

RECENSIONI

TZAHİ WEISS, *Sefer Yeşirah and Its Contexts. Other Jewish Voices*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018, ISBN 9780812249903, pp. 196.

Tzahi Weiss è professore associato di filosofia e letteratura ebraiche alla Open University of Israel e ha già all'attivo diverse monografie e articoli riguardanti la *qabbalah* medioevale e la mistica ebraica più in generale, con particolare riguardo ai temi della *šekinah*, delle *sefirot* e della mistica delle lettere.

In questo volume, l'autore suggerisce una possibile collocazione spaziale e temporale per la composizione del *Sefer Yeşirah*, il quale, com'è noto, costituirà una delle fonti principali della *qabbalah* che sorgerà in Europa successivamente. Il luogo e la data della sua composizione hanno da sempre rappresentato un enigma per gli specialisti, al punto che sono state proposte le datazioni più disparate, che vanno dal III secolo d.C. agli inizi del X, quando apparvero i primi tre commentari finora attestati. Il *Sefer Yeşirah* si propone di descrivere come il cosmo sia stato creato attraverso quelli che definisce i "trentadue sentieri di sapienza", vale a dire le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico e le dieci *sefirot*, che sono menzionate per la prima volta e che, nel testo, rappresentano i quattro elementi del cosmo (simili a quelli empedoclei, ma con lo Spirito al posto della Terra) e le sei direzioni dello spazio. Le ventidue lettere sono suddivise in tre categorie, tre "madri", corrispondenti ciascuna a un elemento (Aria, Acqua e Fuoco), sette "doppie", così denominate per la loro doppia pronuncia fricativa e occlusiva e corrispondenti ai sette pianeti, e dodici "semplici", corrispondenti ciascuna a una costellazione dello Zodiaco. Il *Sefer Yeşirah* traccia inoltre una rete di corrispondenze anche col corpo umano, ponendo in relazione le "madri" con le sezioni del corpo (capo, busto addome), le "doppie" con le sette aperture nel capo (occhi, orecchie, narici e bocca) e le "semplici" con gli arti e vari organi interni. Le lettere non pongono in relazione solo il corpo umano e gli elementi del cosmo, ma hanno contribuito alla creazione anche delle tre (*sic*) stagioni, i sette giorni della settimana e i dodici mesi del calendario ebraico, sempre seguendo la caratteristica divisione in tre, sette e dodici.

Questa premessa nel merito del contenuto della fonte ebraica è necessaria per sottolineare come Weiss, nelle sue analisi, si soffermi invece principalmente sulla suddivisione delle lettere in tre categorie ed eventualmente con la loro relazione con gli elementi cosmici, trascurando così sia gli aspetti della corrispondenza con il corpo umano, sia con la misurazione del tempo. Come si vedrà più avanti, questa omissione potrebbe aver condizionato la sua lettura, portandolo, nel parere di chi scrive, a forzare leggermente le sue conclusioni.

La monografia è suddivisa in un'introduzione, cinque brevi capitoli (contenenti ciascuno un'introduzione e un riepilogo), una conclusione e tre appendici. Come suggerisce il titolo stesso e come si è già accennato, lo studio è incentrato sul tentare di risolvere l'annosa questione della contestualizzazione del *Sefer Yeşirah*. Riguardo a questa questione, l'autore suggerisce la collocazione dell'origine del testo nella Siria (o tutt'al più nel Nord della Mesopotamia) del VII secolo.

L'introduzione presenta il testo nei suoi contenuti fondamentali, ad esempio con la sua peculiare classificazione delle lettere dell'alfabeto ebraico e la sua divisione in tre categorie di "madri", "doppie" e "semplici", senza tralasciare il problema dell'evidente eterogeneità dei contenuti e la difficoltà nel ricostruire la sua (eventuale) forma originaria. I primi tre commentari, che apparvero nello spazio di pochi decenni, quindi un arco di tempo relativamente breve, presentano infatti tre recensioni diverse. Tutto ciò rende quindi particolarmente problematica la ricostruzione della sua storia redazionale, come sottolinea Weiss che in questa sezione introduttiva dichiara le finalità del suo studio e il modo in cui intende dimostrare la sua tesi.

Nel primo capitolo egli compara il *Sefer Yeşirah* a testi non ebraici, precedenti e coevi, che trattano non solo il tema della creazione del cosmo attraverso l'uso delle lettere, ma che si occupano anche della classificazione di queste ultime. Per fare un esempio del primo caso, l'autore nota il parallelismo fra l'espressione *otyot yesod* (lett., "lettere di fondamento") usata nel *Sefer Yeşirah* e il termine greco *stoicheiōn*, usato nell'accezione sia di "lettera" sia di "elemento fondante del cosmo", così com'è attestata, ad esempio, nel *Timeo* di Platone. Fra i vari parallelismi presentati da Weiss tra il testo ebraico e altri tardo-antichi non ebraici, se ne riportano qui solo due a titolo esemplificativo: secondo Plutarco, stando alla sua epistola a Serapione, alle sette vocali dell'alfa-

beto greco corrisponderebbero i sette pianeti, mentre Ireneo riferisce nel suo *Adversus haereses* (I, 14, 3) che presso ambienti gnostici o mandaici, il corpo della Verità (*Aletheia*) era rappresentato come composto da coppie di lettere greche. Menzione a parte merita il trattato cristiano *Sul mistero delle lettere* (Περὶ τοῦ μυστηρίου τῶν γραμμάτων), composto in greco e contenente speculazioni sulla forma e il suono delle lettere dell'alfabeto greco, che sono ridotte da ventiquattro a ventidue tramite l'espunzione della Ξ e della Ψ, ritenute aggiunte successivamente e quindi spurie. Il fatto che il numero delle lettere dell'alfabeto greco sia ridotto artificialmente in modo da farlo corrispondere al numero di lettere dell'alfabeto ebraico fa supporre a Weiss che esistesse già nel V sec. una tradizione ebraica, secondo cui le lettere avrebbero avuto un ruolo chiave nella creazione, e che tale tradizione abbia esercitato un'influenza anche su alcuni testi cristiani, come in questo caso. Weiss conclude il capitolo rimarcando i parallelismi fra il *Sefer Yeširah* e i testi non ebraici da lui esaminati, in particolare per quanto riguarda l'aspetto della categorizzazione e gerarchizzazione delle lettere.

Il secondo capitolo tratta del tema delle lettere come strumento della creazione, in particolare l'uso del Nome ineffabile della divinità presso le varie tradizioni ebraiche, cominciando con il *Libro dei Giubilei* e proseguendo poi con la letteratura rabbinica e con quella parallela degli *hekalot*. Per quanto riguarda quest'ultimo contesto in particolare, il *Sefer ha-Panim* ("Libro del Volto", sott. "divino") contiene una serie di nomi divini costituiti da una serie di vocali, *y*, *w*, *h* (quest'ultima vocalizzata in "a"), che a loro volta sono quelle che costituiscono il Nome divino rivelato in *Es* 3,14. Weiss fa giustamente notare come le lunghe sequenze di vocali presenti nel *Sefer ha-Panim*, così come quelle, più brevi, presenti nell'*Hekhalot Zutarti* e nel *Seder Rabbah de-Berešit*, richiamino le analoghe sequenze di vocali che, secondo i testi di Nag Hammadi, o rappresentavano i nomi divini oppure erano formule da pronunciare man mano che l'anima ascendeva i diversi cieli. Dopo una breve presentazione di un testo siriano noto come *Memar Marqah*, il capitolo si conclude con un'analisi del modo in cui le sei diverse possibili permutazioni tra le tre lettere che compongono il Nome ineffabile YHWH sono poste, nel *Sefer Yeširah*, ciascuna a sigillo di una direzione diversa dello spazio.

Il terzo capitolo è dedicato al tema della creazione del cosmo attraverso le ventidue lettere e alla collocazione del *Sefer Yeširah* in un contesto siriano. L'autore riprende le tematiche trattate nel capitolo precedente, comparando in maniera più dettagliata i testi citati prima, soffermandosi in particolare sul *Memar Marqah* e sul trattato *Sul mistero delle lettere*, rimarcando i punti di contatto fra queste due fonti, da un lato, e quella ebraica, dall'altro, e sottolineando come le somiglianze siano maggiori con i testi di area siriana, in particolare cristiani. In questo, Weiss si colloca sulla linea di ricerca già tracciata da Shlomo Pines in un suo articolo ormai fondamentale, che rimarcò come concetti che col *Sefer Yeširah* appaiono per la prima volta all'interno della tradizione ebraica fossero già attestati presso testi composti in ambito siriano e risalenti anche al III secolo, quali le *Omèlie* dello pseudo-Clemente e *Contro il fato* (Κατὰ Εἰμαρμένης, noto anche come *Liber Legum Regionum*) di Bardesane di Edessa: in essi si ritrovano concetti simili alle *sefirot*, con i quattro elementi che differiscono da quelli classici (cioè con la Luce invece della Terra), nonché l'importanza assegnata alle sei direzioni dello spazio. Oltre agli aspetti già evidenziati da Pines, Weiss mostra anche come la terminologia utilizzata nel *Sefer Yeširah* nel definire l'articolazione fricativa (*rak*, "molle") od occlusiva (*qaše*, "dura") delle consonanti definite "doppie" sembri essere ripresa dalla terminologia tecnica della grammatica siriana (*rukkaka*, *quššaya*). L'autore confuta i precedenti tentativi di spiegazione di questa similitudine che spesso hanno ipotizzato un tramite greco o in altre lingue, mostrandone la mancanza di linearità e proponendo un modello molto più immediato ed "economico", vale a dire quello che teorizza la redazione del *Sefer Yeširah* in ambiente siriano. L'autore aggiunge che la mancanza di terminologia specifica della grammatica ebraica collocherebbe il testo a un periodo in cui quest'ultima non era ancora sviluppata, vale a dire nel settimo secolo. Sostiene inoltre che la familiarità con la grammatica siriana precedente al X secolo, periodo in cui essa conobbe vasta diffusione, mostra una sua conoscenza molto da vicino da parte dell'autore o degli autori. Nell'ultimo paragrafo, viene evidenziato come nel *Sefer Yeširah* la tradizione rabbinica sia del tutto ignorata, non menzionata nemmeno per essere confutata, concludendo quindi che il testo dev'essere stato redatto quantomeno in un ambiente ebraico "ete-

rodoŝso”, cioè lontano da quello rabbinico. Nel successivo riepilogo, Weiss conclude che la provenienza piú probabile del *Sefer Yeširah* è quella riferibile a un circolo ebraico a stretto contatto con il Cristianesimo siriano del settimo secolo.

Nel quarto capitolo, significativamente intitolato “Sounds of Silence: *Sefer Yeširah* Before the Tenth Century”, l’autore tratta della mancanza di fonti precedenti al decimo secolo che menzionino il *Sefer Yeširah*. Secondo Weiss, vi sarebbero due eccezioni in questo senso. La prima eccezione sarebbe rappresentata da una pericope sui Nomi divini attestata nei primi due commentari al testo, a opera di Sa’adya Gaon e Šabbetai Donnolo, nonché in un manoscritto della *genizah* del Cairo. La pericope appare quindi in fonti che risalgono tutte al X secolo, mentre risulta assente già nelle recensioni del *Sefer Yeširah* databili al secolo successivo, quali ad esempio il commento di Yehudah Barzillai. Da questo, Weiss conclude che la sezione deve essere apparsa in recensioni del *Sefer Yeširah* precedenti al X secolo, anche se non sono stati ancora ritrovati testimoni che provino questa ipotesi. La seconda eccezione sarebbe rappresentata da un’epistola di Agobardo di Lione, che visse fra l’VIII e il IX secolo, nella quale il vescovo fa riferimento al fatto che gli ebrei credono che le lettere dell’alfabeto esistano *ab aeterno* e che prima dell’inizio del mondo esse abbiano ricevuto diversi compiti, che eseguono poi in questo mondo. Secondo Weiss, non essendoci testi cosmogonici precedenti al *Sefer Yeširah* contenenti queste idee, ciò costituirebbe una prova del fatto che il testo ebraico è precedente al X secolo.

Nel quinto capitolo, è esaminato un *midraš* (dal ms. Vat. 299/4, 65a-66a, XII sec. ca.), che mostra che il *Sefer Yeširah* fu considerato un testo “scientifico” nel X e nell’XI secolo, ma poi fu progressivamente interpretato come mistico dal XII secolo in poi.

Nella conclusione, l’autore tira le somme del suo lavoro, ricapitolando come secondo lui le fonti culturali del *Sefer Yeširah* non siano rabbiniche e che invece andrebbero cercate presso il Cristianesimo siriano attorno al VII secolo, per tre motivi principali: prima di tutto, perché ci sono prove del fatto che l’idea secondo cui il mondo fu creato tramite le ventidue lettere è già attestata nelle fonti siriane; in secondo luogo, vi sono diversi paralleli concreti fra il *Sefer Yeširah* e testi analoghi siriani; infine, la descrizione del gruppo di lettere “doppie”, con i termini grammaticali che le definiscono, è una caratteristica originaria della grammatica siriana.

Infine, le tre appendici contengono, rispettivamente: un tentativo di confutazione da parte dell’autore della collocazione del *Sefer Yeširah* nel contesto della scienza delle lettere tipico dell’inizio dell’era islamica; l’edizione della recensione lunga del *Sefer Yeširah*, con la traduzione inglese di Peter A. Hayman; un’edizione del *midraš* trattato nel quinto capitolo.

L’autore si esprime con una scrittura chiara e lineare e la presenza dell’introduzione e del riepilogo in ogni capitolo, oltre all’introduzione e alle conclusioni finali, consente di tenere il filo del discorso passo per passo.

Parte della tesi sostenuta da Weiss, cioè l’ipotesi su un’origine siriana del *Sefer Yeširah*, è senz’altro suggestiva e corroborata da prove sufficientemente convincenti. Meno decisiva pare invece la sua soluzione all’altra *vexata quaestio* riguardante il *Sefer Yeširah*, vale a dire la sua collocazione temporale, che l’autore fissa con una certa decisione al VII secolo, sulla base dell’uso della terminologia usata riguardo alle consonanti “doppie”, che richiama, come si è detto, quella tipica della grammatica siriana e non quella ebraica che si svilupperà in seguito. Stando a quanto sostiene lo stesso autore (pp. 70-72), la grammatica siriana conobbe una piú vasta diffusione proprio nel X secolo, quindi la redazione del *Sefer Yeširah* potrebbe anche aver avuto luogo all’inizio di questo periodo, quando apparvero peraltro i primi tre commentari attestati. È giusto, quindi, utilizzare l’uso della terminologia siriana come *terminus post quem*, ma la mancanza di terminologia grammaticale ebraica non costituisce necessariamente un *terminus ante quem*, dato che potrebbe semplicemente significare che chi ha redatto il *Sefer Yeširah* non avesse (ancora) familiarità con il lessico tecnico ebraico, non che questo non esistesse affatto al momento della sua redazione. Inoltre, per quanto sia *ex silentio*, un altro argomento che gioca leggermente a sfavore della collocazione nel VII secolo della redazione del *Sefer Yeširah* resta infatti la questione non trascurabile della sua totale assenza di attestazioni, siano esse citazioni o anche semplici menzioni, presso fonti precedenti al X secolo, che è sottolineata anche dal titolo del quarto capitolo del saggio. Anche quelle che l’autore stesso presenta come eccezioni a questo silenzio sul *Sefer Yeširah*,

di fatto non costituiscono prove conclusive: il testimone rinvenuto nella *genizah* risale infatti al X secolo, come rileva lo stesso Weiss, che postula senza dimostrare in modo convincente che la pericope sui Nomi divini in esso contenuta sia il risultato di speculazioni risalenti al secolo precedente; anche la testimonianza di Agobardo di Lione, risalente all’VIII o al IX secolo, ritenuta da Weiss un’altra prova della circolazione del *Sefer Yeşirah* prima del X secolo, non contiene un riferimento esplicito al testo ebraico, ma attesta semplicemente che in ambiente ebraico circolavano alcune idee riguardo alla creazione del mondo tramite le lettere e alla loro eternità. Lungi quindi dal provare in modo cogente l’esistenza di una redazione del *Sefer Yeşirah* precedente al X secolo, questo elemento potrebbe voler dire anche solo che certe idee, che circolavano già all’epoca di Agobardo, confluirono solo in seguito in una delle recensioni del testo. Com’è noto, infatti, la storia redazionale del *Sefer Yeşirah* risulta estremamente complessa. Il testo, che consiste di varie sezioni non sempre legate tra loro, contiene materiale fortemente eterogeneo che può essere ricollegato, sì, a fonti siriane, ma che, come ha dimostrato Pines, queste possono risalire anche al III secolo. Analogamente, quindi, la presenza di terminologia risalente al VII secolo non dimostra che anche il documento che la utilizza risalga necessariamente a quell’epoca. Inoltre, un’analisi più approfondita di espressioni peculiari nella terminologia del *Sefer Yeşirah*, che sono attestati solo in componenti poetici più tardivi, così come la rivalutazione degli elementi da lui stesso utilizzati come prove, mettono in discussione la datazione al VII secolo. Per scelta metodologica, l’autore non si è soffermato sull’analisi dei contenuti, privilegiando solo quella filologica, che però è ristretta a pochi termini. Invece, l’analisi dei contenuti avrebbe spostato la datazione in secoli più tardi o quantomeno non avrebbe fatto concludere con certezza che la redazione del testo risalga al VII secolo. Ad esempio, nella sua descrizione e nel suo porre in relazione elementi eterogenei del cosmo, il *Sefer Yeşirah* rientra in una tendenza che si fece strada a partire dal IX secolo in poi e che Wasserstrom definisce “gnostic encyclopaedism”. Così come anche l’interesse da parte di chi ha redatto il *Sefer Yeşirah* verso la presunta corrispondenza occulta fra le costellazioni e i pianeti da una parte e il corpo umano dall’altra è più facilmente collocabile nell’ambiente culturale che caratterizzava l’ismailismo, promosso dal Califfato fatimide per l’appunto nel X secolo. In conclusione, quindi, mentre la collocazione spaziale in area siriana o nella Mesopotamia settentrionale, proposta da Weiss, sembra al momento quella più probabile, la questione della sua collocazione temporale resta, nell’opinione di chi scrive, tutt’altro che conclusa.

Il merito dell’autore risiede, in ogni caso, nell’enfatizzare quella che si potrebbe impropriamente definire “eterodossia” del *Sefer Yeşirah*, intesa come una sua distanza, in termini stilistici e di contenuti, dagli ambienti rabbinici, distanza che finora non era stata forse sufficientemente rimarcata. Il saggio potrebbe quindi costituire il punto di partenza per nuove ricerche in questa direzione, su di un testo che sin dalla sua comparsa ha esercitato un’influenza notevole sul pensiero ebraico, soprattutto nella *qabbalah* che nascerà in Europa qualche secolo più tardi.

Giuseppe M. Cuscito
giuseppe.cuscito@uniroma1.it

MAREN R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, Yale University Press, New Haven - London 2018, ISBN 9780300175233, pp. 323.

Questa brillante e audace biografia che M.R. Niehoff propone – lungi, però, dall’essere una semplice biografia – fornisce una nuova chiave di lettura delle opere e del pensiero di Filone di Alessandria, anche noto come *Philo iudaeus* (ca. 20 a.e.v.-ca. 49 e.v.). Nelle tesi espresse nel libro viene consolidata tutta una tradizione di studi filoniani, in cui la stessa Niehoff svolge un ruolo pionieristico, dove, solo per fare alcuni nomi, da D.T. Runia a G.E. Sterling, o in campo nostrano da C. Kraus Reggiani a R. Radice e a F. Calabi, ci si è interrogati se e come sia possibile inquadrare

storicamente le opere di Filone, dal momento che la sua produzione letteraria non solo è ampia (gli sono attribuite 36 opere di cui solo una minima parte è considerata di dubbia autenticità) ma è anche eterogenea.

Nella sua *Intellectual Biography* M. Niehoff usa un metodo comparativo tramite cui vuole mettere in luce come possa sussistere una stretta connessione tra i diversi generi letterari usati da Filone, il contesto culturale di appartenenza e la scelta di un determinato referente filosofico (platonismo e/o stoicismo?), che diviene più chiaro a seconda del contesto geografico e storico. Superfluo ricordare l'infausto destino che subirono le opere filoniane, circolate in lungo e in largo, seppure non sempre sarà riconosciuta a Filone la paternità delle proprie idee. In un quadro che vede Filone quasi come un autore isolato, inserito in una determinata tradizione – quella del giudaismo ellenistico – ma senza discepoli a oggi conosciuti, la cui opera in ambito ebraico, a partire da Giuseppe Flavio, sprofonderà in un silenzio assordante fino al Rinascimento, non stupiscono le difficoltà in cui si imbatte ogni tentativo di datare la sua produzione letteraria, spesso al rischio, però, di non poter andare al di là di semplici congetture. Il libro della Niehoff inizia mettendo in luce come il primo ostacolo del biografo di Filone potrebbe essere visto in relazione al fatto che nelle sue opere non sono molte le informazioni che egli dà sulla sua vita privata. A dimostrazione di come sia complesso cercare di capire anche la reticenza di Filone a parlare di sé (ad eccezione di quando compì l'ambasceria a Roma, che viene descritta nel dettaglio), potremmo chiederci: si tratta semplicemente di una tendenza comune anche a molti altri autori antichi o quella di Filone potrebbe essere vista come una scelta consapevole volta a rendere la sua produzione letteraria, per così dire, poco "riconoscibile"? D'altronde gli ebrei alessandrini non ebbero vita facile nel I sec. a.e.v., soprattutto quando Alessandria passò sotto l'egida dell'Impero romano: Filone potrebbe aver omesso appositamente di essere prolifico rispetto alla sua vita privata a tutela della sua identità giudaica?

M. Niehoff cerca di superare simili ostacoli mettendo in luce la coerenza interna del pensiero filoniano, restituendoci in questo modo l'immagine di un autore in grado di gestire con maestria generi letterari diversi a seconda delle proprie finalità. L'analisi della Niehoff è suddivisa in base alle differenti serie di opere di Filone e il loro contesto storico. Come lei stessa afferma, gli aspetti politici, filosofici, teologici e letterari del pensiero di Filone vengono considerati unitariamente, lungi dal frammentare la sua produzione letteraria in un insieme di opere disorganiche. Il libro della Niehoff, dopo un'introduzione intitolata *An Intellectual Biography of Philo?* (pp. 1-22), è suddiviso in tre parti che sono seguite da due appendici. Nella prima parte, dal titolo *Philo as Ambassador and Author in Rome* (pp. 25-68), vengono analizzate le opere storiche di Filone (*Legatio ad Caium* e *In Flaccum*) e quelle che sono considerate come le sue opere filosofiche (che, però, per la maggior parte spesso sono state giudicate spurie, come nel caso del *De aeternitate mundi* o dell'*Alexander*). Nella seconda parte *Philo's Exposition in a Roman context* (pp. 93-170) vengono considerate le opere sull'*Esposizione della legge mosaica*, come il *De opificio mundi* o le opere sulle vite dei patriarchi. Nella terza parte *Young Philo among Alexandrian Jews* (pp. 173-241) viene analizzato il *Commentario allegorico*, che Niehoff considera come composto all'inizio della vita di Filone. La prima appendice consiste in una proposta sintetica di datazione delle opere e della vita di Filone (pp. 245-246), mentre nella seconda appendice la Niehoff approfondisce se Filone abbia davvero scritto un commentario allegorico su *Gen 1* (pp. 247-250).

L'ambasceria che Filone compì a Roma presso l'imperatore Caligola viene vista come lo spartiacque a partire da cui la vita di Filone non sarà più la stessa. Nella proposta di datazione della Niehoff, Filone dovette trascorrere a Roma almeno tre anni (dal 38 al 41 e.v.) e questa a suo avviso potrebbe aver rappresentato un'esperienza cruciale non solo da un punto di vista politico ma anche culturale dato che il suo soggiorno romano avrebbe avuto «an immediate effect upon his choice of literary genre, Jewish identity, and philosophical orientation. Philo refashioned himself, constructing a new identity and offering new interpretations of his traditions» (p. 3). L'ambasceria a Roma, compiuta per sollecitare un miglioramento delle condizioni della comunità ebraica alessandrina, di cui Filone stesso ci dà testimonianza nella *Legatio* e nell'*In Flaccum*, quindi, lo avrebbe influenzato radicalmente anche da un punto di vista filosofico, per cui, per esempio, nelle opere che Filone avrebbe scritto dopo il soggiorno romano, tra cui quelle appartenenti al gruppo

sull'*Esposizione della legge*, potrebbero essere visibili echi non solo di Stoici antichi come Zenone, Cleante e Crisippo ma anche degli Stoici romani, la cui influenza, secondo la Niehoff – come per il caso del rigetto da parte di Filone dell'idea di conflagrazione – sarebbe stata determinante. M. Niehoff, riguardo alla cosmologia filoniana, conduce un confronto soprattutto con Panezio, Posidonio, Ario Didimo e con il tardo contemporaneo di Filone, Seneca, mettendo così in mostra quanto il soggiorno romano di Filone possa aver influenzato il suo pensiero. D'altra parte anche alcuni concetti filoniani, come quello delle idee come pensieri divini, potrebbero a loro volta aver influenzato autori romani proprio come nel caso dello stesso Seneca.¹ Il rimarcare, da parte della Niehoff, la presenza di tali elementi stoici, poi, ci porta anche a vedere sotto una nuova luce il platonismo filoniano nelle opere successive all'ambasceria a Roma: che si tratti di un certo platonismo stoiceggianti, come quello di Antioco di Ascalona, di cui si possono riscontrare tracce anche in alcune opere di Cicerone? Il pensiero di Filone, quindi, potrebbe rappresentare una tappa fondamentale anche nelle letture stoico-platoniche del *Timeo* ed essere inserito in una determinata tradizione filosofica da cui, però, si differenzerebbe per aver usato la filosofia in vista della conferma dei precetti giudaici che, secondo lui, restano in primo piano.²

L'approccio della Niehoff ci dà la possibilità di rivalutare quelli che nelle opere filoniane potevano sembrare come cenni secondari alla cultura di Roma (si pensi all'etimologia del numero sette, in greco ἑπτὰ, che in *De opificio* 127 Filone collega al latino *septem*). Certo resta strano il fatto che Filone, a differenza di quanto accade per Alessandria e Gerusalemme – e, dunque, per la cultura greca ed ebraica –, nelle opere non storiche sembra quasi nascondere i riferimenti a Roma e ai Romani, non rendendoli sempre così espliciti. Che un atteggiamento di questo tipo nasconda anche una certa ostilità e un atteggiamento primariamente apologetico nei confronti del giudaismo?

Solo gli studi futuri che terranno presente questa biografia come chiave di lettura dell'intero *corpus Philonicum* potranno confermare o meno molte delle tesi sostenute in questo libro. Il quadro che risulta da questa monografia mette in evidenza come il pensiero di Filone sia multiforme e variegato e come la sua produzione letteraria sia caratterizzata da una coerenza difficilmente negabile: se siamo *nani gigantium humeris insidentes* Filone non può essere che confermato come un *gigas*. M. Niehoff lo presenta senza dubbio in una veste nuova, riprendendo anche molte delle ipotesi più suggestive che sono state fatte intorno alla produzione filoniana nel corso del tempo, e sarà difficile non tenere presente questa *Intellectual Biography* da ora in avanti per chiunque voglia approcciarsi al pensiero di Filone.

Ludovica De Luca
ludovica.deluca@gmail.com

ERKKI KOSKENNIEMI, *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus. A Study of Their Secular Education and Educational Ideals*, Brill, Leiden - Boston 2019, ISBN 978-90-04-39192-5, pp. 352.

Publicata nella serie "Studies in Philo of Alexandria", diretta da F. Calabi, la monografia di E. Koskenniemi si rivela essere uno strumento prezioso non solo per chiunque voglia cercare di quantificare il peso della cultura greca nelle opere di Filone (ca. 20 a.e.v.-ca. 49 e.v.) e di Flavio Giuseppe (ca. 37 e.v.-ca. 100 e.v.), ma anche per chiunque voglia interrogarsi sul tipo di educazione che questi due pensatori hanno ricevuto, uno nell'Alessandria della fine dell'età ellenistica e l'altro nella Gerusalemme che nel 70 e.v. sarà conquistata da Tito. Tra i meriti di questo

¹ Cfr. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e pensiero, Milano 1989, pp. 281-316.

² Cfr. G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, Turnhout 1999, pp. 135-165.

volume, troviamo certamente la possibilità di leggerlo e utilizzarlo in due modalità distinte: se ne può fare una lettura continua, seguendo la linea principale di ricerca del testo, rappresentata da un'indagine sull'educazione ricevuta da Filone e da Giuseppe; ma se ne può fare anche una lettura trasversale dato che *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus* è anche un'opera di indicizzazione della presenza della cultura greca in questi due autori e dell'uso che ne fecero. In questo volume, infatti, Koskenniemi ha raccolto tutte le citazioni dirette che questi autori hanno fatto dei poeti, drammaturgi, filosofi e storici greci.

Il testo si divide in due parti principali, una su Filone e una su Giuseppe, in cui sono messe a confronto le loro personalità e il loro diverso approccio alla cultura dominante dell'epoca. Filone e Giuseppe hanno certamente in comune la fede nell'ebraismo – seppure spesso si sia manifestata in maniera differente – e il “parlare” in greco: se per Filone, però, si tratta della lingua d'uso quotidiano (non sappiamo con certezza neanche se conoscesse l'ebraico), diversamente accade per Giuseppe, che sembra essersi avvalso persino di degli aiutanti per la redazione dei suoi testi e per il quale il greco non era la lingua natale (si pensi a quando nelle *Guerre giudaiche* dichiara che l'opera fu tradotta in greco in un secondo momento, visto che la prima versione era nella sua lingua vernacolare: cfr. *BJ* 1,3).

Citazione dopo citazione, Koskenniemi mette in evidenza le principali differenze tra Filone e Giuseppe e dal loro confronto emerge un diverso modo di citare gli autori greci nei loro scritti. Filone e Giuseppe richiamano tipi di autori diversi e se, in un caso, prevalgono le citazioni dei filosofi, nell'altro, sono in numero maggiore quelle degli storici: una diversa concentrazione delle citazioni che conferma il loro diverso orientamento scientifico. Anche se non da tutti è stato riconosciuto all'unanimità come filosofo *tout court*, è innegabile l'uso che Filone fece della filosofia greca, integrandola e reinterpretandola nei suoi scritti. D'altra parte, invece, Giuseppe conferma la sua vocazione storica, guidata dall'amore per il proprio popolo, e non sempre sostenuta da citazioni filosofiche, che sono in netta minoranza rispetto a quelle degli storici (antichi e a lui contemporanei).

Dopo un'introduzione in cui viene esplicitato l'obiettivo della ricerca e dopo che è stato illustrato lo stato dell'educazione greca del tempo, tra Alessandria e Gerusalemme, Koskenniemi considera le citazioni filoniane degli autori greci. Ai poeti, tragediografi e commediografi (pp. 23-64), segue una postilla sul ruolo, in generale, del teatro (pp. 64-65), dove viene messa a confronto la dichiarata consuetudine di Filone di assistere agli spettacoli teatrali (*Prob.* 152; *Ebr.* 177) con la sua aspra critica alle rappresentazioni comiche (*Agr.* 35; *Legat.* 359). Segue un'ampia retrospettiva sui filosofi a cui Filone si riferisce esplicitamente: dai così detti “Sette Saggi” a Tatele, da Pitagora a Eraclito, da Anassogora a Empedocle (pp. 71-98). Un ruolo di rilievo spetta a Socrate e a Platone – quest'ultimo, senza dubbio, tra i filosofi più citati – (pp. 98-106), ad Aristotele e il Peripato (pp. 106-110) e alle scuole ellenistiche: dai Cinici ai Cirenaici, da Epicuro e gli Epicurei agli Stoici e agli Scettici (pp. 110-122). Così come accade nel caso di Giuseppe, i dati delle citazioni filoniane, poi, vengono elaborati al fine di mettere in evidenza l'obiettivo principale della ricerca, ossia il comprendere il tipo di educazione che Filone e Giuseppe hanno ricevuto, tenendo sempre sullo sfondo le diverse possibilità educative offerte dalle loro due città natali.

Per quanto riguarda Giuseppe, le citazioni dei poeti e dei filosofi sono in numero minore rispetto a quelle degli storici. Tra i poeti più noti a cui ci si riferisce sono da ricordare solo Omero ed Esiodo (pp. 158-171), mentre tra i filosofi troviamo cenni a Platone, Aristotele, agli Epicurei e – per via della sua adesione al gruppo dei Farisei – agli Stoici, in cui ritrova delle affinità con il suo orientamento religioso (pp. 171-197). Le citazioni filosofiche di Giuseppe, però, rivelano una conoscenza quasi stereotipata (“manualistica”) delle fonti filosofiche, come a voler far emergere la grandezza di Mosè. Diverso è il caso delle citazioni storiche, che riempiono le sue opere e che hanno soprattutto una finalità apologetica: passando da Erodoto a Tucidide, da Ecateo di Abdera a Polibio, da Alessandro Poliistore a Strabone a Nicola di Damasco – solo per nominarne alcuni – Giuseppe si appella all'autorità degli storici per trovare un solido sostegno nella sua difesa della religione ebraica. Non a caso, il maggior numero di citazioni storiche sarà nel *Contro Apione*, opera apologetica per eccellenza (pp. 197-247).

Merito del volume di Koskenniemi è andare a colmare una lacuna bibliografica che trovavamo circa le produzioni letterarie di Filone e Giuseppe. Se, per quanto riguarda la formazione che

questi due autori hanno ricevuto, troviamo già diversi studi,¹ diversa è la situazione per l'indicizzazione delle citazioni dirette degli autori greci che troviamo nei loro scritti. Per quanto riguarda Filone, il volume di Koskenniemi è stato preceduto dagli studi di D. Lincicum,² da cui Koskenniemi prende le mosse, seppur differenziandosene, perché, al contrario di quanto fa Lincicum, Koskenniemi riporta per esteso le citazioni filoniane e le elabora in modo che il suo lettore possa, fin da subito, farsi un'idea sull'uso filoniano di un autore o di un altro. Come dichiara lo stesso Koskenniemi, per quanto riguarda Giuseppe, invece, abbiamo solo un'indicizzazione parziali e delle citazioni (p. 157). Preziosa, quindi, l'opera di Koskenniemi che evidenzia il peso della cultura classica in Filone e Giuseppe, in relazione al tipo di educazione che questi due autori hanno ricevuto sulla base dell'interazione della cultura giudaica e del mondo greco-romano.

Ludovica De Luca

ERIC LAWEE, *Rashi's Commentary on the Torah. Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic*, Oxford University Press, Oxford 2019, ISBN 9780190937836, pp. XXVIII + 478, 64 £.

Il commento al Pentateuco di Šelomoh ben Yišḥaq, a tutti noto per il suo acronimo Raši, è così presente e, per così dire, unito al testo che intende esplicitare che non di rado si corre il rischio di non vederlo, per troppa vicinanza. Così, se da un lato tutti quelli che si occupano di ebraismo, nonché tutti quanti sono cresciuti in un ambiente religioso ebraico tradizionale, pensano di sapere chi sia Raši e quale sia la tendenza fondamentale del suo rinomato commento, proprio per questa ragione e per la sua fusione con il testo sacro saldata da secoli di prassi esegetica rischiano, d'altro lato, di farcene perdere i tratti più specifici. Se, dunque, ci si chiede quale sia il carattere fondamentale del commento di Raši e per quali ragioni esso sia embricato indissolubilmente con il testo biblico stesso, un modo veramente efficace e, come dimostra questo bel libro, straordinariamente produttivo, è quello di sottoporre il libro alla prova della storia della sua fortuna. Anticipando un giudizio che dovrebbe stare in fondo alla presente recensione, sull'onda della gratificante lettura di questo informatissimo e brillante volume, si desidererebbe disporre di strumenti analoghi per la storia della ricezione di altri commenti biblici, su tutti quelli di Abraham Ibn 'Ezra e Naḥmanide. Quel che emerge, infatti, da questo saggio di storia della ricezione, non è soltanto un ricchissimo panorama che attraversa la storia ebraica, in particolare nei suoi centri propulsivi più importanti (manca, come l'autore riconosce, l'Italia, qui poco considerata e ritenuta, forse non del tutto a ragione, marginale) tradizionalmente ripartiti in mondo aškenazita, sefardita e, con speciale e inedito rilievo, bizantino, ma anche e soprattutto una lettura particolarmente penetrante del commento di Raši stesso, fino a individuarne, non oltre, ma proprio in virtù degli innumerevoli strati esegetici e meta-esegetici che si sono accumulati nei secoli, l'autentico profilo e, così, le ragioni del suo straordinario successo. Lawee arriva a utilizzare, non a sproposito, il termine "canonizzazione", pur consapevole che il suo uso non può che essere metaforico o catacretico, ma se il commento di Raši ha raggiunto uno status semi-canonico o, in alcuni casi addirittura è stato proposto (già da Moše di Coucy) come sostituto del *targum* nella pratica liturgica che impone la lettura duplice di un passo biblico e quella semplice di una traduzione interpretativa (pp. 36-37), mentre il *sefer ha-mešiv* arriva a elencare Raši tra i beneficiari di un'ispirazione divina (pp. 60-61) e Yehudah

¹ Per Filone si pensi a A. MENDELSON, *Secular Education in Philo of Alexandria*, Hebrew University Press, Cincinnati 1982, mentre per Giuseppe a T. RAJAK, *Josephus. The Historian and His Society*, Fortress Press, London 1983.

² Cfr. D. LINCICUM, *A Preliminary Index to Philo's Non-Biblical Citations and Allusions*, «Studia Philonica» 25 (2013), pp. 139-167.

Khalaš si spinge addirittura, giocando con le parole del Salmo 33, ad asserire che “Raši è la parola del Signore”, si può ben dire che non siamo solo di fronte a un classico, per quanto riverito, ma a ciò che di più simile a un ingresso nel canone sacro l’ebraismo ha prodotto nel secondo millennio dell’era volgare. Una delle prove addotte da Lawee, non certo la più rilevante, è un impietoso confronto con candidati analoghi presi dalla letteratura cristiana medievale: la Postilla di Nicolò di Lira, per esempio, divenne, accanto alla *glossa ordinaria*, un complemento quasi irrinunciabile alle scritture, ma non superò le soglie dell’età moderna, venendo consultata, in seguito, solo da storici e accademici, ma non certo nella lettura privata e pubblica delle Scritture in ambienti religiosi. Considerazioni molto simili valgono anche per il Libro delle Sentenze di Pietro Lombardo, antologia teologica un tempo imprescindibile e oggi quasi dimenticata. Proprio la storia, complessa e tutt’altro che unilineare, della ricezione del Commento al Pentateuco, mette in evidenza le ragioni più profonde e i caratteri distintivi di questo grande classico: anzitutto, e Lawee non lo nasconde, la nomea e l’autorità che Raši si è conquistato in quanto autore del Commento al Talmud, un’opera indispensabile anche sul piano pratico, per distillare un senso e un’applicazione concreti alle remote e sintetiche discussioni rabbiniche. In secondo luogo, si direbbe, in consonanza con un carattere sul quale i francesi fino a oggi fondano la propria identità (si prenda, a titolo di esempio del tutto emblematico, il volume, curato da Michel François, *La France et le Français*, apparso presso l’editore Gallimard nella prestigiosa *Encyclopedie de la Pléiade* nel 1972), la medietà, il rifuggire gli estremi, un dolce equilibrio che “Salomone il Gallo” fece proprio, per così dire, *avant la lettre*. Non solo per ragioni geografiche, dato che la Francia del Nord, pur appartenendo decisamente all’area aškenazita, e tanto più le gloriose città renane in cui Raši condusse i propri studi, non era priva di contatti con l’area “provenzale” a sua volta in stretta connessione con la Catalogna e le altre regioni storiche sefardite, ma soprattutto per una scelta rinnovata ad ogni glossa di bilanciare il nudo *pešat* con il variopinto, e spesso reinterpretato, mondo del *midraš*. Sono queste le ragioni profonde del successo trionfale del Commento al Pentateuco di Raši, e il libro di Lawee lo mostra molto bene, il fatto che l’autore fosse aškenazita, ma non troppo, che fosse un paladino del senso letterale, ma che non assumesse un atteggiamento razionalista e di rigetto nei confronti dell’esegesi rabbinica tardo antica e anzi ne facesse il cuore del proprio echeggiare e ampliare l’asciutto racconto biblico a scopi esegetici non meno che omiletici, e dunque l’immagine sintetica del giudaismo che offriva, ne fecero il campione dell’esegesi biblica fino ad oggi. E tuttavia l’incoronazione di Raši a commentatore per eccellenza non fu priva di contestazioni, di letture “resistenti” e addirittura di supercommentari, un fenomeno caratteristico dell’esegesi ebraica tardo-medievale e moderna, che, pur ponendo al centro (anche tipografico) della loro attività interpretativa, il Commento di Raši, non gli risparmiarono critiche severe e, in qualche caso, attacchi virulenti. In questo aspetto meno noto della storia della letteratura esegetica ebraica dello scorcio del medioevo sussiste uno dei maggiori punti di interesse del presente volume: se da un lato il fatto che gli autori e le opere esaminati da Lawee siano finiti nel dimenticatoio o comunque ai margini della corrente principale dell’esegesi ebraica è ancora una riprova della canonizzazione del loro idolo polemico, la loro stessa esistenza, seppure in qualche archivio o biblioteca dimenticata, accende un faro sulla letteratura ebraica di area bizantina, ancora troppo trascurata, ma soprattutto dimostra, *ex negativo*, che la marcia trionfale di Raši quale commentatore suprema era colta in tutta la sua portata, e giudicata un pericolo incombente, da una pattuglia di interpreti, per lo più inclini al razionalismo e a preferire l’esegesi di un Ibn Ezra o le allegorie di Maimonide. Veniamo così a conoscere un gruppo di esegeti, alcuni saldamente altri tentativamente assegnati all’area del Mediterraneo orientale, in particolare al crogiolo occidentale-orientale di Creta sotto il dominio veneziano, in particolare Ele’azar ben Mattatiah, l’autore del *sefer hassagot*, attribuito a Rabad e il supercommentario del siciliano Ahron Abulrabi. Lawee presenta con dovizia di particolari e fine capacità di analisi le diverse strategie critiche che ispirarono quegli autori in una battaglia, persa ma non meno nobile, che non si concentrava solo su elementi di dettaglio dell’interpretazione, ma sul carattere e la natura del giudaismo. Lawee ha dedicato, proporzionalmente, poca attenzione a un tema molto meglio noto, ovvero la diffusione e l’accidentata fortuna di Raši presso i suoi numerosi lettori occidentali, proprio perché il suo intento era rimettere in equilibrio un quadro storiografico troppo unilaterale e offrire ai lettori, finalmente, una

storia completa della fortuna di Raši per gli ebrei. Tuttavia, nell'intento di tener fede a questo vasto programma, Lawee ha dovuto tener conto della pressione esterna che le dispute cristiane, da Tortosa (ma si potrebbe risalire a Barcellona, con la celebre discussione intorno al carattere normativo del *midraš*, respinto sdegnosamente, o tatticamente, da Naḥmanide) fino a Lutero, hanno esercitato, riprovando le “favole dei rabbini” sia nell'incoraggiare i critici di Raši sia nel rafforzare la difesa identitaria di colui che “l gran commento feo”, per prendere a prestito la definizione antonomastica di Averroè. Ora che il quadro della parte ebraica di questa vicenda secolare, disegnato con pennello sottile da Lawee e appoggiato su una stupefacente competenza bibliografica, ci sta di fronte, tanto più si desidera che esso sia completato da un'aggiornata sintesi delle fortune di Raši tra i cristiani. Vale infatti per il presente volume quel che si è potuto osservare a proposito di un altro notevolissimo lavoro, dedicato in quel caso alla storia della ricezione dello Zohar, opera di Boaz Huss (*Ke-Zohar ha-Raqia'. Peraqim Be-toledot ha-hitqabbélet ha-Zohar u-ve-havnayyat 'erko ha-semali*, Mossad Bialik, Jerusalem 2008; tr. ingl. *The Zohar. Reception and Impact*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford - Portland 2016): proprio perché si tratta di libri utilissimi ed egregiamente riusciti, più forte si avverte l'esigenza di affiancarli con una storia, parallela e intrecciata, della fortuna delle stesse opere, qui il *Peruš* di Raši, là lo Zohar, presso i loro lettori cristiani. Secondo una delle tante leggende fiorite intorno alla figura di Raši, quando sua madre era incinta di lui si trovò a percorrere un vicolo stretto a Worms, e all'arrivare di un carro a gran velocità temette per la propria vita e per quella del nascituro: miracolosamente il muro lungo il quale camminava si inclinò fino a formare una nicchia, nella quale la donna e il futuro maestro, trovarono riparo. Fino a oggi si mostra ai turisti una nicchia in un muro di Worms, dove Raši sarebbe scampato al pericolo: può sembrare che l'immagine si riferisca alla sacralità del commento, ormai canonizzato, e dunque intoccabile, ma a ben guardare essa rinvia piuttosto e soprattutto, ai pericoli cui era sottoposto Raši, prima ancora di nascere, e la nicchia, lo spazio miracoloso in cui scampò a morte certa, è il luogo in cui se ne celebra la sopravvivenza.

Saverio Campanini
saverio.campanini@unibo.it

FRANZISKA AMIROV, *Jüdisch-Christliche Buchmalerei im Spätmittelalter. Aschkenasische Haggadah-Handschriften aus Süddeutschland und Norditalien*, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin 2018, ISBN 9783871572470, pp. 304, 99 €.

Le miniature che decorano e illustrano un notevole numero di *Haggadot* medievali sono oggetto da tempo dell'appassionata e sempre più agguerrita indagine di codicologi e storici dell'arte. La crescente disponibilità di *fac-simile* e, in tempi più recenti, le riproduzioni digitali accessibili da ogni dove, hanno semplificato il non facile compito di portare ordine nella proliferazione di immagini di fronte alla quale questo genere di produzione artistica ha posto i paleografi e i codicologi, dotati di minore confidenza con la logica figurativa di quanta ne sia necessaria in questo campo. Se si vuole misurare quanta strada sia stata fatta negli ultimi decenni, basterà riprendere in mano i due volumi (anche se, per chi voglia acquistarli, converrà tener presente che hanno raggiunto prezzi assai elevati sul mercato antiquario), curati dal rabbino Bruno Italiener e contenenti il *fac-simile* e un volume di studi interamente dedicati alla *Haggadah* di Darmstadt, apparsi nel 1927 (B. ITALIENER - A. FREIMANN - A.L. MAYER - A. SCHMIDT (Hrsg.), *Die Darmstädter Pessach-Haggadah. Codex Orientalis 8 der Landesbibliothek zu Darmstadt aus dem vierzehnten Jahrhundert*, Karl W. Hirseman, Leipzig 1927), tenendo accanto anche l'edizione, sempre in due volumi, *fac-simile* e commento, curata da Joseph Gutmann e Paul Pieper (*Die Darmstädter Pessach-Haggadah. Codex Orientalis 8 der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek*, Propyläen, Berlin 1972) e confrontarli con le pagine dedicate allo stesso manoscritto nel presente volume: non vi è quasi settore, dalla descrizione codicologica all'analisi iconografica fino alla qualità delle riproduzioni che

non abbia conosciuto una ragguardevole evoluzione. Basterà ricordare che Italiener aveva datato l'*Haggadah* di Darmstadt al XIV secolo mentre, anche solo sulla base di un confronto morfologico non possiamo più dubitare che essa debba risalire alla prima metà del Quattrocento. Franziska Amirov, nata Aigner (l'annotazione non è irrilevante, perché altrimenti sarebbe difficile ricondurre alla sua penna la tesi magistrale dedicata alla *Haggadah* di Monaco [Cod. Hebr. 200] in cui si presentava il nucleo originario della presente ricerca, nella quale si rielabora la tesi di dottorato, condotta sotto la direzione dello storico dell'arte Wolfgang Augustyn) prende in esame qui in modo specialmente dettagliato un gruppo omogeneo di tre *Haggadot* del XV secolo riconducibili all'area tedesca comprendente, oltre alla *Haggadah* di Darmstadt e a quella di Monaco, nota anche come *Haggadah* di Tegernsee, dal monastero presso cui era conservata prima delle secolarizzazioni, la cosiddetta Prima *Haggadah* di Cincinnati, conservata alla Klau Library (ms. 444), riconducibile alla città di Ulma e databile all'anno 1500 circa. Per offrire un contesto significativo allo studio particolareggiato, l'autrice considera tuttavia un gruppo molto più nutrito di *Haggadot* della stessa area (che comprende, con ogni evidenza, anche l'Italia settentrionale) ed epoca. A differenza di altri approcci disciplinari, l'autrice segue una metodologia incentrata sulla storia dell'arte, dipendendo largamente da fonti secondarie per gli aspetti halakici e storico-documentari che pure assumono notevole rilievo nel suo tentativo di individuare elementi probanti di una collaborazione ebraico-cristiana nell'allestimento dei programmi figurativi di questo gruppo di *Haggadot*. La questione, come è noto, è delle più spinose, perché, se appare pacifico che alcune *Haggadot*, oltre ad altri manoscritti miniati biblici o liturgici, furono illustrate da *ateliers* cristiani, in assenza di prove documentarie certe, la pura analisi iconografica non può che portare a risultati congetturali. Cionondimeno le analisi condotte con puntualità, che a volte rasenta la pignoleria, dalla Amirov, appaiono guidate da una notevole sobrietà metodologica e ispirate a un'asciutta oggettività, il che lascia favorevolmente impressionati e dispone a prestare attenzione alle conclusioni che ella raggiunge. La distinzione fondamentale, al fine di misurare le tracce di una assai probabile collaborazione tra ebrei e cristiani nell'allestimento di quei mirabili programmi iconografici viene proposta dalla Amirov in tre categorie: immagini esclusivamente ebraiche (perché fondate su un retroterra testuale talmudico o midrashico che si presume inaccessibile ad artisti cristiani), immagini prevalentemente cristiane (perché originariamente sviluppate nell'iconografia mariana o nelle immagini di alcuni santi) e, infine, immagini o stilemi neutri, ossia comuni ad artisti ebrei e cristiani nonché indipendenti da ogni *allegiance* di carattere religioso-confessionale. Quando si parla di iconografia religiosa ebraica, occorre tuttavia prestare attenzione, proprio come questo libro dimostra brillantemente, che ciò non significa affatto che l'artista che realizzò quelle immagini dovesse essere ebreo. Allo stesso modo vale l'inversa: non c'è chi non abbia davanti agli occhi il crocifisso dipinto da Chagall e gli esempi si potrebbero moltiplicare. Non vi è dubbio che un artista tedesco come Joel ben Simeon detto Feibusch Ashkenazi, al quale è stato riservato uno straordinario duplice successo, prima come artista e decoratore quando era in vita, nella seconda metà del XV secolo, poi in tempi recenti, quando, ad opera di diversi studiosi, ha visto più che raddoppiare i manoscritti miniati a lui attribuiti, aveva un occhio attento, e come lui i suoi facoltosi committenti, alle mode e agli stilemi della decorazione libraria *sans phrase*: ce lo mostrano le sue opere e lo sviluppo cronologico del suo stile. Non vi è dubbio che l'immagine della donna con un libro in mano, spesso ritratta in gesti che ne esaltano la capacità di prendere parte alla discussione studiosa abbia una radice nell'iconografia della Vergine Maria intenta a leggere un libro, a ricevere l'annuncio addirittura in forma di lettera da un Arcangelo Gabriele postino (è quanto ci mostra l'*Annunciazione* di Jost Haller, conservata al Kunstmuseum di Basilea) o a discutere con gli Apostoli in attesa della Pentecoste. Molto interessanti sono poi i rilievi sui quattro "figli" spesso rappresentati nella *Haggadah*, sulla scorta di un fondamentale articolo di Mira Friedman (*The Four Sons of the Haggadah and the Ages of Man*, «The Journal of Jewish Art» 11 (1985), pp. 16-40) in corrispondenza con i quattro umori: anche in questo caso la Amirov, di fronte a una tentazione "warburghiana" quasi irresistibile (si pensi al *tam*, il "sempliciotto", che viene raffigurato come personalità saturnina e malinconica, spesso con la mano a reggere la guancia) non si fa prendere la mano, e pur mostrando la corrispondenza iconografica con i quattro umori della teoria galenica, non spinge l'analisi oltre quanto consentono le immagini stesse. Allo stesso titolo, a chi scrive appare merito-

rio che la Amirov, di fronte all'ultima carta della "Darmstädter Haggadah", contenente un foglio aggiunto, nel quale si ammirano due illustrazioni apparentemente irrelate: una scena di bagno e una curiosa scena di caccia al cervo in un recinto, non nasconda, contro una lunga e poco conclusiva tradizione storiografica, la sua persuasione, raggiunta, si badi, con mezzi iconografici, che quel foglio non abbia nulla a che fare con l'*Haggadah*, e possa essere stato aggiunto in seguito, per la sua bellezza, senza che contenesse alcunché di specificamente ebraico. Si sa, in effetti, che il manoscritto è stato per secoli in mano a collezionisti, prima ebrei e poi cristiani, e non è dato sapere quando quel foglio vi fu aggiunto. Ecco dunque materializzarsi sotto i nostri occhi un esempio davvero notevole in cui la logica delle immagini prevale sulle appartenenze confessionali. In altri casi, come nelle celebri scene di caccia alla lepre o al cervo si assiste, e la Amirov lo mostra con competenza, alla palese ripresa in ambito ebraico di un motivo di origine cristiana francese, ebraizzato mediante il ricorso all'approssimativa formula mnemonica (*Jag' den Has*) ma solo a posteriori. Lo stesso, e anzi ancor più, vale nel caso, studiato qui in un ampio capitolo, per i mascheroni decorativi e il *fleuronné* che caratterizza lo stile della scuola di Joel ben Simeon, della quale la Amirov ci offre uno studio iniziale ma assai promettente. Un caso di contaminazione stilistica specialmente scottante è quello della *Haggadah* di Monaco o di Tegernsee, al quale abbiamo fatto cenno recensendo lo studio con *fac-simile* apparso nel 2015 (D. STERN - C. MARKSCHIES - S. SHALEV-EYNI (eds.), *The Monk's Haggadah. A Fifteenth-Century Illuminated Codex from the Monastery of Tegernsee, with a Prologue by Friar Erhard of Pappenheim*, The Pennsylvania University Press, Philadelphia 2015, «Materia Giudaica» 20-21 (2015-2016), pp. 500-505) poiché il manoscritto si trovava, pochi anni dopo la sua realizzazione, ricondotta dalla Amirov, con argomenti persuasivi, alla città di Ratisbona, nelle mani di un ecclesiastico cristiano, Paul Wann, e fu tradotta in latino, con aggiunte tendenziose, provenienti dalle confessioni estorte con la violenza, di alcuni ebrei di Trento in occasione dell'infausto processo per la morte di Simonino, da Erhart di Pappenheim. Ma, come abbiamo ricordato su queste stesse colonne, già nel programma iconografico di quella *Haggadah* si riscontrano analogie con l'immaginario cristiano che vanno ben al di là di una semplice "aria di famiglia": non solo il gesto della benedizione sul vino è palesemente ispirato alla pratica eucaristica con l'indice e il medio sporti e uniti, mentre le altre dita sono raccolte nel pugno, ma lo stesso avviene, contro ogni pratica nota, anche nella miniatura che rappresenta il *pater familias* intento a "consacrare", con lo stesso gesto, familiare ai cristiani, un cesto di *maššot*. Inoltre, ma se non sbaglio la Amirov non si sofferma su questa singolare raffigurazione, anche il messia, rappresentato in groppa a un cavallo (e non a un asino, come per solito) bianco (che ricorda, dettaglio notato dalla Amirov, l'Apocalisse) e con fattezze molto simili alla tradizionale immagine di Gesù, compie lo stesso gesto benedicente. Non si può affermare con sicurezza che il libro, splendidamente illustrato, di cui parliamo qui, abbia risolto del tutto l'enigma, ma certo permette di porre in prospettiva quel singolare programma iconografico, rendendo meno isolato il ricorso a stilemi cristiani in un manoscritto ebraico. In generale, si deve lamentare una qualche trascuratezza nelle trascrizioni dall'ebraico (per esempio, a p. 30 "micrajim" deve essere letto "mizrajim"; p. 34: "mikal" per "mi-kol": in generale sembra che la pronuncia del *qameš hatuf* sia rimasta terra incognita per l'autrice; p. 56: *hifleat* / *hifleta*; p. 70: *lef...* / *lefar'oh*; p. 77: ועריה ערום ואת / ואת ערום ועריה; p. 97: Resch / Dalet!; p. 96: חכם / חכם; p. 99: Kal / Kol [*vide supra*]; p. 177: *Tet* / *Taw!*; p. 191: "Lischon" / "Laschon"; p. 206: *pavulorum* / *parvulorum*; p. 211: *sanguis* / *sanguinis*; *ibid.*: "parvuli Christiani" non va tradotto, come si legge qui "kleiner Christen", come se fosse plurale, ma "eines christlichen Kindes"; p. 213: הגוי / הגוי, nella citazione di nomi (per esempio, a p. 17 e altrove il nome di Anna Esposito è reso costantemente come "Eposito", mentre Diego Quagliani è storpiato in "Quaglione"; a p. 26 e *passim* Gabrielle Séd-Rajna è citata come "Rajan"; a p. 67 e altrove Tommaso Giunta è reso come "Tommasso"; p. 95 e altrove, sempre, il nome Ele'azar è reso come "Eleazer"; p. 176: "Archiologico" / "Archeologico") e nei riferimenti alle tabelle, del tutto indispensabili per seguire l'argomentazione (per esempio, p. 64, col. 2, l. 3: 123 / 122; p. 74, col. 1, l. 21: 98 / 97). Un'unica lacuna, davvero sorprendente, merita di essere segnalata: a p. 208 l'autrice riporta un passo del commento di Erhart di Pappenheim in cui, descrivendo le figure dei quattro rabbini miniati nel manoscritto ebraico dal quale traduce, individua il personaggio di Rabbi Gamliel indicandolo come collocato "sub auro musico". Ora, già Erik Koenke e David Stern, traduttori in in-

glesi del testo di Erhard nell'edizione del 2015, avevano reso quell'espressione con un poco perspicuo "elegant gold", ammettendo in nota di aver considerato l'alternativa, da loro definita "letterale" di "beneath golden music" (!), ma riconoscendo subito dopo di non aver compreso il testo (*the meaning of the Latin eludes us*). La Amirov, dal canto suo, pone nella sua traduzione tedesca il segno del cancelletto (#) per indicare una *crux*, ossia un passo incomprensibile. Stupisce che un'esperta di decorazione libraria mostri di non conoscere uno dei colori più importanti dell'arte della miniatura, l'*aurum musicum*, normalmente reso in tedesco con "Musivgold" mentre in italiano si chiama "oro musivo" o anche bisolfuro di stagno. In effetti la figurina di Rabbi Gamiel si staglia, nella miniatura che si può ammirare al f. 20v, su una parete decorata d'oro musivo e minio. Sarebbe bastato consultare il manuale per miniatori, il noto *Liber illuministarum* dell'abbazia di Tegernsee, dove l'*Haggadah* è stata conservata per secoli, per trovare la soluzione al non difficile enigma e anche un'utile ricetta per farselo in casa (Cfr. A. BARTL - CH. KREKEL - M. LAUTENSCHLAGER - D. OLTROGGE (Hrsg.), *Der "Liber illuministarum aus Kloster Tegernsee. Edition, Übersetzung und Kommentar der kunsttechnologischen Rezepte*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005, p. 356). La maggior parte degli errori di questo libro dipende dalla insufficiente preparazione giudaistica dell'autrice, alla quale avrebbe potuto porre rimedio (*non omnia possumus omnes*) affidandosi a qualche lettore competente in fase di redazione. Mi sembra tuttavia anche una riprova che, persino oggi, non si sia più verificato un livello di fluidità, di scambio fruttuoso e, come ipotizza l'autrice, di collaborazione non solo di artisti cristiani impegnati a miniare *Haggadot*, ma anche di artisti ebrei intenti a decorare libri cristiani. Se si considera che il Quattrocento fu un'epoca di persecuzioni, di accuse sanguinose e di vendette, reali e immaginarie, non si può che ammirare la libertà e insieme il rigore con il quale le immagini, gli stili e le mode, si facevano beffe di ogni stecato, lasciandocene tracce ammirevoli in queste *Haggadot*, in cui restano gocce di vino (non è sangue!) e macchie di cibo, ma soprattutto la testimonianza di un unico mondo di immagini genuinamente tardomedievale.

Saverio Campanini

GEORGE Y. KOHLER, *Kabbalah Research in the Wissenschaft des Judentums (1820-1880). The Foundation of an Academic Discipline*, De Gruyter, Berlin - Boston 2019, ISBN 9783110620375, pp. VIII + 272, 99,95 €.

La revisione del quadro storiografico offerto da Gershom Scholem nei sessant'anni della sua carriera, incominciata, come auspicava lo stesso Scholem, soprattutto dopo la sua scomparsa, non è stata completata, secondo la previsione dell'interessato, dopo tre lustri e, si può facilmente preconizzarlo, non lo sarà nemmeno dopo otto. Credo di poter affermare che anche questo è un segno della vitalità e del perdurante influsso che le opere e le idee di Scholem continuano a esercitare. Il volume di George Yaakov Kohler, oggetto della presente recensione, non è, a rigore l'ennesimo tentativo di correggere questo o quel punto di dettaglio né una ricostruzione generale del grande quadro storico in cui Scholem ha inserito la vicenda della *qabbalah*, anzi l'autore dichiara di non essere né competente né intenzionato a proporlo, ma appartiene in ogni caso alla ormai vasta letteratura dedicata alla critica postuma del lascito scholemiano per un aspetto di carattere meta-storiografico: mi riferisco alla ricostruzione del rapporto tra la *Wissenschaft des Judentums* (WdJ) ottocentesca e il misticismo ebraico. La questione non è affatto marginale e lo studio di Kohler, pur con i difetti che cercherò di riassumere di seguito, rappresenta una panoramica davvero opportuna e decisamente tempestiva. La questione essenziale impostata da Kohler è la seguente: è vero, come una certa vulgata che si richiama (spesso impropriamente) a Scholem sostiene, che gli esponenti della WdJ trascurarono la *qabbalah* nel quadro della grande impresa, che segnò tutto l'Ottocento, in particolare germanofono, di riduzione dell'ebraismo a una peculiare forma di sapere? E ancora, è vero, come si legge qua e là, che alcuni esponenti della WdJ arrivarono persino a

cercare di occultarla, auspicando che cadesse nel dimenticatoio della storia, proprio perché, con il suo marcato irrazionalismo, non corrispondeva all'immagine di sé che i corifei della Scienza del Giudaismo volevano proiettare in vista di una piena emancipazione degli ebrei in una società ampiamente improntata alle idee borghesi di un certo protestantesimo liberale. La risposta a entrambe le domande, seppure con qualche sfumatura, è decisamente negativa, come Kohler dimostra con abbondanza di esempi e puntuali riassunti delle opere di una vasta galleria di esponenti della WdJ e della riforma ebraica ottocentesca. Va tuttavia osservato che Scholem non ha sostenuto nessuna delle due grossolane semplificazioni che, parrebbe, gli vengono attribuite. Così, l'intero castello "revisionista" del libro si rivela abbastanza fragile, perché basato su una frettolosa *petitio principii*. Il vero dilemma di fondo, in realtà, riguarda la "scientificità" della WdJ, che della scienza oggettiva e progressiva si era fatta portavoce. Poiché non vi è il minimo dubbio che la maggior parte degli esponenti della WdJ non nutrivano grande simpatia, per ricorrere a un eufemismo, per la *qabbalah*, e anzi il presente volume ne è la dimostrazione più lampante, *ad abundantiam* e anche oltre, il punto dirimente non è, come sembra credere l'autore, se Graetz o Geiger, per nominare i più prominenti, fossero o meno competenti in materia di *qabbalah* e nemmeno se ne abbiano o meno trattato nelle loro opere: chiunque le abbia lette sa che è così. L'elemento essenziale è piuttosto l'idea di oggettività (o neutralità) e insieme quella di progresso, anche e soprattutto in senso morale, di cui gli scienziati del giudaismo si fecero portavoce e che, per ovvie ragioni, se non altro di cronologia, non può che lasciarci piuttosto perplessi. La WdJ nasce da un'evidente crisi del giudaismo, determinata dai contraccolpi dell'emancipazione, dai dilemmi dell'assimilazione nonché dalla pervasività della secolarizzazione che pareva, nel XIX secolo, del tutto inarrestabile. Fare della religione un oggetto della conoscenza scientifica è la risposta che moltissimi, se non tutti gli autori passati in rassegna in questo libro, si prefiggono tra gli obiettivi più elevati del loro impegno intellettuale, politico e morale. Non vi è che non veda, peraltro, che così facendo si risponde al positivismo imperante in quel secolo adottandone i presupposti e elevando la "scienza" a religione. Ma proprio qui la rassegna di Kohler ci soccorre nel mostrare con ogni evidenza, che le preoccupazioni degli scienziati del giudaismo non erano, in prima battuta, affatto "scientifiche": nessuno di loro, né i largamente maggioritari detrattori della *qabbalah*, né i rari simpatizzanti potevano (e nemmeno volevano) trattare della *qabbalah* con distacco e neutralità. I più, in effetti, dettero "forma" scientifica al loro pregiudizio anti-cabbalistico dichiarandola frutto di influssi stranieri (si pensi all'origine persiana della *qabbalah* postulata dal fortunato, ma poco solido, libro di Adolphe Franck, tradotto e riveduto proprio da Adolf Jellinek), di correnti filosofiche "aliene", in particolare il neoplatonismo o addirittura di aborrite influenze cristiane. Poiché l'obiettivo della WdJ era estrarre l'essenza del giudaismo, dimostrare l'eterogeneità della *qabbalah* equivaleva a espungerla dal futuro, non certo dal passato, di cui anzi era l'aspetto di cui andare meno fieri. Il futuro del giudaismo era il programma più autentico della WdJ, e questo doveva realizzarsi nella missione del giudaismo come la indicavano i teologi ebrei liberali, la diffusione e la difesa del "monoteismo etico", purificato da ogni forma di superstizione, o residuo mitologico o, non sia mai, paganeggiante. È evidente che, al crollare della fiducia nelle sorti magnifiche e progressive dell'ideologia liberale, favorite, come opportunamente annotato da Kohler in un passo di rara lucidità, dalla diffusione del pensiero di Nietzsche, il robusto pregiudizio anti-cabbalistico dei fautori della Scienza del Giudaismo, che avessero preferito tacere sulla *qabbalah*, secondo il modello di Zunz, o ne avessero dato uno studio approfondito, per consegnarla al museo degli errori del passato, come fece ripetutamente e coerentemente Graetz, doveva cadere come uno scenario di cartapesta. Con questo non si vuole davvero asserire che Scholem, che criticò con furore quel pregiudizio, ne fosse per parte sua del tutto scevro. Al contrario, se c'è una cosa che pensiamo di aver compreso nel Novecento, leccandocene ancora le ferite, è che ogni costruzione storiografica è dettata da un'agenda politica. Non si può dire, mi pare, che Scholem ne abbia fatto mistero: la parzialità di Scholem per la causa sionista, e il tentativo di leggere la *qabbalah* alla luce della riscrittura sionista del passato ebraico sono del tutto evidenti anche se, non si può negarlo, Scholem fece ricorso, avendo studiato proprio alla scuola bibliografica e antiquaria dei suoi maleamati predecessori, egli cercò di vincere la partita rivendicando la *qabbalah* come un autentico e genuino fenomeno ebraico ma allo stesso tempo presentandosi come un filologo e un bibliografo fedele

ai principi, più che alla prassi, della WdJ. Scholem cercò di riconciliare questi opposti ricorrendo alla “scopa magica” della dialettica, tutte le volte che questo gli permetteva di tenere insieme rigore e soggettivismo o, come ebbe a dire verso la fine della sua vita, identificazione e distanza. Benché il libro di Kohler sia segnato da un *animus* anti-scholemiano fuori fuoco, il contributo che esso porta è prezioso, per la consueta eterogenesi dei fini: benché concepito per dimostrare che la WdJ si occupò in termini neutrali dell’avanzamento della conoscenza senza fermarsi davanti a fenomeni imbarazzanti, “orientalismi” e rigurgiti *démodé*, esso offre una preziosa collezione di sintesi ben calibrate per intendere come mai la WdJ non poteva comprendere la *qabbalah*, ossia proprio per confermare, al di là delle sfuriate polemiche e auto-promozionali, il nocciolo stesso della critica di Scholem: perché la presunta “scienza del giudaismo” o *Hokmat Yisra’el* non era riuscita, nonostante il suo ricco armamentario, a comprendere quanto la *qabbalah* fosse una sorgente decisiva per la sopravvivenza e lo sviluppo di un ebraismo che, di fronte alle sfide della filosofia o di una ragione senza bandiera, non intendeva rinunciare a se stesso. Kohler aveva anticipato di non volersi occupare di *qabbalah*, e per questo il libro, più che offrire un panorama di curiosi fraintendimenti e di singolari intuizioni, ancor oggi valide, da parte dei grandi e minori corifei della WdJ, permette di ripensare proprio la Scienza del Giudaismo, la sua straordinaria fioritura e, implicitamente, le debolezze interne che hanno contribuito, insieme a fattori del tutto eterogenei quali la persecuzione antisemita, a determinarne il tramonto. Lo stile del volume, al di là delle osservazioni storico-filosofiche che ho indicato, si segnala per chiarezza e onestà intellettuale. Le sviste che emergono qua e là, non numerose né troppo gravi, appaiono l’indice di una stesura un po’ frettolosa (p. 21: Ursprünge / Ursprung; p. 30: penetrates / penetrate; p. 40: Proviczialblätter / Provinzialblätter; p. 45: Genesisius / Gesenius; p. 81: to the our / to our; p. 108: kat / katà; p. 145: hehalot / hekhalot; p. 168: Issac / Isaac; Florence / Rome (!); p. 212: Wissenschaft / für Wissenschaft; p. 213: Safet / Safed; p. 248: Schooße / Schoße; p. 262: during in / during; p. 266: Thoughts / Thought) ma non sono certo tali da compromettere l’utilità di questo lavoro. Mentre il processo di revisione del lascito intellettuale di Scholem prosegue imperterritito, grazie allo studio di Kohler disponiamo di un punto di vista inedito e specialmente fruttuoso per afferrare, *pars pro toto*, dalla prospettiva meno attesa, lo studio mai disinteressato della *qabbalah*, splendori e miserie, promesse e limiti, della Scienza del Giudaismo.

Saverio Campanini

BRUCE ROSENSTOCK, *Transfinite Life. Oskar Goldberg and the Vitalist Imagination*, Indiana University Press, Bloomington 2017, ISBN 9780253029706, pp. XXXIV + 271, 64 \$.

Dopo il lungo e piuttosto solitario impegno profuso negli ultimi decenni da Manfred Voigts per rivalutare e rimettere all’ordine del giorno le singolari opere e l’improbabile reticolo di contatti intellettuali di Oskar Goldberg (rinvio solo, ma senza alcuna pretesa di completezza, a E. UNGER, *Politik und Metaphysik*, M. VOIGTS (Hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg 1989; M. VOIGTS, *Oskar Goldberg. Der mystische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*, Agora Verlag, Berlin 1992; E. UNGER, *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums*, M. VOIGTS (Hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg 1992; O. GOLDBERG, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, M. VOIGTS (Hrsg.), Harrassowitz, Wiesbaden 2005; M. VOIGTS, *Jacob Taubes und Oskar Goldberg. Aufsätze, Briefe, Dokumente*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011; O. GOLDBERG, *Zahlengebäude, Ontologie, Maimonides und Aufsätze 1933 bis 1947*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013) si sarebbe potuto ritenere che l’argomento fosse virtualmente esaurito. La monografia di Bruce Rosenstock dimostra, se non altro, che siamo ben lontani non solo dall’aver compiutamente indagato le fonti dell’eccentrico pensiero di Goldberg e del circolo di ammiratori quasi ipnotizzati che erano pronti a giurare nel suo nome, ma anche dall’aver compreso fino in fondo se quelle elucubrazioni così apparentemente remote abbiano

o meno una qualche rilevanza per noi oggi che vada al di là della mera curiosità annoiata o del sensazionalismo un po' *pulp* che suscitano, per dirne una, i suoi esperimenti nella fotografia di ectoplasmii. Un matto, un mago moderno, un equivoco santone urbano, un caso imbarazzante di ebreo fascista, come lo qualificò in una lettera Thomas Mann dopo averne saccheggiato l'opera per creare il personaggio di Chaim Breisacher nel *Doktor Faustus*, il diavolo in persona o un ciarlatano? Gershom Scholem, com'è noto, mostrava pochi dubbi sul giudizio radicalmente negativo che espresse, addirittura esagerando, nei confronti di Goldberg e del suo circolo. Non è sicuro, come sembra ritenere anche Rosenstock, che la condanna di Scholem o di Thomas Mann abbia nociuto alla fama postuma di Goldberg, come non gli ha giovato il giudizio composito di Walter Benjamin, decisamente attratto dal circolo goldberghiano, e in particolare dal sodale Erich Unger, ma respinto, almeno stando a quanto scrisse a Scholem, dalla sua "aura impura" e nemmeno l'interessante difesa di Goldberg proveniente dalla penna di un Franz Rosenzweig o quella, come sempre ambigua, di Jacob Taubes. Al di là del fatto che Rosenstock si mostra qui un po' troppo vicino all'oggetto del suo lavoro, lasciando passare, in nome di una poco credibile neutralità, una serie di proposizioni sconcertanti che avrebbero meritato maggiore distanza critica, quel che pare di poter individuare come la maggior debolezza del libro è il tentativo di far apparire l'opera, assai composita e dispersiva, di Goldberg come un tutto unitario, quasi fosse ispirato ad un unico progetto intellettuale, dal trattato neo-cabbalistico sul Pentateuco inteso come edificio numerico (*Die fünf Bücher Mosis ein Zahlengebäude. Die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift*, Liebmann, Berlin 1908), passando per l'incompiuto "capo d'opera" sulla Realtà degli ebrei (*Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das Sysyem des Pentateuchs. Erster Band. Deutscher Text zur hebräischen Ausgabe*, David, Berlin 1925) fino al libretto commemorativo e aspramente critico dedicato al centenario di Maimonide (*Maimonides. Kritik der jüdischen Glaubenslehre*, H. Glanz, Wien 1935). In vista di questa presentazione unitaria del profilo intellettuale in qualche modo inafferrabile di Goldberg, Rosenstock non si limita a tener conto dei libri e degli articoli dispersi di Goldberg, ma pesca anche tra le carte del lascito letterario depositato a Marbach, permettendo di ampliare ulteriormente la nostra conoscenza di quel che Scholem, già alla fine degli anni Venti chiamava "chiacchera priva di pathos". Nonostante qualche ingenuità e qualche prolissità didascalica, il libro si segnala per il tentativo, benché solo in parte riuscito, di ricondurre le perentorie vertigini dello stile di Goldberg all'alveo della *Naturphilosophie* ottocentesca e in particolare allo straordinario influsso esercitato da Hans Driesch su una peculiare forma di vitalismo specificamente mitteleuropeo ma, allo stesso tempo, e a complemento di quella giusta intuizione, alla riflessione metamatematica, o più francamente teosofica, di Georg Cantor. La lettura del libro di Rosenstock, nonostante qualche svista (a p. XX, un errore di tedesco si trasforma quasi in un succoso *calembour*: il titolo del dramma brechtiano da *Dreigroschenoper* diventa *Dreigroschenopfer*, come a dire "la vittima da tre soldi"; a p. XXX si fa riferimento all'autobiografia di Margarete Susman, rinviando a p. 333, il che risulta improbabile, se si considera che il libro *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*, Deutsche Verlagsanstalt 1964 ne ha complessivamente solo 186, ma la frase è autentica, solo che proviene dalla raccolta, curata da M. SCHLÖSSER e M. SUSMAN, *Vom Geheimnis der Freiheit*, Agora, Darmstadt - Zürich 1965, p. 333; p. 5: *Hauptthiere / Hautthiere*; p. 6: *Widerbelegung / Wiederbelegung*; p. 59: *shoreshim / shorashim*; p. 76: *Herstellungsmehd / Herstellungsmethode*; p. 78: "ordinal" / "cardinal"; p. 117: *Quala / Qualia*; p. 128: *biologische / biologisches*; p. 171: *Germantum* (sic!) / *Deuschtum*; p. 175: *Oken / Okun*) si rivela tutt'altro che oziosa, perché permette, da un punto di vista eccentrico, di gettare uno sguardo, in cui lo stupore si mescola alla costernazione, nel caos intellettuale del primo dopoguerra e della traballante repubblica di Weimar, nel brodo ribollente dal quale uscirono i più velenosi demoni mitologici e le più desolanti catastrofi storiche. Resta tuttavia un nodo che nemmeno Rosenstock riesce a sciogliere del tutto: la segreta ambivalenza di Scholem nei confronti di Goldberg e della sua "setta", la sua feroce condanna della neo-cabala di cui si faceva portavoce mescolata a un disprezzo troppo esibito per essere del tutto sincero, non nascondevano forse il timore di aver trovato, per la parte più in ombra del suo progetto di ri-vitalizzazione dell'ebraismo con mezzi mistico-magici, un degno concorrente? E anti-sionista, per soprammercato, con il quale contendersi a distanza, facendosi ora eccessivamente preoccupato, ora artatamente altezzoso, l'attenzione spregiudicata

dell'amico Walter Benjamin. Si può ben dire, dunque, e il libro di Rosenstock ci conforta, che non tutti i geni evocati da Goldberg sono rientrati in buon ordine nella lampada, né hanno lasciato più che un'ombra sulla pellicola impressionabile del suo studio di esule americano o nel soggiorno prolungato sulla Costa Azzurra, dove Goldberg, che era nato a Berlino nel 1885, terminò i suoi giorni nell'estate del 1952. Chi cercasse la sua tomba, nella sezione ebraica del cimitero di Montecarlo, non la troverebbe perché fu spianata nello stesso anno (1982) in cui moriva il suo arcinemico.

Saverio Campanini

MIRIAM ZADOFF - NOAM ZADOFF (eds.), *Scholar and Kabbalist: The Life and Work of Gershom Scholem*, Brill, Leiden - Boston 2018, ISBN 9789004387393, pp. XI + 325, 160 €.

Il volume presenta, in una forma molto gradevole anche sul piano estetico, per il ricco corredo di illustrazioni, molte delle quali a colori, che lo accompagna, gli atti di un convegno dedicato alla vita e all'opera di Gershom Scholem che si tenne a Londra, presso lo University College, nel giugno 2013. Benché il *décalage* temporale abbia indotto, in alcuni dei contributi qui presentati, qualche incongruenza bibliografica, dovuta al fatto che, come abbiamo documentato qui a più riprese, la quantità e spesso anche la qualità delle pubblicazioni dedicate a Scholem si accumulano a ritmo tumultuoso, si tratta nel complesso di un'aggiunta tutt'altro che peregrina alla ormai vasta collezione di letteratura secondaria che va sotto il nome di *scholemiana*. Il volume, curato dai benemeriti coniugi Miriam (Trendl) e Noam Zadoff è opportunamente suddiviso in quattro sezioni, la prima è dedicata, come non capita spesso nelle opere generali su Scholem, proprio al nucleo essenziale della sua produzione, la ricerca sulla mistica ebraica nelle diverse epoche e correnti letterarie: la sezione si apre con l'intervento di Daniel Abrams nel quale, anche sulla base di una vasta messe di appunti inediti, si mostra quanto Scholem abbia mutato la propria prospettiva nell'affrontare la questione annosa della composizione dello Zohar e del suo autore. Ne risulta che Scholem, con impassibile logica combinatoria, ha passato in rassegna e messo alla prova sul banco della filologia, tutte le possibili soluzioni di questo formidabile rompicapo, finendo inevitabilmente per anticipare tutte le principali correnti della ricerca zoharica sviluppatasi dopo la sua morte. Patrick Koch mostra un altro aspetto dell'evoluzione del pensiero di Scholem che, un po' frettolosamente, aveva preso per oro colato le accuse, intinte nel fiele antisemita, sulle presunte conoscenze cabbalistiche di Ephraim Joseph Hirschfeld. Sulla base dei documenti scovati da Jacob Katz e da Scholem stesso nelle Logge massoniche di Copenhagen e dell'Aia, quest'ultimo fu costretto a rivedere le proprie tesi, ma non abbandonò l'interesse per Hirschfeld, come dimostra il fatto che, ancora nel 1981, fece portare a Berlino, dove progettava di trascorre un anno presso il Wissenschaftskolleg, dieci chili di fotocopie per poter scrivere la biografia del "Fratello Asiatico", tra i primi ebrei a essere accolti in una loggia massonica. Shaul Magid dedica una rassegna penetrante all'annoso (e spesso reticente) dibattito tra Scholem e Buber sul ruolo del chassidismo nel rinnovamento identitario sionista mettendo opportunamente in rilievo le analogie più che le pur rilevanti differenze: una fonte ignorata da Magid, ma che avrebbe confermato le linee generali della sua proposta interpretativa è il carteggio Scholem-Strauss, da tempo accessibile. Chiude la prima sezione la sottile interpretazione di Omer Michaelis intorno al rapporto, alquanto intricato, fra Scholem e uno dei suoi allievi più brillanti, Joseph Weiss. Michaelis mostra con successo che tra i due vi fu, oltre al carteggio, portato in luce proprio da Noam Zadoff, un autentico dialogo a distanza nelle pubblicazioni dedicate agli esponenti della prima generazione chassidica. Opportunamente Michaelis evita, di proposito, il *gossip* accademico, fiorito, soprattutto a causa di Taubes, terzo incomodo nel rapporto tra Scholem e Weiss, nella letteratura dedicata a quella singolare relazione accademica, ma è costretto, per le stesse ragioni, a lasciare da canto i numerosi saggi (raccolti in volume nel 1974, dopo il suicidio di Weiss) che l'allievo di Scholem, in insanabile contrasto con il maestro, ha dedicato al chassidismo ispirato a Nachman di Brazlav, mutilando così la completezza

della presentazione e indebolendo un poco la tenuta delle sue, peraltro invitanti, considerazioni. La seconda parte del volume, a parere di chi scrive, è la più debole, piuttosto dispersiva e, nonostante alcuni spunti innovativi, non molto stimolante. Amir Engel, autore di una biografia intellettuale di Scholem, pur impostando correttamente il radicamento di Scholem nel contesto idealistico e romantico tedesco, riesce a non menzionare Franz Joseph Molitor, che pure fu indicato da Scholem come il massone cattolico e schellinghiano che più influenzò i suoi primi passi nella “metafisica della *qabbalah*”. L'intervento di Daniel Pedersen mostra la notevole asimmetria nella relazione tra Scholem e la poetessa Nelly Sachs, verso la quale Scholem si mostrò piuttosto tiepido. L'interesse della Sachs per l'opera di Scholem fu invece notevole, in particolare per la sua traduzione di alcuni passi dello Zohar, apparsa nel 1935 che, poiché la Sachs non aveva accesso ai testi originali, fu un importante motivo ispiratore dei cicli poetici in cui la “qabbalah” gioca un ruolo di primo piano. L'interesse di questo caso di studio è semmai da ricercare nella funzione di surrogato che Scholem ha esercitato, e tutt'ora esercita, per chi non abbia che la sua opera per conoscere la letteratura cabbalistica. Si tratta perciò di un capitolo del tutto legittimo della storia della fortuna di Scholem e anzi, se ben mi avvedo, di uno dei più produttivi, benché non direttamente rilevante per la storia della *qabbalah* ma semmai per quella “meta-*qabbalah*” che, per ovvie ragioni, raggiunge un pubblico più ampio e variegato delle fredde analisi filologiche destinate (e non sempre arrivate) a un pubblico di specialisti. Con il contributo di Kitty Millet ci si sposta verso un terreno che definirei “post-moderno” nel quale si specula, tutt'altro che ingenuamente, sul possibile significato dell'espressione “il nostro futuro sabbatiano” e sulle analogie che a Scholem pareva di riscontrare tra il mondo poetico di Kafka e le idee di Jonas Wehle. È difficile, per chi scrive, formulare un giudizio ed è perciò consigliabile astenersene. Molto utile appare la rassegna, proposta da Jacob Barnai, sulla presenza onnipervasiva della figura di Shabbetay Zevi nella cultura israeliana contemporanea. Basandosi sui lavori preziosi di Shmuel Werses, Barnai raccoglie innumerevoli testimonianze del fascino esercitato da Zevi, sin dagli albori del sionismo, permettendo di osservare come la grande biografia scholemiana si inserisca, in modo magistrale ma tutt'altro che isolato, in una corrente ben radicata nel movimento sionista e a sua volta abbia rappresentato un punto di riferimento inaggrabile per le varie rivalutazioni del sabbatanesimo e del suo significato storico nella cultura, alta e bassa, in Israele. La cosa, ne siamo convinti, non avrebbe sorpreso Scholem ma, si può ritenere, non avrebbe mancato di offrirgli materia di riflessioni tra il divertito e il malinconico. Interessante è poi l'intervento di Batsheva Goldman-Ida, dedicato alle (rare) idee di Scholem sull'arte e al suo approccio alla storia dell'arte. Mentre le considerazioni sulle vignette quasi-espressioniste che decorano la «Blau-Weisse Brille» appaiono del tutto centrate, non si comprende il rilievo, per Scholem, delle esperienze architettoniche dell'esponente dell'Art déco Friedrich Adler nel disegnare la sinagoga del gruppo Markenhof, al quale Scholem non appartenne, e che fu realizzata quando Scholem era da tempo un residente della Palestina mandataria. Nondimeno sono interessanti, e documentati in fotografia, gli allucinati ritratti che Trude Krulik ha dipinto, raffigurando anche Scholem come un clown o un briccone (vi aveva fatto cenno anche Cynthia Ozik in un celebre reportage), ma soprattutto mi pare degna di nota in questo contesto una riflessione, citata da Barnai, e risalente all'artista Kesus Gedalyovich, secondo il quale l'artista contemporaneo si muove in analogia con Shabbetay Zevi, in quanto falso-messia. Qui l'enfasi non è più sulla parola messia, che aveva suscitato vasti entusiasmi nel XVII secolo e oltre, ma, come si addice al nostro mondo un po' scomicchierato, sulla parola “falso”, o, se si vuole, pseudo-, שקר, *fake*. La terza sezione, più strettamente biografica, è aperta dal saggio di Jay Howard Geller, che nel frattempo ha pubblicato il pregevole saggio *The Scholems (A Story of the German-Jewish Bourgeoisie from Emancipation to Destruction)*, Cornell University Press, Ithaca - London 2019). Qui Geller, con piglio sociologico, traccia a brevi pennellate la vicenda dell'ascesa e del rovinoso declino della piccola borghesia ebraica originaria dell'Europa centro-orientale, della quale la famiglia di Scholem fu un esempio preclaro nella sua tipicità. Meno tipico, sottolinea Geller, fu il fatto che gli Scholem della generazione nata alla fine dell'Ottocento, e di cui Gershom rappresenta il minore, fossero quattro fratelli, mentre la media, nella stessa classe sociale per quella coorte, fosse più vicina a due figli per famiglia. Questo dettaglio, tutto sommato casuale, permette a Geller di illustrare come i destini dei quattro fratelli rappresentino, in una sola famiglia, tutte le princi-

pali opzioni e i percorsi professionali e politici che agli ebrei in quella generazione fu dato conoscere. I due fratelli maggiori, Reinhold ed Erich, tipografi le cui simpatie politiche andavano, rispettivamente, alla Deutsche Volkspartei e alla più liberale Deutsche Demokratische Partei, finirono i loro giorni in esilio in Australia, mentre Werner fu attivista politico per il partito Socialdemocratico (SPD) e, in seguito, membro del parlamento prussiano per il partito comunista (KDP), fino alla sua espulsione e alla sua tragica fine a Buchenwald nel 1940 (manca ogni riferimento, forse perché l'articolo non è stato aggiornato, alla data di uscita del volume, delle due monografie dedicate a Werner Scholem, l'una firmata da Miriam Zadoff e l'altra da Ralf Hoffrogge, entrambe ora disponibili anche in traduzione inglese), e infine Gerhard, poi sempre Gershom, dalla precoce adesione al sionismo fino alla carriera universitaria e alla fama internazionale. Qui si mostra, per brevi tratti, come una famiglia contenga *in nuce* le diverse direzioni che l'ebraismo tedesco prese dopo l'evento decisivo, di cui tutti gli altri sono il quasi meccanico svolgimento, la Prima guerra mondiale, che si conferma come lo spartiacque storico e l'evento distruttivo e formativo ad un tempo per quella generazione. Lars Fischer, dal canto suo, riconsidera la questione, lungamente discussa, del rapporto tra Scholem e la Germania post-bellica, paese in cui godette di grandi riconoscimenti, premi e medaglie, e al quale lo legava un rapporto ambivalente. La conclusione del saggio di Fischer è senza dubbio condivisibile: se si cerca un tratto coerente in quel rapporto esso non può che essere costituito dall'ambivalenza, che non significa necessariamente ambiguità. Lo stesso può dirsi, per il vero, di numerosi altri aspetti della complessa personalità di Scholem, che era a casa sua, non senza disagio, nel regno dei paradossi radicali. L'ultima sezione del volume, composta da tre saggi, presenta un interesse davvero degno di nota, perché è incentrata su un aspetto che non può essere definito trascurato (in ragione degli studi di M. Beit-Arié (*Gershom Scholem as Bibliophile*, 1994, versione ebraica 1983), J. Dan (1999) e, *si parva licet*, di chi scrive, עלו עם שלום ('*Alu 'im Shalom*). *Die Bibliothek Gershom Scholems bis zur Auswanderung*, in G. NECKER - E. MORLOK - M. MORGENSTERN (Hrsg.), *Gershom Scholem in Deutschland. Zwischen Seelenverwandtschaft und Sprachlosigkeit*, Mohr-Siebeck Verlag, Tübingen 2014, pp. 73-96 e *Den Quatsch lesen. Gershom Scholem's Kabbalistic Library in 1923*, in CH. WIESE - K. KOHLER (eds.), *The Roads Not Taken*, «Kabbalah» 40 (2018), pp. 267-286) ma che merita ancora rinnovata attenzione: Scholem bibliotecario e collezionista. Vanessa Freedman, in un intervento tecnico molto lineare, indaga il ruolo di Scholem nell'adattamento del sistema di classificazione decimale Dewey alle esigenze speciali della Jewish National Library, presso la quale fu impiegato dal 1923 al 1927. Il sistema divisato da Scholem, aggiornato a più riprese, riflette, come sorprendersene, i peculiari interessi di quel singolare bibliotecario: apprendiamo, tra le altre cose, che tra tutti i filosofi ebrei che avrebbero meritato e necessitato di un sottoinsieme decimale, uno solo venne indicato da Scholem con un numero decimale appositamente dedicato: Nachman Krochmal. Mi è già occorso di osservare che, con tutte le cautele del caso, la biblioteca di un uomo, soprattutto di un collezionista e avido lettore, presenta talora un ritratto fedele, a partire da circostanze contingenti, della mente che ha organizzato i propri tesori: così, attraverso i libri e i principi della loro catalogazione, in Scholem mai e poi mai lasciata al caso, otteniamo un profilo piuttosto fedele del loro beato e appassionato amministratore. Un capitolo più noto, soprattutto a partire dalla pubblicazione del carteggio completo, in tutte le sue lacerazioni, tra Scholem e Hannah Arendt, è quello esaminato da Elisabeth Gallas, autrice a sua volta di un notevole volume sul destino dei libri saccheggianti dai nazisti (*Das Leichenhaus der Bücher. Kulturrestitution und jüdisches Geschichtsdenken nach 1945*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, ora disponibile anche in traduzione inglese: *A Mortuary of Books*, New York University Press, New York 2019). L'autrice, in pochi tratti, riesce però a evocare il significato dell'opera, ai limiti della legalità e in alcuni casi anche oltre, che Scholem profuse nell'immediato dopoguerra per rivendicare all'insediamento ebraico in Palestina, non ancora proclamatosi stato di Israele, l'eredità dei libri e dei manoscritti ebraici sottratti dai nazisti e ammassati in immensi depositi. L'azione di Scholem fu solo parzialmente un successo, non solo e non tanto perché altre istanze, su tutte l'ebraismo americano, rivendicavano una parte di quelle spoglie, ma soprattutto perché l'idea, che lo pervadeva, che i libri così recuperati agli eredi più o meno legittimi dovessero poi, *ipso facto*, diventare il cuore pulsante della rinascita culturale e politica dell'ebraismo in terra d'Israele, alla luce dello sviluppo culturale e linguistico in Israele,

ad essere ottimisti, si è realizzata solo in minima parte. Molti di quei libri, scritti in lingue oramai esotiche e remote per il lettore israeliano medio, si coprono di polvere nei giorni di *hamsin*, nel migliore dei casi o finiscono rivenduti in Europa, da dove erano stati a più riprese oggetto di deportazione. Chiude la sezione, e il volume, un articolo riccamente illustrato, a firma di Zvi Leshem direttore della biblioteca Scholem presso la Jewish National Library, che fa il punto, invero un poco cursoriamente, su molteplici aspetti dell'attività di collezionista da parte di Scholem, il cui tesoro bibliografico, la raccolta più completa di opere cabbalistiche a stampa del mondo, non è soltanto il gioiello della corona della grande biblioteca gerosolimitana, ma il cuore pulsante della ricerca sul misticismo ebraico di nuove generazioni di lettori. Non ci si stanca di ammirare la ricca mole di documenti riprodotti a corredo dell'articolo di Leshem, vero e proprio dono supplementare, per chi ne apprezzi il potere evocativo oltre al pregio archivistico, di quanti arrivano, con profitto, in fondo a questo bel volume. La cura da parte degli editori è notevole e, accanto a rarissime sviste (p. VII: *we / well*; p. XI: 1956 / 1966, è la data del premio Nobel *ex aequo* a Agnon e Nelly Sachs; p. 105: *incredulous / incredible*; p. 110: *case human / case of human*; p. 117: Jacob Böhme, vissuto a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, è erroneamente definito "medieval"; p. 119: "a non-Jewish friend" / "non Jewish friends", nell'originale, citato in nota: "nichtjüdische Freunde"; *ibid.*: "chassicischen" / "chassidischen"; p. 170: "she" / "shel"; p. 293: le note 1 e 2 sono identiche, si tratta di un doppione; p. 297: "dated" / "date") e a un indice dei nomi che lascia alquanto a desiderare perché largamente incompleto, non si può che raccomandare questa collezione di saggi tanto al lettore smagato quanto a chi, eventualmente, voglia incominciare a orientarsi nella lussureggiante foresta degli studi scholemiani.

Saverio Campanini

SIMCHA EMANUEL, מנגיזי אירופה, כרך ראשון, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשע"ה, [Hidden Treasures from Europe], vol. 1, Mekize Nirdamim, Jerusalem 2015, ISBN 978-965-462-013-0, pp. 501 in ebraico + pp. XI in inglese; titolo, indice e Preface in inglese a fine volume (all'ebraica nelle XI pp.).

SIMCHA EMANUEL, מנגיזי אירופה, כרך שני, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תשע"ט, [Hidden Treasures from Europe], vol. 2, Mekize Nirdamim, Jerusalem 2019, ISBN 978-965-462-020-8, pp. 408 in ebraico + VIII pp. in inglese; titolo, indice e Preface in inglese a fine volume (all'ebraica nelle XIII pp.).

A chi prende in mano lo splendido secondo volume di questa collana, capita subito sotto gli occhi, nella prima di copertina, una bella fotografia che mostra un volume a stampa, i cui due piatti in cartone, anteriore e posteriore, della legatura furono avvolti con un bifoglio in pergamena contenente la parte finale del trattato *Beṣah* 40a e l'inizio del trattato *Pesaḥim* di un esemplare perduto del Talmud babilonese, copiato probabilmente in Spagna attorno al XIV secolo. Il codice a cui questo bifoglio appartenne fu portato dagli ebrei espulsi nel 1492 in Italia, dove fu usato ancora per una cinquantina d'anni come testo sacro, per essere poi sequestrato dall'Inquisizione in seguito alla bolla di Papa Giulio III nel 1553, e messo fra altri libri ebraici da bruciare. Tuttavia, per il valore dei suoi fogli in pergamena, questo codice fu sottratto dai libri che dovevano essere arsi e fu venduto a dei legatori che ne smembrarono i fogli dai fascicoli che lo componevano. I suoi bifogli o fogli furono riusati per fare legature di un volume a stampa oggi conservato presso la Biblioteca del Seminario Vescovile, di Alessandria.

Il primo volume, invece, apparso nel 2015, presentava nella prima di copertina un volume rilegato con un foglio da un *Maḥazor* per il giorno di *Kippur*, conservato a Graz, presso la Franziskanerbibliothek.

Questo fenomeno è ormai a tutti noto, ma solamente negli ultimi quarant'anni ci si è accorti che gli archivi italiani ed europei sono pieni di milioni di fogli manoscritti, contenenti testi in tutte le lingue volgari, ma anche in ebraico, greco, latino e, più scarsi, in arabo. Anche se il fenomeno

non riguarda solo i libri degli ebrei, ma è di natura epocale, essendo stato causato dalla rivoluzione occorsa nella produzione del libro, non più copiato dagli amanuense, ma tirato a stampa da circa la metà del Quattrocento, tuttavia per lo smembramento e il riuso dei manoscritti ebraici esiste una tragica congiuntura che rese ancor più grave questa distruzione dei testi sacri dell'ebraismo. Essa consiste nella svolta che la Chiesa cattolica fece a metà Cinquecento nella sua politica conversionistica nei confronti degli ebrei, adottandone una assai più dura, ordinando di erigere i ghetti, concentrando gli ebrei in esso rinchiusi e meglio controllabili e distruggendo i loro libri. Si fondarono le case dei catecumeni, si imposero prediche forzate, si istruirono processi per il possesso di libri proibiti, fra cui spiccava il Talmud, considerato da secoli la causa e la radice della caparbieta ebraica a rifiutare di convertirsi alla "vera" religione.

Abbiamo la prova documentata che una enorme quantità di codici talmudici in pergamena furono smembrati allo scopo di fare legature esattamente nei tre o quattro anni successivi alla summenzionata Bolla papale di Giulio III, emanata nel 1533. Chi scrive, infatti, che a questa ricerca sistematica lavora ormai da trentacinque anni, invitato a lavorarci nel 1984 dal fondatore del progetto Giuseppe Baruch Sermoneta, ha esaminato i circa 370 fogli e frammenti talmudici scoperti negli archivi italiani. Prendendo la data del primo atto notarile o di altro genere del registro o stampato avvolto dai preziosi fogli, e considerandolo l'anno dello smembramento di quel codice, risulta un picco chiaro e inequivocabile della distruzione di codici talmudici negli anni 1534-1537. Questi fogli hanno potuto essere ricomposti in ben 160 codici talmudici, che altrimenti sarebbero andati inesorabilmente perduti. Dunque, questo incredibile riuso, al tempo stesso fu una rovina ma anche un provvidenziale modo che ci ha preservato centinaia di pagine di preziosi codici talmudici, più antichi anche di tre o quattro secoli dei due esemplari interi e unici del Talmud Palestinese conservato a Leida nel ms. Scaliger 3. Questo manoscritto è stato copiato in Italia da uno dei saggi italiani: Yeḥiel ben Yequti'el ben Benyamin ha-Rofeh (il medico), nell'anno 1289, mentre l'unico manoscritto completo del Talmud Babilonese, si conserva nella Biblioteca Statale Bavarese di Monaco ms. 95, che fu copiato nel 1342 da Šelomoh ben Šimšon, che nel 1480 si trova a Padova.

Ma torniamo al primo volume di Simcha Emanuel, Professore ordinario che insegna Talmud presso la Hebrew University di Gerusalemme, e lo specialista di testi talmudici e normativi ebraici medievali che più di tutti gli altri si è dedicato allo studio dei frammenti della cosiddetta Genizah italiana ed europea. Lo dimostrano, oltre ai tanti articoli che egli ha pubblicato, questi due volumi apparsi nel 2015 e nel 2019 nella collana *Hidden Treasures from Europe*.

Nel primo volume l'autore dedica il primo capitolo a *The European Genizah Its Character and the History of the Research*, all'interno del quale parla del fenomeno del riuso dei manoscritti in Europa, del background culturale, delle caratteristiche di questa Genizah europea, così chiamata solo per analogia con una vera *genizah*, e della differenza che esiste fra la Genizah del Cairo e quella europea. Quindi passa alla storia della ricerca e al formidabile contributo che i frammenti di manoscritti ebraici medievali riusati come legature hanno dato allo studio scientifico e filologico di molte opere della letteratura ebraica. Chiudono questo primo capitolo alcune osservazioni sul futuro della ricerca e sui piani da realizzare.

Nella prefazione in inglese che si trova a pagina IX, Simcha Emanuel scrive che se la Genizah del Cairo ha trasformato la ricerca scientifica in molte aree degli studi ebraici, accanto ad essa «An additional Genizah is slowly emerging in Europe, one that consists of many thousands of individual pages that were torn from Hebrew Manuscripts hundred years ago and subsequently used for bookbinding and as folder for archive files. [...] Hidden Treasures from Europe seeks to bring the European Genizah to the forefront of scholarly research».

La prima sezione del I volume è dedicata ai frammenti di *Commenti alla Bibbia* reperiti nelle legature, mentre nel secondo capitolo Simcha Emanuel esamina un commento a Giudici dell'esegeta contemporaneo di Rashi, Yosef Qara, del quale chi scrive ha scoperto negli archivi di Bologna, Pieve di Cento e Imola frammenti del suo Commento alla Torah e ai Salmi, entrambi sconosciuti. Nel terzo capitolo l'autore studia frammenti dei commenti a *Ester* e al *Qohelet* del nipote di Raši Šemu'el ben Meir (Troyes, c. 1085 - c. 1158). Dopo aver illustrato parti del *Sefer sekel tov* a Gen 9,10-25, nel capitolo quinto espone le scoperte fatte del Commento di Menahem ben Shelomo alle

Megillot, mentre nel capitolo successivo illustra dei frammenti del Commento ai Salmi di Eleazar da Worms, autore noto come il *Roqeah* (“Il profumiere”).

La terza sezione è dedicata ai *Commenti al Talmud*, e in essa l’autore inizia con il *Sefer hefeṣ* che commenta *Bava Qamma* e *Bava Mešia* nel capitolo VII; esamina poi un commentario tedesco a *Bava Batra*, nel capitolo VIII; quindi un commento a *Berakhot* opera autografa di un membro della famiglia Calonymos nel capitolo IX; passa poi a esaminare un commentario di Barukh ben Shemu’el da Mainz al trattato talmudico *Megillah* nel capitolo X; e infine delle *Tosafot* di Samson da Sens al trattato talmudico *‘Eruvin* nel capitolo XI; e infine a delle *Tosafot* o aggiunte di Isaia Da Trani o Rid, ai trattati talmudici *Šabbat*, *‘Eruvin* e *Beša*.

Lo scopo del secondo splendido volume, come scrive nella prefazione l’autore, è, come per il precedente, «to uncover fragments of important Hebrew works hidden in the «European Genizah [...] The Works published herein are from a variety of gender: Biblical exegesis, Talmud commentary, halakhic literature, and liturgical interpretation. [...] The most significant of the works is also the work whose discovery required more effort than all of the others; it appears in the first chapter of the book. This work was written – I wish to argue – in ninth or tenth-century Palestine. It reveals valuable information on the history of halakhah in Palestine of that era, and also teaches a great deal about how Palestinian Traditions made their way to the European continent. This work still requires a great deal of study, and I hope that others come along to add to my words» (p. VII).

Certamente, queste povere reliquie di testi, vestigia dei manoscritti ebraici medievali giunte fino a noi grazie al fatto di essere stati riusati come legature sono briciole e frammenti, ma in un certo senso nel frammento c’è il tutto, come ho recentemente scritto in questo mio contributo.¹

Il secondo volume è suddiviso in dieci capitoli. Nel I l’autore illustra la scoperta di frammenti di una Torah scritta in Palestina nel secolo IX o X. Il capitolo II illustra dei frammenti del *Sefer ha-Miqšo’ot* sul trattato talmudico *Bava Meši’a*; il capitolo III pubblica i frammenti di Yosef Qara al libro dei Proverbi, mentre il IV presenta dei frammenti di Yehudah ben Natan o nell’acrostico Rivian, al trattato *Yevamot*. Nel successivo capitolo V Simcha Emanuel pubblica delle *Tosafot* di Samson da Sens a *Bava batra*, e nel capitolo VI un supplemento al commentario poetico liturgico della *Arugat ha-Bosem*. Nel VII capitolo presenta dei frammenti della *Quasi-Assufot* sulle norme per la Pasqua e lo *Issur we-Eter*. Nel capitolo VIII l’autore presenta delle *Tosafot* di Peretz da Corbeil al trattato talmudico *Zevaḥim* in frammenti scoperti presso l’Archivio di Stato di Pavia. Il penultimo capitolo IX presenta frammenti dei trattati talmudici *Berakhot*, *Šabbat* e *Bava Qama* dall’opera nota come il *Mordekai ha-gadol*, che sono stati scoperti da chi scrive a Bologna presso la Biblioteca G.B. Martini del Conservatorio Musicale. Il volume si conclude con il capitolo X nel quale l’autore riporta delle *Addenda et Corrigenda* al primo volume.

L’opera di studio e di valorizzazione dei frammenti sparsi per l’Europa, e in particolare in Italia, unica nel continente per quantità e antichità di frammenti di opere che partono dal X secolo e.v., fatta con questi due volumi da Simcha Emanuel è davvero di estrema importanza, e fa capire quanto si possa apprendere da poveri frammenti, per quanto riguarda la storia della redazione, le varianti e l’evoluzione dei testi, avvenute nel corso dei secoli.

Mauro Perani
mauro.perani@unibo.it

¹ M. PERANI, *A trentasette anni dal decollo della ricerca dei frammenti ebraici riusati come legature in Italia. Il tutto nel frammento*, in C. TRISTANO (cur.), *Frammenti di un discorso storico. Per una grammatica dell’aldilà del frammento*, Fondazione CISAM, Spoleto 2019, pp. 285-323.

DORA LISCIA BEMPORAD - OLGA MELASECCHI (curr.), *Tutti i colori dell'Italia ebraica. Tessuti preziosi dal Tempio di Gerusalemme al Prêt-à-porter, Catalogo della mostra (Firenze, 27 giugno -27 ottobre 2019)*, Galleria degli Uffizi - Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo - Giunti editore, Firenze - Milano 2019, ISBN 978-88-09-88352-9, pp. 216.

Questo bellissimo catalogo che commenta la mostra fiorentina dei preziosi tessuti che il popolo ebraico italiano ha prodotto nella sua lunga storia vissuta nella penisola italiana, nasce da una serie di felici congiunture, fatte di progetti sognati anni fa, da realizzazioni parziali e, alla fine, questa splendida mostra, resa possibile dal fatto che sia da qualche tempo diventato Direttore della Galleria degli Uffizi Eike D. Schmidt, interessato ai tessuti ebraici, che ha accettato di accogliere una mostra su di loro nella prestigiosa galleria che oggi dirige. Come egli stesso illustra nella sua nota *La stoffa di un popolo*, la prima che apre il volume a p. 11. Segue, a p. 12, una premessa di Alessandra Di Castro, Presidente della Fondazione per il Museo Ebraico di Roma, su *Tutti i colori della Roma ebraica*. In essa ella scrive che fu sua sorella Daniela – purtroppo mancata – a volere, nel 2008, quando era Direttrice del Museo ebraico di Roma, proporre per prima l'idea di una mostra dei tessuti posseduti dalla Comunità ebraica di Roma, prodotti a partire dal XVI secolo dagli ebrei della città, alla quale voleva dare il titolo di *Tutti i colori della Roma ebraica* e che avrebbe voluto allestire a New York. Daniela Di Castro in quegli anni fece anche catalogare tutte le *mappot* del Museo ebraico di Roma, ma con la sua prematura morte tutto si fermò, fino ad ora, quando quei progetti hanno potuto realizzarsi nella splendida mostra oggetto di questa nota.

Dario Disegni, Presidente della Fondazione per i Beni Culturali Ebraici in Italia, a p. 15 scrive una nota *Pe la valorizzazione del patrimonio culturale ebraico in Italia*, nella quale, fra le altre cose, puntualizza come anche i tessuti ebraici, corredo degli oggetti e dei riti liturgici, costituiscono momenti della ritualità ebraica che, a volte, affondano le loro origini negli apparati del culto del Tempio di Gerusalemme.

Segue, a p. 17, una prefazione dal titolo *L'occasione di una mostra*, delle due curatrici, Dora Liscia Bemporad e Olga Melasecchi, le quali riferiscono come, dopo alcune esposizioni dei tessuti ebraici, allestite prima della seconda guerra mondiale per motivi propagandistici, essi non siano più stati oggetto di interesse e mai esposti in una mostra su di essi focalizzata, ma sempre e solo a corredo di mostre su altri temi. Una ingiusta condanna di questi preziosi arredi, è quella di essere considerati arti minori a coronamento di mostre sulle arti maggiori, e quindi sempre con un interesse secondario e tangenziale. La mostra di cui stiamo trattando costituisce, dunque, la prima in assoluto interamente dedicata a tessuti ebraici di indubbia bellezza per intrecci e ricami, contestualizzati nella tradizione biblica e nella storia degli ebrei italiani. Questi tessuti, come affermano le curatrici, sono spesso il frutto di una rielaborazione di abiti femminili e tendaggi per le dimore signorili. La mostra è stata anche occasione per restaurare alcuni pezzi preziosi, come il *Me'il* o mantello del Rotolo della Torah di Padova, che è il più antico giunto fino a noi. Per l'occasione è stato anche restaurato l'*Aron ha-qodeš* cinquecentesco della più antica sinagoga di Pisa.

Dopo le premesse illustrate, seguono alcuni saggi, il primo dei quali di Sergio Amedeo Terracina, alle pp. 21-29, su *Dal santuario ai Templi di Gerusalemme*, nel quale si inquadra la tematica degli arredi e dei tessuti sacri nel contesto biblico, riportando diverse citazioni dal Pentateuco.

A Baruch Lampronti si deve la seconda nota *Dal Tempio di Gerusalemme agli arredi per il Sèfer Toràh: i paramenti tessili e le loro fogge*, alle pp. 31-39.

Amedeo Spagnoletto scrive una nota su *La scrittura come decorazione*, alle pp. 41-45, in cui egli puntualizza come la tipologia scrittoria dei ricami che adornano i tessuti liturgici sia quella del carattere lapidario, diffuso dal Medioevo in poi per gli *incipit* delle grandi Bibbie e della *Haggadot di Pesah*. Possiamo aggiungere che si tratta della grafia quadrata ashkenazita che, evoluzione della grafia italiana portata in Renania nel IX secolo da membri della Famiglia Calonimos, si sviluppa con caratteri ashkenaziti, ripresi dalla grafia gotica latina non prima del sec. XIV, e che raggiunse il suo apogeo nel Quattro e Cinquecento anche nell'Italia settentrionale, della quale si possono vedere esempli meravigliosi nelle stele funerarie dei banchieri ebrei attivi a Bologna nel Cinquecento, o nelle iscrizioni di Palazzo Bocchi a Bologna e in stele funerarie di questi secoli.

Andreina Contessa alle pp. 47-53 presenta un contributo su *L'immagine dei tessili nei codici*

miniati, mentre a Serena Di Nepi si deve la nota su *I tessuti e le bolle infami*, alle pp. 55-59. Doretta Davanzo Poli scrive la nota successiva su “*Modellari*” e *repertori di moda*, alle pp. 61-69.

Dora Liscia Bemporad, apprezzata esperta di questi oggetti nonché una delle due curatrici della mostra, scrive alle pp. 71-79 la nota *Dal profano al sacro* in cui riferisce del riuso che non di rado si fece di tessuti nati per scopi profani, per trasformarli in apparati sacri.

Olga Melecchi, seconda curatrice, presenta il testo *I nuovi mercati. Stemmi e nobiltà*, alle pp. 81-87, mentre di nuovo Serena Di Nepi presenta una nota su *Legami famigliari e rapporti commerciali con paesi del Mediterraneo*, alle pp. 89-91, seguita dal testo di Alberto Boralevi su *Tessuti esotici e tappeti nelle sinagoghe e nelle collezioni ebraiche italiane*, alle pp. 93-101.

Segue di Mario Toscano il testo *Gli anni delle emancipazioni*, alle pp. 103-107, seguito da quello di Dora Liscia Bemporad su *Dal Sacro al Profano. L'emancipazione e il nuovo collezionismo* alle pp. 109-117.

Daniele Degl'Innocenti firma alle pp. 119-127 la nota *Dal commercio di tessuti a modelli industriali avanzati. Percorsi e modalità dell'imprenditoria ebraica tra Otto e Novecento*. Giorgia Calà scrive una nota su *I protagonisti del tessile e della moda. Teoria e pratiche dalla fine dell'Ottocento a oggi*, pp. 129-135, seguita da quella di Caterina Chiarelli su *Presenze ebraiche al Museo della Moda e del Costume*, alle pp. 137-141.

Inizia a questo punto il catalogo da p. 143 a 203, in cui il lettore potrà fruire e gustare delle splendide immagini a colori che illustrano la bellezza di questa arte del ricamo e dei tessuti ornati, abbellimento e decoro degli oggetti rituali sacri dei riti della fede ebraica.

Davvero una splendida mostra che, per la prima volta, pone i preziosi tessuti ebraici al centro di un'arte che rivela di non essere affatto minore.

Mauro Perani

**Finito di stampare nel mese di agosto 2019
da ABC Tipografia, Calenzano (FI)**