di Mehmet II furono rivolti a procurarsi una precisa conoscenza dei paesi occidentali, ossia la loro arte militare, le loro strategie politiche e le loro ambizioni, per portare a compimento le sue azioni di guerra.⁴⁵ Ma già alla prima metà del Quattrocento un ebreo francese nato in Germania e stabilito a Edirne, paragonando la situazione dei suoi correligionari sotto il dominio musulmano a quella in Germania, scriveva “La Turchia è una terra dove non manca nulla e dove, se lo vorrete, tutto vi andrà bene. La strada per la Terra Santa è aperta attraverso la Turchia. Non è meglio vivere sotto i musulmani piuttosto che sotto i cristiani? Qui ogni uomo può vivere in pace sotto la sua vigna e sotto il suo fico”.⁴⁶

Benché Capsali scriva la sua opera settant’anni dopo la conquista di Costantinopoli e al di fuori dell’area dominata dai sovrani turchi, egli ci offre uno splendido e raffinato quadro dell’incontro tra Mehmet II e i membri della comunità ebraica istanbuliota e iberica, all’interno della cornice della propria esperienza storica. Nel *Seder Eliyyahu Zuṭa* storia e mito si alternano con naturalezza, senza tralasciare mai il testo biblico, che diventa una volta frasario, una volta libro di storia, rivelandosi l’intertesto che più di ogni altro si relaziona con le parti propriamente narrative, creando una sorta di mosaico.

Francesca Valentina Diana
PhD Student - Università di Bologna
e-mail: francesca.diana4@unibo.it

⁴⁴ SEZ, vol. 1, p. 120.

⁴⁵ F. BABINGER, *Maometto il Conquistatore*, Einaudi, Torino 1957, p. 741.

⁴⁶ B. LEWIS, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1984, p. 135.

Francesca Valentina Diana

SUMMARY

After a brief *excursus* on the significance of the word “history” in Jewish culture and the development of the “Jewish historiography” during the Renaissance period, the article presents some commented passages involved in the first book of Eliyyahu Capsali’s *Seder Eliyyahu Zuṭa* (1523).

Eliyyahu Capsali (ca. 1490 - ca. 1555) was a condestabulo, rabbi and historian who lived in Crete under the Venetian rule. The chronicle covers the years 1280-1522, a period of great historical significance as it marked the end of the Byzantine Empire and the unstoppable development of the Ottoman one. The selected passages concern a detailed description of the capture of Constantinople by Ottoman army on 1453 and the good relations between Sultan Meḥmet II and some members of the Jewish community, especially with Rabbi Mošeh Capsali who became a loyal friend of him.

An examination of the *Seder*’s contents reveals that on the one hand, much of the chronicle is historically accurate, on the other hand, there is material which is clearly legendary. The *Seder Eliyyahu Zuṭa* represents one of the most important sources, written about seventy years after the conquest of Constantinople, concerning Jewish-Ottoman relations.

KEYWORDS: Eliyyahu Capsali; Seder Eliyyahu Zuṭa; Sultan Meḥmet II.