

RELAZIONI A TEMA LIBERO

LA RAPPRESENTAZIONE DELL'ARCA DELL'ALLEANZA NEI MANOSCRITTI EBRAICI
E CRISTIANI DELLA SPAGNA MEDIEVALE

L'arca dell'alleanza è uno dei motivi iconografici maggiormente raffigurati nell'arte ebraica antica e medievale. Simbolo dell'alleanza e dell'incontro spirituale tra l'uomo e Dio, questo cofano di legno di acacia rivestito di oro puro dentro e fuori, sormontato dai cherubini era custodito nella parte più interna e inaccessibile del Santuario descritto nell'Esodo (37,1-9) e poi nel Tempio. L'arca dell'alleanza, di fatto, è il primo oggetto d'arte del quale parla la Bibbia, aprendo la lunga lista delle istruzioni per la costruzione del tabernacolo. Essa è descritta nella Bibbia con una minuzia e una chiarezza straordinarie, eppure essa sarà rappresentata visivamente soltanto dopo la sua scomparsa, fatto questo che ne accresce il carattere simbolico di oggetto del passato, che diviene portatore di una valenza messianica. Dopo la sua oscura sparizione al tempo della distruzione del Primo Tempio, essa diviene un simbolo e uno dei temi centrali del pensiero ebraico e, al contempo, un motivo iconografico di gran rilievo nell'arte ebraica.

La descrizione e l'interpretazione della forma visiva che l'arca prende nei manoscritti della Spagna medievale, sono il tema di questo breve intervento. Le doppie pagine di apertura delle Bibbie sefardite dei secoli XIII-XV costituiscono una delle creazioni più originali dell'arte ebraica medievale che non ha eguali nella miniatura dell'epoca. Esse non accompagnano e non illustrano nessun testo particolare, ma sono una sorta di introduzione. Esistono numerosi esempi di queste composizioni per

un periodo che va dalla fine del secolo XIII al tardo XV, nelle quali vengono ordinatamente assemblati gli oggetti del santuario e del Tempio¹. L'esempio più antico è una Bibbia di Toledo del 1277 che si trova attualmente presso la Biblioteca Palatina di Parma (MS 2668, fols. 7v-8)². Sui due fogli gli oggetti sono disposti in modo arbitrario, non legato cioè alla loro disposizione nel Santuario, e sono visti frontalmente così da creare un legame tra tutti gli elementi, ciascuno accompagnato da una scritta esplicativa solo parzialmente conservata (Fig. 1).

Soltanto un oggetto è racchiuso in una cornice verde a carattere vegetale: l'arca dell'alleanza, riconoscibile dalle tavole della Legge sormontate dai cherubini, denominati *keruvim*, e dal *kapporet*, il coperchio dell'arca. L'arca è identificabile unicamente attraverso il nome degli elementi che la compongono e non attraverso il nome che dovrebbe identificarla, *aron ha-berit*. Non solo, ma cherubini e *kapporet* fanno parte del corpo esterno dell'arca, mentre le tavole della Legge erano contenute al suo interno. La miniatura le mostra, quasi in trasparenza, quasi fossero l'unico scopo dell'esistenza dell'arca. Eliminando il corpo dell'arca a favore di ciò che essa contiene, la *Torah* diviene il fulcro della composizione.

In una Bibbia eseguita a Perpignan una ventina di anni dopo, nel 1299 (Bibliothèque Nationale de France, MS. héb.7, fols. 12v-13), meglio conservata della precedente, troviamo

¹ E. REVEL-NEHER, *Le signe de la rencontre: l'Arche d'Alliance dans l'art juif et chrétien du second au dixième siècles*, Association des Amies des Études Archéologiques Bizantino-Slaves et du Christianisme Orientale, Paris 1984, pp. 131-138; Id., *Le témoignage de l'absence. Les objets du Sanctuaire à Byzance et dans l'art juif du XIe au XVe siècles*, Paris 1998, pp. 64-91; K. KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art between Islam and Christianity. The Decora-*

tion of Hebrew Bibles in Medieval Spain, Leiden - Boston 2004, pp. 68-98.

² G. TAMANI, *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati della 'Palatina' di Parma*, «La Bibliofilia» 70 (1968), pp. 39-136, n. 1, p. 46; B. RICHLER (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jerusalem 2001, n. 1, p. 3; REVEL-NEHER, *Le témoignage*, cit., pp. 65-67, fig. 58; KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art*, cit., pp. 68-88.

una composizione del tutto simile, ma con alcuni cambiamenti significativi nel modo di raggruppare i sacri utensili³. Gli oggetti, eseguiti in foglie d'oro dipinte, si distaccano chiaramente dal fondo e sono inquadrati da ordinate cornici dipinte in blu (Fig. 2).

Le tre componenti dell'arca sono qui distinte in modo più chiaro che nella Bibbia di Parma, attraverso le scritte: *keruvim* e *kapporet* (*ha-keruvim porese kenafayim sokekim bekenafehem 'al ha-kapporet* ossia: «i cherubini, distendendo le ali, ricoprono con le loro ali il coperchio dell'Arca (*kapporet*)» (Es. 25,20 e 37,9) e l'inizio del testo dei dieci comandamenti inscritto nella tavole (fol. 12v, Fig. 2). Sotto la *menorah* si distinguono chiaramente il vaso della manna, il bastone di Aronne nella sua versione fiorita (menzionato nella Bibbia) e in quella sterile forse simbolo della diaspora⁴. Tutti questi oggetti erano nell'arca e scomparirono con questa, misteriosamente, quando il Primo Tempio fu distrutto. Essi pertanto erano assenti nel Secondo Tempio. Di tutti questi oggetti il solo che, secondo la tradizione, riapparirà miracolosamente in epoca messianica è il bastone di Aronne che ricomparirà tra le mani del Messia. Il carattere messianico di questo oggetto, così come degli utensili sacri evocati nelle miniature iniziali delle Bibbie ebraiche spagnole è confermato dalla scritta che accompagna la miniatura nella pagina contigua (fol. 13):

Tutto questo quando il Tempio ancora esisteva e il Santuario stava stabilito sulle sue fondamenta. Felice colui che ha visto tutto questo... Che possa essere ricostruito al più presto ai nostri giorni. Possano i nostri occhi vederlo e i nostri cuori gioire.

³ J. GUTMANN, *Hebrew Manuscripts Painting*, New York 1978, pp. 50-51; REVEL-NEHER, *Le témoignage*, cit., pp. 67-70, pl. 7; KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art*, cit., pp. 68-88.

⁴ Sul significato escatologico della verga di Aronne si veda REVEL-NEHER, *Le signe*, cit., pp. 128-131.

⁵ C.O. NORDSTROM, *Some miniatures in Hebrew bibles*, in «Synthronon. Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age. Recueil d'Études», Paris 1968, pp. 89-105, figg. 5-6, 13-14; M.-TH. METZGER, *Les objets du culte, le sanctuaire du Désert et le Temple de Jérusalem dans les Bibles hé-*

braïques médiévales enluminées en Orient et en Espagne», «Bulletin of the John Rylands University Library» 52 (1969), pp. 397-436, 53 (1970-71), pp. 169-185; REVEL-NEHER, *Le témoignage*, cit., p. 78.

La vicinanza dell'arca, del bastone di Aronne e della brocca della manna persiste anche in manoscritti più tardi, come la Bibbia della British Library, Kings 1, fols. 3b-4, datata 1385, quella ispano-provenzale del 1300 che si trovava nel Museo di Francoforte⁵. La forma e la funzione degli oggetti sacri è in parte basata sul testo biblico, in parte sui commentari rabbinici e in parte sulle interpretazioni fornite in epoca medioevale da Rashi e da Maimonide⁶. La figurazione dell'arca delle Bibbie spagnole pare ricollegarsi ai primi frammenti di Bibbie illustrate trovati nella Geniza del Cairo, datati al X secolo e ora conservati al Museo Nazionale di San Pietroburgo⁷. Nel primo frammento del 929 (MS II B 17) per esempio, tutti gli oggetti sono appiattiti in una visione frontale o dall'alto, resa in modo stilizzato attraverso un tratto prettamente grafico. La figura dell'arca è evocata da una leggera struttura appuntita che pare contenere le tavole della Legge, mentre i cherubini, sono resi attraverso due ali o foglie e non sono rappresentati perché il manoscritto proviene da un'area islamica dove vigeva il divieto di usare la forma umana.

La straordinaria continuità tematica delle Bibbie sefardite in rapporto alla tradizione ebraica di raffigurare gli oggetti sacri del Tempio, comporta tuttavia una serie di rielaborazioni e nuove interpretazioni nel corso del tempo. La figura dell'arca, ad esempio, è vista diversamente in una serie di Bibbie caratterizzate dal fondo quadrettato policromo comune a molti codici di epoca gotica sia cristiani che ebraici. Nella Bibbia di Parma del 1300 ca. (Biblioteca Palatina, MS 2810-2811, fol. 7v) l'arca è iscritta in un quadro posto al centro della composizione, ma è vista dal-

braïques médiévales enluminées en Orient et en Espagne, «Bulletin of the John Rylands University Library» 52 (1969), pp. 397-436, 53 (1970-71), pp. 169-185; REVEL-NEHER, *Le témoignage*, cit., p. 78.

⁶ Sulle fonti degli oggetti raffigurati si veda: NORDSTROM, *Some miniatures in Hebrew bibles*, cit., pp. 89-105.

⁷ B. NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalem 1974, p. 42; REVEL-NEHER, *Le témoignage*, cit., pp. 67-70, pl. 7; KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art*, cit., pp. 85-88.

l'alto e non di fronte (Fig. 3)⁸. Le due tavole della Legge non appaiono più una accanto all'altra, bensì una sotto l'altra. Per la prima volta sono qui rappresentate inoltre le stanghe descritte in Es. 37,4-6, infilate nei quattro anelli dorati previsti per trasportarla. Una simile figurazione dell'arca dell'alleanza si riscontra anche in altri manoscritti sefarditi più tardi, del secolo XIV, come la Bibbia dell'Ambrosiana (MS 105 sup., foll. 1v-2, metà del sec. XIV)⁹ e quella della British Library (MS Harley 1528, foll. 7b-8)¹⁰. In un'altra Bibbia della stessa Biblioteca (MS Additional 15250) prodotta in Catalogna nel tardo XIV secolo, il particolare degli anelli e delle aste è rispettato, anche se l'arca è di nuovo rappresentata frontalmente¹¹ (Fig. 4). Comune a queste raffigurazioni è la completa assenza dei cherubini. Ritroviamo stanghe e anelli anche nella più tardiva tra le Bibbie sefardite conosciute, datata 1476 (16 anni prima dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna), la cosiddetta Prima Bibbia di Kennicott della Biblioteca Bodleiana, dove si trova la versione più schematica ed enigmatica degli oggetti sacri. Qui i cherubini sono curiosamente rappresentati sopra l'altare dei pani dell'offerta¹².

La raffigurazione dell'arca nelle Bibbie sefardite medievali, anche se conserva intatta la valenza messianica implicita fin dagli esempi più antichi, appare come una creazione originale completamente diversa dalle rappresentazioni antiche dell'oggetto nell'arte ebraica dei primi secoli, contrassegnate da un pronunciato

carattere architettonico e, come vedremo, anche da quelle cristiane.

La prima rappresentazione dell'arca dell'alleanza si trova sulle monete coniate al tempo della rivolta di Bar Kokba dopo la caduta del Tempio nel 132-135 e.v., dove appare la facciata di un tempio tetrastile coperto da un'architrave; al centro è raffigurato un oggetto rettangolare retto su piedi e coperto da un coperchio arrotondato, certamente la *kapporet*, il coperchio dove le ali dei cherubini si incrociavano. L'immagine è accompagnata dalle scritte: «anno primo della redenzione d'Israele» o «anno secondo della liberazione di Gerusalemme», nonché da *lulav* ed *etrog*, simboli della festa di *Sukkot*, con la sua chiara valenza escatologica¹³. Una forma del tutto simile si trova nelle pitture murali di Dura Europos (244-245)¹⁴, proprio sopra la nicchia della *Torah*, negli affreschi della Catacomba di Villa Torlonia a Roma (Fig. 5), e nei vetri dorati del V secolo trovati nelle catacombe ebraiche romane¹⁵. In questi ultimi esempi, così come nei mosaici pavimentali delle sinagoghe in terra di Israele tra il IV e il VI secolo, il tema figurativo dell'arca, *aron ha-berit*, si confonde con quello di un altro oggetto che nelle sinagoghe costituisce il luogo più santo, l'*aron ha-qodeš*, nel quale vengono conservati i rotoli della *Torah*. La sinagoga, chiamata anche *miqdaš me'at* (piccolo tempio), prende il posto del tempio, le preghiere quello dei sacrifici, e le due arche appaiono iconograficamente oggetti interscambiabili.

⁸ TAMANI, *Elenco dei manoscritti ebraici miniati*, cit., pp. 51-52; RICHLER (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca*, n. 5, p. 4.

⁹ V. ANTONIOLI-MARTELLI e L. MORTARA-OTTOLENGHI, *Manoscritti biblici ebraici decorati provenienti da biblioteche italiane pubbliche e private*, Milano 1966, n. 34; REVEL-NEHER, *Le témoignage*, cit., p. 78; KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art*, cit., pp. 148-150, 162-163, fig. 111.

¹⁰ REVEL-NEHER, *Le témoignage*, cit., p. 75; KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art*, cit., pp. 144-150.

¹¹ REVEL-NEHER, *Le témoignage*, cit., pp. 76-77; KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art*, cit., pp. 144-150.

¹² Oxford, Bodleian Library, ms. Kennicott 2, fols. 1v-2, Soria, 1306; NARKISS, *Hebrew Illumina-*

ted Manuscripts in the British Isles, I, pp. 24-33; KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art*, cit., pp. 101-114.

¹³ Y. MESHORER, *A Treasure of Jewish Coins. From the Persian Period to Bar-Kochba*, Jerusalem 1997, pl. 64, fig. 218; pl. 65, fig. 230, pl. 66, fig. 233; Id., *TestiMoney*, Jerusalem 2000, p. 26, fig. 1.

¹⁴ K. WEITZMANN - H.L. KESSLER, *The Frescos of the Dura Synagogue and Christian Art*, Washington 1990, (Dumbarton Oaks Studies, 28), fig. 193.

¹⁵ REVEL-NEHER, *Le signe*, cit., pp. 95-108; Id., *Le témoignage*, figg. 17-20. Si vedano i vetri dorati del Metropolitan Museum di New York, dell'Israel Museum di Gerusalemme e dello Staatliches Museum di Berlino.

Questo si vede molto chiaramente nei mosaici sinagogali di Hammat-Tiberiade¹⁶, Bet Shean¹⁷, Sepphoris¹⁸ e Bet-Alpha¹⁹, rispettivamente del IV, V e VI secolo, dove il pannello musivo posto adiacente al muro che guarda verso Gerusalemme, ai piedi dell'arca contenente i rotoli della *Torah*, presenta una composizione centrata sull'immagine del Santuario nel deserto e del Tempio, riassunti nella figura dell'arca dell'alleanza (*aron ha-berit*) o dell'armadio della *Torah* (*aron ha-qodeš*) in uso nelle sinagoghe (Fig. 6)²⁰. Questa immagine è circondata da simboli ebraici quali *menorah*, *šofar*, *lulav* ed *etrog*, la paletta per l'incenso, disposti quasi specularmente. Tutti questi elementi evocano simbolicamente il Tempio, direzione costante della preghiera ebraica, ed esplicitano la santità convogliata alla sinagoga, dopo la distruzione del Secondo Tempio²¹. Non è chiaro se in queste immagini si volessero rappresentare gli oggetti del culto ormai scomparso, oppure l'*aron ha-qodeš*, che era indiscutibilmente il fulcro della sinagoga contemporanea, e gli oggetti utilizzati durante l'anno liturgico. Porte in legno decorate a pannelli simili a quelle che si vedono nei mosaici erano usate nelle sinagoghe contemporanee e forse i mosaici evocano proprio le porte dell'*aron ha-qodeš*. Diversi reperti archeologici attestano infatti che in molte sinagoghe in terra d'Israele e nella diaspora l'*aron ha-qodeš* occupava un posto fisso sul muro in direzione di Gerusalemme, all'interno di un'edicola rialzata su un

podio, oppure in una nicchia scavata nel muro e preceduta da una scalinata²².

Nel pannello situato in faccia all'abside nella sinagoga di Bet-Alpha l'arca/armadio è posta al centro, chiusa da due colonne laterali sormontate da un capitello stilizzato e da un frontone architettonico contenente una piccola conchiglia. Due uccelli sono raffigurati di profilo sugli spioventi del frontone. Due monumentali *menorot* diverse l'una dall'altra inquadrano l'arca/*aron ha-qodeš*; ai loro piedi due leoni eseguiti in modo sommario. Una tenda a fini motivi floreali è vista come il *paroket* che nelle sinagoghe copriva l'armadio della *Torah*, o il suo antecedente biblico descritto nelle istruzioni concernenti il Santuario nel deserto²³. Due elementi nuovi sono costituiti dai due piccoli arbusti non simmetrici raffigurati ai due lati dell'arca e interpretati da Revel-Neher come la stilizzazione del bastone di Aronne, nella versione secca, simbolo del tempo presente, e di quella fiorita, simbolo del futuro messianico. La verga di Aronne che secondo il midrash sarà portata dal Messia alla sua venuta, non è raffigurata in altri mosaici sinagogali, ma appare più tardi (come abbiamo visto) nei manoscritti ebraici sefarditi del medioevo²⁴.

La continuità nella rappresentazione degli oggetti sacri del Santuario / Tempio nell'arte ebraica rivela lo straordinario attaccamento a questa tradizione iconografica e ai significati ad essa legati, nonostante i cambiamenti nella composizione o nello stile. Rispet-

¹⁶ M. DOTHAN, *Hammath Tiberias, Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*, Jerusalem 1983, p. 52; REVEL-NEHER, *Le signe*, cit., pp. 121-122.

¹⁷ REVEL-NEHER, *Le signe*, cit., pp. 122-124.

¹⁸ Z. WEISS, *The Sepphoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Context*, Israel Exploration Society, Institute of Archaeology, Jerusalem 2005, pp. 65-68.

¹⁹ REVEL-NEHER, *Le signe*, cit., pp. 126-131.

²⁰ Per una sintesi dei problemi iconografici e una più estesa bibliografia sui mosaici sinagogali, si veda: A. CONTESSA, *Les mosaïques synagogales*. I, in J. BRIEND et M. QUESNEL (cur.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fascicule 74-75, tome XIII

(Sous Synagogue), Letouzey & Anè, Paris 2003, pp. 751-786.

²¹ L.I. LEVINE, *The Second Temple Synagogue: The Formative Years*, in L.I. LEVINE (cur.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, Pennsylvania 1987, pp. 7-32.

²² R. HACHLIL, *Ancient Jewish Art and Archeology in the Land of Israel*, Leiden 1988, p. 284; S. FINE, *This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Notre Dame, Indiana 1997, pp. 112-116; L.I. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven - London 2000, pp. 327-332.

²³ E.L. SUKENIK, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London 1934, p. 34.

²⁴ REVEL-NEHER, *Le signe*, cit., pp. 128-131.

to all'antica iconografia dei mosaici sinagogali, le doppie pagine illustrate delle Bibbie sefardite annullano ogni riferimento architettonico, quasi ci portassero all'interno del Tempio/Santuario. Il codice stesso della Bibbia si propone come un'immagine del Tempio. Questo è particolarmente evidente nella Bibbia Farhi del 1366-82 (Collezione Sassoon, MS 368), di origine ispano-provenzale, dove le pagine dedicate agli oggetti sacri si moltiplicano e il colophon di Elisha Crescas definisce la Bibbia 'Miqdašyah', alludendo alla triplice divisione della Bibbia in *Torah*, *Nevi'im* e *Ketuvim*, in rapporto con la triplice divisione del Tempio in *Ulam*, *Qodeš* e *Qodeš ha-qodašim*²⁵.

Nelle illustrazioni delle Bibbie spagnole il Tempio è evocato attraverso l'esposizione di tutti gli oggetti per il culto, minuziosamente descritti e rievocati, ma anche immaginati in un futuro escatologico. Anche l'arca è vista in modo differente, al contempo dal di fuori e dall'interno e non è mai indicata da una scritta, come accade per tutti gli altri oggetti.

Del tutto diversa pare essere l'illustrazione cristiana degli oggetti del Santuario/Tempio nel Medioevo nella Penisola Iberica. La più antica immagine si trova nella prima Bibbia di León, datata 960 (Real Collegiata di San Isidoro MS 2), che nel frontespizio del *Levitico* presenta un'illustrazione a piena pagina del *tabernaculum testimonii*, racchiuso in un arco retto da due colonne e da un velo ampiamente drappeggiato, *velum* (Fig. 7)²⁶. All'interno sono raffigurati un altare, il tavolo per l'incenso (*altar*), un candelabro (*candelabrum*) e l'arca (*archa*). Questa è rappresentata frontalmente come una cassa coperta da un coperchio ap-

puntito, retta da quattro gambe. Gli anelli e le stanghe utili a trasportare l'arca sono ben visibili. Lo stile mozarabico accentua l'appiattimento e la stilizzazione delle figure e degli oggetti, visualizzati talvolta frontalmente e talvolta dall'alto, così come il Santuario è visto sia dall'esterno che dall'interno. La stessa iconografia dell'arca si vede anche nella stessa Bibbia nella scena illustrante Salomone e il culto nel Tempio (fol. 123), dove appaiono anche i cherubini, racchiusi in uno spazio superiore indipendente, al di sopra dell'arca (Fig. 8). La forma attribuita all'arca non corrisponde alla cassa descritta nel testo biblico, ma sembra diffusa nelle Bibbie latine spagnole, le uniche a illustrare a quell'epoca il santuario e il Tempio con i loro oggetti sacri. La scena si trova infatti anche nella seconda Bibbia di León del 1162 (Real Collegiata di San Isidoro MS 3), e in un'altra Bibbia più tarda, detta di San Millan de la Cogolla (Madrid, Real Academia de la Historia)²⁷.

Questa particolare forma dell'arca ricorda quella dell'*aron ha-berit* / *aron ha-qodeš* dell'arte funeraria ebraica, che prende la forma di un armadio di legno dove sono riposti rotoli. Così appare nei mosaici di Galla Placidia a Ravenna (Fig. 9), e nel ritratto di Ezra nel *Codex Amiatinus*, dove i libri hanno preso il posto dei rotoli della *Torah*. Questa non è tuttavia la sola sostituzione operata nelle due immagini. I nomi dei quattro evangelisti sopra i libri, posti accanto al martire Lorenzo a Galla Placidia, non lasciano dubbi: si tratta del Nuovo Testamento. Più sofisticata la composizione del *Codex Amiatinus*, probabilmente basato sul *Codex Grandior* di Cassiodoro, grande studioso della Bibbia del VI secolo (490-583)²⁸. Nell'ar-

²⁵ NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, cit., p. 72, fig. 16; REVEL-NEHER, *Le témoignage*, cit., p. 83, fig. 77; KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art*, cit., pp. 150-154, 163-164.

²⁶ J.W. WILLIAMS, *The Illustrations of the León Bible of the Year 960. An Iconographic Analysis*, Unpublished Ph.D. dissertation, The University of Michigan, 1963, pp. 72-78; Id., *A Castilian Tradition of Bible Illustration: The Romanesque Bible of San Millàn*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 28 (1965), pp. 66-85; M. MENTRÉ,

Illuminated Manuscripts of Medieval Spain, London 1996, figs. 89-90; J.W. WILLIAMS, *The Bible in Spain*, in J.W. WILLIAMS (ed.), *Imaging the Early Medieval Bible*, University Park, Pa., 1999, pp. 179-218.

²⁷ S. DE SILVA y VERÁSTEGUI, *La miniatura en el Monasterio de San Millan de la Cogolla. Una contribución al estudio de los Codices miniados en los siglos XI-XIII*, Logroño 1999, pp. 159-165.

²⁸ *Codex Amiatinus*, Firenze, Biblioteca Laurenziana, ms. 1. Fol. 5 (VII secolo). REVEL-NEHER, *La*

madio di Ezra si trovano ben nove libri, forse il *Pentateuco* e i quattro evangelii. Le due tavole della Legge conservate anticamente nell'arca sono viste dagli esegeti latini come simbolo dei due Testamenti, quello Antico e quello Nuovo, uniti insieme nella Chiesa. L'arca visualizzata in forma di armadio diviene così la continuazione cristiana del suo prototipo, l'arca dell'alleanza biblica. Sarebbe difficile capire il cammino di questa formula iconografica, senza conoscere lo sviluppo che essa ha avuto nell'arte ebraica medievale.

Questa forma dell'arca dell'alleanza ricorda anche quella di un'altra arca che appare assai di frequente nei manoscritti spagnoli: quella di Noè, come la vediamo nei commentari di *Beatus di Liebana* all'Apocalisse²⁹, ma soprattutto nella Bibbia di Ripoll (Biblioteca Apostolica Vaticana, MS. lat. 5729, fol. 6), di origine catalana, datata all'inizio del secolo XI, dove l'arca di Noè appare come un'arca-armadio con la porta socchiusa, dotata di un'importante e inusitata aggiunta: le gambe (Fig. 10)³⁰. Nei codici di *Beatus* la conformazione dell'arca in trasparenza ricorda le antiche figurazioni

dell'arca delle Bibbie sefardite tra XIII e XIV secolo. La forma esterna è simile a una cassa con tetto a spiovente, il lato esterno dell'arca, quasi fosse trasparente, ci permette di vedere la suddivisione interna in cellette abitate da animali, disposte su tre piani e separate da un corridoio³¹.

L'idea di una contiguità tra i due ricettacoli sembra suggerita da un manoscritto ebraico di origine spagnola del 1300, la prima Bibbia scritta e illustrata a Tudela da Joshua Ibn Gaon (Bibliothèque Nationale de France, MS. héb. 20, fol. 13), che mostra una versione differente dell'arca (Fig. 11)³². La forma esterna è simile a una cassa con tetto a spiovente, con la significativa aggiunta delle gambe; il lato esterno dell'arca mostra in trasparenza la suddivisione interna in cellette abitate da animali, disposte su tre piani e separate da un corridoio, similmente alle illustrazioni dei codici di *Beatus* (Figg. 12-13).

Le gambe dell'arca di Noè, non sono affatto menzionate nel testo biblico, e la fanno sembrare un oggetto più adatto a stare sulla terra ferma che a navigare sulle acque tumul-

double page du Codex Amiatinus et ses rapports avec les plans du Tabernacle dans l'art juif et dans l'art byzantin, «Journal of Jewish Art» 9 (1982), pp. 6-17.

²⁹ Si vedano per esempio il *Beatus* di Valladolid (fol. 129v), o il *Beatus* di Gerona (fol. 170); J.W. WILLIAMS, *The Illustrated Beatus. A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, I-V, London 1994-1998; II, fig. 190 e fig. 341; *Beatus* di Urgell (fol. 82v), *Beatus* di Facundus (fol. 184v), *Beatus* di Saint-Sever (fol. 157v); *ibid.*, III, figs. 50, 298 e 431.

³⁰ A. CONTESSA, *Noah's Ark on the Two Mountains of Ararat: The Iconography of the Cycle of Noah in the Ripoll and Roda Bibles*, «Word & Image» 20/4 (2004), pp. 257-270; sulle Bibbie di Ripoll si vedano: W. NEUSS, *Die Katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Leipzig 1922, pp. 58-59, 139-141; A. CONTESSA, *The Ripoll and the Roda Bibles. A comparative Study of the Illustrations of the two Manuscripts and an Iconographical Study of the Book of Genesis* (Jerusalem 2002, Tesi inedita di Ph.D.); A.M. MUNDÓ, *Les Biblias de Ripoll, Estudi del Mss. Vaticà, lat. 5729 i París, Bibliothèque*

Nationale de France, lat. 6, Città del Vaticano 2002 (Studi e testi 408).

³¹ WILLIAMS, *The Illustrated Beatus*, II, fig. 190 e fig. 341; III, figg. 50, 298 e 431; si veda anche M. MENTRÉ, *La peinture «mozarabe». Un art chrétien hispanique autour de l'an 1000*, Paris 1994, figg. 89 e 90. Sul rapporto tra arca di Noè e arca dell'Alleanza, si veda: A. CONTESSA, *Ark of Noah, Ark of Covenant: the meaning of a shape*, in K. KOGMAN-APPEL and M. MEYER (edd.), *Between Judaism and Christianity. Pictorials Playing on Mutual Grounds. Essays in Honour of Prof. Elisabeth (Elisheva) Revel-Neher*, Leiden (in corso di stampa).

³² Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. héb. 20, fol. 13; B. NARKISS, in collaboration with A. COHEN-MUSHLIN and A. TCHERIKOVER, *Hebrew Illuminated Manuscripts in the British Isles. The Spanish and Portuguese Manuscripts*, New York 1982, I, pp. 22-23; G. SED-RAJNA, *Les manuscrits Hébreux enluminés des Bibliothèques de France*, Leuven - Paris 1994, pp. 15, 35-44; *Id.*, *The Hebraic Bible in Medieval Illuminated Manuscripts*, Tel-Aviv 1987, p. 21, fig. 12; KOGMAN-APPEL, *Jewish Book Art*, cit., pp. 98-130.

tuose del diluvio. Le gambe la rendono simile non solo all'arca dell'alleanza, *aron ha-berit*, ma anche alla sua visualizzazione nell'arte funeraria ebraica e nei mosaici delle sinagoghe della terra d'Israele dei secoli IV-VI, dove il tema è (come abbiamo visto) confuso con quello dell'arca sinagogale contenente i rotoli della *Torah*, *aron ha-qodeš*³³. L'accostamento tra le due arche tuttavia non è puramente iconografico, ma si trova già intorno al III secolo nel testo della *Mishnah*, dove l'arca della *Torah* è chiamata *tevah*, lo stesso nome usato nella Bibbia per indicare l'arca di Noè³⁴.

Questa antica tradizione testuale può forse spiegare come una simile rappresentazione dell'arca di Noè munita di gambe, appaia in un contesto del tutto diverso da quello spagnolo, in un Pentateuco *aškenazita* del secolo XIII, scritto e illustrato in Francia, probabilmente a Rouen³⁵. Come in molte altre Bibbie provenienti da tradizioni diverse, in questo codice la *masorah* è scritta in un'elaborata micrografia, che prende le forme di persone, animali e oggetti. L'arca è una specie di cesta oblunga con tetto appuntito che si regge su quattro gambe ed è suddivisa in tre compartimenti orizzontali. Una fitta pioggia cade sull'arca, mentre la colomba porta nel becco una foglia a forma di cuore. Gli abitanti dell'arca sono mostrati in trasparenza.

³³ REVEL-NEHER, *Le signe*, cit., pp. 195-218, 117, 120-131, figs. 51-54; CONTESSA, *Les mosaïques synagogales*, cit., pp. 751-786.

³⁴ *mTa'anit* 2,1.

³⁵ Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Hebr. 14, fol. 9. Il manoscritto fu copiato da Elia [Elijah] b. Berekiah ha-Naqdan per Ašer, e completato nel 1239. Il padre dello scriba era Berekiah b. Natronai ha-Naqdan, un autore prolifico che visse in Normandia e in Inghilterra intorno al XIII secolo. S.E. ASSEMANNI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, I, *Codices Hebraicos et Samaritanos*, Paris 1926, pp. 14-15; H. CASSUTO, *Codices vaticani Hebraici. Codices 1-115*, Città del Vaticano 1956, pp. 3-19. Sullo scriba e sul padre di questi, si veda: N. GOLB, *Les Juifs de Rouen au Moyen Age. Portrait d'une culture oubliée*, Rouen 1985, (Publications de l'Université de Rouen 66), pp. 239-249, 340-343.

Questa assimilazione formale delle due arche di Noè e dell'alleanza, fa pensare che nell'antica traduzione greca della Bibbia ebraica, dovuta alla comunità ebraica alessandrina e datata tra il III e il I secolo a.e.v., l'arca di Noè e l'arca dell'alleanza sono entrambe tradotte con la parola greca '*kibotos*', che significa appunto 'cassa di legno, cofano', nonostante siano indicate da due diverse parole nella Bibbia ebraica, *tevah*, per l'arca di Noè, e *aron*, per l'arca d'alleanza³⁶. L'identità di traduzione è stata conservata nella Vulgata, la traduzione latina del testo ebraico attribuita a Gerolamo, e da questa è passata a tutte le lingue latine e non solo³⁷.

Probabilmente quest'assimilazione lessicale dei primi due ricettacoli sottintende un'interpretazione teologica dei due oggetti, ai quali viene riconosciuta dalla tradizione una forma comune e una funzione assimilabile. Le due casse di legno, le uniche alle quali Dio stesso assegna con precisione le misure, sono entrambe associate a un'alleanza: quella promessa a Noè e ai suoi discendenti (Gn. 6,17) e quella del Sinai (Es. 19,5 e 25,10-23). Esse sono destinate a racchiudere ciò che porta la salvezza, la semenza dell'umanità chiamata a un nuovo inizio e la Legge che guiderà la vita di Israele. Sono molteplici, dunque, gli elementi che accomunano i due oggetti tra loro nella forma, nella funzione e

³⁶ Al contrario, per la cassetta a forma di parallelepipedo nella quale fu posto il piccolo Mosè, denominata anch'essa *tevah* nel testo ebraico, la traduzione dei LXX si serve della trascrizione greca della stessa parola *thibis*, lasciando imprecisata la forma del recipiente, cassa o cesta. M. HARL, *Le nom de l'arche' de Noé dans la Septante. Les choix lexicaux des traducteurs alexandrins, indices d'interprétations théologiques?*, in ALEXANDRINA, *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie, Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris 1987, pp. 15-43.

³⁷ Diversamente da quanto ci si potrebbe attendere da Gerolamo, dichiaratosi cultore dell'*hebraica veritas* del testo biblico, anche in questa traduzione viene usata la parola *arca* per entrambi i ricettacoli sacri, mentre un nome diverso, *fuscilla*, viene inventato per la *tevah* di Mosè.

nel valore religioso, quali luoghi di propiziazione, legati all'idea di salvezza. L'iconografia ebraica e cristiana delle Bibbie medievali spagnole visualizza in modi diversi questa molteplicità di significati.

Andreina Contessa
Institute of Arts and Letters,
Hebrew University of Jerusalem,
Mount Scopus, Jerusalem 91905 - Israel
e-mail: contessa@mscc.huji.ac.il

SUMMARY

The representation of the Ark of the Covenant in Sephardic Bible illustrations is linked to an ancient tradition of depicting the Temple implements in Jewish art. Nevertheless, the image of the Ark in thirteenth- to fifteenth-century Sephardic Bibles represents a renewed visual interpretation of this ancient motif. An early feature of the Ark of the Covenant was a gabled (or rounded) wooden box on feet that was found in Jewish funerary art and in pavement mosaics between the fourth and seventh centuries. This motif was abandoned by medieval Jewish manuscript illuminators, who preferred representations of the Tablets of the Law within a transparent ark and depictions of the Temple implements without an architectural frame.

The gabled version of the Ark of the Covenant, which was assimilated to the *aron ha-kodesh* (the cabinet in the synagogue in which the Torah scrolls have been kept since early times), survived in ancient Latin illustrated Bibles that were produced in Castile between the ninth and thirteenth centuries. This particular shape was also used to represent another sacred receptacle, the ark of Noah, in Latin codices that were produced in Catalonia and Spain during the tenth and eleventh centuries. The visual link between the two objects shows the interrelation between these sacred vessels, which is attested to in early Jewish sources.

KEYWORDS: Ark of the Covenant; Illuminated manuscripts; Hebrew and Christian Sephardic Bibles.



Fig. 1 - Bibbia sefardita, Toledo, 1277; Parma, Biblioteca Palatina, MS 2668, fol. 7v.

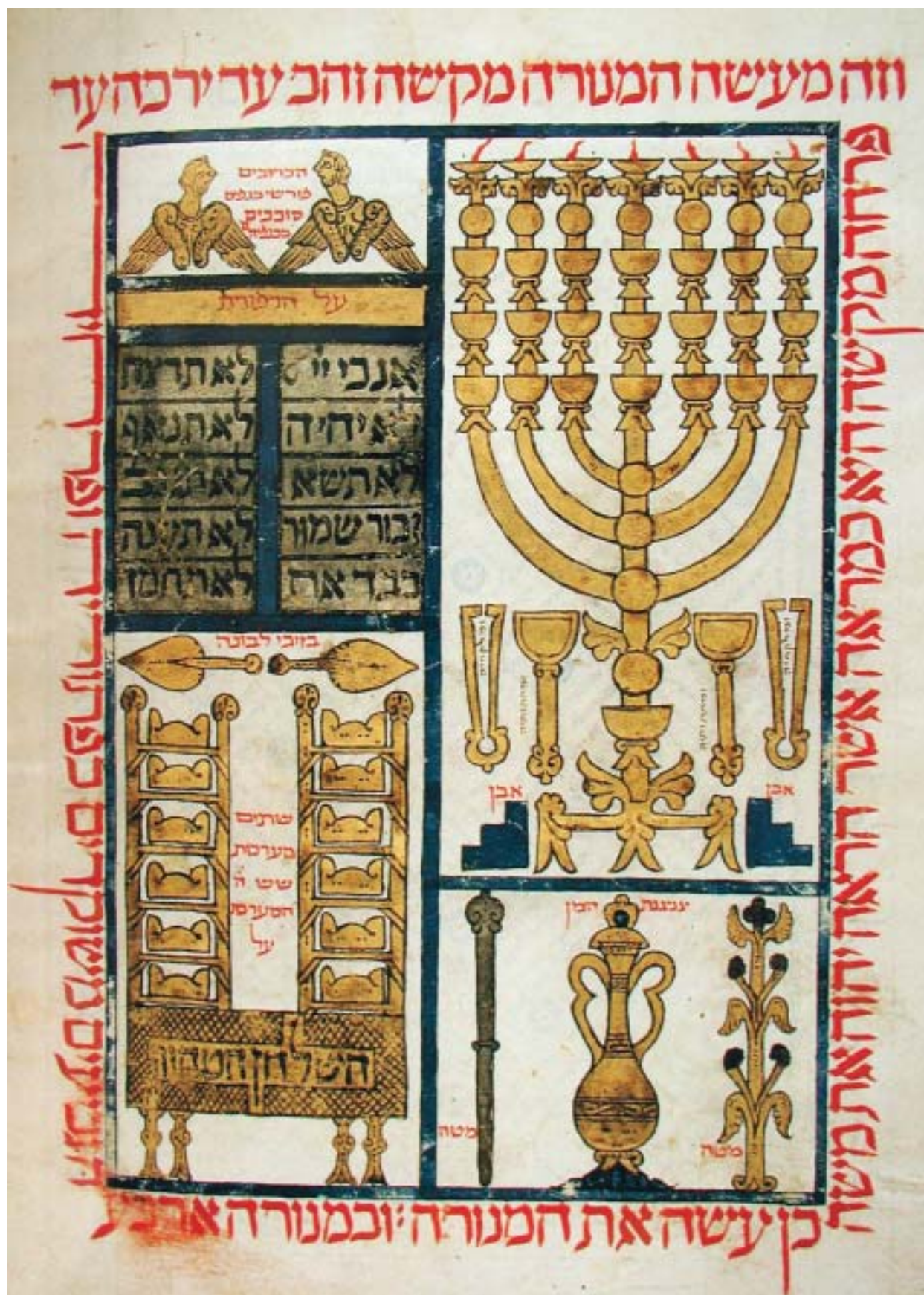


Fig. 2 - Biblia sefardita, Perpignan, 1299; Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS. héb. 7, fol. 12v.

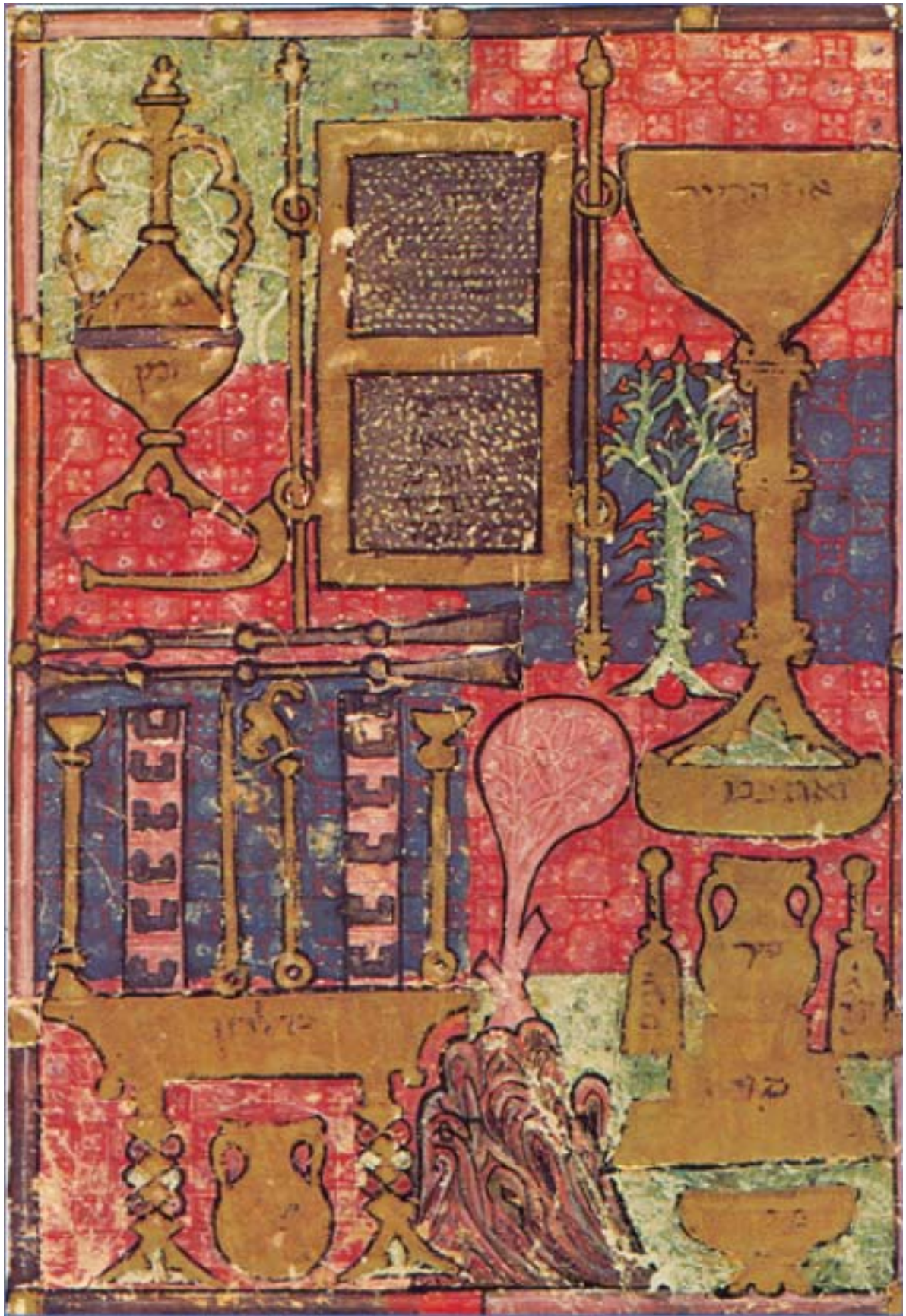


Fig. 3 - Bibbia sefardita, Catalogna, 1300; Parma, Biblioteca Palatina, MS 2810-2811, fol. 7.



Fig. 4 - Bibbia sefardita, Catalogna, seconda metà del secolo XIV; London, British Library, MS Additional 15250, fol. 4.



Fig. 5 - Roma, Catacomba di Villa Torlonia, IV secolo; pitture murali sulla lunetta di un *arcosolium*.



Fig. 6 - Hammat-Tiberiade, mosaico pavimentale della sinagoga, *in situ*, secolo IV; particolare dell'arca/armadio.



Fig. 7 - Prima Bibbia di León, Valeranica (Castiglia), 960; León, Real Collegiata di San Isidoro, MS 2, fol. 50, frontespizio del *Levitico*.



Fig. 8 - Prima Bibbia di León, Valeránica (Castiglia), 960; León Real Collegiata di San Isidoro, MS 2, fol. 123, Salomone nel Tempio.



Fig. 9 - Ravenna, Mausoleo di Galla Placidia, mosaico della parete sud, 430-450, in situ, particolare.



Fig. 10 - Bibbia di Ripoll, Abbazia di Ripoll (Catalogna), prima metà del secolo XI, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS. lat. 5729, fol. 6.



לפע האלהים ותמלא הארץ חסם
 וירא אלהים את הארץ ויהי עשה
 כי השחית כל בשר את דרכי עול
 הארץ ויאמר אלהים
 לנח לין כל בשר בא לפני כי טמאה
 הארץ חסם כפעטהם והנע משהתק
 את הארץ ויעשה לד תבת עצי גפר
 לעים היצטה את התבה וכפרת אתה
 מבית וכחיון בכפר וזה אשר תעשה
 אתה שליש מאות אמה ארך התבה
 חמישים אמה רחבה ושלישים אמה
 קמתה ונהר היצטה לתבה ואל אמה
 תכלית מלמיה ופתח התבה בנינה
 תשים תחתים שנים ושלישים תעשהו
 ואענה נביא את המכול מים יעל
 הארץ לטהר כל בשר אשר בדרך
 חיים תהת השמים כל אשר בארץ
 יגיעו והקמת את בריית אתם וזאת
 אל התבה אתה וכבר ואיתך זנטי
 בעך אתך וזכר לך וזכר כל בשר שנים
 מכל הבא אל התבה להחיות אתך זכר
 ונקב לך יהיו מה יצא לביניהם ומה
 למינה מכל רמיש האדמה למינהו
 שנים מכל יבאו אליך להחיותו
 ואתה קח לך מכל מאכל אשר
 יאכל ואספת אליך והיה לתולד
 לאכלהו ויעש נח נבל אשר יערה
 אתו אלהים כן יעשהו ויאמר יהוה
 לנח בא אתה וכל ביתך אליה תב
 אתך ראיתי צדיק לפני בדור הזהו

הולירו את נח חמשת שנים שנה
 וחמשת מאות שנה ויולד נחם ומניה
 ויהי כל ימי למך שבעים ושבעים שנה
 ושבע מאות שנה וימתו ^{הים סוף}
 ויולד נח כן חמשת מאות
 שנה ויולד נח את שם את חסו את
 יפת ויהיו כי הדל האדם לרבי עול
 פני האדמה וכעת ילדו להם נורא
 כעיה אלהים את בעית האדם כי טמאת
 הנה ויכחו להם נשים מכל אשר
 כחרו ויאמר יהוה לא ידון רווחי
 באדם לעולם כי טמאת הוא בשר והיו
 ימי זמא והצטרים ישנה והנפלים
 היו בארץ כי ימים החם ונס אחריו
 כן אשר יבאו בני האלהים אל בעת
 האדם וילדו להם הטה הנברים
 אשר בעולם אנשי השם ^{הים סוף}
 וירא יהוה בירבה ריעת האדם
 כארץ וכל יצר מחיטת לבו רק
 רוע כל היום ויעצם יהוה כי עשה את
 האדם כארץ ויהי צעק אל לבו ויאמר
 יהוה אספה את האדם אשר כראתי
 בעולם האלמה טאדם יצר בהמה
 עד רמישו עד יעוף היטמים כי נחמה
 כי יעשיתם ונח מינא חן כיני יהוה
 ויאמר יהוה ויחן ^{הים סוף}
 אלה תולדת נח נח איש צדיק תמים
 היה בדורו את האלהים התהלך
 נח ויולד נח שלישה בנים את שם
 את חם ואת יפת ואת שחת הארץ



Fig. 11 - Bibbia di Joshua Ibn Gaon, Tudela (Navarra), 1300 ca.; Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS. héb. 20, fol. 13.



Fig. 12 - Beatus, *In Apocalypsin*, León, Valcavado, 970; Valladolid, Biblioteca de la Universidad, MS 433, fol. 73v.



Fig. 13 - Beatus, *In Apocalypsin*, prodotto a Tábara, per San Miguel de Escalada, c. 949-45; New York, Pierpont Morgan Library, MS 644, fol. 156v.

L'IGGERET HA-PETIRAH: ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA TRADIZIONE EBRAICA
DELLA RISĀLA AL-WADĀ' DI AVEMPACE

Dal punto di vista della storia delle idee e dell'indagine sul pensiero filosofico di Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā b. al-Ṣā'ig al-Tuḡībī al-Andalūsī al-Sarahustī Ibn Bāḡḡa, il filosofo andaluso noto al mondo latino come Avempace (ca. 1082/90-1138), lo studio dell'*Iggeret ha-Petirah* (la traduzione ebraica, quindi, della *Risāla al-wadā'*) potrebbe sembrare superfluo. Il testo arabo del trattato sarebbe il riferimento principale e sufficiente. Ma in che modo, concretamente, esso fornisce informazioni degne di nota e utili per la conoscenza dell'opera in questione? In questo intervento si cercheranno di mostrare indirizzi di ricerca che apre lo studio della traduzione ebraica della *Risāla al-wadā'* (*Epistola d'addio*), quali problematiche esso pone e come si può rivelare indispensabile per migliorare la comprensione del trattato. Tale studio non è svincolabile dall'ambito generale di ricerca che si occupa della trasmissione dei testi attraverso contesti linguistici diversi. L'esame si concretizza nell'analisi filologica della tradizione testuale con le peculiarità che la caratterizzano. Questa analisi, però, come si vedrà in seguito, non è fine a se stessa e grazie ad essa si possono raccogliere dati significativi per decodificare la lettera del testo ebraico, per comprenderlo a fondo attraverso il confronto con l'originale arabo, per collocarlo, infine, nel quadro della trasmissione, della diffusione e dell'influenza dottrinale esercitata dal trattato. Di conseguenza, diventano oggetto di analisi e valutazione le tracce lasciate sul testo dagli accidenti sopravvenuti in sede di traduzione e, successivamente, di trasmissione, l'attitudine del traduttore e dei copisti rispetto al loro lavoro, le questioni relative alla relazione che intercorre tra la traduzione e il suo modello.

La traduzione ebraica del trattato, quindi, sistematicamente analizzata in parallelo con il testo arabo, contribuisce a delineare i contorni della storia del testo nella sua visione d'insieme. Questo, è considerato, dunque, sia come veicolo di dottrine sia come oggetto che porta le tracce degli avvenimenti e delle circostanze che lo hanno interessato dal momento della redazione fino alla fase finale della sua ricezione.

Prima di considerare il materiale di studio in causa, è forse opportuno collocare brevemente la *Risāla al-wadā'* nel quadro della produzione filosofica di Ibn Bāḡḡa. È una delle opere che si ritengono appartenere all'ultimo periodo della produzione di questo importante filosofo andaluso e che sono considerate l'esempio della sua riflessione più originale. Essa, insieme a *Il regime del solitario* (*Tabḍīr al-mutawahhid*)¹ e all'*Epistola sulla congiunzione dell'intelletto con l'uomo* (*Ittiṣāl al-'aql bi-l-insān*)², oltre ad altri opuscoli brevi, forma un insieme dottrinale caratterizzato da una riflessione politico-morale e metafisica. Le questioni riguardanti il modo di essere filosofo, il ruolo della filosofia nella società, il fine dell'uomo e la felicità ultima, sono affrontate in queste opere. Uno degli aspetti più interessanti della riflessione di Ibn Bāḡḡa, accettato in seguito da Averroè il quale vi troverà il quadro generale della riflessione che lo condurrà all'elaborazione della sua teoria sull'intelletto, è dato dallo stabilire una relazione tra la questione, fisica, dell'azione che il motore esercita sul mobile e la dottrina della conoscenza: l'intelletto agente è il motore che muove l'uomo verso la sua ultima perfezione, ovvero la perfezione intellettuale. Il fine dell'attività intellettuale è la congiunzione con l'intelletto agente, che è raggiungibile solo da alcuni uomini attraverso il percorso filosofico, il solo che consente di acquisire la conoscenza intellettuale del mondo.

¹ Di questo trattato esiste una traduzione italiana: AVEMPACE, *Il regime del solitario*, a cura di M. CAMPANINI e A. ILLUMINATI, Milano 2002. La prima edizione del testo arabo è stata curata da M. ASÍN PALACIOS, *El Régimen del solitario*, C.S.I.C., Madrid-Granada 1946.

² La traduzione in castigliano di quest'opera è stata curata da M. ASÍN PALACIOS, *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el ombre*, «al-Andalus» 7 (1942), pp. 1-47; la traduzione francese è a cura di V. LAGARDÈRE, *L'épître d'Ibn Bājjā sur la conjonction de l'intellect avec l'esprit humain*, «REI» 49 (1981), pp. 175-196.

I problemi riguardanti il fine ultimo dell'uomo, la gerarchia delle perfezioni umane e il metodo da seguire per raggiungere la congiunzione con l'intelletto, dunque, sono fra le tematiche affrontate da Ibn Bāḡḡa nella *Risāla al-wadā'*.

I testimoni manoscritti arabi che conservano le opere di Ibn Bāḡḡa non sono numerosi³; in particolare, la *Risāla al-wadā'* è contenuta in due soli manoscritti:

- 1) Oxford, Bodleian Library, Ms. Pococke 206 (ff. 217r-222v)⁴, datato 547H/1152;
- 2) Berlino, Deutsche Staatsbibliothek, Ms. Ahlwardt 5.060 (ff. 190v-200v)⁵, datato 670H/1271.

La copia contenuta nel manoscritto di Berlino sta alla base della prima edizione del testo arabo, condotta da M. Asín Palacios nel 1943 e accompagnata dalla traduzione in casigliano⁶. L'editore spiega la ragione della preferenza data a questo manoscritto: è l'unico che conserva integralmente il trattato. Il manoscritto di Oxford, infatti, è acefalo e amputato, all'inizio, di quasi due terzi del testo.

M. Fakhry ha pubblicato, nel 1991, una seconda edizione della *Risāla al-wadā'*⁷ con l'intenzione di mettere a confronto l'edizione precedente con il manoscritto di Oxford. Essa, però, rimane assai dipendente dal lavoro di Asín Palacios ed è talvolta imprecisa e inopportuna nelle correzioni congetture e nelle lezioni preferite. Inoltre, la porzione del trattato conservata dal manoscritto di Oxford non si estende fino ad includere il testo di alcune lacune che si trovano nella prima edizione, di Asín Palacios, e dunque non permette di restituirne la lettera. Le lacune, che corrispondono a passaggi illeggibili a causa del deterioramento del supporto o a vuoti presenti nel manoscritto di Berlino, sono quindi state oggetto di congettura da parte dell'editore che ha tentato di ricostruire il senso di quanto perduto, ipotizzandone il testo.

Ai fini del presente articolo, occorre indicare che nella raccolta di scritti curata da M. Fakhry, è pubblicato per la prima volta il breve opuscolo dal titolo: *Qawl yatlū Risāla al-wadā' (Opuscolo che segue l'Epistola d'addio)*⁸, secondo il manoscritto di Oxford (ff. 220r-221v). Una copia di questo trattato breve è contenuta anche nel manoscritto di Berlino (ff. 201r-202v) non utilizzato tuttavia dall'editore⁹. La correlazione tra l'opuscolo e l'*Epistola d'addio*, della quale pare essere un'appendice, è chiaramente suggerita, oltre che dal titolo, dalla continuità tematica. Ibn Bāḡḡa, infatti, scrive: «Abbiamo affrontato nella *Risāla al-wadā'* il discorso sul primo motore nell'uomo in maniera generale. Quanto alla modalità della sua esistenza nell'uomo, vi abbiamo accennato e ora affronteremo il discorso a questo proposito». Presentando la tradizione manoscritta araba della *Risāla al-wadā'* è pertinente includere la menzione di questo opuscolo in quanto in tutta la tradizione indiretta, costituita dalle traduzioni ebraica e latina, esso si trova trasmesso congiuntamente al testo della *Risāla al-wadā'* come una sua appendice, appunto. A questo proposito, è significativo fare riferimento a quanto scrive il traduttore latino dell'*Epistola* nella dedica premessa alla sua traduzione: «[...] merito ergo ad te sapientie decus latinam una cum suo appenditio facimus¹⁰».

La *Risāla al-wadā'* è stata tradotta dall'arabo in ebraico nella prima metà del sec. XIV ad opera di Ḥayyim ben Yehudah ibn Vivas, per David ben Bilia, con il titolo di *Iggeret ha-Peṭirah*. Questa traduzione è conservata in 5 manoscritti¹¹:

³ Per una descrizione dettagliata della tradizione manoscritta che ci ha conservato le opere di Avempace, si veda Ğ. AL-'ALAWĪ, *Mu'allafāt Ibn Bāḡḡa*, Dār at-Taḡāfa, Beyrouth 1983.

⁴ Cfr. J. URI, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium [...] catalogus. Pars prima*, Oxford 1787, n. 498, p. 123.

⁵ W. AHLWARDT, *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Verzeichnisse der Arabischen Handschriften*, 4, Berlin 1892, pp. 396-399.

⁶ M. ASÍN PALACIOS, *La Carta de Adiós de Avempace*, «al-Andalus» 8 (1943), pp. 1-87.

⁷ IBN BĀJJAḤ (Avempace), *Opera metaphysica*, Dār an-Nahār, Beyrouth 1991, pp. 113-143. L'autore ha voluto riunire in un solo volume vari trattati di argomento metafisico di Ibn Bāḡḡa.

⁸ *Ibid.*, pp. 147-152.

⁹ Per la descrizione del manoscritto e il dettaglio dei testi contenuti, si veda AL-'ALAWĪ, *Mu'allafāt*, cit., pp. 102 e 110.

¹⁰ Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. Lat. 3897, f. 32r.

¹¹ M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893 (= Graz 1956), p. 358.

1) [L] Leipzig, Universitätsbibliothek (già Stadtbibliothek¹²), Ms. 43⁴ (ff. 101v-110v)¹³.

H.O. Fleischer e F. Delitzsch, *Catalogus Librorum Manuscriptorum qui in Bibliotheca Senatoria Lipsiensis asservantur*, Grimma 1838, p. 309.

La copia della traduzione conservata in questo manoscritto è preceduta da una breve introduzione del traduttore nella quale sono state menzionate le circostanze della traduzione e il nome del committente: Rav David b. Bilia, interessato a conoscere le “parole dei saggi”, ma incapace di comprendere l’arabo, ha commissionato la traduzione di questo trattato di Avempace.

Il manoscritto, in grafia semi-corsiva di tipo sefardita, presenta manicole e segni di lettura che selezionano ed evidenziano parti del testo, oltre ad annotazioni marginali abbastanza numerose e qualche correzione nel corpo del testo, in una grafia corsiva italiana. Per quanto riguarda le annotazioni, si tratta di commenti contenenti rimandi al romanzo filosofico *Ḥayy Ibn Yaqzān*, del filosofo andaluso Ibn Tufayl (m. 1185), probabilmente basati sul commento di Moshe ben Yehošū‘a di Narbona (1300-1362)¹⁴ a quest’opera.

Di seguito al breve trattato in appendice alla *Iggeret ha-Peṭirah*, a cui si è già fatto riferimento, si trova un *colophon*, forse del copista o forse già presente nel modello della copia, nel quale è menzionato il nome del traduttore: נשלמה אגרת הפטירה ומה שנמשך בה מדברי אבו בכר בן אלצאייג והעתיקה מלשון הגר לעברי החכם ר' חיים בר' יהודה בן ביבש ז"ל.

2) [P] Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. hébr. 959⁴ (ff. 86r-95r)¹⁵.

M. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Imprimerie impériale, Paris 1866, p. 169.

La copia, in grafia semi-corsiva di tipo sefardita, è databile approssimativamente al sec. XV; essa contiene alcune correzioni e integrazioni, marginali e nel corpo del testo (ff. 86v; 88r; 92v), che sono della mano del copista. Il *colophon* che chiude l’*Epistola* e il breve trattato che la segue è sostanzialmente conforme a quello che si trova nel manoscritto di Leipzig, pur contenendo alcune minime differenze, come il fatto che il nome del traduttore non è indicato per esteso: נשלמה אגרת הפטירה והנמשכת לה מדברי אבובכר בן אלצאייג והעתיקה מלשון הגרי לעברי החכם ר' יהודה בן ביבש ז"ל. Esso era presumibilmente già contenuto nel modello della copia: di seguito, infatti, si trova un’ulteriore breve formula di chiusura che potrebbe essere stata aggiunta dal copista di questo manoscritto.

3) [V] Il terzo testimone è rappresentato da due manoscritti complementari. L’esemplare contenente l’*Iggeret ha-Peṭirah*, infatti, è smembrato e rilegato in due codici miscelanei distinti.

3.1) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. Ebr. 297¹⁴ (ff. 85r-108v).

Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus [...]. recensuerunt Steph. Evodius Assemanus et Jos. Sim. Assemanus [...], I: Tomus primus complectens Codices hebraicos et samaritanos, Romae 1756, pp. 281-283.

La copia conservata in questo manoscritto, in grafia sefardita¹⁶, collocabile tra la seconda metà del sec. XIV e la prima metà del sec. XV, è acefala. Il f. 85 è mal posizionato e dovrebbe essere col-

¹² Cfr. B. RICHLER, *Guide to Hebrew Manuscript Collections*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1994, p. 97.

¹³ Il manoscritto è stato consultato sulla copia microfilmata posseduta dall’IRHT (Institut de Recherche et d’Histoire des Textes) di Parigi. Esso contiene sette opere, tra commenti e trattati filosofici. Fra queste la traduzione ebraica del trattato *’Eṣṣarut ha-dvequt* di Averroè con il commento di Moshe di Narbona e il supercommentario dello stesso Moshe di Narbona al commento di Averroè sull’*Epistola sull’intelletto* di Alessandro di Afrodisia. Secondo un’indicazione di M.R. HAYOUN, *Ibn Bāḡḡa et Moshe Narboni: Iggeret ha-Peṭirah*, in *Studies in the Literature of Jewish Thought presented to Rabbi Dr. Alexandre Safran*, (in ebraico), Bar-Ylan 1990, p. 105, il manoscritto si troverebbe, ora, presso la biblioteca del Jewish Theological Seminary di New York, ma non mi è stato possibile verificare tale informazione.

¹⁴ Cfr. C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale secondo testi editi e inediti*, a cura di B. CHIESA, Brescia 1990, pp. 423-434.

¹⁵ Il manoscritto raccoglie nove opere di argomento filosofico di Aristotele, Averroè, Ibn Bāḡḡa e al-Ġazālī.

¹⁶ Solo l’*Iggeret ha-Peṭirah*, delle diverse opere e frammenti di opere contenuti in questo codice miscelaneo di 147 carte, è in grafia sefardita. Per il resto, si tratta di grafia italiana. Fra le opere ivi conservate, si portano a titolo di esempio: alcuni fogli del *Midrash Rabbah*, della *Guida dei perplessi* di Maimonide, di un trattato di astronomia, il trattato sull’Anima di al-Farabi, il trattato *Ḥayy Ibn Yaqzān* di Ibn Tufayl. Per l’elenco detta-

locato tra i ff. 95 e 96: una nota in ebraico indica l'interposizione e rimanda alla corretta successione dei fogli. La copia è ordinata e priva di correzioni: vi si trova una sola nota marginale, in scrittura corsiva, apparentemente della mano del copista, che completa un'omissione. Il copista è in generale attento all'ortografia delle parole e la qualità della sua trascrizione è buona. Questo manoscritto, come gli altri testimoni, conserva il *colophon* con il nome del traduttore ed è anche menzionato il nome del copista: Yiṣḥaq ben Še'alti'el, purtroppo, però, senza che questi abbia indicato la data né il luogo in cui ha eseguito la copia.

3.2) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. Ebr. 429³⁴ (ff. 128r-v).

Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus [...]. recensuerunt Steph. Evodius Assemanus et Jos. Sim. Assemanus [...], I: Tomus primus complectens Codices hebraicos et samaritanos, Romae 1756, pp. 392-394.

Questo manoscritto miscelaneo è costituito da 41 opere fra testi e frammenti in grafia italiana, sefardita e aškenazita databili tra il XIV e il XV secolo¹⁷. Un foglio *recto-verso* (f. 128) contiene l'inizio della l'*Iggeret ha-Peṭirah*¹⁸: si tratta del foglio mancante del manoscritto Vat. Ebr. 297. Anche in questa copia, come in quella contenuta nel manoscritto di Parigi, manca l'introduzione del traduttore che, come è stato riferito, si trova invece nel manoscritto di Lipsia. Si osserva che il f. 128 è parzialmente danneggiato e di difficile lettura perché l'inchiostro si è cancellato in più punti. Questo potrebbe suggerire che esso fosse effettivamente il primo foglio di un fascicolo, prima di essere rilegato nella raccolta in cui oggi si trova.

4) [T] Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria¹⁹, Ms. A. VI. 24. (187).

B. Peyron, *Codices Hebraici Manu Exarati Regiae Bibliothecae quae in Tauriniensi Athenaeo asservantur*, Romae-Taurini-Florentiae 1880, p. 198-199.

In base alla descrizione contenuta nel catalogo, la copia attestata in questo manoscritto di 149 fogli, del sec. XV, in scrittura di tipo sefardita, consisteva in un frammento di un solo foglio (f. 149). L'*incipit* riportato nel catalogo mostra che la copia conteneva l'introduzione del traduttore, come la si trova nel manoscritto di Lipsia, con il nome del destinatario della versione.

5) A questi manoscritti ne deve essere aggiunto un altro, contenente una copia recente (sec. XIX) del manoscritto ebraico di Lipsia e dell'inizio del testo arabo secondo il manoscritto di Berlino: New York, Jewish Theological Seminary, Ms. 2361 (ff. 1r-22v).

J.E. Rovner, *A Guide to the Hebrew Manuscripts Collection of the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, voll. I-V, New York 1991²⁰.

La traduzione ebraica è stata pubblicata due volte:

1) M. Schreiner, *Iggeret ha-Peṭirah*, in «Mi-Mizrah u-mi-Ma'arav», 1 (1895), pp. 96-106; 4 (1899), pp. 26-39. Si tratta di una riproduzione abbastanza corretta del manoscritto di Lipsia, su cui si basa e che probabilmente era l'unico a disposizione dell'editore. D'altra parte, occorre osservare

gliato delle opere contenute nel codice, se ne veda la descrizione nel catalogo informatizzato della Jewish National University Library di Gerusalemme: <http://jnul.huji.ac.il>.

¹⁷ Si veda il dettaglio delle opere contenute nella descrizione del manoscritto che si trova nel catalogo informatizzato della Jewish National University Library di Gerusalemme.

¹⁸ È opportuno segnalare, senza poter approfondire, che nei due manoscritti vaticani si trovano divise parti di almeno altri quattro trattati (ad esempio, il commento di Yiṣḥaq ben Moshe Duran alla *Guida dei perplessi* di Maimonide e un trattato di astronomia). Sarebbe interessante ricostruire le tracce di questi manoscritti, originariamente indipendenti, che sono stati riuniti in queste raccolte artificiali.

¹⁹ In base alle informazioni che mi è stato possibile raccogliere, in seguito all'incendio della biblioteca nel 1904, si conservano solo frammenti di 22 carte di questo manoscritto. Esso conteneva, oltre all'*Iggeret ha-Peṭirah*, la traduzione ebraica del trattato di Ibn Tufayl *Ḥayy ibn Yaqzān* con il commento di Moshe di Narbona.

²⁰ Per completare la presentazione della tradizione testuale, diretta e indiretta, della *Risāla al-wadā'*, occorre accennare anche alla traduzione ebraico-latina compiuta all'inizio del '500 da Abraham De Balmes, ebreo italiano originario di Lecce e attivo come medico, grammatico e traduttore dall'ebraico in latino a Venezia, al servizio del Cardinal Domenico Grimani. La traduzione latina, inedita, dal titolo *Epistola expeditionis*, è stata condotta su quella ebraica di Ḥayyim ben Yehudah ibn Vivas ed è conservata in un unico testimone manoscritto: Città del Vaticano, Ms. Vat. Lat. 3897 (ff. 32r-65r). Ad essa sarà dedicato uno specifico approfondimento in altra sede.

che questi non esita a intervenire emendando lezioni ritenute scorrette, senza tuttavia segnalare la modifica apportata al testo né indicare l'eventuale riferimento utilizzato per la correzione proposta. Un'ultima osservazione riguarda le note marginali contenute nel manoscritto, a cui si è fatto riferimento in precedenza e su cui si ritornerà più avanti, che l'editore, nella breve premessa alla pubblicazione, non considera.

2) M.-R. Hayoun, *Ibn Bāḡḡa et Moshe Narboni: Iggeret ha-Petirah*, in *Studies in the Literature of Jewish Thought presented to Rabbi Dr. Alexandre Safran*, (in ebraico), Bar-Ylan, 1990, pp. 75-93. Si tratta della trascrizione del manoscritto di Parigi che, nell'intenzione del curatore, avrebbe dovuto essere comparato con l'edizione di M. Schreiner, ma l'esiguo apparato di note non dà conto con precisione delle differenze tra i due manoscritti. Inoltre, la comparazione di questa edizione con il manoscritto di Parigi ha evidenziato diverse e ricorrenti imprecisioni nella trascrizione, errori di lettura dell'ebraico e omissioni.

Trascurata da entrambe le pubblicazioni, che non hanno come obiettivo un esame critico del testo della traduzione, è stata la copia contenuta nel manoscritto conservato presso la Biblioteca Vaticana, pur indicata già da M. Steinschneider²¹.

Per quanto riguarda la tradizione indiretta della traduzione ebraica, è possibile riferire due testimonianze: la prima è rappresentata da tre citazioni del trattato individuate nel *Moreh ha-moreh* ("Guida della Guida")²², l'opera che Shem Tob Ibn Falaquera (Spagna 1225-1295 circa) ha dedicato al commento del *Moreh ha-Nevukim (Guida dei perplessi)* di Maimonide. Il valore particolare di questa attestazione sta nel fatto che le citazioni, tradotte direttamente dall'arabo, rappresentano una seconda, parziale, traduzione ebraica. Essa può costituire un termine di riferimento importante per la comprensione del testo, in particolare nel caso di passaggi complessi che potrebbero essere stati mal intesi dal traduttore. Ma la traduzione di Ibn Falaquera potrebbe anche derivare da un originale arabo più corretto rispetto a quello che ha servito da modello per la traduzione completa e, quindi, conservare la traccia, ad esempio, di una lezione migliore e spiegare una resa ebraica scorretta nella traduzione di Ḥayyim ben Yehudah ibn Vivas. Oltre alle indicazioni generali sulle caratteristiche del modello arabo delle traduzioni, infine, la versione di Ibn Falaquera permette di valutare la qualità della traduzione compiuta da Ḥayyim ben Yehudah ibn Vivas, sia dal punto di vista della padronanza della lingua di partenza e di quella d'arrivo, sia dal punto di vista della resa lessicale.

Le citazioni sono estratte: 1) dal discorso riguardo alla percezione dell'intelletto e i suoi diversi gradi: essa è paragonata alla visione del sole la quale avviene attraverso dei mezzi che la perturbano o la modificano²³; 2) dal penultimo capitolo del trattato, nel quale Ibn Bāḡḡa riprende e riassume il discorso sulla perfezione umana e i suoi diversi livelli, per arrivare all'affermazione che l'intelletto è l'essere più amato da Dio e che quando l'uomo lo acquisisce diventa l'essere più amato da Dio del quale Egli si compiace: la conoscenza della propria essenza conduce l'uomo ad acquisire l'intelletto e ad avvicinarsi a Dio²⁴; 3) dalla parte relativa alla conoscenza scientifica e ai piaceri intelligibili che essa produce e che si danno nell'intelletto acquisito²⁵.

Occorre ammettere che le citazioni analizzate, seppur abbastanza estese, non forniscono una base di esame molto ampia e le conclusioni che è possibile trarre dal loro confronto con la traduzione completa rimangono relative. D'altra parte, per rispondere alle questioni poste qui sopra, è possibile fare alcune osservazioni. L'analisi effettuata indica che il manoscritto a disposizione di Ibn Falaquera, partendo dal presupposto che egli abbia avuto accesso al testo direttamente in arabo, era confor-

²¹ STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen*, cit., p. 358.

²² Recentemente è stata pubblicata l'edizione critica di quest'opera: SHEM TOB IBN FALAQUERA, *Moreh ha-moreh*, edizione critica, introduzione e commento a cura di Y. SHIFFMAN, World Union of Jewish Studies, Gerusalemme 2001. Le citazioni della *Iggeret ha-Petirah* si trovano alle pp. 157-158, 331-332.

²³ IBN FALAQUERA, *Moreh*, cit., I, 59, pp. 157-158, l. 46-58 (ASÍN PALACIOS, *La Carta*, cit., pp. 36-37; SCHREINER, *Iggeret*, cit., p. 32; HAYOUN, *Ibn Bāḡḡa*, cit., p. 120).

²⁴ IBN FALAQUERA, *Moreh*, cit., III, 54, pp. 327-328, l. 32-36; l. 71-77 (ASÍN PALACIOS, *La Carta*, cit., pp. 37-38; SCHREINER, *Iggeret*, cit., p. 32-33; HAYOUN, *Ibn Bāḡḡa*, cit., p. 121).

²⁵ IBN FALAQUERA, *Moreh*, cit., Appendice, 1; pp. 331-332, l. 57-67 (ASÍN PALACIOS, *La Carta*, cit., pp. 29-30; SCHREINER, *Iggeret*, cit., p. 28; HAYOUN, *Ibn Bāḡḡa*, cit., p. 116).

me al modello della traduzione completa. Le differenze riscontrate, infatti, non rinviano a corrottele presenti nel testo arabo, ma a possibili errori di traduzione o di copiatura. Tuttavia, il numero esiguo dei passi citati lascia a questa affermazione un evidente margine di incertezza. È interessante osservare che Ibn Falaquera, pur traducendo generalmente in modo letterale, non esita ad abbreviare il testo, omettendo dei passaggi ritenuti superflui per la comprensione del brano o rispetto all'intenzione presupposta alla citazione.

La competenza e l'attenzione alla comprensione della sua fonte e alla resa ebraica, comunque, rendono la testimonianza di queste citazioni molto utile sia per la costituzione del testo arabo sia per quella del testo della traduzione ebraica. In particolare, l'ultima citazione comprende un passaggio la cui lezione, nell'originale arabo, è dubbiosa. L'edizione curata da Asín Palacios contiene la seguente lettura²⁶: لكن تبين أن العلم الأقصر الذي هو تصور العقل وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن في النسيان [...] È evidente che nella conoscenza più elementare, che è la rappresentazione dell'intelletto, ovvero l'esistenza dell'intelletto acquisito, non possa esserci la dimenticanza [...]. Il superlativo الأقصر ("più piccolo") è corretto per congettura, nell'edizione di Fakhry, in الأقصى* ("più lontano, ultimo, massimo"). Dal punto di vista del significato, la correzione modifica la comprensione della frase e induce a intendere che la conoscenza raggiunta con l'esistenza reale dell'intelletto acquisito rappresenta il livello più alto della conoscenza umana prima dell'unione con l'Intelletto Agente. Nelle traduzioni ebraiche di Ḥayyim ibn Vivas e di Ibn Falaquera, che si confermano nel significato, si legge rispettivamente החכמה האחרונה ("la sapienza ultima") e הידיעה הקצויה ("la conoscenza estrema"): esse testimoniano di derivare da una lettura comune e permettono di correggere con sicurezza la lezione errata dell'arabo²⁷ e confermare la congettura.

Per quanto riguarda l'ecdotica del testo della traduzione ebraica, invece, le citazioni contenute nel *Moreh ha-moreh* sono un riferimento di grande utilità per confermare la scelta di una variante, o per correggere un errore attestato in tutta la tradizione manoscritta, o ancora per restituire un'omissione. In particolare, si intendono riportare tre casi, tratti dalla terza citazione, in cui il testo contiene una lezione migliore rispetto a quanto testimoniato da tutta la tradizione manoscritta. Si tratta, quindi, di errori congiuntivi, forse riconducibili al traduttore o comunque già presenti nell'archetipo della tradizione ebraica.

a) אבל כל אדם וכל נמצא הווה נפסד לעומתך ובמציאותך היו אלו מצואים ובמציאותך [...] [...] La lettura כותב, problematica e difficilmente giustificabile rispetto al contesto in cui si trova, è attestata in tutti i manoscritti ebraici, rispettivamente in P (f. 93r), L (f. 108v)²⁸ e V (f. 102v), e sicuramente ad essa era conforme anche il modello ebraico della traduzione latina, nella quale si legge (Ms. Vat. Lat. 3897, f. 56r): [...] *omnis homo et omne ens generabile et respectu tui et te ente essent hec et tua entitate primo tu esses scribens* [...]. Ma il testo citato da Ibn Falaquera²⁹ è il seguente: אלא כל אדם וכל נמצא הווה נפסד אצלך ובמציאותך היו הם נמצאים [...] [...] Esso è conforme al testo arabo e consente di emendare la lezione contenuta nei manoscritti ebraici, o comunque di spiegare l'origine dell'errore che vi si riscontra.

Si tratta evidentemente di un errore di lettura dell'arabo compiuto dal traduttore il quale ha verosimilmente confuso il participio كاتب ("esistente") con كاتب* ("scrivente, scriba"), che egli ha quindi reso letteralmente con כותב³⁰.

²⁶ ASÍN PALACIOS, *La Carta*, cit., p. 30; IBN FALAQUERA, *Moreh*, cit., p. 328.

²⁷ Data la vicinanza grafica delle lettere و e ی finali, si potrebbe supporre una lettura imprecisa dell'editore, ma occorre osservare che il copista è solito annotare il punto diacritico che distingue le lettere ض e ص, che qui effettivamente manca.

²⁸ La lezione in questione è probabilmente parsa improbabile a chi ha letto questo manoscritto che, lo ricordiamo, contiene estese glosse marginali. Infatti il termine כותב è corretto, sopra la linea, in אדם.

²⁹ Cfr. IBN FALAQUERA, *Moreh*, cit., p. 327.

³⁰ Per agevolare la comparazione si riportano il testo arabo corrispondente a questo passaggio e la sua traduzione. Cfr. ASÍN PALACIOS, p. 38:

بل كل إنسان وكل موجود كائن فاسد نحوك ويوجدك صار أوليك موجودين ويوجدك أو لا صرت أنت كائنا [...] [...] ma ogni uomo e ogni essere generabile e corruttibile [è tale] per te e per la tua esistenza quelli di vengono esistenti, e per la tua esistenza per primo tu sei diventato generabile [...].

b) Un secondo errore significativo è contenuto nella frase seguente: ועל זה יהיה המצער [...] [...] אֲוֹתָהּ עֲתָה יֵעָרֵב אֲוֹתָהּ מֵחַר כִּי הִיא חֲזָקָה מִן הַטֵּבַע [...] [...] ועל כן יהא המכאיב [...] [...] אֲוֹתָהּ עֲתָה מֵעַנֵּג אֲוֹתָהּ לְמַחֵר כִּי הִיא קְרוּבָה מֵהַטֵּבַע [...] [...] rende convenientemente l'arabo³³. In questo caso, è ipotizzabile che si sia verificato un fraintendimento grafico che ha reso קרובה > חזקה, ed è probabile che si tratti di un errore di copiatura.

c) L'ultimo esempio riguarda un'omissione ancora una volta comune a tutta la tradizione ebraica.

P (f. 93v), V (f. 103r), L (f. 108v): [...] [...] וְאֵין לָהּ הַפֶּךְ אֲלֵא הִיא [*תַּרְבָּה] [...] [...] L'omissione del verbo tra parentesi quadre compromette la coerenza e la completezza del ragionamento. L'ipotesi di restituzione è sostenuta da quanto si trova nella citazione di Ibn Falaquera³⁴: אֲבָל הַמְדַבֵּר מִפְּנֵי רַחוּקָה מֵהַטֵּבַע תִּשְׂאָר בְּעֵינֵי אֶחָד וְאֵין הַפֶּךְ אֲצִלָּה אֲלֵא [...] [...] שהיא תתרבה, che, a sua volta, corrisponde all'arabo³⁵. Anche la testimonianza della traduzione latina conferma l'attestazione del verbo nel proprio modello, nonostante un omeoteleuto appena precedente; infatti, essa conserva la seguente lezione: [...] *et non est ei contrarium, sed ipsa multiplicatur* [...]. Data la funzione importante del verbo omissso per la stabilità del periodo, l'ipotesi che pare più verisimile, per spiegarne la caduta, è immaginare una difficoltà materiale. In particolare, è possibile che l'archetipo della tradizione manoscritta ebraica fosse illeggibile o danneggiato in questo punto. Ad ogni modo, è singolare che nessun copista ebreo abbia cercato di rimediare all'omissione rinunciando, forse, a comprendere a fondo un periodo oscuro. La difficoltà dell'argomento e dell'argomentazione ci fa ritenere improbabile che il traduttore latino, rilevando la lacuna, abbia invece congetturato la buona restituzione. È più probabile, quindi, che il modello della traduzione fosse completo. Il fatto che la traduzione latina attesti il verbo mancante, dunque, induce a non attribuire l'omissione al traduttore ebreo, ma a un copista successivo.

Un secondo testimone indiretto della traduzione ebraica è rappresentato dalle citazioni rilevate nel commento di Moshe di Narbona al romanzo filosofico *Ḥayy Ibn Yaqṣān*, del filosofo andaluso Ibn Tufayl. M.-R. Hayoun ha segnalato, in una nota al suo articolo menzionato in precedenza³⁶, che Moshe di Narbona cita due estratti dell'*Iggeret ha-Peṭirah*, e ha rinviato ai due manoscritti: Hébr. 915 e Hébr. 916 della Bibliothèque nationale de France³⁷. Questi e gli altri manoscritti qui custoditi sono gli stessi che ho potuto utilizzare, e in particolare il Ms. Hébr. 915: più leggibile e ben conservato. Percorrendo il commento, però, ho constatato che le citazioni che vi compaiono sono ben più numerose e comprendono approssimativamente un terzo del trattato di Ibn Bāḡḡa³⁸.

³¹ Cfr. Ms. Vat. Lat. 3897 (f. 56v): [...] *et ideo id quod contristat ipsam nunc facit eam frui cras quia ipsa est vehementior quam natura* [...].

³² Cfr. IBN FALAQUERA, *Moreh*, cit., p. 328.

³³ Cfr. ASÍN PALACIOS, p. 38: [...] [...] *فذلک یكون المولم لها الآن ملذا غدا لأنها قریبة من الطیبة* [...] [...] *l'anima bestiale...*] e per questo ciò che ora le causa dolore domani le procura piacere perché essa è vicina alla natura [...].

³⁴ IBN FALAQUERA, *Moreh*, cit., p. 328.

³⁵ Cfr. ASÍN PALACIOS, p. 36: [...] [...] *Quanto all'anima razionale, per la sua lontananza dalla materia, permane in un solo stato senza che ci sia contrasto in essa se non che è molteplice* [...].

³⁶ Cfr. HAYOUN, *Ibn Bāḡḡa et Moshe Narboni*, cit., p. 100, nota 28.

³⁷ I manoscritti conservati presso la Bibliothèque nationale de France che contengono quest'opera sono in tutto quattro: Hébr. 913 (ff. 1r-135v), Hébr. 914 (ff. 1r-175v), Hébr. 915 (ff. 1r-80v), Hébr. 916 (1r-84r). Cfr. ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits*, cit., pp. 159-160.

³⁸ Le citazioni che sono state individuate si trovano alle seguenti carte del Ms. Hébr. 915 della Bibliothèque nationale de France: ff. 2r, 8-12; 3r, 9-13; 52v, 4-9; 54r, 22-55r, 12; 58v, 15-29; 59r, 7-13 e 14-20; 59r, 27-59v, 11. Il testo del commento, secondo quanto affermato da M.R. HAYOUN, *La tradition manuscrite des oeuvres de Moïse de Narbonne*, «Revue d'histoire des textes» 14-15 (1984-85), pp. 337-357: 347, è stato rimaneggiato e trasmesso secondo differenti versioni. Un approfondimento a questo riguardo esula dai fini del presente articolo, ma mi sembra opportuno osservare che dalla pur parziale comparazione tra i manoscritti effettuata per l'individuazione delle citazioni non sono emerse incongruenze testuali.

Isolare, raccogliere e contestualizzare tutti i brani citati, nell'ambito di uno studio delle fonti utilizzate da Moshe di Narbona, richiederebbe un approfondimento a parte. Mi limiterò qui ad alcune osservazioni volte a qualificare la testimonianza rappresentata da queste citazioni per l'analisi critica del testo della traduzione ebraica. A tale scopo, le questioni fondamentali che si pongono riguardano in primo luogo la modalità con cui il commentatore si serve delle proprie fonti e ne introduce le citazioni, e, in secondo luogo, la conformità dei passaggi riportati con il testo della traduzione completa a nostra disposizione.

L'opera dalla quale Moshe di Narbona estrapola le citazioni non è sempre indicata esplicitamente, d'altro canto è generalmente menzionato il nome dell'autore e in alcune occasioni, la citazione letterale è introdotta o conclusa con la formula: «E queste sono le sue parole». Ma la pratica di distinguere chiaramente le parole riportate sotto forma di citazione dal proprio commento non è costante e, in particolare, è trascurata nella più estesa delle citazioni tratte dalla *Iggeret ha-Peṭirah* che occupa i ff. 54r-55r del ms. Hébr. 915. Moshe di Narbona esprime l'intenzione di servirsi di quanto scritto da Ibn Bāḡḡa per commentare una parte del trattato di Ibn Tufayl, ma inserisce nella citazione, senza soluzione di continuità, le sue proprie considerazioni parafrasando il testo di Avempace e percorrendolo nella sua interezza per utilizzare gli esempi utili alla propria argomentazione che vi si trovano.

Per quanto riguarda la conformità delle citazioni alla traduzione completa, l'impressione generale induce a ritenere che quest'ultima abbia costituito la base testuale utilizzata da Moshe di Narbona. D'altra parte, si sono osservate alcune differenze che concernono, da un lato, la completezza e, dall'altro, la lettera del testo riportato. Se, infatti, in alcuni casi il testo è precisamente e interamente riportato, in altri la citazione tralascia alcuni passaggi e presenta delle differenze nella successione dei termini e nel vocabolario utilizzato. Tali indizi, però, non riguardano sostanziali alterazioni del testo e non possono far supporre una traduzione indipendente da quella completa. Pare verisimile, invece, considerare queste differenze come modificazioni e adattamenti stilistici apportati da Moshe di Narbona, ritenuti opportuni rispetto al proprio intento dottrinale e alla propria sensibilità linguistica.

Il riferimento a questa seconda testimonianza indiretta e alla sua localizzazione, suscita un'ulteriore osservazione che ci porta a recuperare quanto già scritto riguardo alle note marginali e ai segni di lettura presenti nel manoscritto di Lipsia. Non solo, infatti, tali note e commenti rinviano al trattato di Ibn Tufayl secondo il commento di Moshe di Narbona, ma evidenziano espressamente i passaggi della *Iggeret ha-Peṭirah* che questi ha citato nel proprio commento a *Ḥayy Ibn Yaqzān*, appunto. È all'estensione dei brani citati nel commento che rimandano alcune annotazioni nelle quali si legge, ad esempio: מכאן עד סוף הפרק (f. 108r). È interessante rimarcare che nel manoscritto V alcuni passaggi del testo sono sottolineati: in alcune occasioni si tratta di nomi propri o titoli di opere, ma in altre non sembra individuabile una ragione di regolarità. Esaminando l'originale del manoscritto si è rilevato che si tali sottolineature non sono opera del copista, ma di un lettore successivo, che ha lasciato segni di lettura anche in altre opere contenute nel codice. Ci si è resi conto che tali sottolineature corrispondono, anche in questo manoscritto, all'inizio dei brani citati nel commento di Moshe di Narbona. Questa osservazione è interessante perché indica chiaramente una relazione di interdipendenza tra la lettura dell'*Iggeret ha-Peṭirah* e quella del commento a *Ḥayy Ibn Yaqzān*.

La panoramica fin qui condotta ci ha portato a considerare le fonti manoscritte della tradizione diretta (l'originale arabo) e indiretta (la traduzione arabo-ebraica) della *Risāla al-wadā'*, e lo stato degli studi incentrati su questo interessante trattato. Descrivendo il materiale a disposizione è stato possibile anche mettere in evidenza le problematiche specifiche di ogni tradizione testuale, sia rispetto alle fonti manoscritte sia rispetto alle edizioni basate su di esse o parte di esse. In questo modo si sono individuati gli ambiti di studio trascurati, le linee di analisi che rimangono da percorrere e gli stimoli di ricerca che lo studio di questo trattato suggerisce. In particolare, per quanto riguarda l'originale arabo, si è evidenziato che molti problemi permangono rispetto alla costituzione del testo stesso. La qualità dei testimoni manoscritti e il loro scarso numero non permettono di risolvere, ricorrendo ad alternative migliori, alcune delle difficoltà di lettura che il testo pone e di colmare le lacune che vi si trovano. D'altra parte, le edizioni correnti sembrano mancare dell'affidabilità derivante da una lettura precisa, da una collazione minuziosa dei manoscritti e da un esame critico approfondito. Questo

rende evidente che la necessità di ricorrere alle fonti manoscritte per la corretta decodifica del testo arabo persiste, ma anche che, tuttavia, quest'ultimo rischia di confermarsi parzialmente lacunoso.

Date queste premesse, l'utilità della traduzione ebraica, come testimonianza indiretta funzionale all'analisi critica, è evidente. Ma l'esame della tradizione manoscritta e degli esigui studi relativi alla traduzione ha messo in evidenza elementi di complessità che toccano i due aspetti attraverso i quali il testo ebraico può essere considerato. Da un lato, infatti, incidono sulla possibilità di servirsi della traduzione come testimone indiretto e, dall'altro, riguardano lo studio della *Iggeret ha-Peṭirah* in quanto testo autonomo rispetto alla *Risāla al-wadā'*, che è stato copiato, trasmesso e studiato in uno ambiente culturale specifico e che, di conseguenza, ha una tradizione diretta e indiretta sua propria da considerare.

La mancanza di sistematicità nello studio della traduzione ebraica, che è stata rilevata come anche il fatto che il testo pubblicato nelle edizioni correnti è poco attendibile, lascia in sospeso tali questioni. In particolare, si è constatato che un'analisi filologica approfondita, che metta minuziosamente a confronto tutti i manoscritti conservati, resta ancora da fare.

Inoltre, la tradizione indiretta del testo della traduzione, costituita dalle citazioni presenti nelle opere di autori ebrei, moltiplica il materiale di studio e allarga gli orizzonti della ricerca, che si estende all'ambito della diffusione del testo e dell'influenza dottrinale che esso ha esercitato.

L'edizione critica della *Iggeret ha-Peṭirah* esula dagli obiettivi di questo intervento nel quale, tuttavia, si intendono presentare alcune osservazioni generali propedeutiche all'esame critico, ma che, anche, evidenziano le problematiche specifiche di uno studio filologico di un testo che ricorra alle diverse tradizioni linguistiche nelle quali quest'ultimo ci è giunto.

Senza aspirare, dunque, ad esaminare in maniera completa e definitiva le relazioni tra i testimoni, e stabilire lo *stemma codicum* della tradizione manoscritta ebraica, è possibile mettere in luce alcuni elementi utili a documentare i rapporti genetici fra i testimoni stessi.

La prima osservazione riguarda l'insieme del testo, la cui suddivisione in capitoli e paragrafi è la medesima nei tre manoscritti (L, P, V). La constatazione più interessante riguarda la presenza, in due testimoni (L e T), della breve prefazione del traduttore.

In secondo luogo, è necessario accertare se uno dei tre manoscritti superstiti sia modello di uno o entrambi gli altri. Per escludere questa circostanza, occorre aver rilevato, in ognuno di essi, almeno un errore significativo non contenuto negli altri. L'esempio più semplice da considerare e più evidente è rappresentato dalle omissioni e dagli *omeoteleuta*: V, infatti, non può essere modello di L né di P perché contiene un *omeoteleuto* laddove, negli altri testimoni, il testo è completo³⁹. Questi, dunque, non possono derivare da V. Allo stesso modo, un'omissione per *omeoteleuto* presente in P e L, rende impossibile che uno di questi due manoscritti sia il modello di V, che conserva invece il testo completo⁴⁰. P, inoltre, non può essere il modello di nessuno degli altri due manoscritti (L e V) in ragione di un errore di anticipazione⁴¹ che né L né V confermano. Anche un esempio di *omeoteleuto* può corroborare quanto appena affermato⁴². Rimane da considerare la relazione tra L e P. Si è constatato che

³⁹ V (f. 95r): [...] הנה נתבאר כי הבריאה היותר מעולה היא הבריאה היותר מעולה. [...]

L (f. 105v): [...] הנה נתבאר כי הבריאה היותר מעולה היא הבריאה אשר תושג בה החכמה העיונית והנה אתה יש לך הבריאה היותר מעולה. [...]

P (f. 90r): [...] הנה נתבאר כי הבריאה היותר מעולה היא הבריאה אשר תושג בה החכמה העיונית והנה אתה יש לך הבריאה היותר מעולה. [...]

⁴⁰ L (f. 103v): [...] כי החכמה האמתית היא הגדולה [...]

P (f. 103v): [...] כי החכמה האמתית היא הגדולה [...]

V (f. 90r): [...] כי החכמה היא המעולה מכל הענינים האנושים והוראת המגיעים מהם כי החכמה האמתית היא הגדולה [...]

[...]

⁴¹ P (f. 92v): [...] כי על האמת אינו כלום אלא שהוא תשמח בו האיברי [*הנפש] ואולם שלמות האיברי והשלמותם [...]

⁴² P (f. 92r): [...] והם ראויים שהיו עבדים לזולתם ואולם בעלי מעלות המדות על כי יקצרו בהם המעלות בהרבה מן המדינות יהיו מועלים לזולתם. ובכלל הם פועלים [...]

tutte le omissioni presenti in L si trovano anche in P, come anche gli errori significativi di ripetizione o di copiatura. Potrebbe, quindi, darsi l'eventualità che P sia stato copiato da L, ma per sostenere con certezza tale affermazione, si dovrebbe procedere a una collazione che dia ragione di tutti gli errori significativi, monogenetici e, soprattutto, non attribuibili a un archetipo comune alle due copie. Allo stato attuale della ricerca, ci si limita a rilevare che P potrebbe essere un testimone *descriptus* e, dunque, di importanza trascurabile ai fini della costituzione del testo critico.

Per mettere in evidenza la vicinanza di L e P attraverso un errore significativo comune, è possibile considerare come esempio un errore di ripetizione, che si trova in L (f. 105v) e P (f. 90r): [...] וכן יאמר על מה שיש לו קצה מן הזמן כמו שיאמר שתענוגי גן עדן וענוי גיהנם מדובק מצד שאין לו קצה אחרון וכן יאמר כי העדר העולם הוא מדובק מצד שאין לו קצה אחרון תכלית קודם שיברא האל העולם [...]. È interessante osservare che nel manoscritto L i termini קצה אחרון, nella seconda occorrenza, portano un punto soprascritto a indicare la ripetizione.

Solo nel manoscritto V si trova il testo corretto: וכן יאמר על מה שיש לו קצה מן הזמן כמו שיאמר שתענוגי גן עדן וענוי גיהנם מדובק מצד שאין לו קצה אחרון וכן יאמר מי [*כי] העדר העולם [...] הוא [*מדובק] אל מה שאין לו תכלית קודם שיברא האל העולם [...]. L'originalità di V è sostenuta dal confronto con il testo arabo, che è qui reso letteralmente⁴³. È possibile escludere che il copista, rimarcando la ripetizione, abbia modificato il testo a sua disposizione perché esso è, di per sé, del tutto ammissibile rispetto al contesto. In effetti, come si è osservato, in L è stata rilevata la ripetizione, probabilmente da un lettore, e sono stati eliminati i due termini ripetuti. Come si vede, però, non si tratta semplicemente di una ripetizione, perché il testo originale quello di V che riproduce la preposizione e il pronome relativo paralleli al testo arabo, è stato sostituito dalla perifrasi ripetuta dando luogo, quindi, una formulazione differente.

Anche la testimonianza della traduzione latina attesta una lettura conforme a V: (Vat. Lat. 3897, f. 47r) [...] *et sic etiam dicitur de eo quod habet unum extremum temporis sicut dicitur quod voluptates⁴⁴ paradisi et miserie inferni sint quid continuum ex parte qua non est ei extremum unum, et sic diceretur quod privatio mundi sit continua infinito preterito antequam deus crearet mundum* [...].

In conclusione, non è possibile ascrivere questo errore all'archetipo comune della tradizione testuale perché in due testimoni, V e il modello della traduzione latina, si trova una lettura migliore che, come si è visto, è sicuramente originale. Si tratta, quindi, di un errore congiuntivo che identifica la linea di trasmissione di L e P.

D'altra parte, alcuni errori, comuni all'insieme della tradizione testuale dimostrano che questa deriva da un archetipo comune. Un esempio interessante ci viene dalla seguente frase: (L, f. 103r; P, f. 87v; V, f. 89v) [...] אולם מי שכונן ההנאה המורגשת ההם כמה עלי להאשימו ולהשפילו [...] ולהתנבלותו אין צריך להאריך המאמר בו [...]. Il testo ebraico sottolineato appare chiaramente problematico. L'ipotesi di ricostruzione della lettura originale è ההסכמה עלי*, supponendo la confusione di lettere simili (*samek* e *mem* finale), la consequenziale divisione della parola e l'aggiunta, per ragioni grammaticali, del pronome suffisso (*yod*) alla preposizione ('al). La congettura, che pare già del tutto plausibile, è avvalorata dal testo arabo nel quale si legge, appunto, الإجماع على ("il consenso è di")⁴⁵.

⁴³ Cfr. il testo arabo in ASÍN PALACIOS, p. 28: وقد يقال على ما له طرف واحد من الزمان كما يقال أن لنعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار متصل من جهة أنه لا طرف آخر له وكما يقال أن عدم العالم كان متصل إلى ما لا نهاية له قبل أن يخلق الله العالم [...]

⁴⁴ a. corr. *voluptas* p. corr. *voluptates*.

⁴⁵ La traduzione italiana del periodo arabo, per aiutare la comprensione del contesto, è la seguente: [...] *Per quanto riguarda chi ricerca il piacere sensibile, c'è consenso unanime di biasimo ed errore, come [l'accordo nel] considerarlo vile e indegno, e non è necessario spendere un discorso su questo [...].* Cfr. ASÍN PALACIOS, p. 20. Per completezza, si riporta il testo della traduzione latina, il cui modello ebraico conteneva sicuramente una lettura identica a quanto rilevato nei manoscritti conservati. (ms. Vat. Lat. 3897, f. 39r): [...] *Decretum autem meum est inculpare et deprimere et vilipendere illum qui intendit voluptatem sensatam de quo non oportet pertrahere sermonem de illis [...].*

Altri errori comuni a tutta la tradizione ebraica sono stati oggetto di esempi precedenti (si vedano i casi esaminati ai punti a, b, e c, alle pp. 166-167).

Per riassumere, dagli esempi adottati si può dedurre che i tre manoscritti derivano da un archetipo comune che conteneva degli errori di traduzione, ma anche, già, degli errori di copiatura. Alcuni elementi, poi, attirano l'attenzione su una stretta relazione tra L e P, al punto da ipotizzare che P sia stato copiato da L⁴⁶, mentre V è da ricondurre a una linea di trasmissione indipendente.

Dopo aver considerato le relazioni tra i manoscritti e la lettera della traduzione ebraica, occorre prendere in esame la qualità di quest'ultima, ovvero la resa ebraica in relazione al testo di partenza. In generale, è da rilevare che il testo arabo, per altro piuttosto complesso quanto a costruzione sintattica e sviluppo argomentativo, è ben compreso dal traduttore. Infatti non si incontrano, nella sua versione, passaggi oscuri e grossolanamente fraintesi, e nemmeno omissioni dovute alla difficile intelligibilità dell'arabo. Le rare occasioni in cui il traduttore ebreo pare non comprendere il suo modello sono date ad esempio: 1) da un passaggio in cui Ibn Bāḡḡa, parlando del primo motore dell'uomo, inserisce un inciso con un riferimento all'uso grammaticale arabo. La traduzione ebraica non è molto chiara e sembra un tentativo di rendere coerente la frase e lascia intendere che il traduttore non abbia compreso il testo arabo⁴⁷: [...] והוא אשר יורו עליו החלוקות ואומר אני שהוא אשר ארצה באמרי [...]. 2) Da un riferimento a un'unità di misura che il traduttore ebreo, evidentemente, non conosceva: l'arabo ثلاثة القناتر ("tre quintali") è tradotto in ebraico שלשה דברים (il traduttore latino, che a sua volta non ha compreso il proprio modello alterato, ha tradotto con *trecentum* e omesso l'unità di misura). 3) Da una costruzione araba resa impropriamente: [...] لأن أضعافها يجب أن تتقدم فتوجد [...] ("[...] perché è necessario che siano preceduti, per esistere, dai loro contrari [...]"), tradotta in ebraico [...] כי יתחייב שיקדמו וימצאו ההפכים עליהם [...]. Posticipando il soggetto e correlandolo a entrambi i verbi contenuti nella frase, e non sottolineando la connotazione avversativa della congiunzione araba ف, cambia il senso del periodo.

Il traduttore, di norma, mantiene la costruzione e la successione dei membri della frase proprie del testo di partenza, ma si dimostra attento alla comprensibilità del testo d'arrivo, e in alcune occasioni, abbastanza frequenti per ritenerle indizio di un tratto caratterizzante, egli trascura parzialmente la costruzione araba e adegua la sua traduzione alle esigenze sintattiche dell'ebraico pur mantenendo il senso della frase. Non si tratta di contrapporre una traduzione letterale a una *ad sensum* intesa come traduzione libera, ma una versione pedissequa a una che garantisca piena intelligibilità dello scritto d'arrivo.

Non sono stati riscontrati interventi del traduttore volti a modificare, magari ebraicizzare, significativamente il testo. L'unica curiosità da segnalare, a questo proposito, riguarda i nomi generici impiegati negli esempi: i "Tizio e Caio" dell'italiano. A questi nomi corrispondono, in arabo, *Zayd* e *'Omar*, resi in ebraico con *Re'uven* e *Šim'on*, e ancora sostituiti in latino da *Plato* e *Socrates*.

Una glossa inserita nel testo ebraico, non presente nella traduzione latina, si trova in L (f. 108r), e in V (f. 101r): [...] ומבואר שלא יהיה זה במחשבה הנקראת בערבית תוהם ולא בדמיון [...]. In P (f. 92v) si trova una variante del termine arabo riportato: הוהם, con un tratto soprascritto alle prime due lettere che sta ad indicarne l'inversione. Questa circostanza è alquanto singolare, perché le due lezioni dell'ebraico (והם e תוהם) corrispondono alle due varianti adiafore presenti nella tradizione araba, che testimonia sia بالتوهم (nel manoscritto di Berlino, secondo l'edizione di Asín Palacios, p. 146), come L e V, sia بالوهم (nel manoscritto di Oxford, secondo l'edizione di Fakhry, p. 138), come P: in entrambi i casi il significato è "immaginazione".

⁴⁶ La presenza della breve introduzione del traduttore in L e non in P, inserisce un elemento di complessità nella valutazione di questa ipotesi che, come è stato scritto, resta da verificare al momento della preparazione dell'edizione critica.

⁴⁷ Per semplificare la comprensione dell'esempio, si riporta, oltre al testo arabo, la traduzione italiana del passo in questione. Cfr. ASÍN PALACIOS, p. 18:

[...] والإنسان كسائر الحيوان مؤلف من ذلك المحرك الأول] وهو الذي يدل عليه النحو بألف وبه أقول
أنا وهو الذي أعني بقولي [إذا قلت: "ناز عتني نفسي" وسائر ذلك ...]

[...] L'uomo, come gli altri animali, è costituito da quel primo motore, che è indicato in grammatica con *أ* e con in quale dico "io" [أنا], ed è quello che intendo con la mia frase quando dico: «La mia anima mi combatte», ed altro [...]. L'arabo النحو بألف, evidentemente non compreso, è stato probabilmente ritenuto un sostantivo plurale, forse da *الخيالات* o *الجزئيات* "parti, particolari" e tradotto con החלקות.

La traduzione non è esente da errori di lettura per cui termini arabi dalla grafia simile in arabo sono stati fraintesi, probabilmente anche in ragione della probabile mancanza dei segni diacritici che distinguono alcune lettere arabe omografe nel modello della traduzione. Ciò nonostante, si ritiene di dover precisare che questo tipo di errore non è particolarmente ricorrente e da questo è possibile dedurre che il testo arabo fosse sufficientemente chiaro e leggibile. Un primo esempio di questo genere di fraintendimento è già stato menzionato in precedenza, riguardo alla probabile lettura dell'arabo كائن ("esistente") come *كاتب ("scrivente"), conseguentemente tradotto con כותב. Un altro caso è costituito dalla lettura di أعضاءهم (sostantivo أعضاء preceduto dalla preposizione ل e dal pronome suffisso di terza persona plurale هم – "ai loro organi") come *لإعظامهم ("per la loro magnificenza")⁴⁸, e tradotto להגדרתם. O ancora, è possibile portare ad esempio l'ebraico כשיתנוועע laddove in arabo si legge إذا تجرد ("se è distaccato"): il verbo arabo è stato chiaramente letto *تحرك ("è mosso"). Infine si segnala il caso dell'arabo بالذات ("in sé, per essenza") letto *بالذات ("sui piaceri"): in questa occasione è possibile che alla confusione dovuta alla grafia simile, si sia aggiunto l'errore auditivo, data la similarità della pronuncia dei due termini.

L'ultimo aspetto da prendere in esame, considera il contributo della traduzione ebraica può dare, come testimone indiretto, per la costituzione del testo arabo del trattato. Si è già accennato al fatto che le due edizioni pubblicate sono talvolta divergenti e che il testo arabo, in alcune occasioni, permane lacunoso e confuso: in questi casi la traduzione può permettere di risolvere dei dubbi e risalire alla lettera dell'originale attraverso una retroversione dall'ebraico verso l'arabo. Nell'ambito di questo esame sono state individuate alcune "circostanze guida": i casi in cui una lezione ebraica conferma la variante attestata in uno dei due manoscritti arabi, avvalorando magari una scelta già sostenuta dal contesto; i casi in cui l'unica lezione conservata in arabo è errata e l'ebraico corrobora la restituzione congetturata (cfr. l'esempio presentato a p. 116, nota n. 27); i casi in cui l'ebraico suggerisce un'alternativa a entrambi i manoscritti arabi e pone la questione dell'interpretazione del testo⁴⁹; i casi in

⁴⁸ Cfr. il testo arabo. ASÍN PALACIOS, p. 20: [...] وهؤلاء خاصة يظن من أمرهم إنما قصوا لأعضاءهم وأنهم خارجون عن الصنف [...] الذي عمل لغيره [...] e la sua traduzione: «[...] *Riguardo a costoro, specialmente, si pensa che poiché hanno come scopo i loro organi, escano da quel gruppo/genere che agisce per qualcosa d'altro da lui* [...]».

⁴⁹ Un esempio efficace che illustra entrambe le prime circostanze e le difficoltà che si presentano allo studioso è il seguente (il testo è riportato in traduzione italiana per consentire una facile contestualizzazione; sono indicati in arabo, con il corrispondente ebraico, solo i termini che pongono difficoltà). Cfr. ASÍN PALACIOS, p. 20 (Fakhry, p. 120; L, f. 103v; P, f. 88r): [...] *Il piacere della scienza rientra in questa classe e questo può dominare alcuni uomini fino a diventare la loro preoccupazione [principale]. È di vari tipi: che si rivolge a una sola scienza, che si rivolge a molte, che si rivolge alla scienza in generale, comunque sia e di qualunque scienza si tratti, perché la filosofia sia perfetta o vicino alla perfezione. [Aristotele] ha mostrato che nella scienza ci sono delle tipologie e che alcune ne precedono altre quanto a nobiltà. Per questo gli uomini cercano di dilettarsi con la migliore, e questo è lo sforzo che [occupa] la loro vita, se non che le occupazioni necessarie esterne sono per loro da ostacolo e si muovono con un movimento non omogeneo. Questi sono fra i fondamenti necessari del filosofare. [...] Non ci muove altro che questo piacere soltanto e ci muove verso la scienza (إلى العلم) il grande desiderio di essa (إليه) e non conosciamo migliore [conferma] della nobiltà della nostra azione (عملنا) rispetto agli altri tipi di azione (عمل) che il fatto che gli uomini riconoscono la scienza come la più nobile delle cose umane [...].* Questo brano si trova nella parte del testo che è conservata solo nel manoscritto arabo di Berlino. La lezione العلم compare nell'edizione di Asín Palacios, ma è stata corretta in العمل ("azione"), senza segnalare l'intervento, nell'edizione di Fakhry (p. 120). La traduzione ebraica, come indicato, conferma la lezione di Asín Palacios, ma non consente una scelta immediata fra le varianti perché, com'è evidente, non è possibile escludere, sia da parte di un copista arabo sia da parte del traduttore ebreo, un errore di lettura che abbia confuso العلم * العمل. La scelta dovrà quindi effettuarsi, in base al contesto. La variante attestata in Asín Palacios e in ebraico (e riferita in traduzione italiana) pare coerente con l'argomentazione, ma si espone ad alcune critiche. Le prime due frasi del periodo esprimono il medesimo concetto con formulazioni diverse, con una ridondanza del tutto inusuale che contrasta con lo stile conciso e intricato di Ibn Bāḡḡa. Una seconda osservazione è occasionata dalla prima occorrenza del termine "azione", che mal si inserisce nella continuità logica del ragionamento senza alcuna menzione precedente. Se si considera la lezione presente nell'edizione di Fakhry (العمل), la traduzione varia come segue: [...] *Non ci muove altro che questo piacere soltanto e ci muove all'azione il grande desiderio di esso (إليه) e non conosciamo migliore [conferma] della nobiltà della nostra azione (عملنا) rispetto agli altri tipi di azione (عمل) che il fatto che gli uomini riconoscono la scienza come la più nobile delle cose uma-*

cui l'ebraico conserva parti del testo laddove l'arabo è incompleto, sia che si tratti di lacune (ad esempio dove il testo è illeggibile a causa del deterioramento del supporto) sia che si tratti di omissioni per omeoteleuto.

L'ultima circostanza, come è comprensibile, rappresenta il caso più interessante e gli esempi che seguono ne costituiscono un campione.

- Cfr. Asín Palacios, p. 17 (Fakhry, p. 116; L, f. 102r; P, f. 86v, V, f. 86v)

[...] *Quanto al motore, l'opinione di coloro che hanno speculato [a questo proposito] è divergente e da questo ha avuto origine il discorso sulla reincarnazione che Socrate ha descritto nel "Fedone". Aristotele la ha rifiutata nel libro dell'Anima, e se esaminerai attentamente la questione, capirai che è come ha detto Aristotele, ma non nel modo a cui porta la comprensione a prima vista – ed è quello che la gente è indotta a comprendere dalle parole di Abu Nasr nel commento all'[Etica] nicomachea –, ma nel modo che comprenderai dal mio discorso quando ci arriverai. [...]*

Il testo sottolineato si trova solo in traduzione ebraica e latina (ms. Vat. Lat. 3897, f. 35r). Esso è perfettamente coerente con il contesto, che perfeziona, rendendolo più chiaro e meglio strutturato. Nonostante questo, però, sarebbe possibile immaginare, invece che un'omissione, un'aggiunta dovuta all'inserimento nel corpo del testo, in fase di copiatura, di una glossa marginale. Esaminando l'ebraico, però, che generalmente mantiene la successione dei termini come si trova in arabo, appare molto probabile che si tratti di un'omissione per omeoteleuto dovuta alla ripetizione del nome "Aristotele": *וכבר בטל זה ארסטוטלים בספר הנפש וכשתדקדק בענין תבין כי הוא כמו שאומר ארסטואלים אבל לא ...*

- Cfr. Asín Palacios, p. 23 (Fakhry, p. 123; L, f. 104r; P, f. 88v; V, f. 91v)

[...] *Quanto al secondo piacere, esso è legato alla scienza e non è separato da essa in nessun modo, ma non è esso che è perseguito, bensì quello è connesso al fine inteso ed è un profitto, e la separazione dalla scienza certa è difficile.*

L'integrazione, attestata nella traduzione ebraica e in quella latina, completa a proposito il periodo e chiarisce opportunamente il ragionamento. Senza l'aggiunta, infatti, non si coglie il senso della frase e soprattutto l'ultima parte del periodo (*... e la separazione dalla scienza certa è difficile...*) rimane scollegata e oscura.

Considerando la frase ebraica, è difficile stabilire se l'omissione sia dovuta a un omeoteleuto, in quanto il solo elemento che ricorre due volte nel testo è il pronome personale *היא*: *אמנם: היא ההנאה השנית היא נדבקת לחכמה לא תפרד ממנה בשום פנים אולם אינה המכוונת אלא היא המחוייבת למכוון [...]*. A complicare il tentativo di spiegazione, sta il fatto che il testo arabo di cui disponiamo non contiene, per quella che dovrebbe essere la seconda occorrenza, un pronome personale come in ebraico, ma un pronome dimostrativo (*فتلك*, "bensì quello a cui va ricondotta l'intera locuzione *"אלא היא"*). Ad ogni modo, la bontà dell'integrazione testimoniata dalla traduzione ebraica non pare contestabile per le ragioni contenutistiche sopra indicate, ma anche perché grazie ad essa è possibile comprendere e giustificare l'uso proprio del pronome dimostrativo arabo *فتلك* ("bensì quello") preceduto da una congiunzione asseverativa o avversativa. Il periodo, infatti, è complesso e vi si trovano menzionati due oggetti: il piacere, all'inizio, e la scienza, in secondo luogo. L'autore rinvia al primo termine, il più lontano, stando all'ordine della frase, e utilizza coerentemente *فتلك*.

- Cfr. Asín Palacios, p. 30 (Fakhry, p. 131; L, f. 106r; P, f. 91r; V, f. 96v)

[...] *Secondo questo senso il governo è detto per posterius e in analogia con quello [il primo senso], poiché anche in questo [senso] il cavaliere determina alcune azioni della briglia perché descrive la briglia e come deve essere. In questo senso è simile al primo senso per cui il governo è detto per prius.[...]*

ne [...]. Lo sviluppo del ragionamento, in questo modo, è coerentemente articolato e l'interpretazione del testo è più soddisfacente.

Questo brano si trova inserito nella descrizione dei due modi in cui si attua il comando - cioè direttamente, *per prius*, quando “*il capo determina le azioni del governato per condurlo allo scopo che intende con quelle azioni*”, oppure *per posterius*, quando è detto “*di chi si serve per un certo fine di un uomo in vista del suo scopo*”. L’unica testimonianza araba è data dal manoscritto di Berlino che, però, è parzialmente illeggibile. La traduzione ebraica (confermata da quella latina), invece, a cui corrisponde quanto sottolineato, conserva integralmente il passaggio e permette di integrare e ricostituire il testo.

- Cfr. Asín Palacios, 31-32 (Fakhry, p. 132-133; L, f. 106v; P, f. 91r; V, f. 97v)

Capitolo

Due cose in relazione tra loro lo sono in modo uguale, e la relazione non attribuisce a una delle due una perfezione né un difetto. E questo è come questa casa, quando la abita un uomo: la relazione tra essi concerne la casa e l’uomo. È ascritta alla casa e si dice: la casa è abitata da Zayd; ed è ascritta a Zayd e si dice: Zayd abita la casa. Allo stesso modo: Questa tunica la veste Zayd, e: Zayd veste questa tunica. Qui si confondono le due frasi e si pensa che quello che intende la prima è esattamente lo stesso di quello che intende la seconda. Ma quando il termine in relazione è migliore nel suo genere, è manifesto che tra le due frasi c’è una chiara differenza. Ad esempio, “questo mantello lo vestiva l’inviato di Dio – Dio lo saluti e lo benedica -, ed esso è quello di cui è detto che il califfo lo vestiva”. Il fatto che l’abbia vestito l’inviato – su di lui sia pace – dà nobiltà al mantello: il fatto che l’abbia vestito il califfo non gli conferisce affatto nobiltà, mentre il fatto che egli lo vesta dà a lui [califfo] onore e importanza. Perciò si differenziano le due frasi. Se diciamo: «Il califfo vestì il mantello», questo dà nobiltà al fatto che il califfo lo vesta; mentre se diciamo: «il mantello lo vestì il califfo», questo non dà al mantello nobiltà né eccellenza, [mentre] con l’inviato – su di lui sia pace – è il contrario.

Questo breve capitolo è stato riportato per intero, per poter seguire il ragionamento di Ibn Bāḡḡa e cogliere la differenza di significato che la probabile omissione per omeoteleuto presente nel testo arabo implica⁵⁰. Infatti, la comparazione è tra “*il califfo vestì il mantello*” e: “*il mantello lo vestì il califfo*”, in parallelo con: “*Questa tunica la veste Zayd*” e: “*Zayd veste questa tunica*”. E non tra: *questo mantello lo vestiva l’inviato di Dio – Dio lo saluti e lo benedica -, ed esso è quello di cui è detto che il califfo lo vestiva*” e “*il mantello lo vestì il califfo*”, come lascia intendere il testo arabo lacunoso. L’omissione è restituibile grazie alla traduzione ebraica che è completa e mantiene il parallelismo della dimostrazione della quale chiarisce perfettamente il senso.

Questi pochi esempi mostrano chiaramente come la tradizione indiretta si riveli decisiva per la costituzione e la comprensione del testo arabo. Questo vale, soprattutto per i casi in cui quest’ultimo è illeggibile in ragione del deterioramento del manoscritto o quando vi si sono generati errori di copista. Non tutte le difficoltà poste dal testo arabo, però, sono risolvibili grazie alla traduzione ebraica. In particolare, ci si riferisce a tre occasioni in cui, l’originale arabo conservato presenta degli spazi bianchi in corrispondenza di lacune. Queste si trovano anche nella traduzione ebraica e, a volte, è evidente il tentativo, da parte del traduttore o di un copista successivo, di restituire il senso della frase sospesa. Questo indica che anche il manoscritto arabo sul quale è stata condotta la traduzione conteneva queste lacune, come il manoscritto di Berlino, unico testimone arabo per questa parte di testo. L’analisi effettuata, comunque, permette di rilevare i molteplici piani di ricerca aperti dalla tradizione indiretta e il suo apporto fondamentale per la precisa comprensione del testo arabo e della sua portata dottrinale.

Silvia Di Donato
 Università Ca’ Foscari di Venezia
 Via Michelangelo 14,
 I-25019 Sirmione (BS)
 e-mail: ddsi@libero.it

⁵⁰ Il manoscritto presenta un’addizione marginale in questo punto, che però è illeggibile.

SUMMARY

The nucleus of this contribution is the analysis of the entire textual tradition concerning the *Iggeret ha-Peṭirah* (the Hebrew translation of Avempace's *Risāla al-wadāʿ*), the direct and the indirect one, from an historical and philological point of view. The supplementary comparison with the original Arabic text will point out the specific characters of the translation (quality, method, *usus* of the translator) and also its fundamental importance as indirect tradition for the critical analysis of the Arabic text itself, that is incomplete.

KEYWORDS: *Iggeret ha-Peṭirah*; Avempace; *Risāla al-wadāʿ*.

ASPETTI POLITICI E RAPPORTI ISTITUZIONALI COMUNI
TRA LE COMUNITÀ EBRAICHE SARDE E QUELLE SICILIANE NEI SECOLI XIV E XV:
LA POLITICA DI MARTINO L'UMANO (1396-1410)

La ricostruzione delle vicende storiche delle comunità ebraiche sarde che Cecilia Tasca ha presentato nel suo ricco testo offre la possibilità per una serie di analisi e confronti con le coeve comunità siciliane. In particolare un'attenta lettura di alcuni documenti sulla comunità di Cagliari permette di esaminare in un'ottica storica più ampia alcuni avvenimenti che si presentano molto simili anche in Sicilia.

Il primo documento in questione riguarda l'intervento di Pietro IV d'Aragona quando il 3 aprile 1369 ordinava al Vicario del Castello di Cagliari e a tutti gli ufficiali regi di controllare e sorvegliare affinché le elezioni dei nuovi rappresentanti, nella comunità cagliaritano, si svolgessero in modo diverso. Il sovrano era stato informato che il sistema della nomina dei segretari contribuiva ad accordare notevoli vantaggi al ceto più abbiente, a danno dei componenti meno ricchi della comunità – *quia racione inordinate electionis facte hactenus per judeos aljame Castri Callari judei manum mediocris et minorum dampna varia sustinerunt* –. Di conseguenza il re dava precise disposizioni in materia perché il 1 gennaio, riunito tutto il consiglio dell'Aljama, venissero eletti dodici segretari: quattro rappresentanti scelti per ognuna delle tre classi sociali – *maioris, mediocris et minoris* – i quali, a loro volta, avrebbero dovuto scegliere, fra di loro o fra gli altri componenti del consiglio, tre segretari, ognuno appartenente ad una classe sociale diversa. I nuovi eletti sarebbero stati i rappresentanti e i funzionari della comunità per

l'anno in corso e a loro veniva affidata l'intera amministrazione dell'Aljama¹.

A differenza delle altre comunità ebraiche sarde, come Alghero, Sassari, Oristano e quelle minori, formate da un ceto di mercanti ed artigiani di condizioni economiche simili, la comunità di Cagliari si era distinta fin dal 1335 per un notevole afflusso di immigrati. Incentivati dalle esenzioni regie che i sovrani aragonesi avevano concesso e continuavano a concedere per popolare velocemente la parte dell'isola sottratta ai pisani, la comunità cagliaritano si era velocemente ingrandita per un afflusso di ebrei castigliani, catalani e maiorchini di estrazione sociale diversa².

Se le disposizioni di Pietro IV nel 1369 erano state dettate da motivi contingenti, il successivo intervento di Martino l'Umano, nel 1397, denota una linea di governo più marcata e un preciso intervento negli affari interni della comunità. Il sovrano annullando disposizioni precedentemente concesse avvertiva che, qualora fossero sorti dei contrasti fra i tre o quattro rappresentanti – e non più dodici come nel documento del 1369 – scelti dal Consiglio, nella nomina dei tre segretari, la facoltà di scegliere gli stessi doveva essere rimessa alla maggioranza, come si legge esplicitamente nel testo latino³.

Analizzando tali dati in una prospettiva storica più ampia e ponendoli a confronto con le disposizioni che Martino d'Aragona, nello stesso 1397, adottò per le comunità siciliane questi interventi da parte sovrana acquistano un significato diverso e devono essere letti con

¹ C. TASCA, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo. Società, cultura, istituzioni*, Cagliari 1992, pp. 144-146, pp. 445-446.

² M. PERANI, *Appunti per la storia degli Ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, «Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia» V (1985), pp. 1-2, pp. 104-144; TASCA, *Ebrei in Sardegna*, cit., pp. 57-61.

³ TASCA, *Ebrei in Sardegna*, cit., pp. 618-619 «...volumus tamen et decernimus quod si forsitam / aliquis illorum qui electi fuerint ad eligendum secretaries supradictos in electione ipsa / discordaret aut ceteris electis ut sepe contingit in similibus contrarius seu dissonus / extitisset maiores voces concordantes ceterorum electorum obtineant et habeant roboris fir / mitatem...».

una chiave di lettura che tenga conto di più fattori storici concomitanti.

Il governo dei Martini in Sicilia

L'arrivo dell'esercito di Martino il Giovane, giunto a Trapani nel 1392, segnò per la Sicilia la fine di un periodo di anarchia iniziato 50 anni prima, esattamente nel 1348, nei cosiddetti "Vespri Anticalani". Tutti gli sforzi del giovane sovrano e del padre, Martino il Vecchio, che dall'Aragona controllava attentamente la situazione siciliana, furono volti a ristabilire il potere reale dopo che, per più di 40 anni, l'isola era stata teatro di lotte e terreno di scontro tra le famiglie dell'aristocrazia siciliana⁴.

Nell'ottica di questo disegno politico di recupero dell'autorità reale si devono comprendere senza dubbio anche le molte disposizioni che riguardarono le comunità ebraiche siciliane. Queste mostrano chiaramente un progetto e una volontà politica per ricostruire una realtà sociale dove autonomie interne e forme di gestioni locali, seppure ottenute attraverso precisi *placet* sovrani, fossero ridotte al minimo. A maggior ragione questo doveva valere

per gli ebrei che come *servi regiae camerae* erano legati in modo particolare alla volontà sovrana⁵.

In base ad alcuni studi sull'ordinamento e sugli aspetti amministrativi delle comunità siciliane, condotti su alcuni documenti del Duecento, si è ritenuto che ogni comunità avesse goduto di strutture amministrative particolari, raggiunte e ottenute attraverso disposizioni e conferme reali su determinati incarichi e funzioni. In tal senso si è parlato di sistemi comunitari diversi gli uni dagli altri come ha osservato, anche di recente, H. BRESK. Nell'analisi di queste forme lo studioso sottolinea soprattutto la presenza di quelle che definisce «le tre corone» ossia «.. sulla collaborazione o forse piuttosto sulla concorrenza delle tre 'corone' magistrati, eredi del sacerdozio, incaricati delle più importanti cerimonie e dotti...»⁶.

In realtà questa diversità nelle forme amministrative, a ben vedere, doveva essere più fittizia che reale in quanto risultato di esigenze comunitarie specifiche, inserite all'interno di un sistema che doveva essere, al contrario, molto omogeneo perché esigenze religiose, amministrativo-giuridiche e culturali erano identiche fra le varie comunità⁷.

⁴ Martino il Giovane, attraverso il matrimonio con Maria, figlia di Federico IV (il Semplice) di Sicilia, nel 1390 era stato designato ed accettato come nuovo re di Sicilia ved. M.C. GERBET, *Les noblesses espagnoles au Moyen Âges, XI^e-XV^e siècle*, Paris 1994, pp. 142-143 e seg.; R. MENENDEZ PIDAL, *Historia de España*, vol. XIV, Madrid 1966, pp. 571-572. Per le vicende politiche e i successivi accordi fra la nobiltà siciliana e i sovrani aragonesi ved. V. D'ALESSANDRO, *Politica e società nella Sicilia Aragonese*, Palermo 1963; F. GIUNTA, *Aragonesi e Catalani nel Mediterraneo*, I, in particolare cap. IV, Palermo 1973; Id., *Il Vespro e l'esperienza della Communitas Siciliae. Il Baronaggio e la soluzione catalano-aragonese dalla fine dell'indipendenza al Vicereame spagnolo*, in *Storia della Sicilia*, vol. III, Napoli 1980, pp. 305-356; H. BRESK, *Un Monde Méditerranéen. Economie et Société en Sicile 1300-1450*, 2 vols., Rome 1986, pp. 830-836; P. CORRAO, *Governare uno stato. Potere, società e istituzioni in Sicilia tra Trecento e Quattrocento*, Napoli 1991.

⁵ Lo stato giuridico di *servi regiae camerae* fu la condizione alla quale furono sottoposti gli ebrei

in Europa a partire dal 1236 con l'imperatore Federico II. Molti studiosi hanno affrontato l'argomento a partire dallo storico Cassel che propose l'interpretazione di una difesa richiesta dagli stessi ebrei all'imperatore Federico I (Barbarossa). Per un'analisi delle varie posizioni storiche e storiografiche ved. S. GOLDIN, *Uniqueness and Togetherness*, Tel-Aviv University 1997 (in ebraico); per la Sicilia, D. ABULAFIA, *Gli ebrei di Sicilia sotto i Normanni e gli Hohenstaufen*, in *Ebrei e Sicilia* a cura di N. BUCARIA, M. LUZZATI, A. TARENTINO, Palermo 2002, pp. 69-92; M. LONGO ADORNO, F. MARTINO, *Condizione giuridica degli ebrei di Sicilia dal periodo arabo all'espulsione del 1492*, in *Ebrei e Sicilia*, cit., pp. 97-102.

⁶ F. LIONTI, *Le magistrature presso gli ebrei di Sicilia*, in «Archivio Storico Siciliano» NS 9 (1884), pp. 328-371; H. BRESK, *Arabi per lingua. Ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Messina 2001, pp. 249-253.

⁷ A questo proposito S.W. BARON, *The Jews Community*, Vols. 3, Philadelphia 1948, I, p. 227 ha

A questi interventi di nomina reale diretta che si sono conservati nei documenti del Duecento, si presenta per il secolo successivo, in particolare nelle comunità maggiori, un'organizzazione comunitaria molto simile alle istituzioni municipali siciliane, basata sull'elezione annuale dei propri rappresentanti⁸.

La presenza di un consiglio di dodici maggiorenti e di una serie di incaricati nelle varie funzioni – rabbino, proti, elemosinieri, cantori – appare chiaramente nelle ordinanze della comunità di Siracusa nel 1363, conservate in un rogito notarile. La stesura degli ordinamenti, in questo specifico caso, era stata dettata dall'esigenza di imporre rispetto e disciplina nei confronti degli ufficiali incaricati e difenderli nell'espletamento delle loro funzioni che venivano contestate da alcuni componenti della comunità. Un'identica richiesta di salvaguardia degli incarichi comunitari si è conservata per la comunità di Trapani dove, nel documento del 28 aprile 1374, il re Federico IV ordinava al capitano della città di difendere l'autorità dei proti e del consiglio dei dodici eletti contro quella che veniva definita la *temeraria presumptione* di alcuni ebrei trapanesi che non riconoscevano l'autorità degli incaricati⁹.

scritto: «...the entire fabric of medieval culture received its coloring from the uniform *Weltanschauung* of the Church... Before the Emancipation period, however, any Spanish or French Jewish community was much like one in England or Poland»; A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 459-468; R. BONFIL, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley - Los Angeles - London 1994, pp. 179-181 che scrive in particolare: «By and large, the Jewish community in Italy during the Renaissance was no different from other such communities under the *ancient régime* and may be described as a corporation with social, religious and ethnic goals...»; di particolare interesse è ancora lo studio di I. LOEB, *Règlement des Juifs de Castille en 1432 comparé avec les règlements des Juifs de Sicilie et d'autres pays*, «Revue des Études Juives» 13 (1886), pp. 187-216.

⁸ *Acta Curie Felicis Urbis Panormi 3 Registro di Lettere* (1321-1326) a cura di L. CITARDA, Palermo 1984, pp. xxxv-xxxvii; F. RENDA, *La fine del giudaismo siciliano*, Palermo 1993, p. 65.

Se Siracusa e Trapani erano logorate al loro interno da questi conflitti non così avveniva invece per altre comunità. Palermo in particolare, nel 1393, veniva riconosciuta da Martino il Giovane come *caput et meliori omnibus aliis aliamentis predicti regni*. L'occasione di tale dichiarazione si legge all'interno di un prezioso ed interessante documento nel quale il giovane sovrano concedeva piene facoltà a quello che era il tribunale rabbinico della comunità – בית דיין רבני. Composto da *quatuor sapientibus* coadiuvati nell'amministrazione interna da dodici *secretaris*, aveva autorità di portare a termine vertenze già discusse presso altre comunità. Il sovrano rinnovava e confermeva questi poteri e in un altro documento, che reca la stessa data, concedeva piena autorità al tribunale di procedere contro quegli ebrei che fossero stati accusati di essere degli informatori – *melchinos* –. All'istanza giuridica ebraica il re riconosceva i pieni poteri di inquisire, condannare e punire, rimettendo l'esecuzione della sentenza agli ufficiali pubblici cittadini¹⁰.

Se queste rinnovi e *placet* sovrani venivano a conservare e rafforzare ordinamenti comunitari ben definiti ed operanti, fa riscontro nel 1397 un preciso intervento firmato dal solo

⁹ B. e G. LAGUMINA, *Codice Diplomatico dei Giudici di Sicilia*, rist. anast., vol. I, Palermo 1990, pp. 79-80 e pp. 94-95; S. SIMONSOHN, *The Jews in Sicily II*, 1302-1391, Leiden 2000, pp. 969-970 e pp. 1077-1078.

¹⁰ LAGUMINA, *Codice Diplomatico*, cit., p. 140; SIMONSOHN, *The Jews in Sicily III*, 1392-1414, Leiden 2001, p. 1305 «...quod si aliqua questio seu lis ducitur inter Iudeos aliquos dicti regni ad invicem rationi matrimonii, seu alia quavis causa, secundum legem eorum et ipsorum Iudeorum ritus, predicti Iudei inter quos fuerit dicta lis seu questio sentiant se gravatos per eorum iudicem, in loco ubi fuerit et vertetur dicta lis ...possit et valeat appellare et aliam partem evocare coram quatuor sapientibus et duodecim secretariis dicte aliame Panormi, pro sententiando, diffinendo et recipiendo eorum litem et questionem, a qua fuerit, ut predicatur, appellatum...»; Id., p. 146; Id., p. 1311 «...quatuor sapientes vestros Iudeos ac eciam duodecim secretarios predictae universitatis Iudeorum, possit et debeat procedi contra quoscumque Iudeos melchinos: et si

Martino (il Vecchio) re d'Aragona dove, annullando tutte le disposizioni precedenti, il re modificava in modo sostanziale la struttura amministrativa palermitana insieme a quella delle altre comunità siciliane. Il documento sovrano non accenna, né rinvia a particolari vicende, querele, o richieste, come era avvenuto per Cagliari, ma detta solo delle precise disposizioni. Martino stabiliva infatti che nell'amministrazione e nel governo di tutti gli ebrei di Sicilia dal momento presente in avanti – *ex nunc in antea* – e nella comunità ebraica palermitana suddetta dovesse entrare in vigore un nuovo ordinamento e passava all'enunciazione dello stesso. L'intera Università – e si intendeva con ciò l'intero consiglio dei capifamiglia aventi diritto di voto – dovevano scegliere dodici rappresentanti, quattro per ogni ceto, che avrebbero dovuto eleggere ogni quadrimestre tre protti ai quali veniva affidata l'intera amministrazione della comunità. I protti, alla fine del loro mandato, dovevano rendere conto ai dodici rappresentanti eletti i quali, ottenuto il resoconto, dovevano procedere alla nomina di altri tre protti per il quadrimestre successivo¹¹.

Un sistema complesso ed elaborato che imponeva riunioni e sedute alla Comunità, ma che soprattutto richiedeva la partecipazione di tutte le componenti sociali alla gestione amministrativa e che insisteva in particolare modo sulla nomina di rappresentanti di tutti e tre i ceti: *de statu maiori, de statu mediocri et de statu minori*.

È impossibile non cogliere, pur con le dovute cautele, le evidenti somiglianze fra le disposizioni di Pietro IV del 1369 e di Martino del 1397 per la comunità di Cagliari e quelle

adottate da Martino nello stesso 1397 per le comunità siciliane, ad iniziare da Palermo. Che le nuove disposizioni avessero avuto pieno vigore se ne trova la conferma pochi anni più tardi in alcuni documenti riguardanti la comunità di Sciacca e di Mazara, dove si apprende che entrambe le comunità avevano adottato il sistema della rotazione quadrimestrale – o annuale nelle comunità più piccole – dei protti assistiti e controllati dal consiglio della comunità.

Il metodo di elezione, di nomina e di controllo era entrato in vigore presso tutte le comunità siciliane, come si evince dal documento di Mazara dove lo stesso Martino dichiarava espressamente “*cum in cunctis civitatibus nostri regni prothi seu officium prothatus Iudayce concedi annuatim, ad electionem communitatis ipsorum sit universaliter consuetum*”¹².

Pur con lievi variazioni da comunità a comunità, come moltissimi documenti lo confermano, il sistema fu applicato in tutte le comunità ebraiche siciliane e rimase in vigore fino all'espulsione del 1492-1493¹³.

Il dayyn e il diennelele

L'intervento sovrano non si limitò tuttavia a questo unico aspetto. L'altra somiglianza che merita particolare attenzione è la figura e la funzione di un rabbino che venne nominato giudice superiore sulle comunità isolate, il dayyan o dayyan kelali דיין כללי, *diennelele* come sarà conosciuto in Sicilia. In entrambe le isole si assiste infatti, nello stesso periodo del regno di Martino l'Umano, alla nomina di un medico personale e familiare del so-

contigerit aliquem Iudeum teneri et fuisse iudicatum, secundum ritus vestros, pro melchino vero e publico ...possitis et valeatis ...capere dictum Iudeum verum publicum melchinum et illum tradere capitaneo vel eius locumtenenti... in aliquo ad predictam exequutionem procedat...»

¹¹ SIMONSOHN, *Jews in Sicily* III, cit., p. 1433 «... Circa regimen et conservacionem singulorum Iudeorum nostri regni favorabiliter nos gerentes bonos mores et consuetudines statuerimus, ea propter volentes super Iudayca dicte urbis Panormi de aliquo oportuno regimine providentes taliter duximus

ordinandum, videlicet quod ex nunc in antea anno quolibet in perpetuum universitas Iudayce prefate teneatur et debeat duodecim Iudeos, quatuor scilicet de statu maiori, quatuor de statu mediocri et alios quatuor de statu minori, qui sint idonei...debeant anno quolibet ut est dictum de quatuor in quatuor mensibus tres Iudeos aptos sufficientes et idoneos ad officium prothatus exercendum...in prothos elegant, ordinent et constituent...».

¹² SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, III, cit., p. 1617.

¹³ BRES, *Arabi per lingua*, cit., pp. 252-253.

vano a giudice e capo spirituale delle comunità ebraiche. In Sardegna a ricoprire questa carica fu il medico Bonjusus Bondavin mentre in Sicilia fu il *magister* Iosef Abenafia.

Le notizie per la Sardegna sono relativamente scarse, ma concordi nel ricordare la figura del rabbino e medico Jehudah ben David, più noto col nome di Bonjusus Bondavin (1350-1420). Sicuramente aveva praticato la medicina a Marsiglia, sua città natale fra il 1381 e il 1389. Per la sua perizia era diventato medico personale della regina Maria di Provenza. Nel 1390 si era trasferito in Sardegna ad Alghero. Alcuni anni più tardi lo si ritrova rabbino della comunità ebraica di Cagliari e nel 1397, già medico personale di re Martino l'Umano, dallo

stesso sovrano gli era concesso di esercitare la medicina nel Castello di Cagliari ed in qualsiasi altra località dell'isola¹⁴.

Se i testi latini testimoniano la sua perizia medica, le fonti ebraiche sottolineano la sua autorità di rabbino, come si riscontra nella consultazione del rabbino spagnolo Isaac bar Sheshet Perfet¹⁵.

La vicenda è ben nota. Nella comunità di Cagliari vigeva lo stretto divieto per chiunque, uomo o donna, di giocare o di indurre altri al gioco, sotto pena della scomunica –herem מחרם¹⁶. La decisione, secondo la ricostruzione tramandata, era stata presa quattro anni prima dell'episodio narrato. Nonostante il divieto un ebreo, sollecitato dal re Martino il Giovane

¹⁴ TASCA, *Gli Ebrei in Sardegna*, cit., p. 147 e pp. 620-621 «...Bojuha Bondavi, judeus fisicus de domo nostra, in arte huiusmodi eruditus de industria sciencia plena que ipsius artis pericia multorum fide dignorum testimonio comendentur; et propterea ipsum ad gerendum et exercendum in ipsum officium in dicto Castro et villa ac eciam in aliis locis insule supradicte in quoquidem officio valde sufficiens et idoneus reputatur duxerimus specialiter deputandum sibi.. ».

¹⁵ Sulla vita, sulla personalità e sull'opera di questo rabbino ved. in particolare A.M. HERSHMAN, רב יצחק בר ששת (הריב"ש): דרך חייו ותקופתו, [Rabbi Isaac bar Sheshet Perfet (Ribash) and his Time, Jerusalem 1956]; I. EPSTEIN, *The Responsa of Rabbi Simon b. Zemah Duran*, London 1930, p. 19; *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972, vol. 9.

¹⁶ Il divieto al gioco e soprattutto al gioco d'azzardo appare un tema ricorrente nelle ordinanze delle comunità spagnole. In epoca antica come è riportato nella Mishnah (Sanhedrin, III) la testimonianza di chi fosse riconosciuto come un giocatore d'azzardo non veniva accettata in quanto la vincita al gioco era considerata un furto. Il concetto è più volte presente nei responsa del rabbino SALOMON B. ABRAHAM IBN ADRET (RaShBa 1235-1310), *Še'elot u-tesuvot*, Vols. I-VIII citato e discusso in A. NEUMAN, *The Jews in Spain; their social, political and cultural life during the Middle Ages*, Voll. 2, Philadelphia 1942, I, pp. 125-127, II, pp. 14-17. Per la Sicilia il primo divieto al gioco appare nelle ordinanze del 1399 presentate dallo stesso *magister* Iosef Abenafia ved. LAGUMINA, *Codice Diplomatico*, I, cit., pp. 201-203 e SIMONSOHN, *The Jews in Sicily* III,

cit., pp. 1485-1488: «Item ki hannu per bonu prohibiri et sia prohibitinu infra loru, omni natura di iocu di azara, et di dadi et di denari, perki esti cosa dampnusa et scandalizabili. Placet regie maiestati...». Altri doc. Id., cit., VI, p. 1925, VI, p. 3515. È necessario ricordare in questo contesto inoltre che, nel 1416 a Forlì, nelle ordinanze presentate dai rabbini di molte comunità italiane al papa Martino V, accanto al divieto di sfoggiare abiti lussuosi, permessi solo nei giorni di festa, si proibivano tutti i tipi di giochi a dadi e a carte, in particolare quando si giocava con denaro ved. I. ABRAHAMS, *Jewish Life in the Middle Ages*, New York 1958, pp. 390-399; MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, cit., p. 477; *Encyclopedia Judaica*, vol. 7. Per il particolare problema del gioco ved. L. MODENA, *Reponsa Ziknei Yehuda*, ed. by S. SIMONSOHN, Jerusalem 1956. Dal punto di vista storico il gioco della "zara" era propriamente il gioco d'azzardo (*ludus taxillorum*) in cui vinceva chi indovinava la combinazione dei tre dadi (*taxilli*) lanciati. Nel *ludus tabularum* invece il punteggio ottenuto con i dadi serviva per muovere le pedine (*tabulae*) lungo le caselle di un tavoliere. Altrettanto nel contesto cristiano i giochi a dadi, a carte, a scacchi erano considerati pericolosi e fonte di problemi sociali ed economici. Già a partire dai Padri della Chiesa, s. Agostino, s. Ambrogio ed altri, la cultura religiosa aveva sottolineato la negatività dell'*otium* rispetto al *negotium*, contrariamente alla cultura classica greco-romana. Fu soprattutto il domenicano spagnolo Raimondo de Peñafort che, nella sua opera *Summa de paenitentia* (1225-1227), enucleò e sviluppò i temi giuridico-teologici in seguito usati dai vari movimenti religiosi. Su questo spe-

e dalla sua corte, durante uno dei suoi soggiorni nell'isola, aveva giocato vincendo una somma considerevole. Convocato di fronte all'Assemblea comunitaria per rispondere della sua trasgressione, si era rifiutato, nonostante le ripetute richieste di riconoscere il suo errore, di devolvere la somma vinta a favore della comunità, preferendo incorrere nella scomunica.

Nella narrazione dell'episodio riportato al rabbino Isaac bar Sheshet, apparentemente durante questa stessa seduta dell'Assemblea, uno dei presenti, un bnè tora, fece quella dichiarazione riguardo al potere e all'autorità di Jehuda ben David "כי אתה יודע שאין בזאת האי אלא רב אחד מרנא ורבנא מאישטרי בונגואה שהוא נסמך זה כמה וקבלנוהו והמלך נתנו לדיין בכל זאת האי"¹⁷. Ciò che interessa rilevare, al di là dell'episodio in sé già conosciuto e riportato dagli studiosi¹⁸, sono le precise corrispondenze fra il contesto dell'ebraismo sardo e quello siciliano.

Un medico ebreo, divenuto per la sue qualità professionali medico personale del sovrano, era stato nominato da Martino d'Aragona *dayyan* – giudice – di tutte le comunità dell'isola. Ciò che manca nel contesto sardo è soltanto il documento reale di nomina di Judah ben David a giudice superiore che ci è pervenuto unicamente dalla vicenda esposta al rabbino Isaac bar Sheshet Perfet.

Il contesto siciliano si presenta simile e, grazie ai molti documenti a disposizione, molto più dettagliato. Il medico reale Iosef Abenafia quasi sicuramente giunto dall'Aragona al seguito dei Martini¹⁹, appare in un primo documento del 1393 per aver ottenuto una casa a Siracusa all'interno del quartiere occupato dai membri della comunità, precisamente nella via del bagno. Nel 1395 otteneva una pensione annua di 10 Oz. sulla tassa della scannatura della comunità siracusana. Alcuni mesi più tardi, il 10 febbraio del 1396, in un documento reale veniva nominato giudice superiore su tutte le cause penali e civili degli ebrei siciliani con facoltà di verdetto finale.

Il testo latino non lascia dubbi sui poteri concessi al neoeletto a cui veniva concessa l'autorità di giudicare non solo le controversie in materia di diritto ebraico più stretto, ma anche le questioni civili e penali che fossero sorte tra gli ebrei siciliani con piena facoltà di emanare la sentenza finale, anche sui quei casi già discussi presso altre comunità e di rivolgersi alle autorità civili siciliane per far eseguire la sentenza.

Come si è visto per il documento riguardante il *beith din* di Palermo, il nuovo incarico veniva a comprendere e rafforzare un'autorità religiosa-amministrativa che in questo senso il re d'Aragona rimetteva nelle mani di un suo familiare e protetto²⁰.

cifico tema ved. G. CECCARELLI, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna 2003, in part. pp. 47-63.

¹⁷ I. BLOCH, *Bonjusus Bondavin*, «Revue des Etudes Juives» VIII (1884), pp. 280-283; «perchè tu sai che in quest'isola non c'è altro che un rab, nostro maestro e rabbino, il *magister* Bongiuia che ha ricevuto l'ordinazione rabbinica regolare. Noi l'abbiamo accettato ed il Re lo ha posto come giudice su tutta l'isola» la traduzione è quella riportata in E. BEN DAVID (G. BEDARIDA), *Ebrei di Sardegna*, «La rassegna mensile d'Israele» XI (1937), pp. 431-433.

¹⁸ PERANI, *Appunti per la storia degli Ebrei*, cit., pp. 112-112; TASCIA, *Gli Ebrei in Sardegna*, cit., pp. 147-149.

¹⁹ Il cognome Abulafia/Abenafia/Abanafia appare presente come cognome ebraico, nonostante la chiara radice araba (Abu Al-'Afiya che significa: Padre del ben essere o Uomo del ben essere) di mol-

te ed importanti famiglie ebraiche. Nel 1200 è registrato soprattutto a Toledo, successivamente in molte altre comunità spagnole vd. J. RÉGNÉE, *Catalogue des Actes de Jaime I, Perdo III et Alfonso III rois d'Aragon concernant les Juifs*, 1213-1291, 2 vol., Paris 1911; A. LAREDO, *Les nomes des Juives du Maroc*, Madrid 1978, pp. 178-186; B. LEROY, *The Jews of Navarre in the late Middle Ages*, Jerusalem 1985, p. 16, p. 107; M. MEYERSON, *Jews in an Iberian Frontier Kingdom. Society, economy and politics in Morvedre*, 1248-1391, Leiden 2004, p. 22, p. 169.

²⁰ SIMONSOHN, *The Jews in Sicily III*, cit., p. 1333, p. 1438 e pp. 1388-1389 «... Cum multotiens inter Iudeos ad invicem et in Iudeos moveantur et vertantur ac etiam emergant questiones et cause, tam civiles quam criminales, sive mixte, que de sui nature terminari et decidi debent secundum eorundem Iudeorum legem, observantias et cerimonias...eundem Iosef in iudicem et assessorem et cor-

Questo incarico nella compagine amministrativa delle comunità ebraiche sarde e siciliane merita una particolare attenzione.

Il *rab de la corte* o *rab major de los Judios* era una carica che nelle regioni spagnole era ben nota. Alla corte di Alfonso I, di Pietro III e dei loro successori, intellettuali ebrei, accanto a più strette funzioni di tesorieri e consiglieri, erano stati nominati giudici superiori della loro comunità o di interi distretti. Ebrei come David Nigro, esponenti della famiglia Ravaya, Muca Portella ed altri, durante il 1200 e 1300, erano divenuti, soprattutto ricoprendo queste cariche, esponenti di spicco dell'ebraismo portoghese e castigliano. Altrettanto nel 1390 Carlo III, re di Navarra, aveva nominato il suo medico e consigliere l'ebreo Iosef Orabuena *rab major* che in questa veste veniva a godere di un potere religioso-amministrativo, come la legge ebraica decretava, ma nello stesso tempo era anche uno strumento di controllo a favore del sovrano e della sua corte.

Recentemente la studiosa Beatrice Leroy, occupandosi e definendo questa carica, non ha mancato di sottolineare lo stretto rapporto, con tutte le implicazioni di carattere personale e di collaborazione che non potevano mancare, tra questa figura di giudice superiore, eletto e nominato dal re, e nello stesso tempo l'essere medico personale e familiare dello stesso sovrano²¹.

Non diversamente nei documenti per la Sardegna e per la Sicilia Martino l'Umano sembra avesse scelto questa via per operare più efficacemente nel contesto delle comunità ebraiche.

I testi siciliani permettono inoltre anche una serie di analisi più ampie e approfondite. Nella nomina del giudice siciliano -*dienchelele*- venivano concessi poteri anche nel campo civile che, per la loro natura giuridica, generalmente venivano dibattute in altre sedi. Solo in questo modo si può spiegare come, pochi giorni dopo, Martino nominò un suo funzionario, Condissalvo Daycocca, investendolo della carica di *protectoris Iudeorum* affinché assistesse ed aiutasse gli ebrei nei tribunali siciliani, o aiutasse lo stesso giudice ebreo nelle controversie presentate negli stessi tribunali, secondo quanto è esplicitamente dichiarato nel testo latino²².

Questa decisione di Martino permette di cogliere e di comprendere, in tutta la sua ampiezza, la problematicità e l'ambiguità dello stato giuridico in cui vivevano le minoranze ebraiche.

Dotate di capitoli e statuti che ne mantenevano l'unità religiosa-culturale, in campo giuridico si trovavano tuttavia esposte ad uno stato di sovrapposizione e, a volte, di conflitto tra il diritto ebraico ed il diritto vigente nel paese. Se come ebrei, minoranza riconosciuta ed accettata all'interno dell'ambiente cristiano, secondo i canoni della Chiesa, era consentito loro di seguire il diritto ebraico - *Halakah* -, come cittadini - *cives* - erano sottoposti alle leggi del paese.

Di conseguenza avevano la possibilità e/o dovevano, nei casi che non fossero direttamente appartenenti al diritto ebraico, di presentarsi alle istanze giuridiche civili. Ma qui il loro essere ebrei entrava in contatto ed in conflitto

rectorem super audientis, terminandis, corrigendis, puniendis et decidendis questionibus, dubiis, criminibus...tam civilibus quam criminalibus, sive mixtis...»

²¹ LEROY, *The Jews of Navarra in the Late Middle Ages*, cit., pp. 123-126; I. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, ed. 1971, 2 Vol., I, p. 119, p. 174, pp. 212-213, p. 315, p. 377; Y. ASSIS - R. MACDALENA, *The Jews of Navarra in the late Middle Ages*, Jerusalem 1990, pp. 86-88 (in ebraico).

²² LAGUMINA, *Codice Diplomatico I*, cit., pp. 169-170; SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, III, cit.,

pp. 1390-1392 «...de predicto officio proctetoris Iudeorum providemus...vobisque committimus sive comendamus quatenus non obstante quod capitanei, seu alii nostri officiales, civitatum, terrarum.. soliti sint cognoscere de causis civilibus et criminalibus... et aliis quibusvis Iudeos predictos.. tanquam eorum ordinarius iudex, vice et nomine nostro, a modo cognoscatis et causas ipsas.. diffinitis et terminetis prout de iure et ratione.. Volumus tamen quod quando et ubi vobis videatur, vos, tanquam Iudeorum protector, possitis, si volueritis, interesse in iudiciis per predictum magistrum Iosep fiendis...».

con la mentalità culturale e religiosa del paese ed il momento storico nel quale vivevano²³.

Ecco pertanto come queste disposizioni di carattere amministrativo che Martino aveva adottato all'inizio del suo regno se da un lato facevano parte di una precisa volontà politica, dall'altra si presentavano come la risposta a precisi avvenimenti storici. Acutamente si intuisce infatti lo stato di disagio nelle quali vivevano in quel momento le comunità ebraiche nei domini spagnoli dopo i massacri iniziati a Siviglia nel 1390-1391.

Nel preambolo che apre il documento di Martino, nella definizione della carica del *protectoris Iudeorum*, il sovrano ben chiarisce questo aspetto quando sottolinea che solo l'autorità sovrana poteva difendere gli ebrei²⁴.

Il disegno e la volontà politica di Martino l'Umano

Se finora i vari studi hanno esaminato i sistemi e i vari uffici amministrativi delle comunità ebraiche all'interno di situazioni storiche precise, ma staccate le une dalle altre, è opportuno forse analizzarli in rapporto ad eventi storici più ampi.

È infatti il disegno politico di Martino, in questo preciso contesto, che deve essere preso in esame per definire e comprendere il nuovo assetto amministrativo che introdusse nei suoi domini.

Il suo governo appare profondamente segnato dai gravi disordini che percorsero tutte le regioni spagnole quando nel 1390-1391 il fanatismo religioso del diacono Ferrant Martinez, dopo la distruzione della comunità siviigliana, si propagò alle altre città e terre che ospitavano le comunità ebraiche spagnole. Gli storici non hanno mancato di sottolineare che, a differenza del debole governo del minore Enrico II in Castiglia e di Giovanni I in Aragona, donna Maria di Luna, la nobildonna di origine siciliana moglie di Martino, mentre lo stesso si trovava in Sicilia, cercò a Valenza di arrestare i tumulti ordinando agli ufficiali reali di proteggere gli ebrei della città che come *servi regiae camere* e appartenenti al tesoro reale, godevano della diretta protezione sovrana. Altrettanto i documenti emanati da Martino in quel periodo dimostrano, come scrisse Baer: «...it had become necessary to choose between a policy of realism and of human toleration, and one of unqualified religious extremism»²⁵.

Secondo i dati storici a disposizione Martino optò per la prima via. In questa ottica le varie e particolareggiate disposizioni che emanò ed impose alle comunità ebraiche siciliane e sarde, anche se all'interno dei precisi dettami della Chiesa, acquistano un significato ed una coerenza diversa rispetto ad una lettura frammentaria di dati e di semplici parallelismi.

Altrettanto nel contesto storico più generale la sua decisione di recuperare le terre del demanio regio che il padre Pietro IV e succes-

²³ Ved. l'analisi storica di BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, cit., in particolare cap. X; cfr. le osservazioni sulla *convivencia* di N. ROTH, *The civic Status of the Jews in Medieval Spain, in Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Essays in Honor of Robert I. Burns*, II, Leiden 1996, pp. 139-161; Id., *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, The University of Wisconsin Press 1995, in particolare cap. 1 e 2.

²⁴ LAGUMINA, *Codice Diplomatico I*, cit., pp. 169-170; SIMONSOHN, *The Jews in Sicily*, III, cit., pp. 1390-1392, «...Licet nostre munificentie gratia cunctis nostris fidelibus debeat esse communis, illos tamen gratiori humanitate complectimur quos humilioris status gravat conditio et qui in sola protectione serenitatis nostre conservati respirant. Attenden-

tes itaque imbecillitatem et conditionem per omnes communiter despectam universitatum seu aliamarum Iudeorum regni nostri predicti et, servorum nostre regie camere, pro meliori conservazione, utilitate, commodo et profectu universitatum, aliamarum et singularium Iudeorum predictorum, de certa nostra sciencia et cum maturo consilio duximus providendum...regantur et gubernentur sub nomine et titulo protectoris Iudeorum...»

²⁵ BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, cit., cap. X, p. 126; Y. BAER, *Die Juden in christlichen Spanien: Erster teil: Urkunden und Regesten*, England 1970, doc., 464, 465, 474, 476 e seg.; sulla figura di Maria de Luna ved. A. JAVIERRE, *Maria de Luna, reina de Aragon*, Madrid 1952; J. HILLGART, *The Spanish Kingdom, 1250-1516*, Oxford 1978.

sivamente il fratello Giovanni I avevano dovuto cedere a nobili, città o finanziatori, in cambio di aiuti economici ed appoggi per le varie campagne militari di conquista e mantenimento dei domini, lo portò a promulgare nel 1399 l'inalienabilità del patrimonio regio.

Nell'attuare questo progetto creò una complessa amministrazione di carattere straordinario legata all'amministrazione ordinaria da varie concessioni che se non riuscì a portare a termine, tuttavia fu la base per le successive politiche di Ferdinando I e soprattutto di Alfonso V²⁶.

Conclusioni

Gli studiosi hanno più volte sottolineato la sagacia, la comprensione politica degli avvenimenti, la grande umanità con cui Martino rispose ad eventi tragici e giustamente nella storia spagnola è noto con l'epiteto di l' Umano. Se il suo regno per la Sicilia segnò il definitivo tramonto dell'autonomia, è necessario rilevare tuttavia che le comunità ebraiche dell'isola, grazie ai suoi interventi, acquistarono un ordinamento che, fondandosi su una struttura democratica in senso moderno del potere, permetteva a tutte le componenti sociali di accedere alle cariche pubbliche. La sua insistenza, i suoi decisi e precisi interventi se miravano alla salvaguardia della quiete sociale e dell'ordine pubblico in qualsiasi parte dei suoi domini: Catalogna, Aragona, Sardegna e Sicilia, d'altro canto cercavano di rispondere all'esigenze di

tutela dei diritti di tutte le componenti sociali e soprattutto delle minoranze religiose. Il suo grande e deciso progetto di recupero del demanio reale nelle regioni spagnole, così come in Sicilia, di abolizione della servitù della gleba nella Catalogna, ancora in uso presso l'alta aristocrazia laica ed ecclesiastica, è stato giustamente considerato il tentativo di costruire uno stato in cui il sovrano potesse controllare le componenti sociali frenando abusi di potere e garantendo alle minoranze ebraiche e musulmane i loro diritti.

Nel far ciò aveva bisogno del massimo potere e collaborazione. In questo senso, come richiedeva la partecipazione al governo della comunità a tutti i ceti, altrettanto cercò di costruire un sistema amministrativo e burocratico efficiente ed unico nominando persone esperte, fidate e a lui vicine come doveva essere appunto il *rab de la Corte*, o *dayyan kelali*.

Il discorso che pronunciò nelle *Cortes*, tenute a Perpignano nel 1406, contiene, fra l'altro, questo disegno programmatico e questa precisa coscienza dell'autorità reale chiamata ad intervenire e difendere le compagini più deboli del regno: le minoranze ebraiche, musulmane e le popolazioni rurali ancora nella servitù della gleba, che questo sovrano sentiva come suo preciso dovere di politico e di uomo²⁷.

Mariuccia Krasner
Rehov S. Ben-Ioseph 26/26,
Ramat Aviv Ghimel, 69125 Tel Aviv
e-mail: eitan200@netvision.net.il

SUMMARY

This paper presents a comparison between the Jewish communities of Sardinia and of Sicily at the end of fourteenth century. The comparison indicates the same political project, from which it is noticeable that above all what appears to be the most decisive political action taken by King Martin "the Human" is the changing and modification of the election system in the Jewish communities in Sicily. In 1399 he adopted the same election system that Peter IV imposed on the Jewish community of

²⁶ Si veda a questo proposito l'ampio articolo di M.T. FERRER I MALLOL, *El patrimoni reial i la recuperació dels senyories jurisdiccionals en les estats catalano-aragonesos a la fin del segle XIV*, «Anuario de estudios medievales» 7 (1970-17), pp. 351-491.

²⁷ *CORTES de los antiguos reinos de ARAGON y de VALENCIA y principado de CATALUÑA*, V, Madrid 1901, pp. 27-34; HILGARTH, *The Spanish Kingdom*, cit., II, pp. 222-230; T.N. BISSON, *The Medieval Crown of Aragon*, Oxford 1986, pp. 125-132.

Cagliari in 1369, based on the participation of all the economic groups in the community decisions. At the same time the appointment of *magister* Bonjusas Bondavin in Sardinia and *magister* Iosef Abenafia in Sicily as judge – *dayyan*, *dayyan kelali* – must be understood as a part of King Martin's comprehensive political vision, and the already existing tradition and typical collaboration between the courts of Spain and Portugal and the Jewish communities. Following the tragic events that had damaged the Jewish communities in the Iberian regions (1390-1), King Martin tried to reinforce his royal authority against religious fanaticism. In order to carry out this project he decided to make the Jewish communities' electoral system on both islands similar and more democratic in nature. He also gave the judges – *dayyanim* – the duty of checking, examining, and helping the religious life in all communities, as well as acting as their representatives in the royal court.

KEYWORDS: Jewish communities in Sardinia and Sicily in the 14th and 15th centuries; *Dayyan-dienchele*; King Martin “the Human”.

CAPSALI'S *SEDER ELIYAHU ZUTA*: A MESSIANIC WORK¹

My paper will analyse the role of messianism in Elia Capsali's *Seder Eliyahu Zuta*. By referring to Capsali's text I will show how Capsali's work is messianic and how it is also part of a messianic environment. Elia Capsali (1483-ca1555) was a Jewish historian who lived in Crete, which during the 16th century was under Venetian rule and was a meeting place of different cultures for its being poised between the East, with the Venetian colonies of the Eastern Mediterranean and the Ottoman Empire on one side, and the West, the Latin world of Italy and the Western Mediterranean powers like France and Spain on the other side.

In 1523 Capsali wrote a chronicle of the Ottoman Empire, the *Seder Eliyahu Zuta*, which begins with the creation of the world and ends with Süleyman's conquest of Rhodes of 1522. Capsali focuses in particular on the life and the deeds of three sultans: Mehmed II, Selim I and Süleyman I. These Sultans are described as messianic figures by Capsali who sees the expansion of the Ottoman Empire as the sign of the imminent defeat of Christianity and of the advent of the Messiah. Before examining the text it is necessary to say that Capsali's work originates from a messianic milieu. First of all Capsali was a Kabbalist, as he de-

clares in his works and as his manuscripts of Kabbalistic writings prove². In the sixteenth century the Kabbalah was influenced greatly by messianic movements. In particular, Capsali often quotes the manuscript of the *Sefer ha-Kana* which was very popular among Kabbalists and would become one of the favourite works of the Lurianic Kabbalists. The *Sefer ha-Kana* was written at the beginning of the 15th century in the Byzantine world, and it is a mystical interpretation of the Torah and the Talmud³. We find this book together with the *Sefer ha-Pelia* (composed by the same author and around the same time) and the *Zohar* among the first Kabbalistic readings of Shabbetai Zvi⁴. The printing of the *Zohar*, a 'vehicle of dissemination of mystical doctrine', is also a sign of the messianic expectations of Capsali's generation and in particular of Cretan Jews who owned several copies of the *Zohar* before it was printed in Italy⁵.

Furthermore in the *Seder* the fall of Constantinople of 1453 and the destruction of Judaism in Spain and Portugal have great importance. The same events were represented as the core of the messianic views of many Iberian Jews. Among the Spanish Jews the fall of Constantinople was considered a 'crucial eschatological turning point'⁶. For Capsali the fall of

¹ I would like to thank my supervisor Professor Nicholas de Lange from the University of Cambridge and Dr Ben Outhwaite, Head of the Taylor-Schechter Genizah Research Unit, for his precious help in the Hebrew translations.

² From Cassutto's work on the Cretan Hebrew manuscripts of the Vatican Library (what he defines the Cretan collection) we know that some of the Kabbalistic manuscripts including the *Zohar* and the *Sefer ha-Kana* belonged to Elia Capsali. See U. CASSUTTO, *I manoscritti Palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*, «Studi e Testi» 66 (1935), pp. 33-44. In Crete we find several copies of the *Zohar* even before it was printed in the late 1550s. See R. BONFIL, *Rabbis and Jewish com-*

munities in Renaissance Italy, Oxford 1990, p. 279. On the *Zohar* see G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, London 1971, p. 37.

³ See I.M. TA-SHMA, *Where were the books Ha-Kanah and Ha-Pelia composed?*, in *Chapters in Jewish Social History*, Jerusalem 1980, (Hebr.), p. 63.

⁴ See G. SCHOLEM, *Sabbatai Şevi; the mystical messiah, 1626-1676*, London 1973, pp. 116-117. Scholem still attributes the book to a Spanish author.

⁵ See M. SAPERSTEIN, *Moments of Messianism, in Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish history*, New York 1992, pp. 12-13.

⁶ See *Ibid.*, p. 262.

the Byzantine Empire could be attributed to the persecution of Judaism by the *malikut Yavan*, ‘the kingdom of Greece’, it was Christianity’s punishment⁷. As a Cretan Capsali could have access to various sources on the fall of Constantinople and the fall probably had a greater impact on the Cretan population. The first exiles from conquered Constantinople took refuge in Crete, and from Crete the news spread to Italy and to Western Europe in general. In Crete Michael Ben Shabbetai Cohen Balbo composed the first Hebrew dirge on the fall only few months after the conquest⁸. Moreover Capsali’s great uncle, Moses Capsali, was chief rabbi in Constantinople under Mehmed’s rule as Capsali himself relates in the *Seder*. It becomes evident why the conquest of Constantinople is a key event in Capsali’s messianism.

Capsali’s messianic thought is certainly influenced in its main points by the works of Isaac Abravanel. In the late 15th century, Abravanel, in his messianic works sees the fall of Constantinople, God’s vengeance upon the daughter of Rome, as the prelude to the fall of Rome. Later on, the catastrophe of Spanish Judaism contains explicit messages of the imminent redemption of the Jews and the coming of the Messiah, who was expected several times at the beginning of the sixteenth century. According to Abravanel, the end of Israel’s exile would come in fact fifty years after the conquest of Constantinople. ‘These last fifty years of Israel in dispersion parallel the first fifty years of the exile, namely, from the destruction of the first Temple to Cyrus’ declaration of deliverance and they represented the most agonizing period in the history of the Jewish

people’⁹. According to Abravanel’s calculations the Messiah will come in the fourth hour of the sixth millennium. Considering that an ‘hour’ means 83 years, the Messiah could come between 1490 and 1573. In 1497-1498 Abravanel wrote initially that the redemption would begin in 1503 and subsequently that the Messiah would come in the middle of the fourth hour in 1531. Abravanel thought that the beginning of redemption would take place in 1503 with its completion in 1531¹⁰. The similarities between Capsali and Abravanel’s thought do not concern only the messianic interpretation of the fall of Constantinople and the expulsion from Spain. Capsali shared with Abravanel also the belief in the role of Ishmael in the redemption. Capsali’s messianic thought is based on a messianic reading of two later events: the conquest of Egypt and Palestine by Selim I and the conquest of Rhodes by Süleyman. In Abravanel’s thought the same events have great significance, in fact he thinks that the prophesy of Daniel regarding the battle between the king of the North and the king of the South refers to the war between the northern power of Christendom and the southern power of Islam¹¹. Also Capsali refers to the book of Daniel identifying Selim I with the ‘king of the north’ who ‘at the time of the end’ would conquer Palestine and Egypt¹².

The conquest of Egypt and Palestine and Rhodes by the Turks will open for them the way to the conquest of Venice and ultimately of Rome, the last stage of the messianic wars¹³. ‘Rome will be defeated by the Persians, that is, the Turks, who also captured Constantinople’¹⁴. Abravanel also saw the war between

⁷ Capsali interprets the migration of the Turks and the rise of their empire according to the Biblical model of Isaiah 10.5-11 where the Assyrians were sent by God to punish Israel’s sins. See M. JACOBS, *Exposed to all the currents of the Mediterranean – a sixteenth-century Venetian rabbi on Muslim history*, «AJS» Review 29 (2005), p. 40.

⁸ See S. BOWMAN, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, University of Alabama 1985, p. 178.

⁹ See B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel: Statesman & Philosopher*, NY 1998, p. 219.

¹⁰ See *ibid.*, p. 225.

¹¹ See *ibid.*, pp. 228-229.

¹² Daniel 11.40. Capsali also identified «the ‘Othman’s dynasty with the “iron” or “fourth kingdom” of the vision of Daniel, the last world kingdom before the redemption». See JACOBS, *Exposed to all the currents of the Mediterranean*, cit., p. 43 and 44.

¹³ See *ibid.*, pp. 232-233.

¹⁴ See NETANYAHU, *Isaac Abravanel*, cit., p. 234 quoting from ISAAC ABRAVANEL, *Mashmi’a ha-Yeshu’ah*, Saloniki 1526, p. 59b.

Venice and the Turks of 1499 in a messianic perspective. According to his works, the Turks will destroy Christianity/ Edom, as the conquest of Constantinople had already showed. Both Capsali and Abravanel believed that the Turkish conquest of the East announced the conquest of the West. Both believed that the Turks were in charge of preparing the world for the advent of the Messiah.

'It is quite possible that the Messiah will first appear in the land of the Ishmaelites... Because of his glory he called them by their own name and said that upon them the son of David will sprout. And who knows whether a king of Ishmael will not accept the religion of Israel and be an anointed one...as in the case of the king'¹⁵.

At any rate, other Jews probably shared Abravanel's and Capsali's points of view; it was a generational movement. R. Abraham Zacuto determined the advent of the Messiah in the year 1504¹⁶. A large part of the Jewish world saw in the destruction of Spanish and Portuguese Jewry the beginning of the travails of the Messiah which anticipated the redemption. The coming of the Messiah is anticipated by birth pangs, a catastrophic event which precedes the redemption of the Jews and the installation of a new order. As Scholem underlines, during the forty years after the Spanish expulsion there was a 'deep Messianic excite-

ment and tension almost as intense as before the eruption of the Sabbatian movement'¹⁷. Gershom Scholem describes the intellectual and spiritual climate after the Expulsions¹⁸. He also tells us about Abraham ben Eliezer ha-Levi, a rabbi from Spain who lived in Jerusalem and who had predicted that the redemption time would come in the year 1531¹⁹. Capsali belongs to this religious and spiritual climate, so well described by Scholem and he wrote the *Seder* influenced by these mystical and eschatological ideas. The fall of Constantinople and the expulsion from Spain occupy an important part of the *Seder*. Capsali intervenes very often during the narration to draw the attention of the reader to the significance and messianic value of the events. In particular, describing the annihilation of Spanish Jewry, he gives a detailed account of all the phases of the catastrophe of Iberian Jewry, the marriage between Ferdinand and Isabella, the conquest of Granada, and the extermination and forced conversion of the Jews from Portugal²⁰.

Capsali sees exile as a punishment for the sins committed by the Jews and he considers the sufferings of Exile as representing the messianic birth pangs. Furthermore Capsali engages with the problem of Divine Providence. He interprets and explains the events in this perspective, which places God's work behind every human deed and event.

¹⁵ See I. TISHBY, *Acute Apocalyptic Messianism*, p. 282, n. 34 and also pp. 285-286 quoting R.I. ABRAVANEL, *Yeshuot meshiho*, Koenisberg 1861.

¹⁶ See I. TISHBY, *Acute Apocalyptic Messianism*, in M. SAPERSTEIN (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish history*, New York 1992, p. 268.

¹⁷ See SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, cit., p. 41.

¹⁸ Moshe Idel denies the connection described by Scholem between the Expulsion and the Lurianic Kabbalah. See M. IDEL, *Cabbalà Nuove Prospettive*, Florence 1996, pp. 239-240. This is not the place to enter this debate however as far as Capsali is concerned Scholem's theories prove true and enlightening to understand the origin of his messianic thought.

¹⁹ Abraham ben Eliezer ha-Levi (1460?-1530?) was born and educated in Spain. After the expul-

sion he went to Portugal, Greece, Egypt and Jerusalem where he spent his last years. In the years 1508-1528 Abraham wrote extensively on the messianic idea. In 1508 he wrote a commentary on the messianic passages in the Book of Daniel entitled *Mesah'are Kitrin* (Untier of Knots). See I. ROBINSON, *Messianic Prayer Vigils in Jerusalem in the Early Sixteenth Century*, «Jewish Quarterly Review», New Ser., Vol. 72, n. 1 (July, 1981), p. 33. See also D.B. RUDERMAN, *Hope against hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages*, in ID.(ed.), *Essential papers on Jewish culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York 1992, p. 304.

²⁰ On Capsali's account of the expulsion of the Jews from Spain and Portugal see also JACOBS, *Exposed to all the currents of the Mediterranean*, cit., pp. 44-45.

Capsali's description of the Sultans as messianic figures is not as original as it would seem. Tishby quotes sources by *conversos* who considered Mehmed II as the redeemer of the Jews²¹.

The messianic perspective is one of the most important elements of Capsali's and allows us to understand his thought better. If we read Capsali's work as messianic, one of the reasons why the Ottomans are the protagonists of his history becomes clear. Capsali's work deals mainly with non-Jewish history. Robert Bonfil has called this history the history of the Other²². According to Bonfil a comparison with contemporary Jewish works that also deal with non-Jewish history shows that some of them are just compendia of previous and often Christian works, unlike Capsali's which is original in most of its parts²³. In a messianic perspective Capsali's history is Jewish in its characteristics and aims, and the fact that Capsali talks about the history of the Sultans does not mean that he places at the centre of his work the 'history of the Other'. In fact, the Sultans are not treated as political and historical figures but as messianic figures according to a Jewish messianic interpretation. 'God favoured the Turks and He took compassion upon them and paid attention to them'²⁴.

It is true that Capsali writes about the Ottomans, a gentile nation, and in some parts his account is detailed and faithful to the historical events. Nevertheless the Ottomans are a *figura*; they perform a divine plan which has at its centre the Jewish people. Capsali expected

the Redemption during the reign of Süleyman. The conquest of Egypt is the event which precludes the Redemption of the Jews, as we shall see in what immediately follows. Capsali intervenes several times talking about Selim's kingdom and its significance in a messianic perspective. He always mentions in this context the destruction of Spanish Judaism; Spanish Jewry had found refuge in the Ottoman Empire:

We thought²⁵ that the expulsion was evil but "God meant it unto good"²⁶ and who knows whether we came to the kingdom for such a time as this²⁷ and the salvation of 1492 will begin when the morning stars sing and all the sons of God shout for joy²⁸ because the Gatherer of the exiles of Israel gathered us so that we will be ready to gather the dispersed²⁹. I took unto me a faithful witness³⁰, the Kabbalist, Rabbi Kana of blessed memory who set the sign of the coming of the redeemer in 1492 together with the morning stars etc. Although they said in Sanhedrin *perek heleq* 'Blasted be the bones of those who calculate the end'³¹. I have conceived trouble and grief for the man who has these [thoughts] for had he only erred in his calculations I would have remained silent, but at a time when the Jews were entering the fire and the water and they suffered anguish 'as a woman bringing forth her first child'³² such as has never occurred and will never occur again, how can he say that then the Redeemer will come? 'Tell your children of it, and let your children tell their children and

²¹ See TISHBY, *Acute Apocalyptic Messianism*, cit., p. 281, n. 34.

²² See R. BONFIL, *How golden was the age of the Renaissance in Jewish historiography?*, «History and Theory Beiheft 27 Essays in Jewish Historiography» (1988), p. 95.

²³ See R. BONFIL, *Esiste una storiografia ebraica medievale? Aspetti della storiografia ebraica*, in *Atti del IV convegno di studi giudaici della Associazione Italiana per lo studio del giudaismo*, San Miniato 1983, p. 61.

²⁴ *Seder*, vol. I, p. 109.

²⁵ *Seder*, vol. I, p. 240.

²⁶ Gen. 50,20.

²⁷ Esth. 4,14.

²⁸ Capsali plays with the letters and their numerical value according to a common Kabbalistic tradition. The Biblical text (Job 38,7) has בָּרַן (in the singing) but inverting the order of the letters we have בָּנָר whose numerical value is 1492 (252+240), the date of the Expulsion of the Jews from Spain. Also in Job the verbs refer to the past whereas in Capsali they indicate the future.

²⁹ The verb לִקְבֹּץ (to gather) is used three times in this sentence.

³⁰ Is. 8,2.

³¹ San. 97,b.

³² Jer. 4,31.

their children another generation'³³. Listen among the heathen³⁴ and 'wonder marvelously for I will work a work in your days which you will not believe, though it be told you'³⁵ that a man like this to whom are revealed the secrets of the Combination and the Kabbalah, how could he make such a big mistake as this, to put darkness for light and light for darkness and to put bitter for sweet and sweet for bitter?³⁶ Anyone who meditates on it will become embittered; anyone who hears it, his two ears will tingle³⁷. Listen to me, I will teach you to benefit; far be it from the great rabbi Kana to possess an opinion like that³⁸, 'those who build it labour in vain³⁹ when [the people] build a wall and [these prophets] daub it with whitewash'⁴⁰. Now I will inform you, my friends, and I will tell you what I think about it and about the outward appearance of the expulsion. [It appears] a grave evil, darkness and banishment to the blackness⁴¹; instead of it a branch⁴² of deliverance will stand. From that day and onwards the Lord began to gather his dispersed people so that they should be ready and prepared in one place for the coming of the Redeemer. As for the sorrows that befell the Jews in those days, they are mentioned by the prophet, peace be upon him, 'it will be a time of trouble the like of which has never been since the nation came into being'⁴³. 'Happy the one who waits and he will come'⁴⁴. Until the time of the end⁴⁵ the end comes⁴⁶ and the Redeemer and his days are fast approaching and will not be delayed⁴⁷. In short, everything has been heard, the kings of Turkey

feared God like the soul of the father Sultan Mehmed and like the soul of the son Sultan Bayezit. They acted benevolently towards all the children of Israel. Both of these sultans loved to do good to the Jews and they gathered the dispersed in their lands for their people and they said 'you will eat the good of the land'⁴⁸ and 'you will eat the fat of the land'⁴⁹. The children of Israel did so and they dwelt there and their cattle spread over the lands and they said 'for now the Lord has given us plenty of room and we shall be fruitful in the land'⁵⁰.

Selim's conquest of Egypt ushers in the time of the salvation of the Jews. Both Selim and Süleyman are described using biblical quotations which refer to Solomon and David⁵¹:

In that day the great Sultan Selim sat on the throne of Egypt and judged criminal and civil law and the verse of the prophet Isaiah, may be peace upon him was fulfilled: 'Behold the Lord rides upon a swift cloud and shall come into Egypt'⁵². *Qal* in *ghematria* is Selim because this is the name of the Sultan in the language of the Turks, he is the foundation and so it is written⁵³. This fact is not from my mind but it was told to me in the name of the sages of Israel by the Egyptian community because when they saw what had been done, they looked for a hint in the Scripture for the reign of Selim and according to the sayings of the authors of the *Zohar*, whose teaching is true and whose tradition is true, they said in the following words: 'this is the book of the generations

³³ Joel. 1,3.

³⁴ There is a textual problem here because in Hab. 1,5 it says ראו בגוים whereas Capsali writes שמעו גוים.

³⁵ Hab. 1,5.

³⁶ Is. 5,20.

³⁷ I Sam. 3,11.

³⁸ Here Capsali plays with the meaning of the word קנה: 'to buy, acquire'. He uses the same verb three times in a sentence: קנה, קנין, קנות.

³⁹ Ps. 127,1.

⁴⁰ Ez. 13,10. Capsali writes ונהה instead of ונהם.

⁴¹ Is. 8,22. Capsali writes מנודה, the Biblical text has מנודה.

⁴² Zac. 6,12.

⁴³ Dan. 12,1.

⁴⁴ Dan. 12,12.

⁴⁵ Dan. 11,35.

⁴⁶ Ez. 7,2.

⁴⁷ Is. 13,22.

⁴⁸ Is. 1,19.

⁴⁹ Gen. 45,18.

⁵⁰ Gen. 26,22.

⁵¹ *Seder*, vol. I, pp. 366-367.

⁵² Is. 19,1.

⁵³ The word *qal* ('swift') and Selim (written with the letter *samek*) have the same numerical value in Hebrew: 130. Also *I'qar* ('root, foundation') and Selim (written with *sin*) have the same numerical value: 380.

of Adam: there is nothing in the world that is not hinted at in the Torah⁵⁴. This was for them and their arms struggled to find a support and staff for all the great and terrible things and the changing of the kingdom which they had seen and they found this verse, go to the end of the verse, Is 19,1 [in order to understand the whole of it]⁵⁵ ‘the idols of Egypt shall be moved’⁵⁶. The intention in it is to say that after Sultan Selim begins to rule in Egypt ‘the idols will utterly pass away’⁵⁷ and the idols will be cut off and that will be in the time of Redemption. If that is the case the time of the *Zamir* has come and the voice of the great turtle-dove is heard in our land⁵⁸. For a Messiah of our righteousness will come to us very quickly, as we wrote at the beginning of this book. Since the expulsion of the Jews from Spain God began to gather the exiles of Israel; He will gather the dispersed of Judah from the four corners of the earth⁵⁹. Amen, may it be His will. Sultan Selim dispensed judgement and justice unto all his people⁶⁰.

During Süleyman’s reign the Messiah will come: ‘He returned’⁶¹ in peace and no one was

fearful, he was the tenth king of the Turks and “the tenth is consecrated to the Lord”⁶² and in his days Judah and Israel will be saved⁶³, a redeemer has come to Zion’⁶⁴.

However the redemption did not come and the role of the Turks as messianic figures lost its value⁶⁵. I would like to suggest that one of the reasons why Capsali’s work was not published is the change, which took place within the Jewish intellectual and spiritual world. A few years after the *Seder* was written the Jews of the Eastern Mediterranean saw the frustration of their messianic hopes by historical events. The vision of the Turks as instruments of God preparing the redemption was not relevant any more, and we can imagine that Capsali would have been greatly disappointed at the frustration of his hopes.

Aleida Paudice
Seminar für Judaistik
Universität Halle
D-06099 Halle
e-mail: aleidapaudice@yahoo.co.uk

SUMMARY

This paper focuses on the role of messianism in Elia Capsali’s *Seder Eliyahu Zuta* (1523). By referring to Capsali’s text the paper shows how Capsali’s work is messianic and how is also part of a messianic environment. Elia Capsali (1483 - ca.1555) was a Jewish historian who lived in Crete, which during the 16th century was under Venetian rule and was a meeting place of different cultures for its being poised between the East, with the Venetian colonies of the Eastern Mediterranean and the Ottoman Empire on one side, and the West, the Latin world of Italy and the Western Mediterranean powers like France and Spain on the other side. Capsali’s account of Ottoman history is based on the following events which have great messianic significance in his conception of history: the fall of Con-

⁵⁴ This sentence joins two quotes together: *Zohar*, III, 221a and *Ta’anit* 9a.

⁵⁵ *Sukkot* 52,2

⁵⁶ Is. 19,1.

⁵⁷ Is. 2,18.

⁵⁸ *Song of Songs Rabbah* 2,14. This voice is the voice of the Messiah. Capsali mixes two quotations: the voice of the turtle-dove (תור) and the idiom ‘the voice of the great spy’ (תייר) who depending on the context is Aaron, Abraham or Moses.

⁵⁹ Is. 11,12.

⁶⁰ 2 Sam. 8,22. In the Bible the king is king David.

⁶¹ *Seder*, vol. II, p. 7.

⁶² Lev. 27,32.

⁶³ Jer. 23,6.

⁶⁴ Is. 59,20.

⁶⁵ See SCHOLEM, *The Messianic Idea*, cit., p. 42: «And in the measure that hope was disappointed in the external world, the spiritual effects on the Spanish expulsion sought expression in the deeper reaches of the soul. The weight of the event gradually sank, as it were, from the outer strata of man to the deeper strata in the soul, to more fertile strata out of which are formed new visions and new symbols».

Capsali's *Seder Eliyahu Zuta*: A Messianic Work

stantinople by Mehmed II of 1453, the conquest of Egypt and Palestine by Selim I of 1517 and the fall of Rhodes by Süleyman I of 1522. The Ottoman Sultans are described as messianic figures by Capsali who sees the expansion of the Ottoman Empire as the sign of the imminent defeat of Christianity and of the advent of the Messiah.

KEYWORDS: Elia Capsali; Messianism; Kabbalah.

Elia Boccara

UNA FAMIGLIA DI MERCANTI EBREI ITALO-IBERICI A TUNISI
NELLA SECONDA METÀ DEL XVII SECOLO: I LOMBROSO

Scrivo Anna Avrahami Foa:

La famiglia Lombroso era una tra le più importanti famiglie *Grana*¹ se non addirittura la più importante per via della sua preminente posizione economica e sociale, per la continuità della permanenza a Tunisi, risalente all'inizio del sec. XVII, ed infine a causa degli importanti ruoli rivestiti dai propri componenti nel corso delle generazioni nell'ambito della Comunità².

In questa relazione mi occuperò prima delle origini della famiglia Lombroso³, per descrivere poi la sua attività a Tunisi nella secon-

da metà del XVII secolo, fino al 1710, quando fu creata a Tunisi la Comunità ebraica portoghese. Per raggiungere questo risultato ho tentato di raccogliere e sintetizzare i frutti delle varie ricerche settoriali, completandone i dati con indagini personali agli Archivi di Stato di Venezia e Livorno, nonché al *Central Archives for the History of the Jewish People* di Gerusalemme, sugli archivi della Cancelleria del Consolato di Francia di Tunisi, ordinati da Pierre Grandchamp, nonché sulla corrispondenza del mercante francese Nicolas Béranger, inserita da Grandchamp negli ultimi tre volumi da lui dedicati ai suddetti archivi.

ABBREVIAZIONI:

ASL = Archivio di Stato, Livorno

ASV = Archivio di Stato, Venezia

CAHJP = Central Archives for the History of the Jewish People - Jerusalem

ADN-CAHJP = Archives Diplomatiques de Nantes, in Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem

GRANDCHAMP = P. Grandchamp, *La France en Tunisie au XVII^e siècle*, 10 voll. Tunisi, 1920-1933

BERANGER, in GRANDCHAMP = Corrispondenza di Nicolas Beranger, inserita in GRANDCHAMP, voll. VIII-X.

Processi = P.C. Ioly Zorattini (cur.), *I Processi del S. Ufficio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*, 14 voll. Firenze 1980-1999

¹ *Grana* = plurale di *ghorni*, derivato da Ghorna (in arabo: Livorno). In Tunisia gli indigeni chiamavano *grana* gli ebrei iberici, in maggioranza di origine livornese. I Lombroso, provenivano da Venezia, ma, essendo Livorno la principale piazza italiana con la quale commerciavano, furono considerati livornesi di adozione, come gli altri ebrei europei.

² A. AVRAHAMI FOA, *Yehude Livorno ve-qsharehem 'im Tunis be-meot XVII-XVIII* (in ebraico: Gli ebrei di Livorno e i loro rapporti con Tunisi durante i secoli XVII e XVIII), Ramat Gan 1979, p. 41. Ringrazio la Dott.ssa Annalisa Bernardi che, da

Gerusalemme, ha tradotto per me questa citazione ed altri testi in ebraico.

³ Ho adottato la forma Lombroso, ma il toponimo, scritto in ebraico autorizza anche l'ortografia Lumbroso. In Spagna, durante il Medio Evo, s'incontra la forma *Lumbroso*, che in spagnolo significa *luminoso* (cfr. JULIO CASARES, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona 1966). La mia scelta si basa sulla sua quasi assoluta predominanza, nel periodo studiato, tra l'altro nei processi delle Inquisizioni di Venezia, Pisa e Roma (cfr. *Processi*), negli Atti dell'ASV da me esaminati e in A. LUZZATTO (cur.), *La Comunità ebraica di Venezia e i suoi cimiteri*, Milano 2000. Negli Atti di Tunisi, raccolti da Grandchamp, predominano nettamente le forme *Lombroso* o *Lombroso*, accanto a *Lambroso*, mentre *Lumbroso* è presente durante alcuni anni. Ma nel leggere *Lumbroso* è provato che, almeno alcune volte, Grandchamp è influenzato dalla forma definitiva assunta dal cognome, almeno dal XIX secolo. Secondo una mia ipotesi i membri di queste famiglie, alcuni dei quali, come vedremo, in Spagna si chiamavano Rodriguez, adottarono (o recuperarono) quell'antico cognome spagnolo italianizzandolo lievemente: capita che nel medesimo documento lo stesso personaggio venga successivamente chiamato prima *Lombroso* e poi *Ombroso* (ad es. *Processi*, XIII, pp. 231 e 232), in cui la *l* iniziale viene intesa come articolo, quindi facoltativa.

Marrani portoghesi in Italia

Il 27 giugno 1552 un Isach Lombroso partecipa all'Assemblea Generale della Nazione Portoghese di Ancona⁴. Non figurerà però a una successiva Assemblea del 15 Settembre 1552⁵.

Il 22 Settembre 1557 troviamo a Pesaro un Samuel Lombroso, il quale vende dei panni di Londra ai portoghesi Yomtob Attias e Samuel Benmaior⁶.

Il 6 gennaio 1572, a Venezia, Mayr Lombroso, figlio di Isach Lombroso, che figura come ebreo levantino (ma si tratta di un sotterfugio), si fa garante dell'identità di numerosi altri ebrei levantini⁷. Tra il 1569 e il 1612, attraverso una serie di documenti raccolti da Pier Cesare Ioly Zorattini⁸ è possibile ricostituire nelle sue grandi linee la vicenda di Mayr Lombroso. Nel 1600, dinanzi al Tribunale dell'Inquisizione di Pisa egli narra di esser nato al Cairo (gli permette di presentarsi come ebreo levantino), di essersi poi sposato a Salonicco con la cugina Ester, e di essersi stabilito a Venezia nel 1569, da dove venne a Pisa nel 1591⁹. La nascita al Cairo è inesatta: mirava a sfuggire all'accusa di essere tornato all'ebraismo dopo essere stato battezzato in Portogallo. Infatti, in una sua deposizione del 1 Dicembre 1594 dinanzi al S. Ufficio un neofito romano disse che «don Mayr Ombroso era venuto di Portogallo dove era et viveva da cristiano con moglie e figlioli et in Pisa lui e i suoi figlioli si sono circumcisi»¹⁰. Il medesimo disse inoltre «haver visto in Pisa David Lombroso, portoghese quale

in Pisa s'era circumciso e li suoi figlioli et non di meno in Portogallo erano cristiani e vivevano christianamente»¹¹. Infine in una *Nota delli Portoghesi che pubblicamente vivono da giudei e si ha da far diligenza di trovare il loro battesimo*, del 16 Ottobre 1602, si indicano i nomi di «David Lombroso, uomo di quarant'anni con i suoi figlioli» e di «Mair Lombroso con moglie e figlioli. Di questi due non si sa il nome cristiano, ma in Lisbona si chiamavano Rodriguez»¹². In data imprecisata Meir Lombroso (come figura sulla sua pietra tombale) tornò a Venezia dove morì nel 1612¹³.

Facendo un passo indietro, apprendiamo che, durante il suo lungo soggiorno veneziano Mayr Lombroso fu processato il 7 luglio 1583 dall'Inquisizione di Venezia, perché denunciato da alcuni cittadini di Murano in quanto, con la sua famiglia, egli soggiornava nell'isola in dispregio dell'obbligo per gli ebrei di abitare in ghetto. Non solo: egli aveva anche sublocato altri appartamenti a cristiani, ed infine, durante la processione del Corpus Domini, con altri ebrei se ne sarebbe stato alla finestra «ridendo e sbefandosene della nostra religione»¹⁴. Il tribunale dell'Inquisizione non prese sul serio tale accusa, segno che il Lombroso era considerato persona di riguardo. Tanto è vero che il 24 marzo 1586 gli *ufficiali al Cattaver* lo autorizzarono a dimorare a Murano con altre persone per due mesi ancora, fino a tutto maggio «et che possino stare fora de ditta casa oltre le ore a loro limitate»¹⁵.

Infine, durante le mie indagini veneziane ho scoperto che nel 1629 i *V Savi alla Mer-*

⁴ A. DI L. LEONI, *Per una storia della nazione portoghese ad Ancona*, in P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *L'Identità dissimulata*, Firenze 2000, pp. 89-90. Accolti ad Ancona con le lettere patenti del 21 Settembre 1551, i nuovi cristiani furono poi arrestati dall'Inquisizione romana nel 1655. Nel 1656 venticinque di loro furono condannati al rogo.

⁵ Ivi, pp. 92-93.

⁶ Ivi, p. 77.

⁷ A. DI L. LEONI, *Una Teshuvà del Ma'ha-RaShdaM di Salonicco su una vertenza tra due consoli ebrei e il ruolo dei mercanti ebrei nella Venezia del Cinquecento*, «Zachor» VII/2004, pp. 180-181.

⁸ *Processi*.

⁹ Ivi, vol. IX, pp. 347-349.

¹⁰ Ivi, vol. XIII, p. 62.

¹¹ Ivi, p. 61.

¹² Ivi, p. 308.

¹³ LUZZATTO (cur.), *La Comunità ebraica*, cit., p. 166. Durante il suo soggiorno a Pisa, Mayr Lombroso, che nel 1594 «aveva ottenuto dalle autorità granducali il privilegio di avviare sulla piazza una manifattura di tessuti di basso prezzo di lana mista a lino» (Cfr. *Processi*, vol. XIII, Introd., p.13), aveva inoltre offerto alla sinagoga della medesima città un paio di *rimmonim* [Cfr. R. TOAFF, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze 1990, p. 78].

¹⁴ *Processi*, vol VI, pp. 59-61.

¹⁵ Ivi, vol XI, p. 213.

canzia estesero i benefici dei privilegi riguardanti gli ebrei levantini e ponentini a Josue Lombroso, Jacob d'Abram Lombroso e Isach Lombroso¹⁶.

I Lombroso a Tunisi

Anche se non abbiamo prove circa la discendenza diretta dei Lombroso di Tunisi da quelli già nominati, vi sono indizi in questo senso, rappresentati dalla coincidenza di vari nomi. Nella prima metà del XVII secolo soltanto due Lombroso hanno lasciato a Tunisi le loro tracce: Samuel e Abram Lombroso, forse parenti fra loro. Samuel Lombroso si trova a Tunisi il 20 Ottobre 1619: qui, con Ysaque Baru, registra tre polizze di carico¹⁷; nel 1625 lo ritroviamo ad Algeri, in rapporti di affari con la Compagnia di David Navarro, di cui era socio anche Moise Israel¹⁸; lo ritroveremo nel 1626 a Livorno (cfr. qui sotto), dove nel 1643 egli viene aggredito e ferito¹⁹. Un Yitshaq de David Lombroso si trova ancora a Venezia nel 1668: riceve da Tunisi una procura da parte di Reina, figlia di Salvador Penso²⁰, vedova di Meier Lombroso (discendente di Mayr Lom-

broso?), perché egli venda una casa a Venezia e si occupi dei suoi beni²¹: del medesimo Yitshaq Lombroso sappiamo che a Venezia, nel 1662 e nel 1664, egli è *Parnas* della *Chevrà Pidiyon Shevuyim* (Fraterna per il riscatto dei prigionieri)²². Egli viene quindi a Tunisi, dove svolge un importante ruolo religioso e dove muore nel 1691²³: è il padre di David e Samuel Lombroso, di cui ripariamo più in là.

Del già ricordato Abram Lombroso, considerato il capostipite del ceppo principale dei Lombroso di Tunisi, sappiamo che nella città africana, riceve il 22 aprile 1626 una procura da parte di Moise Israel Pena (mandatario degli orfani di Moise Israel) perché riscuota alcuni crediti del defunto²⁴. Ho cercato di seguire le tracce di Abram Lombroso, il quale, lasciata Tunisi, si trasferì a Livorno dove, sempre nel 1626, egli è socio del già ricordato Samuel Lombroso in una causa contro David e Abraham Navarro a proposito di un carico di zuccheri giunto da Tunisi²⁵. È ancora in causa con David Navarro il 20/2/1629, il 10/9/1629 (in qualità di curatore degli eredi di Moise Israel)²⁶ e ancora il 31/9/1633 per la somma di 1.909 scudi²⁷. Si ritrova Abram Lombroso a

¹⁶ ASV, *V Savi alla Mercanzia*, Nuova serie B 63, Memoria mercantile n. 192 del 23 Maggio 1629.

¹⁷ GRANDCHAMP, vol. III, p. 354.

¹⁸ M. CASSANDRO, *Aspetti della storia economica e sociale degli ebrei di Livorno nel Seicento*, Milano 1983, p. 79. La Ditta David Navarro, che aveva avuto sede a Venezia, solo nel 1623 si era trasferita a Livorno (ivi, p. 78). Samuel e Abram Lombroso, legati a questa ditta, erano probabilmente anch'essi originari di Venezia.

¹⁹ TOAFF, *La Nazione ebrea*, cit., p. 327.

²⁰ Cfr. ASV, *V Savi alla Mercanzia*, B 63 Nuova serie, Memoria mercantile n. 192 del 27 gennaio 1613, in cui si confermano i privilegi a favore degli ebrei ponentini a Salvador e Rafael Penso e da cui risulta che Salvador Penso era uno dei due capi degli ebrei ponentini. Ivi, *Notarili Testamenti*, notaio Domenico Bonaldi, B 109, Testamento 162 di Israel Penso (fratello di Reina Penso).

²¹ GRANDCHAMP, vol. VII, p. 133.

²² CAHJP, HM 5959: manoscritto dai registri della Comunità di Venezia, in E. BESHAN, *Sheviya upedut ba-chevrah ha-Yehudit be aratsot ha-iam ha-tikkon* (in ebraico: Schiavitù e riscatto nella società

ebraica dei paesi mediterranei), Ramat Gan 1980, p. 278.

²³ GRANDCHAMP, vol. VIII, p. 447: alla sua morte i figli David e Samuel rinunciano all'eredità con beneficio di inventario. Dall'inventario risulta poi un attivo di 1756 pezze ed un passivo di 295 pezze.

²⁴ Ivi, vol. IV, p. 195. Sulla questione cfr. E. BOCCARA, *Gli ebrei italo-iberici presenti a Tunisi dalla conquista turca al regno di Yusuf Dey*, in P.C. IOLY ZORATTINI (ed.), *Percorsi di storia ebraica*, Atti del Convegno Internazionale – Cividale del Friuli-Gorizia, 7-9 Settembre 2004, Udine 2005, pp. 161-163; CASSANDRO, *Aspetti*, cit., pp. 73-83: Mosè Israel, socio della ditta David Navarro era morto a Tunisi nel 1624 (o 1625) in circostanze non precisate: ne nacquero degli interminabili processi tra il Navarro e gli eredi di Mosè Israel a proposito dei debiti contratti da quest'ultimo nei confronti del Dey di Tunisi.

²⁵ ASL, *Gov. Aud.*, Filza 80, fasc. 306, c. 979.

²⁶ Ivi, Filza 86, fasc. 271 e c. 666.

²⁷ Ivi, Filza 93, fasc. 149.

Venezia il 20 Luglio 1661: è morto il suo principale Giuseppe Carob, di cui Abram era uomo di fiducia²⁸. Nel medesimo anno Abram decide quindi di stabilirsi nuovamente a Tunisi²⁹, dove operava da una decina d'anni suo figlio Daniel. Non si può identificare questo Abram Lombroso col rabbino Abraham Lombroso di Venezia (di cui era forse discendente), come fanno M. Rozen³⁰ e altri: il rabbino Abraham Lombroso è stato sepolto a Venezia nel 1627³¹.

A partire della seconda metà del Seicento i discendenti di Abram Lombroso si illustreranno a Tunisi per varie generazioni. Conosciamo soltanto un suo figlio, Daniel, la cui attività è documentata dal 1652 al 1681³². I figli di Daniel sono Avraham, Jacob e Rafael. Fin dal 1654 Avraham viene presentato come socio del padre Daniel, associazione che prosegue fino al 1662³³. Avraham riappare da solo o socio del padre tra il 1680 e il 1683. Ma il vero capofamiglia, dopo Daniel, sarà Jacob, del quale posso documentare l'attività commerciale dal 1674 al 1708, da solo o con altri, soprattutto sotto la ragione sociale Jacob e Rafael Lombroso. Gli altri Lombroso di cui è documentata la presenza a Tunisi sembrano lavorare poco in loro nome. Facevano forse parte della ditta di Jacob, o praticavano il commercio locale, che non ha lasciato tracce documentarie.

Secondo quanto scrive Yitshaq Lombroso (figlio di Jacob) nel suo libro, *Zera' Yitshaq* (Seme di Yitshaq)³⁴, Jacob ebbe tre figli: Rachel, Yitshaq e Avraham. Questo pone un problema, perché ho trovato sette Atti della Cancelleria del Consolato di Francia a nome di Da-

niel de Jacob Lombroso, concentrati in un tempo brevissimo, tra il 9 giugno 1682 e il 13 gennaio 1683. Un Atto interessante del 14 dicembre 1679³⁵ vede accomunati Daniel Lombroso e Daniel de Avraham Lombroso: il primo Daniel è certamente l'anziano padre di Jacob e Rafael, mentre il secondo è suo nipote, figlio del suo figlio maggiore Avraham. Per maggiore completezza, in un famoso Atto del 30 agosto 1685, sul quale ci soffermeremo più in là, troviamo, di seguito Abraham de Daniel Lombroso e Daniel de Abraham Lombroso: è evidente che il secondo è figlio del primo. La conclusione più verosimile, è la seguente: Daniel de Jacob Lombroso, dopo una brevissima iniziazione al commercio sotto l'ala paterna, è morto giovanissimo, ciò che può spiegare la dimenticanza del fratello Yitshaq. Il Daniel nominato successivamente, senza indicazione di paternità, in vari Atti, fino al 1707, è figlio di Avraham, il fratello maggiore di Jacob e Rafael. In una sua lettera del 3 Ottobre 1704, il commerciante francese Nicolas Béranger parla di Daniel Lombroso, *juif de Venise*³⁶. In quanto ai due figli di Jacob, Avraham e Yitshaq, essi studiarono entrambi da rabbini, ma Avraham decise poi di dedicarsi al commercio³⁷, forse a causa della scomparsa del fratello Daniel. Ecco ciò che sappiamo di David e Samuel Lombroso, i già ricordati figli del veneziano Yitshaq de David Lombroso: secondo i documenti tunisini a nostra disposizione, David ha operato in modo ridotto in proprio nome dal 1687 al 1701³⁸. In quanto a Samuel de Isaac, il suo nome figura in calce a due impor-

²⁸ ASV, *Avogaria di Comun*, civile B. 348 C. 6. L'atto precisa che egli viene da Livorno.

²⁹ GRANDCHAMP, vol. VII, p. 30.

³⁰ M. ROZEN, *Les marchands Juifs livournais à Tunis et le commerce avec Marseille à la fin du XVIIème siècle*, in «Michael» IX 1985, p. 95 e nota 26; AVRAHAMI FOA, *Yehude Livorno*, cit. p. 93, nota 61.

³¹ LUZZATTO, *La Comunità*, cit., p. 166.

³² GRANDCHAMP, voll. VI, VII e VIII.

³³ Ivi, voll. VI e VII.

³⁴ YITSHAQ LOMBROSO, *Zera' Yitshaq*, Tunis 1768 (postumo), citato da AVRAHAMI FOA, *Yehude Livorno*, cit., p. 94, nota 66.

³⁵ GRANDCHAMP, vol. VII, p. 313.

³⁶ BERANGER in GRANDCHAMP, vol. IX, pp. 179-181.

³⁷ Ivi, vol. X, p. 259. Rispondendo a David Soria che, da Livorno, gli aveva chiesto confidenzialmente informazioni su Avraham Lombroso, il commerciante francese Nicolas Béranger scrisse: «Avraham de Jacob Lombroso, zélé rabbin jusqu' alors, a quitté les livres pour se mettre dans la marchandise. C'est un très brave homme!»

³⁸ GRANDCHAMP, voll. VIII e X.

tanti documenti firmati da vari notabili ebrei di Tunisi, sui quali avremo occasione di soffermarci. Lo stesso dicasi di un altro Jacob Lombroso (gli omonimi non mancano!), figlio di Meier Lombroso e di Reina Penso³⁹.

Quel Josuè Lombroso accolto a Venezia nel 1617 (cf. nota 16), si è poi anch'egli trasferito a Tunisi dove troviamo le tracce di cinque sue operazioni tra il 1667 e il 1672⁴⁰. Concludiamo questo panorama generale dei Lombroso presenti a Tunisi nella seconda metà del Seicento, segnalando un Salvator Lombroso, del quale un solo Atto del 22 Settembre 1660 ci fa sapere che svolgeva un'attività commerciale e anche che è deceduto⁴¹.

Da quanto precede si desume la prevalente origine veneziana dei Lombroso.

L'attività economica dei Lombroso: Daniel Lombroso

Possiamo dividere l'attività economica dei Lombroso a Tunisi nella seconda metà del Seicento in due periodi: il primo, dal 1652 al 1681, dominato da Daniel Lombroso, il secondo, dal 1681 al 1708 (e oltre) in cui si afferma la forte personalità di Jacob de Daniel Lombroso. Sia Daniel, sia Jacob, sono attornati da parenti e discendenti che ne coadiuvano o ne proseguiranno l'attività.

Quando Daniel Lombroso appare sulla scena tunisina, è già presente la potente associazione tra Isac Alcalai e David Uziel, entrambi provenienti da Venezia e con probabili origini levantine. Isac Alcalai inizia da solo l'atti-

vità a Tunisi come corrispondente di Avraham Uziel di Venezia⁴²; quindi viene raggiunto dall'amico David Uziel, forse suo parente per via di matrimonio e parente del suddetto Avraham Uziel⁴³. Daniel Lombroso avrà degli interessi in comune con la ditta Alcalai-Uziel. Mentre David Uziel scompare dalla scena nel 1663 (forse defunto o malato), Isac Alcalai prosegue la sua attività a Tunisi fino al suo decesso per peste nel 1676⁴⁴. Il figlio di Isac, Daniel Alcalai, che ha rinunciato all'eredità, ha un grosso debito (2.700 pezze) nei confronti di Jacob de Avraham Uziel di Venezia⁴⁵, che si impegna a rimborsare; egli rimane a Tunisi, forse legato alla famiglia Lombroso: la sua firma figura in calce di due Atti del 1685 e del 1686.

Da quanto precede si desume che nel trentennio 1650-1680, il panorama commerciale ebraico di Tunisi è dominato da un gruppo di mercanti di origine veneziana, ponentina o levantina (i Lombroso, Isac Alcalai e David Uziel), il cui traffico italiano è orientato verso Livorno.

Il primo grosso affare concluso da Daniel Lombroso a Tunisi è il noleggio, il 26 Febbraio 1652, per 215 pezze al mese, in società con David de Moise Israel e Daniel Attias, della nave *Ste Marie Bonaventure* di Martigues, con obbligo, per un periodo di otto mesi, di caricare merci a La Goletta (il porto di Tunisi), Porto Farina, Biserta, Cap Nègre e *Fiumara Salade* (due concessioni francesi sulla costa nord della Tunisia), Livorno, Genova, Nizza, Marsiglia e altri porti della Provenza⁴⁶. Notiamo che, come ormai quasi sempre, il mercantile è france-

³⁹ Ivi, vol. VIII, pp. 51-52 e 59-60, rispettivamente del 30 agosto 1685 e del 24 aprile 1686.

⁴⁰ Ivi, vol. VII, pp. 122, 181, 258, 261.

⁴¹ Ivi, vol. VI, p. 265.

⁴² GRANDCHAMP, vol. VI, pp. 97, 177, 238, in cui Avraham Uziel ordina a Isac Alcalai da solo, o alla società Alcalai-Uziel, di riscattare altrettanti schiavi.

⁴³ Il primo Atto tunisino di Isac Alcalai risale al 17 febbraio 1648 (GRANDCHAMP, vol. V, p. 254), mentre il primo Atto dell'associazione è del 1 Marzo 1651 (ivi, vol. VI, p. 5). Ho rinvenuto a Venezia il testamento di Avraham Uziel del 14 Novembre 1675, in cui chiede che alla moglie Rivka sia resti-

tuita la dote, mentre lascia il rimanente patrimonio al figlio Giacobbe (ASV, *Notarili Testamenti*, notaio Bracchi Pietro, b. 176, Test. N. 50).

⁴⁴ GRANDCHAMP, vol. VII, p. 270 dell'11 agosto 1676: il figlio Daniel Alcalai dichiara che il padre Isac è morto per peste nei giorni precedenti e rinuncia all'eredità; ivi, vol. VII, p. 271 dell'8 settembre 1676: la vedova di Isac Alcalai ha ricevuto dal figlio la sua dote (1950 pezze) in mobili, denaro, oro ecc. È questa la prova che, anche a Tunisi veniva rispettata la norma secondo la quale, spettava in via prioritaria alla vedova il rimborso della sua dote.

⁴⁵ Ivi, vol. VII, p. 274.

⁴⁶ Ivi, vol. VI, pp. 27-28.

se: secondo il regime delle *Capitolazioni*, teoricamente le navi francesi erano più protette nei confronti degli attacchi dei corsari⁴⁷; inoltre, accanto all'asse Tunisi-Livorno, vengono anche privilegiati i rapporti commerciali con la Francia meridionale, includendo gli scali francesi in Tunisia (Cap Nègre godeva anche del diritto di esportare il grano e l'orzo). In società con Isac Alcalai, David Uziel e vari altri ebrei livornesi, Daniel Lombroso acquista il 13 marzo 1658 la nave *Le roi David* per 2000 pezze di 8 reali⁴⁸: un esempio, questo, del clima collaborativo che regnava a Tunisi tra questi mercanti ebrei di origine iberica ormai stabilmente impiantati nel paese nordafricano, dopo un periodo di estrema mobilità⁴⁹. Non abbiamo in questo caso indicazioni specifiche sulle merci trasportate, ma sappiamo quali erano in generale i prodotti maggiormente scambiati⁵⁰. Le navi dei Regni di Napoli e di Sicilia erano le più frequenti vittime degli assalti dei corsari tunisini: ne fece le spese la nave siciliana *Sta Ferma e le anime del Purgatorio*, che trasportava merce caricata da Daniel Lombroso. Questo in sintesi il racconto fatto l'8 febbraio 1660, su richiesta del Lombroso (ad uso dell'assicurazione), dal capitano Francesco Buscaino di Trapani al Console di Francia Jean Le Vacher: diretti a Livorno erano stati catturati prima di giungere a destinazione da una nave corsara di Tunisi e trainati a causa dei venti contrari nei pressi della Sardegna; quindi, erano stati liberati, dopo undici giorni, da una squadriglia di navi francesi ed avevano fatto ritorno a Tunisi⁵¹. Secondo un Atto del 22 novembre 1672⁵² il

mercante marsigliese Henri Philip Castellane promette a Daniel Lombroso di caricare per suo conto dai 50 ai 60 quintali di spugne al costo di *4 livres et 10 sols* al quintale: evidente che il mercante francese prestava il suo nome al Lombroso, con suo tornaconto, come avveniva di frequente in quel periodo, visto che i francesi usufruivano della tassa preferenziale del 3 % sulle merci esportate o importate, mentre gli ebrei pagavano il 10%. Altri assi commerciali collegavano Tunisi col Vicino Oriente, in particolare con l'Egitto. Ad esempio un importante mercato fu concluso da Daniel Lombroso col capitano francese François Chalon, comandante del vascello *Saint Louis Bonaventure*, per 377 piastre per il nolo e 3.071 piastre per le merci da caricare ad Alessandria d'Egitto⁵³.

I capitani si trovavano spesso a corto di denaro quando dovevano effettuare delle importanti riparazioni per le loro navi ed equipaggiarle: chiedevano quindi dei prestiti ai commercianti ebrei. Ad esempio il 30 Dicembre 1675 François Féraud di Marsiglia, capitano di *Le Petit Vivonne*, riceveva da Daniel Lombroso 432 piastre (cambio 8%) per il raddobbo della sua nave, con la garanzia del Console di Francia⁵⁴. Capitava anche a qualche mercante di non riuscire a saldare i suoi debiti prima di lasciare Tunisi: il napoletano Giuseppe Marullo si era già imbarcato su di una nave inglese quando veniva costretto a scenderne dai suoi creditori: lo trasse d'impiccio Daniel Lombroso con un prestito di 71 pezze e 5 aspri⁵⁵. Altri commercianti squattrinati chiedevano dei pre-

⁴⁷ Tali norme, spesso disattese, furono poi confermate dagli accordi particolari tra la Reggenza di Tunisi e la Francia del 1665 e 1672 [cfr. E. PLAN-TET, *Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830)*, 3 voll., Paris 1893-1899, vol. I, pp. 182-192 e vol. III, pp. 268-273].

⁴⁸ GRANDCHAMP, vol. VI, p. 193.

⁴⁹ Cfr. BOCCARA, *Gli ebrei italo-iberici*, cit.

⁵⁰ GRANDCHAMP, vol. IX, Introd., p. XXIV, nota 47. Tra le esportazioni, principalmente il grano, poi l'olio, i cuoi, le bazzane (pelli di montone semi-conciate), le spugne, le stoffe e le lane locali, le *scescie* (berrette indigene di lana rossa), le penne di struzzo, l'uva passa di Gerba; ve-

nivano importate dall'Europa le pannine d'Inghilterra, di Olanda o di Francia, le lane di Spagna per la confezione delle *scescie*, la carta, le sete, il tabacco (in particolare quello di Mondragon), il vino (consumato nei bagni penali, ma anche dagli indigeni in vena di trasgressione), il legno del Brasile, l'allume, il vermiglione adoperato per tingere le *scescie*.

⁵¹ Ivi, vol. VII, p. 117.

⁵² Ivi, p. 205.

⁵³ Ivi, pp. 228-229.

⁵⁴ Ivi, p. 260.

⁵⁵ Ivi, p. 273. L'Atto in oggetto ci fa rivivere l'angoscia del viaggiatore che, temendo di perdere la nave, da Tunisi inviò un uomo a cavallo al porto

stiti per pagare la merce che esportavano. Uno dei prodotti più ghiotti inviato a Livorno era la bottarga, la quale permise a Daniel Lombroso di fare due volte un doppio affare. In società con un greco, il 15 settembre 1679 esportò a Livorno 32 casse di bottarga, prestando al medesimo 667 piastre per la sua parte (cambio 12%), rimborsabili a Livorno; il 14 dicembre dello stesso anno prestava a un altro greco 141 piastre sempre per altre sette casse di bottarga⁵⁶.

Le operazioni che concernevano i riscatti di schiavi effettuati da Daniel Lombroso, da solo o in società con parenti, saranno trattate a parte.

Generalità sull'attività economica dei Lombroso durante il predominio di Jacob Lombroso

Jacob Lombroso fu di gran lunga il mercante più geniale della famiglia. Non proseguì soltanto l'abituale attività diretta al commercio e al riscatto degli schiavi, ma diede impulso all'industria locale delle berrette tunisine rosse, chiamate *scescie*. Le sue iniziative sono documentate dalla nutrita corrispondenza del commerciante francese Nicolas Béranger, che fu suo amico e collaboratore. Insieme a qualche altro egli si comportò come il capo della Nazione ebraica portoghese, propiziando la nascita di una Comunità del tutto autonoma rispetto a quella indigena.

Jacob era più giovane del fratello Avraham, il quale rimase più strettamente legato al padre Daniel. Dopo un primo apprendistato nella ditta paterna egli diede presto segni di indipendenza: il riscatto di uno schiavo (ormai un lavoro di *routine*) segna nel 1674⁵⁷ il suo ingresso ufficiale nel lavoro autonomo. Dal 1683 egli prende con sé il fratello minore Ra-

fael, al quale doveva essere molto legato, e fonda la ditta Jacob e Rafael Lombroso, che si occuperà in gran parte di riscatti di schiavi. Nel medesimo periodo si installarono a Tunisi alcuni membri della famiglia Franco di Venezia: Benjamin col figlio Abraham e Daniel. Il rapporto più duraturo, che condusse ad un'associazione durevole, fu quello con Abraham de Benjamin Franco, a Tunisi almeno fin dal 1682⁵⁸: risale al 17 febbraio 1687 il primo Atto, testimone di questa durevole unione⁵⁹, che ho documentato fino al 1706⁶⁰. All'inizio del Settecento Daniel [de Abraham] Lombroso sarà spesso associato alla ditta Jacob e Rafael Lombroso⁶¹. Nel medesimo periodo Abraham de Benjamin Franco, mantiene i suoi legami con la più giovane generazione dei Lombroso, associandosi con Daniel o con David de Isaac Lombroso⁶². Infine sembra nascere contemporaneamente un legame di affari del terzetto Jacob e Rafael Lombroso e Abraham de Benjamin Franco con Sansone Boccara⁶³, (figlio di quel Benjamin Boccara che nel 1673 aveva impiantato a Tunisi una fabbrica di tabacco da fiuto?⁶⁴). L'attività commerciale dei Lombroso che ho potuto documentare si ferma nel 1708⁶⁵, in quanto lì si interrompono le carte per ora fornite dalle *Archives Diplomatiques de Nantes*, da me consultate a Gerusalemme. Jacob Lombroso morì nel 1723.

Riscatti di schiavi effettuati dai Lombroso (1653-1706)

Il riscatto di schiavi cristiani fu, fin dalla fine del XVI secolo, una delle più importanti attività degli ebrei iberici in Tunisia. In Europa tale iniziativa partiva dalle varie *Redenzioni* locali, che erano delle istituzioni cattoliche, oppure da altri intermediari che, su segnala-

di La Goletta con una lettera del Console inglese che chiedeva al capitano di attenderlo.

⁵⁶ GRANDCHAMP, vol. VII, pp. 311 e 313.

⁵⁷ Ivi, p. 237.

⁵⁸ Ivi, vol. VIII, dal 1682 al 1700.

⁵⁹ Ivi, p. 88.

⁶⁰ ADN-CAHJP, R10/I-45.

⁶¹ Ivi, Doc 10 del 30 luglio 1707 e Doc. 33 del 20 ottobre 1707.

⁶² Ivi, Doc. 2 del 5 maggio 1706, Doc. 4 del 2 giugno 1706 e Doc. 22 del 19 maggio 1707.

⁶³ Ivi, Doc. 5 del 10 giugno 1706.

⁶⁴ GRANDCHAMP, vol. VII, pp. 222-223.

⁶⁵ ADN-CAHJP, R10/I-45, Docc. 37 e 38, sull'esportazione di cuoi e di cera effettuata da Jacob e Rafael Lombroso.

zione dei parenti di persone catturate dai corsari barbareschi, si adoperavano per riunire le somme necessarie per la liberazione degli schiavi. Risultando molto costosa la venuta di emissari a Tunisi, ci si rivolse spesso all'intermediazione ebraica, grazie a una rodada organizzazione che collegava in particolare Livorno (centro di raccolta degli ordini) con Tunisi. Finanziariamente l'operazione si svolgeva così: il mercante di Tunisi anticipava il denaro del riscatto, aumentato da vari balzelli e mance locali, dal «cambio marittimo» (generalmente 16%), dai compensi dell'operatore di Tunisi e dell'*amico di Livorno*, come negli Atti veniva chiamato il corrispondente livornese, al quale tutta la somma andava versata entro venti giorni dopo l'arrivo a Livorno. Finché il pagamento non fosse perfezionato l'ex schiavo rimaneva ospite dei Bagni Penali del Granduca di Toscana. Come variante l'ordine poteva anche provenire da Venezia, o dal Governatore di Tabarca, che operava per conto della *Redenzione* di Genova, oppure anche da Amsterdam o da altri luoghi.

Ho fatto un calcolo dei vari riscatti documentati, effettuati a Tunisi dai vari membri della famiglia Lombroso (per la maggior parte ad opera di Daniel, Jacob, Jacob e Rafael, da soli o con altri Lombroso), dal 1653 al 1706. Il totale è di 247 schiavi riscattati, di cui: 169 dei Regni di Napoli e di Sicilia; 39 della Repubblica di Genova (di cui 10 corsi); 39 fiamminghi o olandesi; 4 toscani; 4 spagnoli o portoghesi; 3

tedeschi; 1 bolognese e 4 casi incerti⁶⁶. Tenendo conto dei registri perduti e dei contratti non registrati si può presumere che gli schiavi riscattati dai Lombroso durante il mezzo secolo in esame sia di almeno 300 anime, e che, calcolando gli altri operatori ebrei presenti a Tunisi, il numero dei riscattati dovrebbe ammontare a oltre 500.

Tra gli operatori livornesi in contatto coi Lombroso per il riscatto di schiavi spicca il nome di Juda Crespino⁶⁷; citiamo anche Rafael e Moise di Farro, Moise e Gabriel di Farro, a volte anche il capitano Francesco Franceschi (non ebreo), dei mercanti fiamminghi di Livorno, le varie Istituzioni Pie e il Governatore di Tabarca. Da segnalare il riscatto del notabile genovese Gio Stefano Doria, richiesto il 28 gennaio 1680 a Daniel e Abraham Lombroso dagli Spinola di Genova, per l'esorbitante somma totale di 1.736 pezze⁶⁸. Il prezzo del riscatto è estremamente variabile: oltre alle oscillazioni dei corsi (simili a quelli borsistici) esso dipende fondamentalmente dal ceto sociale, dalla ricchezza presunta della famiglia, o dalle capacità lavorative dello schiavo. I capitani di navi difficilmente venivano riscattati con meno di un migliaio di pezze⁶⁹. Il *cambio marittimo* del 16% potrebbe sembrare elevato, ma si deve tener conto dei rischi che copriva: ad esempio il contratto per il riscatto di Andrea Speranza, salernitano, effettuato da Jacob e Rafael Lombroso e Abraham de Benjamin Franco del 23 maggio 1701 per una spesa di 200 pezze, più i

⁶⁶ GRANDCHAMP, voll. VI, pp. 27-266; VII, pp. 1-322; VIII, pp. 1-332; X, pp. 15-38. Dal 1703 al 1705 i registri del Consolato di Francia sono andati perduti e Grandchamp non va oltre. Per il periodo 1706-1708 ho potuto usufruire dei documenti forniti dalle *Archives Diplomatiques di Nantes*, cui ho già accennato.

⁶⁷ Il nome di Juda Crespino figura negli Atti del Consolato di Francia di Tunisi dal 1613. Nel medesimo anno figura un Manoel Crespino. Tale alternanza di nomi prosegue fino al 1617. Poi rimane quello di Juda Crespino, ormai a Livorno. Durante le mie ricerche agli Archivi di Stato di Livorno ho scoperto che Juda e Manoel erano la medesima persona (Manoel era il nome portoghese, Juda quello ebraico). Cfr. in merito ASL, *Gov. Aud.*, filza 201, fasc. 1 del 1654, in cui è indicato come «Emmanuel

Crespino, alias Juda Crespino». Un ulteriore problema è il fatto che Juda Crespino figura ancora nelle carte tunisine fino al 1703, ed in quelle livornesi da me consultate fino al 1705: vi sono quindi almeno due diversi Juda Crespino. A Tunisi il nome Manoel Crespino (al posto di Juda molto più frequente) si riscontra ancora nel 1659 e nel 1661: cfr. GRANDCHAMP, vol. VI, pp. 230-231 e vol. VII, p. 3.

⁶⁸ GRANDCHAMP, vol. VII, pp. 314-315.

⁶⁹ Ivi, ad esempio vol. VIII, pp. 22, 41 e 62: rispettivamente i riscatti dei capitani Jacob Jans de Coop di Amsterdam (Jacob Lombroso il 15-1-1683) per 928 pezze; Woillin Jensen Abraham, fiammingo (Jacob e Rafael Lombroso del 29 maggio 1684) per 1397 pezze e Ari Giacobbe (Jacob e Rafael Lombroso del 1686) per 983 pezze.

vari balzelli, più il 4% (9 pezze) di provvigione per il mercante di Tunisi, 2% (4 pezze per *l'amico di Livorno*) comportava una spesa totale di 249 pezze e 20 aspri, cui bisognava aggiungere il 16% di *cambio marittimo*, il quale, come recita il contratto, garantiva contro il rischio di «fuoco, mare o corsari, eccetto la morte naturale». Si trattava quindi di una polizza assicurativa. Il medesimo contratto presenta un ulteriore interesse in quanto l'ordine, partito dai *Luoghi Pii* di Napoli, viene trasmesso quindi a un Gennaro Mare, di Napoli, che a sua volta lo passa a Gasparo e Gio Francesco Verona, anch'essi di Napoli, i quali finalmente trasmettono la pratica ai loro corrispondenti di Livorno Abram e Isache Del Rio, corrispondenti a loro volta dei Lombroso: tanti passaggi che hanno contribuito a far lievitare la spesa⁷⁰. Tra le anomalie, segnalo il riscatto, il 16 settembre 1695, ad opera di Jacob e Rafael Lombroso (ordine di Manoel Crespino), di due schiavi cristiani del Regno di Napoli, di proprietà di un magnate ebreo tunisino, il caid Shalon⁷¹.

Le fabbriche di scesciè

Tra le attività documentate di Jacob Lombroso a Tunisi va segnalato il quasi monopolio degli ingredienti per la fabbricazione delle *scesciè*, i morbidi berretti tunisini di lana rossa, e il possesso diretto di almeno quattro fabbriche. Gli ingredienti per la fabbricazione di quei cappelli erano: le lane spagnole, di Segovia le più fini, e quelle di Albarracin, le meno pregiate; il vermiglione che serviva per la colorazione delle *scesciè* e una carta speciale (*carta di Firenze o royal*) per avvolgere, a mazzi di dodici, i copricapo. Questi prodotti venivano importati dal Lombroso da Livorno o da Marsiglia. Scrive Nicolas Béranger a un suo corrispondente marsigliese:

Il y a à Tunis plus de 200 fabriques de bonnets qui n'en ont jamais 50 douzaines d'achevées

qui ne soient aussitôt vendues par la grande réputation qu'ils ont par tous les pays qui croient à Mahomet. Presque tous les ouvriers ne travaillent qu'aux laines fines et de là vient que pour une balle des albarrasins il s'en consume quatre balles des ségovies. Cela est un immanquable négoce [...], mais il faut avoir du fonds pour attendre le terme qu'on est obligé à donner aux débiteurs. Nous n'avons ici qu'un seul marchand juif, nommé Lambrosy [Jacob Lombroso] qui fasse ce trafic de la manière qu'il faut. Il reçoit à la fois 100 balles de laine fine et n'en vend pas une au comptant: tout se distribue à terme [...]. Comme les ouvriers travaillent incessamment en payant le vieux compte, ils en font un nouveau⁷².

Si tratta quindi di un lavoro che non si ferma, visto che oltremare c'è un'inesauribile richiesta. Il capitale impegnato rende d'altronde doppiamente, in quanto al guadagno sulla vendita delle lane si somma quindi quello degli interessi per ritardato pagamento. Altri proventi ricavava il Lombroso dalle sue fabbriche e dalle esportazioni del prodotto finito.

Gli affari commerciali di Jacob Lombroso e dei suoi familiari

Oltre i riscatti di schiavi e il lavoro dei berretti tunisini, l'attività commerciale di Jacob Lombroso fu sempre frenetica, compatibilmente però con la tormentata situazione politica tunisina, e gli incerti del mestiere. La corrispondenza di Nicolas Béranger è una fonte preziosa in quanto ci fa rivivere da vicino sia l'intraprendente bravura del Lombroso, sia le tribolazioni che attraversava il paese e di cui erano spesso vittime gli ebrei.

Gli Atti del Consolato di Francia sono piuttosto saltuari su questo argomento, visto che importazioni ed esportazioni venivano soprattutto documentate da polizze di carico e di scarico, che sono andate disperse. Nel Marzo del 1685 la ditta Jacob e Rafael Lombroso riceve quattro balle di panno di Francia⁷³; il 17 febbraio 1687 i medesimi, con Abraham de Benjamin Franco, investono 1.695 piastre in

⁷⁰ Ivi, vol. X, pp. 15-16.

⁷¹ Ivi, vol. VIII, p. 244.

⁷² BERANGER, in GRANDCHAMP, vol. IX, pp. 28-29.

⁷³ GRANDCHAMP, vol. VIII, p. 45.

merci, che il capitano francese Antoine Dallet venderà a Bona, rimborsando questa somma al suo ritorno col 13% d'interessi⁷⁴. Una lettera del 16 ottobre 1687 scritta a Béranger dal capitano francese Claude Sésary di Marsiglia, catturato dai corsari, ci informa indirettamente che egli è in rapporti di affari con Daniel Lombroso: abbiamo qui un indizio di quella frequente alleanza tra mercanti o capitani francesi con mercanti ebrei, che permette a questi ultimi di usufruire del tasso doganale del 3% invece del 10%⁷⁵. Il 19 dicembre 1689 i fratelli Lombroso hanno noleggiato parte di una nave francese, comandata da Gio Dubrocard, per un viaggio di andata e ritorno per Livorno. Per la merce caricata essi hanno ricevuto 4.480 pezze, compreso il cambio del 12%⁷⁶; l'operazione sembra trasparente: si fa figurare il capitano come compratore della merce fornita dai Lombroso, i quali pagheranno quindi un diritto doganale del solo 3%. Il 30 novembre 1690 Jacob e Rafael Lombroso comprano da Antoine Dallet, di Cassis, due quinti del vascello francese *St Joseph*, un quinto viene acquistato da Abraham de Benjamin Franco, mentre i restanti due quinti passano in mano di Moïse e Gabriel Faro di Livorno⁷⁷: un'associazione perfetta tra mercanti ebrei di Tunisi e di Livorno.

Veniamo ora a uno dei più grossi affari conclusi a Tunisi, riguardante l'acquisto di importanti partite di grano, la cui vendita era al-

lora monopolizzata dalle *potenze* del tempo, in particolare il bey e il dey. La notizia proviene dalla corrispondenza tra Béranger e i mercanti marsigliesi Porry et Vincens, per i quali lo stesso Béranger funge da intermediario⁷⁸. Béranger informa i suoi corrispondenti di aver concluso col Bey, per loro conto, un accordo per l'acquisto di «trois mille caffis [1 *caffi* = 320 kg⁷⁹] de blé nouveau chargés a Biserty à p. 10 le caffis, franc des droits de sortie, et jusques a present il n'en a voulu donner aucun billet que le mien»; ed egli aggiunge che «le Sgr Jacob Lanbrosy [Lombroso] qui est le plus riche de tous les juifs [a voulu] en arrester mille caffis au prix de 10 p. [...] les gens du pays et les juifs me congratulent tous de mon achat». Non abbiamo la risposta, ma conosciamo la lettera successiva di Béranger ai medesimi: a questi, che ritengono che il prezzo è troppo elevato egli sottolinea che non solo lui, ma anche «nostre ami Jacob Lembrosy» aveva tentato inutilmente di tirare sul prezzo. La questione ha d'altronde avuto un seguito, come risulta da uno scritto di Minna Rozen, che indica la possibilità che Béranger avesse fatto il suo acquisto per conto di Jacob Lombroso, servendo da prestanome, con la complicità dei due mercanti marsigliesi, senza però, secondo me, che in questo caso si possa giungere a conclusioni incontrovertibili⁸⁰. La pratica, come abbiamo visto, era corrente e non riguardava soltanto i diritti doganali, ma anche, come osserva Ri-

⁷⁴ Ivi, p. 88.

⁷⁵ Ivi, pp. 406-407.

⁷⁶ Ivi, p. 143.

⁷⁷ Ivi, p. 151.

⁷⁸ BERANGER in GRANDCHAMP, vol. IX, pp. 299-300 e 301-302 del 5 agosto 1697 e del 14 settembre 1697.

⁷⁹ Cfr. S. BOUBAKER, *La régence tunisienne au XVIIème siècle: ses relations commerciales avec les ports de l'Europe méditerranéenne, Marseille, Livourne, Zaghouan* 1987, p. 74.

⁸⁰ M. ROZEN, in *Les marchands Juifs livournais à Tunis et le commerce avec Marseille à la fin du XVIIème siècle*, «Michael» IX 1985, riferisce di aver trovato alla Camera di Commercio di Marsiglia due lettere (pp. 99 e 120-122) del deputato della Nazione francese a Tunisi Jean Baptiste Estrelle. Quest'ultimo presenta l'acquisto dei 3.000 *caffis* di grano fat-

to da Béranger come un'operazione effettuata per conto di Lombroso. La Rozen cita Grandchamp, indicando in particolare in nota la p. 301 senza indicare il contenuto ed omettendo la lettera precedente da me citata. Ora dalle lettere di Béranger risulta che egli considerava Porry e Vincens come i veri destinatari del suo acquisto, tanto più che essi discutono sul prezzo! È però del tutto possibile che, dinanzi alla reticenza della ditta marsigliese, Jacob Lombroso abbia rilevato l'affare. Tra i commercianti francesi regnava una concorrenza spietata. D'altronde Béranger, sbarcato a Tunisi dopo essersi trovato in difficoltà a Marsiglia, non disponeva di capitali e lavorava quindi per conto terzi, in particolare per alcuni commercianti ebrei di Livorno ed altri, non ebrei, di Marsiglia, intrattenendo stretti rapporti con Jacob Lombroso. È del tutto possibile che Béranger prestasse il suo nome per le operazioni

chard Ayoun, i diritti consolari, soppressi nel 1691 per i francesi, ma rimasti in vigore per gli ebrei che utilizzavano delle navi francesi⁸¹. D'altronde, scrive sempre Ayoun a proposito della facilità con cui i mercanti ebrei riuscivano ad aggirare certe norme anticoncorrenziali:

Cette réussite des Juifs livournais s'explique par le fait que certains marchands français préféreraient trouver un gain assuré en s'entendant avec eux plutôt que de se risquer à une concurrence hasardeuse. Le commissaire du Roi, Dussault fut lui-même accusé d'avoir contrevenu aux ordonnances. [Secondo una memoria citata da Ayoun, reperita in E. Plantet, *Correspondance*, cit. vol. 1, p. 539n] La maison du commissaire du Roi était toujours pleine de Juifs avec lesquels il faisait du commerce⁸².

Un incidente accaduto al porto di La Goletha alla nave francese *St. Antoine* nel 1701, oggetto di una segnalazione fatta da David Lombroso in un Atto, scritto in spagnolo⁸³, solleva un velo su uno dei capitoli più importanti del commercio degli ebrei livornesi di Tunisi, quello dei cuoi tunisini, per i quali essi godettero a lungo di particolari privilegi: dal 1687 ebbero l'appalto della dogana dei cuoi, dietro pagamento di 30.000 pezze all'anno. Come scrive Boubaker Sadok:

Désormais tout acheteur doit s'adresser à eux même pour les petits cuirs, qu'ils prennent lorsque la demande européenne est forte. Cette situation dure au-delà de 1705 grâce à une structure et à

del Lombroso, e anche di qualche altro mercante ebreo di Tunisi: come abbiamo visto questo era l'andazzo. In questo caso non si è scoperta traccia a Marsiglia di una condanna di Béranger, il quale continuò a svolgere un ruolo di primo piano venendo eletto regolarmente a Tunisi alla carica di deputato della Nazione francese, fino al 1706, pochi giorni prima della sua morte, sopravvenuta il 17 gennaio 1707. Nel medesimo articolo la Rozen (pp. 96-97) afferma che Jacob Lombroso aveva a Marsiglia come prestanome François Laurens, ma il doc. 6, che lei cita in appoggio, riguarda un tutt'altro affare in cui Jacob Lombroso non è implicato. Sulla copertura fornita a Jacob Lombroso, a Marsiglia, da François Laurens, cfr. J. WEYL, *Les Juifs aux Echelles du Levant et en barbarie*, «Revue des Etudes Juives» n. 12 1886, p. 270.

une organisation originale de la «*journée des cuirs*». [...] La «*journée des cuirs*» offre une structure commerciale remarquable. Elle s'appuie sur la solidarité communautaire, utilise des formes d'associations avancées et constitue presque un modèle de tentatives monopolistiques pour d'autres produits tels que les blés et les laines⁸⁴.

Il caso vuole che uno degli ultimi Atti tunisini venuto alla luce dalle *Archives Diplomatiques de Nantes*, riguardi proprio la trascrizione, il 28 febbraio 1708, di due polizze di carico riguardanti quantitativi di cuoi e di cere, esportati da Jacob e Rafael Lombroso⁸⁵.

A riprova che le linee di traffico predilette dai Lombroso e dagli altri ebrei iberici si spingevano anche fino al Marocco, vedasi la loro dichiarazione del 26 aprile 1702, da cui risulta che essi avevano noleggiato la nave *St Jean* per effettuare il viaggio da Tunisi a Tetuan e ritorno⁸⁶, carica di merci s'intende. I nuovi rapporti d'affari di Jacob e Rafael Lombroso con la ditta livornese Emanuel Ergas e figlio, dopo il fallimento di Juda Crespino (vedi qui sotto), sono documentati da un prestito a rischio marittimo di 150 pezze sevigliane e messicane (cambio marittimo 12%), da loro concesso il 23 maggio 1707 al cap. Léonard Taulan per un viaggio a Livorno, rimborsabile alla ditta Ergas⁸⁷.

Angherie, pericoli e rischi

La vita a Tunisi degli ebrei italo-iberici non era di tutto riposo. Periodicamente il pae-

⁸¹ R. AYOUN, *Les Juifs livournais en Afrique du Nord*, «Rassegna Mensile di Israel» Sett-Dic. 1984, pp. 664-665.

⁸² Ivi, p. 666 e nota 66.

⁸³ GRANDCHAMP, vol. X, p. 7: si era prodotto uno squarcio nella nave, danneggiando o procurando la perdita completa di 500 cuoi, cui il Lombroso rinunciava, per poter chiedere un risarcimento agli assicuratori.

⁸⁴ BOUBAKER, *La Régence tunisienne*, cit., pp. 123-124.

⁸⁵ ADN-CAHJP, cit., doc. n. 37 e 38.

⁸⁶ GRANDCHAMP, vol. X, p. 33.

⁸⁷ ADN-CAHJP, cit. doc. n. 26 e 27.

se era afflitto da epidemie di peste, durante le quali ogni attività si interrompeva. I facoltosi si rifugiavano in campagna per sfuggire al contagio: quando continuavano a seguire i loro affari anch'essi spesso soccombevano: nel 1676 avvenne, come già ricordato, a Isac Alcalai.

La situazione politica creatasi durante il regno degli ultimi bey muraditi favorì le guerre civili, le invasioni algerine, le usurpazioni di potere. A questo si aggiungano gli inimmaginabili atti di crudeltà di alcuni di questi bey alla fine del XVII secolo ed all'inizio del XVIII.

Tralasciando gli abituali imprevisti delle attività commerciali dell'epoca, la serie nera per i livornesi comincia nel 1685. Dalla fine del 1684 il Dey Ahmed Shalabi, ormai padrone di Tunisi, tenta di restaurare l'antica situazione di preminenza del Dey nei confronti del Bey e nomina Bey Ahmad Maniyut, mentre i due fratelli muraditi, i Bey Mohamed e Ali, già avversari, ormai coalizzati contro il comune nemico, chiedono aiuto al Dey d'Algeri, col quale iniziano l'assedio della capitale⁸⁸. In questo periodo un piccolo fatto di cronaca fa piombare nell'angoscia gli ebrei portoghesi di Tunisi, già spogliati di ogni loro bene in seguito alle estorsioni del dey Shalabi. Nell'agosto 1685 un loro giovane, David de Rafael Salon, in stato di ubriachezza, era entrato in una sinagoga e aveva insidiato una delle donne delle pulizie; male ispirato, il Caid degli ebrei, un tunisino, desideroso di dare una lezione a questo correligionario europeo, lo consegnò all'Aghà dei turchi, il quale lo volle punire facendolo bastonare: il ragazzo, terrorizzato, per sfuggire al supplizio, si proclamò musulmano. Ne nacquero delle complicazioni, con rischio per la sua vita:

La povera Nazione ebraica livornese [...] fu costretta per salvarlo dalla morte e restituirlo alla sua religione a farsi prestare dal console inglese 500 pezze [per corrompere chi lo teneva prigioniero]. Questa Nazione non aveva denaro: Mamet Chielebi dey l'aveva spogliata varie volte. David fu imbarca-

to per Livorno in tutta fretta. Ma dopo la sua partenza il Dey, che lo reclamava, non trovandolo fece una grande angheria ai poveri ebrei⁸⁹.

Subito dopo, il 30 agosto 1685, 49 notabili ebrei iberici si recano al Consolato di Francia e, con un loro atto in spagnolo, che inizia con le parole «*Nos abaxo firmados en nombre de toda la Nation ebraea liorneses en Tunez...*», nominano loro mandatario Samuel de Medina, mercante di Livorno, perché si occupi di tutti gli affari della Nazione: essendo grave il momento ed essendo privi di efficace protezione, essi sentono il bisogno di cercare un appoggio concreto da parte di un prestigioso esponente della città madre, confermando il solido cordone ombelicale che legava gli ebrei livornesi ed assimilati di Tunisi all'importante Comunità labronica. Tra i firmatari: Yacob de Daniel Lumbroso, Habram de Benjamin Franco, Abraham de Daniel Lumbroso, Rafael de Daniel Lumbroso, [Jacob] de Mehir Lumbroso, Daniel d'Abraham Lambroso, Samuel Lumbroso⁹⁰.

Ma il peggio deve ancora venire: i due Bey muraditi e il loro alleato, il Dey d'Algeri, si avvicinano a grandi passi alla capitale, dove il Dey Shalabi si accinge a sostenere l'assedio. Per il bisogno pressante di denaro, per pagare le spese della difesa, egli ingiunge agli ebrei livornesi di versargli 1.000 pezze, che essi non possiedono. Un Atto del Consolato di Francia (molto rovinato) dice che il 24 aprile 1686 sono comparsi dinanzi al Cancelliere

Jacob e Rafael di Daniel Lumbroso, Mose Mendes Osuna, et Jacob Baruk Lousada, abitanti in questa città et avendo rapresentato listreme necessita a che sono ridotti p. langherie et asasinamenti tanto p il pasatto come p.....cauzatti p le guerre civile con le lacrime agli occhi si sono venutti av....che p lamore di Dio dovessimo redimere un popolo et uno comnonitta....congregatione che da questo Re del paese gli veniva butatto una somma di....[mille pezze] da 8 reali e non tenendo che inpegnare si so-

⁸⁸ N. BÉRANGER, *La Régence de Tunis à la fin du XVII siècle* (ed. Paul Sebag), Paris 1993.

⁸⁹ GRANDCHAMP, vol. VIII, p. 51, pp. 66-67.

⁹⁰ Ivi, pp. 51-52. Riporto la grafia di Grandchamp, ricordando che egli, come indicato nella

nota 3, almeno a volte, non sempre è fedele nel leggere gli Atti originali.

no venuti abitar alli p....del Illmo Sig.re consolo francese...⁹¹

Il console concede un prestito di 1.000 pezze, rimborsabile a Livorno (cambio marittimo del 16%), garantito da Jacob Suares e Isaque Levi Lousada, i quali «in forma di schiavi» saranno rinchiusi nel Bagno di S.A.S. il Granduca di Toscana «sino al finito pagamento». Jacob de Daniel Lombroso e gli altri notabili livornesi si dichiarano anch'essi garanti⁹². Jacob e Rafael Lombroso noleggiarono la nave *Sto Pietro* per condurre a Livorno i due schiavi, mentre Moisé Mendes Ossuna coglie l'occasione per caricare sulla stessa nave quattro casse di corallo destinate a Juda Crespino⁹³. Da notare il ruolo primario di Jacob Lombroso in questa vicenda.

La situazione di crisi del commercio tunisino, dovuta alle varie esazioni dei potenti, è documentata dall'impossibilità di vendere due balle di lane di panno fine di Londra e una di *esca* in cui si trova Jacob Lombroso, costretto il 17 marzo 1687 a rimandare indietro tutta la merce⁹⁴.

Negli anni seguenti, durante il regno del Bey muradiano Mohammed, la situazione si normalizzò, ma una nuova crisi scoppiò nel 1694: il paese fu nuovamente invaso dagli algerini che s'impadronirono di Tunisi, dove insediaron un nuovo Dey e un nuovo Bey di loro gradimento. Come conseguenza tornarono le prepotenze e l'arbitrio, di cui gli ebrei livornesi facevano spesso le spese. Scrive Béranger ai suoi corrispondenti francesi che

on lie toujours quelques juifs pour avoir de l'argent qu'ils ne doivent pas, ce qui signifie misère et cessation d'affaires [...] emprisonnements qu'on fait journellement des Juifs pour avoir de quoi renvoyer les algériens [...] ce matin même on a emprisonné le nommé Daniel Lembrosy [Lombroso], juifs de Venize pour n'avoir su bien faire le mesquin⁹⁵.

I regni degli ultimi due Bey muraditi, Romdane e Murad III, sono il teatro di crudeltà efferate e di nuovi abusi, ma, come scrive Béranger, «les Juifs paraissent ne pas avoir été mieux traités durant le règne d'Ibrahim Chérif», il quale, nel 1702, aveva detronizzato Murad III, uccidendo tutti i maschi della sua famiglia. In uno di questi tragici momenti fu Béranger ad aiutare gli ebrei, come scrive il 3 maggio 1704:

Il faut compatir à lacablement dans lesquels ont este les juifs par toutes les opressions qu'on leur a faits et cella est ci vray que moy par pure compassion de la rigueur avec laquelle on tretoit les sindics des dits juifs, je leur presta gratis p. 200 quils me devoit rendre dans dix jours. Nous voicy au 14^e mois sans en avoir encore pu sortir non obstant que jaye en main les lampes d'argent de leur synagogue⁹⁶.

Da un Atto del 26 marzo 1701 apprendiamo che parecchi ebrei erano vittime della situazione fallimentare della ditta francese Gaspard Bourguet, Jacques Roux et Simon Merlet: i più colpiti risultano essere Rafael Lombroso, Daniel Lombroso e Abram de Jacob Lombroso⁹⁷. Fu poi molto ingente la perdita dei Lombroso in seguito al fallimento nel 1702, a Livorno, di Juda Crespino. Di conseguenza il 22 gennaio 1703 Jacob e Rafael Lombroso e figli diedero da Tunisi una procura a Emanuel Ergas di Livorno perché si adoperi per il recupero dei loro crediti⁹⁸. Ho raccolto all'Archivio di Stato di Livorno alcuni dati su questo fallimento. L'8 maggio 1703 Juda Crespino è in fuga per evitare il carcere, ma è il figlio Josef che corre questo rischio: per evitarglielo Angelo Visino della ditta Visino e Cordovero raggiunge un compromesso con i congiunti del Crespino⁹⁹. Due anni dopo, nel marzo 1705, Juda e Josef Crespino, che, a causa di «molte disgrazie, essendosi resi impotenti di dare

⁹¹ Ivi, pp. 57-58.

⁹² Ivi e pp. 59-60.

⁹³ Ivi, p. 60.

⁹⁴ Ivi, p. 91.

⁹⁵ BERANGER in GRANDCHAMP, vol. X, pp. 178, 180-181.

⁹⁶ Ivi, p. 297.

⁹⁷ GRANDCHAMP, vol. X, pp. 11 e 11-12.

⁹⁸ Ivi, vol. X, p. 49.

⁹⁹ ASL, *Gov. Aud.*, Filza 461, fasc. 114.

pronta risposta e intera soddisfazione ai loro ordini», propongono ai loro creditori un accordo, in virtù del quale essi rimborseranno il 20% dei loro debiti entro due anni dal giorno in cui i creditori stessi confermeranno di accettare l'accordo in via definitiva, con condono del resto. Accetta la proposta una lista di creditori, di cui Abram del Rio per Abraham de Benjamin Franco e Manuel Ergas e figli per Jacob e Rafael Lombroso. Questi ultimi vantavano un credito di 2.644 pezze, il maggiore in assoluto. Segue un esposto della moglie di Josef Crespino, figlio e socio del padre Juda, la quale ritiene che il rimborso della sua dote di 6.000 pezze sia privilegiato, ma, con una lunga argomentazione, questo ricorso viene respinto¹⁰⁰.

Verso la fondazione del Kahal Kadosh de Portugueses en Tunes

Gli ebrei livornesi, o assimilati, erano giunti a Tunisi alla spicciolata, ma come ho segnalato in una precedente relazione¹⁰¹ la loro presenza, durante i primi decenni del XVII secolo, era saltuaria: per cui non fondarono una Comunità indipendente (esisteva già una Comunità ebraica tunisina)¹⁰². Nella seconda metà del XVII secolo gli ebrei livornesi si trasferiscono stabilmente a Tunisi, conducendo con loro le loro famiglie. Dinanzi a questa nuova situazione si poneva sempre più il problema della distanza che esisteva tra questi nuovi arrivati, discendenti di marrani, dalla cultura, dalla lingua, dai modi e dal vestiario europei, e gli ebrei locali, che vivevano da mille anni a diretto contatto con gli arabi e che, in maggioranza, versavano in condizioni socio-economiche estremamente depresse, con a capo un Caid degli ebrei onnipotente, mal visto dai livornesi.

Da quanto riferito emergono alcuni dettagli che fanno riflettere. C'era stata nel 1685 l'infelice iniziativa del giovane David Salon. In-

vece di regolare la questione in famiglia, si era visto soltanto in questo gesto un segno di prepotenza, e il Caid degli ebrei aveva trattato il malintenzionato come uno straniero consegnandolo all'autorità musulmana, con tutte le complicazioni che ne derivarono in un momento storico estremamente difficile per tutti. Seguì da parte degli ebrei livornesi quel moto di orgoglio che condusse quarantanove loro notabili a fregiarsi, per la prima volta collettivamente in un Atto pubblico, del titolo di *Nazione ebraica livornese di Tunisi*, nominando come loro rappresentante un notabile ebreo di Livorno. Il ruolo di Jacob e Rafael Lombroso come capi *de facto*, insieme a pochi altri, della Nazione ebraica si è già venuto delineando negli Atti ufficiali che abbiamo citato, in uno dei quali gli stessi ebrei parlarono di sé come di una *comunità* e di una *congregazione*.

Fino allora i livornesi non avevano una loro sinagoga. La sinagoga nella quale il giovane Salon si era introdotto era verosimilmente la Grande sinagoga tunisina, che gli era familiare, e nella quale sembra che un settore fosse riservato al culto degli ebrei iberici¹⁰³, non si sa con quale successo. Se già non era avvenuto prima, l'apertura di una sinagoga di rito portoghese s'imponeva, ora che questi rapporti si erano ulteriormente deteriorati. Abbiamo già segnalato come Jacob Lombroso abbia certamente pensato all'avvenire religioso della nascente Comunità, destinando al rabbinato due dei suoi figli, Itshaq e Avraham: Itshaq risultò il più dotato, per cui Abraham (dopo la scomparsa del fratello maggiore Daniel) tornò agli affari. Ignoriamo se Jacob inviò i figli a Venezia per studiare, ma a Tunisi non mancavano validi rabbini e, secondo le informazioni tramandate, Itshaq fu discepolo e amico del rabbino tunisino Abraham Taieb¹⁰⁴.

Un indizio, finora non rilevato, della creazione di una sinagoga portoghese, prima ancora della creazione ufficiale di una Comu-

¹⁰⁰ Ivi, Filza 475, fasc. 870.

¹⁰¹ BOCCARA, *Gli ebrei italo-iberici*, cit.

¹⁰² Ivi, pp. 131-132 e note.

¹⁰³ Cfr. L. LÉVY, *La Nation juive*, p. 353: dal *Sefer Mishkenot ha Roim* del rabbino Uziel-El Haik, Livorno 1860.

¹⁰⁴ Cfr. P. SEBAG, *Histoire des Juifs de Tunisie*, Paris 1991, pp. 99-101.

nità autonoma, si trova nel brano da noi citato, in cui Béranger racconta che nel 1703 egli aveva prestato agli ebrei in difficoltà 200 pezze, ricevendo in garanzia «le lampade d'argento della loro sinagoga». Non c'è traccia di rapporti di Béranger con gli ebrei tunisini, mentre egli aveva dei legami di affari e di amicizia con gli ebrei iberici: la sinagoga in oggetto era una sinagoga portoghese. Non dimentichiamo inoltre che era giunto direttamente da Venezia quell'Yitshaq de David Lombroso già citato che, non essendo uno sprovveduto, aveva recato con sé importanti recenti notizie sulla religiosità della Comunità ponentina veneziana.

Si delineano quindi alcune grandi linee dei problemi che si sono posti per la *Nazione ebraica livornese di Tunisi*, prima della sua costituzione ufficiale come Comunità ebraica autonoma. Un'indicazione ulteriore la si può ricavare da uno scritto di Ya'acov Sasportas cui allude Anna Avrahami Foa¹⁰⁵. Secondo la Foa il brano riferisce che nel 1674 il medico sabbatiano Avraham Michael Cardoso venne a Tunisi dove ebbe successo presso gli ebrei indigeni, mentre fu osteggiato dagli ebrei portoghesi; inoltre Yitshaq ben David Lombroso, scrive la Foa Avrahami, «prese parte attiva [come oppositore] alla vicenda del sabbatiano Avraham Michael Cardoso, ed in base a questo è forse possibile spiegare la richiesta al riguardo ai rabbini veneziani»¹⁰⁶. Annalisa Bernardi, da me incaricata, ha tradotto quanto il Sasportas ha scritto sulla vicenda nel suo *Tsitsat Novel Tsevì*¹⁰⁷. Il quarto ed ultimo capitolo del libro (pp. 361-369, cui fa d'altronde riferimento la Avrahami Foa) è incentrato sulla vicenda di Avraham Cardoso. In questo capitolo, che contiene anche ampie disquisizioni di carattere dottrinale, i brani che c'interessano si trovano nella seconda e nella penultima pagina. Scrive inizialmente Sasportas:

Nell'anno 1674 [...] giunsero a Venezia lettere da Tunisi, che annunciavano che il medico Cardoso era arrivato colà, ricevuto con onore dal Pascià. E questa fu occasione per alcune persone per aderire al suo errore. E lui rafforzava le sue tesi, promettendo la vicina redenzione e ribattendo che Shebatai è il Messia del Dio di Giacobbe e che Nathan è il vero profeta¹⁰⁸. In seguito a ciò il popolo si divise tra alcuni che andarono con lui e alcuni altri che erano contro di lui ed intendevano perseguitarlo e colpirlo con una scomunica: [questi] inviarono così ai rabbini di Venezia una lettera, che chiedeva istruzioni sul da farsi. E i rabbini veneziani risposero loro di scomunicarlo e di condannarlo pubblicamente [...]. Quando gli mandarono un messo per comunicargli che la Comunità lo avrebbe scomunicato egli, di rimando, rilanciò su di loro la scomunica e si recò dal Pascià per comunicargli quanto gli stavano facendo gli ebrei. Il Pascià si adirò con il messo, lo frustò e ordinò alla Comunità di togliere la scomunica: in caso contrario avrebbe decretato una pena pecuniaria che li avrebbe puniti. E così fecero e quindi si trovarono in grande perplessità¹⁰⁹.

Chi fossero gli antagonisti del falso messia, i quali scrissero a Venezia, mi sembra trasparente: furono i Portoghesi, e tra essi, in particolare, coloro che avevano un legame particolare con Venezia. Ma anche Cardoso si rivolse a Venezia per perorare la sua causa: scrive quindi Sasportas che i rabbini veneziani, letto il suo messaggio

conobbero l'uomo e i suoi argomenti e non esitarono a rispondergli, ma scrissero anche ai Portoghesi che ivi risiedono perché facessero di tutto per esiliarlo. Questi ultimi così fecero, corrompendo il governatore della città, che lo condannò all'esilio. E anch'io [Sasportas] scrissi alla Comunità di Tunisi ed ai suoi saggi, e questi furono d'accordo. Fu esiliato da Tunisi a Livorno insieme alle quattro mogli ed al resto della famiglia, ma la Comunità di Livorno non

quasi esclusivo sulla corrispondenza, soprattutto di Sasportas, con varie autorità rabbiniche di Europa e Nord Africa, o di protagonisti della vicenda sabbatiana con le varie comunità ebraiche dell'area indicata, più ricordi personali di Sasportas stesso relativi alla medesima vicenda.»

¹⁰⁸ Nathan di Gaza, seguace di Shebbatai Tsevì.

¹⁰⁹ SASPORTAS, *Tsitsat*, cit., p. 362.

¹⁰⁵ AVRAHAMI FOA, *Yehude Livorno*, cit., pp. 38-39.

¹⁰⁶ Ivi, p. 42.

¹⁰⁷ Y. SASPORTAS, *Tsitsat Novel Tsevì*, Gerusalemme 1954. Il testo è basato sulla copia manoscritta eseguita dal dott. A.Z. Schwarz ed è edito, con introduzione, note e varianti, da I. Tishby. Scrive Annalisa Bernardi: «Il libro è tutto giocato in modo

volle farlo entrare nella città: così rimase nel lazzaretto finché ebbe un'opportunità d'imbarco¹¹⁰.

Il quadro mi sembra chiaro: gli ebrei portoghesi furono antisabbatiani e da ciò si deduce che i sabbatiani andavano cercati tra gli ebrei indigeni, in particolare tra i diseredati che erano stati infiammati da questa nuova speranza, come era già avvenuto a Tripoli: questo era stato un ulteriore momento di divisione all'interno della Comunità. Tuttavia Saspertas non nomina né i Lombroso in generale, né in particolare Yitshaq de David Lombroso, come fa Anna Avrahami Foa la quale, malgrado questa piccola infedeltà al testo, è giunta ad una conclusione verosimile che condivido: quale era infatti quel gruppo di origine veneziana che dominava la Comunità se non la famiglia Lombroso, guidata dal suo capo, Jacob? E chi era giunto da pochissimi anni da Venezia, dove aveva rivestito cariche comunitarie, se non proprio Yitshaq de David Lombroso?

Portoghesi e tunisini rappresentavano due mondi distanti e la convivenza in seno ad un medesimo organismo istituzionale non era più possibile. Il primo passo fu l'apertura di una sinagoga portoghese. Nel frattempo maturava la formazione rabbinica dell'altro Yitshaq Lombroso, il figlio di Jacob, mentre il quadro

politico, dopo le persecuzioni degli ultimi bey muraditi e del bey Ibrahim Chérif, si stabilizzava con la presa di potere, nel 1705, da parte di Hussein ben Ali Bey, il quale fondava una nuova dinastia, che regnò per duecento cinquantadue anni. I tempi erano maturi perché Jacob Lombroso coronasse la sua opera: nel 1710 suo figlio Yitshaq, ormai rabbino, fondava quello che negli Atti comunitari fu chiamato il *Kahal Kadosh de Portugueses en Tunes* (la Santa Comunità dei Portoghesi di Tunisi). Nel 1741 rabbi Yitshaq, che visse fino al 1752, firmò con il suo maestro, rabbi Abraham Taieb, Rabbino capo tunisino, un accordo che, delimitava legalmente le rispettive competenze delle due Comunità.

La vita della Comunità portoghese proseguì fino al 1944, quando, per ritorsione nei confronti del patriottismo italiano dei suoi membri, le Autorità francesi la soppressero attribuendo i suoi beni alla Comunità tunisina, nella quale i livornesi vennero forzatamente iscritti.

Elia Boccara
Via Cesariano 13
20154 Milano
e-mail: eliaboc@tin.it

SUMMARY

From the middle of the 16th century many crypto-Jews moved from Portugal to Venice, where they openly reverted to Judaism. During the second half of the 17th century, some of these New Jews, members of the Lombroso [Lumbroso] family, moved to Tunis, where they played a very important part in the economic development of the town and in the creation of an independent Portuguese Jewish Community.

KEYWORDS: Tunis; Redemption from slavery; Trade in Portuguese Jewish Community.

¹¹⁰ Ivi, p. 368,

Roberta Tonnarelli

LE CONFRATERNITE EBRAICHE ANCONETANE:
UN INEDITO CASO DI FILANTROPIA ITALIANA

In questo studio¹ ci si propone di esaminare alcune testimonianze provenienti dall'Archivio della Comunità ebraica di Ancona riguardanti le pie confraternite attive in città dal XVIII al XX secolo.

I termini *post quem* ed *ante quem* del lavoro sono il 1795 ed il 1954, ma è soprattutto nel periodo che intercorre tra la seconda decade dell'Ottocento e la fine del secolo che si sviluppa il cuore del presente contributo. Relativamente a questa delimitazione cronologica, infatti, si è reperito nell'Archivio della Comunità ebraica di Ancona materiale documentario ancora inedito, relativo alle attività di alcune confraternite. Di particolare interesse si sono rivelati poi, i Capitoli della Confraternita di *Biqqur Holim*, nelle redazioni del 1819 e del 1877, utilissimi per ricostruire la vita di questa comunità in tutte le sue attività assistenziali e aggregative.

Ci sembra utile, al fine di inquadrare l'argomento all'interno del suo orizzonte con-

testuale, dedicare un breve *exkursus* all'idea di filantropia espressa nell'ebraismo e ad alcuni aspetti generali relativi alle confraternite².

1. *Il concetto di filantropia nell'ebraismo e le confraternite*

Il concetto di *filantropia* costituisce in ogni cultura, un caposaldo imprescindibile e un momento di riflessione per tutta la comunità religiosa. Nell'ebraismo, come nelle altre religioni monoteistiche, esso è un fondamento su cui poggia molta parte della pratica religiosa. La filantropia nel mondo ebraico non è, tuttavia, un concetto statico, ma ha risentito nel corso dei secoli di cambiamenti semantici al punto da mutare anche le tipologie delle pratiche religiose ad esso connesse.

L'antico concetto di *šedaqah*, per esempio, è strettamente connesso al binomio legge-religione e l'idea di filantropia che da esso si origina non si lega alla volontà individuale ma

¹ Il presente lavoro è basato su *Le confraternite ebraiche anconetane: un inedito caso di filantropia italiana*, tesi discussa presso il M.I.S.P., the Master in International Studies in Philanthropy, Alma Mater Studiorum, Università degli Studi di Bologna, relatore il Prof. Valerio Marchetti, a.a. 2004-2005.

² L'argomento della filantropia ebraica non ha ancora trovato piena attenzione da parte degli studiosi. Ad esclusione della pubblicazione dei *Capitoli della Confraternita dei Solerti* (M. PERANI - B. RIVLIN, *Vita religiosa ebraica a Bologna nel Cinquecento: gli statuti della Confraternita dei Solerti*, Firenze 2000), non sono molte le edizioni integrali di Capitoli di Confraternite. Si vedano i saggi di NEUSNER, *The Havurah Idea* (1967), oppure *Judaism in the Secular Age: Essays on Fellowship, Community, and Freedom* (1970), e soprattutto il lavoro di B. RIVLIN, *Mutual Responsibility in Italian Ghetto Societies 1516-1789*, (in ebraico), Jerusalem 1991, che utilizza anche materiale d'archivio anconetano ora in Israele. Per quanto riguarda il materiale esistente, non sono mai stati pubblicati libri sulla realtà an-

conetana delle confraternite ebraiche, mentre si sono potuti raccogliere dati da altri lavori condotti sulla Comunità, come per esempio il saggio di E. SORRI, *Una Comunità crepuscolare. Gli Ebrei Anconetani tra Otto e Novecento*, in S. ANSELMINI - V. BONAZZOLI (curr.), *La presenza ebraica nelle Marche. Secoli XIII-XX*, «Quaderni Monografici di "Proposte e Ricerche"» 14 (1993). Riguardo alle confraternite in quanto tali, gli studi sono pochi e di respiro locale. Su tutti per questa ricerca sono stati importanti quelli condotti da Attilio Milano sulle confraternite del ghetto romano: A. MILANO, *Le Confraternite pie del ghetto di Roma*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. XXIV (1958); Id., *La risposta attività di un'opera pia nel ghetto di Roma (Lo Statuto riformato)*, «La Rassegna Mensile di Israel» vol. XXIII, 1957. Pur datati, questi lavori sono risultati molto utili, soprattutto per il fatto che si riferiscono a città dello stesso Stato e quindi affini nelle legislazioni e per le autorità politiche cui andavano soggette.

alla struttura giuridico-istituzionale. Si punta sulla filantropia come giustizia, come equità, articolando le leggi in modo da contemplare anche le esigenze dei più poveri e degli oppressi, operando in modo da bilanciare la tutela delle risorse con il divario tra le classi sociali. È con la redazione del *Talmud* che la parola *zedaqah* conosce un primo cambiamento di significato. I rabbini lo modificarono connotandolo di una sfumatura spirituale: la giustizia e l'obbedienza alla Legge acquistano i connotati di benevolenza e beneficenza. La nuova espressione che designa la carità non è più solo *şedaqah*, ma *Gemilut Ḥasadim*, cioè atto di misericordia, atto di pietà: non esiste una vera *şedaqah*, non esiste fare il bene del prossimo senza un coinvolgimento del cuore.

Questa evoluzione semantica segna un importante passaggio nella pratica della filantropia: se la *şedaqah* diventa l'elargizione di denaro al povero, *Gemilut Ḥasadim* ha maggiori implicazioni. Non basta elargire quanto è dovuto secondo giustizia, ma ha più importanza accogliere la povertà del prossimo, facendo in modo che egli non sia più vittima dell'indigenza. La carità vera è quella che provvede ad estirpare le radici della povertà attraverso l'istituzione di apposite strutture sociali per l'assistenza dei bisognosi³.

Nella riflessione maimonidea si sottolinea ancora di più questo aspetto: la carità viene classificata in una gerarchia di atteggiamenti progressivamente più virtuosi, toccando l'apice quando essa è finalizzata non tanto al sollievo momentaneo del bisognoso, ma alla sua riabilitazione e al suo reinserimento all'interno del tessuto sociale.

Proprio in questo senso le confraternite ebraiche costituiscono l'organizzazione in cui il precetto della *Gemilut Ḥasadim* ha trovato più durevole ed efficace espressione. Lo studio delle confraternite ebraiche sviluppatasi nella Diaspora dal XIV al XXI secolo consente infat-

ti di indagare sulle modalità poste in atto dalle comunità per supplire alle mancanze materiali e spirituali dei propri membri, attraverso la mobilitazione di risorse umane e materiali. Non si tratta solo di questo: il contributo che le confraternite hanno donato alla propria comunità non si esaurisce nell'attenzione al bisogno, ma spazia oltre, andando ad incidere sull'effettiva continuità della comunità stessa. Creare un afflato spirituale tra i membri, generare iniziative di supporto a quelle che oggi definiremmo "fasce deboli", sono azioni atte ad incrementare l'inclusione dei membri svantaggiati all'interno del gruppo, contrastando attivamente tutti gli incentivi – appetibili soprattutto per i poveri – che la Chiesa cattolica proponeva per favorire le conversioni.

Se è assodato che la comunità diventa più compatta nel momento della difficoltà, stringendosi attorno ai più deboli, non è invece definito con chiarezza che tipo di rapporto intercorresse tra le varie confraternite e le Università (*Universitas hebraeorum*), cioè gli organismi regolatori delle comunità. Come sottolinea Roberto Bonfil nella sua introduzione al lavoro di Perani-Rivlin⁴, sarebbe interessante capire se e fino a che punto le confraternite costituissero anche una componente di potenziale dissidenza interna, in quanto cellula organizzata economicamente autosufficiente; se, cioè, potessero avere peso nelle decisioni dell'Università, dato che, spesso, i capi delle confraternite erano spesso anche nei consigli delle Università. Allo stato attuale degli studi non è possibile approfondire l'argomento ulteriormente e nel limitarci ad averlo accennato aggiungeremo anche un'opposta interpretazione del rapporto delle confraternite nei confronti delle università ebraiche.

Il Milano, infatti, evidenzia⁵ come all'interno di una condivisa e urgente necessità di assistenza ai poveri, le Università non siano ricorse a soluzioni che le vedessero protagoniste

³ Si veda il trattato Sukkah 49b del *Talmud* babilonese: «[...] l'elemosina si fa col danaro e la beneficenza con prestazione personale o con danaro; l'elemosina è limitata ai poveri, la beneficenza può essere dispensata al povero e al ricco, l'elemosina può essere fatta solo ai vivi, la beneficenza tanto ai

vivi che ai morti [...]», da A. COHEN, *Il Talmud*, Bari 2005, p. 272.

⁴ PERANI - RIVLIN, *Vita religiosa ebraica*, cit.

⁵ MILANO, *Le Confraternite pie del ghetto di Roma*, cit., p. 107.

in prima persona. Le comunità, che avrebbero potuto intensificare o riorganizzare la raccolta e la distribuzione di risorse tra i bisognosi, preferirono invece lasciare che i loro membri privatamente si organizzassero per supplire alle necessità dei più deboli. In questo modo, sostiene Milano, le comunità, gravate dai debiti (i creditori erano di solito cristiani, in particolare uffici ecclesiastici), non incamerarono risorse su cui i creditori avrebbero potuto rivalersi a discapito degli indigenti della comunità. Se questo aspetto di opportunità nel rapporto tra confraternite e Università viene individuato nello specifico contesto romano, tuttavia non è improbabile che si possa estendere anche ad altre comunità, dato che ovunque i rapporti con gli enti ecclesiastici erano difficili e le tasse da essi imposte sempre gravose.

Al momento della loro formazione⁶, le confraternite non si presentano articolate nei loro obiettivi, ma tendono ad occuparsi in maniera quasi esclusiva della cura dei moribondi e della sepoltura dei morti. La parola *Gemilut Hasadim* viene proprio ad indicare non solo le opere di misericordia in quanto tali, ma proprio le confraternite specializzate nel testé menzionato ambito: è il loro nome per eccellenza⁷, e anche quando esse tendono a diversificarsi e a moltiplicarsi, quelle deputate ai malati e alle sepolture continuano a mantenere questo nome.

Con l'allargarsi delle comunità e il crescere delle esigenze assistenziali al loro interno, le confraternite si moltiplicano, allargando anche la gamma delle loro attività. Tre, tuttavia, erano i punti che ciascuna di esse aveva in comune con le altre: il primo era il fine religioso, espletato attraverso regolari momenti di preghiera comune e di studio dei testi sacri; il secondo era lo svolgere determinati atti di bene-

ficenza; il terzo quello di mantenere tra i confratelli stretti legami di solidarietà nelle occasioni liete o tristi della vita di ciascuno.

In genere, all'interno della comunità esistevano questo tipo di strutture: la già citata *Gemilut Hasadim* per la cura dei moribondi e la sepoltura dei morti; la confraternita *Talmud Torah* (Studio della Torah) per l'istruzione primaria dei bambini; la confraternita *Betulot* (Vergini) per assicurare la dote alle ragazze povere; la confraternita *Malbiš 'Arumim* (Vestire gli ignudi) per fornire vestiario e panni ai poveri, ed, infine la confraternita *Marpe la-Nefes* (Guarigione dell'anima) per la preghiera comunitaria.

Allo stato attuale degli studi non si possono riportare dati certi sulla presenza delle confraternite diffuse nel territorio nazionale; si può, tuttavia, citare qualche dato "campione" sulle realtà delle maggiori comunità: a Roma nel Settecento ne erano attive una trentina, a Venezia e Ferrara circa una ventina, una decina ad Ancona.

2. Le confraternite ebraiche anconetane

Entrando nel nostro tema, esamineremo ora le fonti documentarie conservate presso l'Archivio della Comunità ebraica di Ancona. In esso abbiamo avuto l'opportunità di reperire alcuni importanti documenti inediti relativi alle Confraternite che in passato provvedevano all'assistenza morale e materiale dei membri della Comunità. Certo, l'archivio anconetano corrente non offre che una ridotta quantità di documenti: il fondo per la sua quasi totalità è stato portato nel 1948 in Israele e colà è rimasto. I documenti in nostro possesso appartengono quindi ad un fondo molto limitato: sono esigui nel numero, lacunosi rispetto ad un quadro globale, ma hanno un'importanza oggettiva.

⁶ Le origini esatte delle confraternite ebraiche sono oggetto di dibattito; in molti hanno sostenuto che le dure condizioni di vita imposte agli ebrei nei ghetti abbiano sollevato l'esigenza della creazione di tali organismi. In realtà, il fatto stesso che la compassione ed il conforto verso i fratelli siano capisaldi della religione ebraica, rende più plausibile l'ipotesi secondo cui sarebbero esistite confraternite sin dal

Medioevo, quando cioè si costituirono comunità ebraiche complesse e organizzate. La prima confraternita attestata è infatti testimoniata a Saragozza nella metà del Trecento.

⁷ In osservanza di quel precetto talmudico che vieta all'ebreo di lucrare sulla morte del proprio fratello.

vamente rilevante e aprono percorsi sinora solo sfiorati. Non esistono specifici studi sulle confraternite ebraiche della città ed è possibile ricavare qualche dato in proposito solamente da saggi che in realtà trattano di tematiche aliene al nostro campo.

Nel presente lavoro ci si propone di definire, entro i sopraddetti limiti, un quadro delle confraternite ebraiche attive in città relativamente ai secoli XVIII-XX, con particolare attenzione all'istituzione, non solo più rilevante per capacità effettiva di mobilitazione di risorse umane e materiali, ma anche quella di cui i documenti ci danno maggiori testimonianze e che ha avuto una più lunga durata nel tempo, cioè la Confraternita di *Biqqur Ḥolim* e *Marpe la-Nefeš*.

Nel formulare le nostre ipotesi ci si è basati, oltre che sul suddetto materiale, anche sulle analogie che la situazione di volta in volta presa in esame presentava con altri contesti italiani: quello romano, più volte studiato e quello senigalliese per molti versi analogo a quello anconetano.

La comunità anconetana vanta una posizione eminente nel panorama italiano e, se si accettano i dati forniti da Rosemberg⁸, la città ha comunità all'apice del suo splendore tra Quattrocento e Cinquecento. Relativamente a questo periodo appare⁹ la notizia dell'esistenza di una *Yešivah*, detta *Šalom*, della Pace nel 1589, istituzione pia deputata all'istruzione dei bambini in età scolare. Per date antiche come queste non esistono per ora ulteriori testimonianze dell'esistenza di altre istituzioni assistenziali. Sulla base però di quanto avveniva in altre città è impossibile che oltre alla *Yešivat Šalom*¹⁰ non vi fossero altre compagnie che si occupassero delle tradizionali attività filantro-

piche, cioè la sepoltura dei morti, la cura degli ammalati e dei moribondi, l'assistenza ai poveri in tutta la gamma delle loro esigenze materiali e spirituali. Inoltre, si potrebbe ipotizzare per il capoluogo dorico ciò che era comune in altre città, cioè la presenza di organizzazioni divise per etnie o nazionalità, analoghe negli scopi, ma diverse per bacino d'utenza.

Il materiale trovato nell'Archivio rende testimonianza della presenza di cinque confraternite attive tra la seconda metà del Settecento e la metà del Novecento. Come già accennato, questa raccolta non è esaustiva riguardo alla vita di queste comunità: di alcune è stato possibile avere i capitoli e altri documenti, per altre, invece, abbiamo una menzione che ci trasmette la sola notizia della loro esistenza.

Le confraternite sicuramente operanti nei primi anni dell'Ottocento sono sei: *Marpe la-Nefeš*, *Tiferet Baḥurim*, *Biqqur Ḥolim*, *Marbiš 'Arumim*, *Compagnia dei Compari*, *Gemilut Ḥasadim*. Un importante fascicolo, contenente il carteggio tra la comunità e la Prefettura di Ancona per l'accertamento della natura giuridica delle Confraternite anconetane, testimonia come nel 1949¹¹ non ne fossero rimaste che quattro, tra l'altro in condizioni di non essere utili ed incisive nei loro scopi. È importante segnalare inoltre la presenza della società di Beneficenza *Ma'ašeh ha-Šedaqah*¹², costituita nel 1860 dalla Comunità, di cui non rimane altro che uno Statuto del 1912.

Apprendiamo gli scopi delle Confraternite dai Capitoli reperiti: rimangono infatti quelli di *Tiferet Baḥurim*, di *Marpe la-Nefeš* ed i due di *Biqqur Ḥolim* e *Marpe la-Nefeš* dopo la loro unificazione e che risalgono rispettivamente al 1819 e al 1877.

⁸ Cfr. H. ROSEMBERG, *Cenni biografici di alcuni Rabbini e Letterati della Comunità Israelitica di Ancona*, Casale Monferrato 1932; H. ROSEMBERG, *Alcuni documenti riguardanti i marrani portoghesi di Ancona*, «La Rassegna Mensile di Israel» vol. XIV, 7-8 (1935).

⁹ ROSEMBERG, *Alcuni documenti...*, cit.

¹⁰ Due secoli dopo si ha notizia di una confraternita con lo stesso nome a Senigallia. Cfr. A. CASTRACANI, *Gli ebrei a Senigallia tra Sette e Ottocento*, in

ANSELMI - BONAZZOLI (curr.), *La presenza ebraica nelle Marche*, cit.

¹¹ *Carte sciolte per accertare la natura giuridica delle Opere Pie*, fasc. 44, doc. 502, Archivio della Comunità ebraica di Ancona, d'ora in poi A.C.E.A.

¹² *Statuto dell'Opera pia Istituto di Beneficenza Israelitica Havorad Maassè Azedakah di Ancona*, Ancona 1912, in A.C.E.A., Fasc. 44.

Dall'analisi dei Capitoli si evince che gli scopi di queste istituzioni erano più o meno simili tra loro; prevalgono infatti l'assistenza ai malati e ai poveri e la consolazione di quanti si trovano in lutto, gli afflitti. Non esistono notizie sulla data di fondazione di queste comunità, di sicuro sono molto antiche, come attestato anche dalla stessa comunità in uno dei fogli del citato fascicolo sulla natura delle confraternite. La comunità afferma inoltre in quella sede che non erano già più reperibili gli originari atti di fondazione. Non è dato sapere se si trattasse della verità o di un *escamotage* per evitare ulteriori indagini da parte delle autorità pubbliche; quello che è interessante è senz'altro il fatto che queste istituzioni sono presenti nella comunità da tempo immemorabile.

Altrettanto degno di nota è anche il fatto che la mole di documenti presenti in archivio si aumenta fortemente intorno al periodo tra il 1790 e il 1870. Se questo potrebbe essere comunque il risultato alle scelte – arbitrarie? – di chi ha spogliato l'archivio nel 1948, ciò che a noi è sembrato poco casuale è una certa “mobilità” all'interno delle confraternite: in questo periodo, rispetto per esempio al successivo, si addensano scissioni, annessioni, piccole dispute, rinnovo di capitoli. Dietro ad un così grande fermento, viene da pensare, non può non celarsi una forte domanda dei servizi offerti dalle confraternite ma non sempre, come vedremo coperti da un adeguato supporto organizzativo e finanziario.

Al 1777 è attestata la fondazione della Compagnia di *Marpe la-Nefeš*¹³, letteralmente “guarire l'anima¹⁴”. Lo scopo principale è quello della preghiera comunitaria sia dei membri riuniti in quotidiane adunanze, che al capezzale di malati e moribondi. La Compagnia provvede anche ad un minimo di sostegno

economico verso gli assistiti e i carcerati per cause civili per un periodo limitato. Carattere distintivo della compagnia è il comportamento sobrio e modesto di tutti i suoi membri, raccomandato sia nello svolgimento delle attività assistenziali ma soprattutto durante i momenti comunitari.

Il supporto materiale della Confraternita è garantito da una capitale fisso investito nei Pubblici Banchi di Venezia, cui si aggiungono somme liquide variabili costituite dalle quote versate dai confratelli sia annualmente che in occasione di feste religiose e matrimoni, o come penale per ritardo o mancanza agli impegni fissati. Un ulteriore contributo alle casse della compagnia giunge anche con le offerte per le preghiere recitate ai defunti

Nei capitoli del 1796 risulta come il bisogno di liquidità della Compagnia sia maggiore delle entrate: i responsabili decidono per la revoca dell'inalienabilità del capitale investito nei Pubblici Banchi di Venezia, optando per nuovi investimenti in campo immobiliare a garantire “lucro maggiore” a breve termine, come ad esempio l'acquisto di diritti di inquinato o *jus cazacà*¹⁵.

Caratteristica comune a tutte le Confraternite anconetane è la presenza delle donne. Sebbene escluse dalle cariche e dalle responsabilità, il contributo femminile è prezioso sia per l'assistenza ai malati di sesso femminile che per il confezionamento gli *šišit*¹⁶ attività alla quale le consorelle di *Marpe La-Nefeš* erano da statuto responsabili.

Dai rinnovati Capitoli ottocenteschi della compagnia di *Tiferet Baḥurim*¹⁷, lett. “Gloria dei giovani”, apprendiamo l'anno della sua fondazione, il 1826. La Compagnia non viene istituita *ex novo*, ma si crea da una costola della già esistente e cospicua confraternita di *Biq-*

¹³ Capitoli co' quali dovrà regolarsi la compagnia detta Marpe Lanafesc degli ebrei del ghetto d'Ancona, Ancona 1796, in A.C.E.A., Fasc. 43, doc. 386.

¹⁴ Non è una citazione biblica, le due parole compaiono, ma non nello stesso costrutto, in Prov. 16,24.

¹⁵ Cfr. G. LARAS, *Intorno al “Ius cazacà” nella storia del ghetto di Ancona*, in *Quaderni storici delle Marche*, Ancona 1963, pp. 27-55.

¹⁶ Frange composte dal otto fili portate agli angoli della veste, simboleggiano il legame tra l'uomo e Dio espresso nei comandamenti.

¹⁷ Capitoli e Regolamenti della confraternita di Tiferet Bakurim, Ancona 1826, in A.C.E.A., Fasc. 44, doc. 387.

qur Ḥolim, segno che le persone coinvolte nella confraternite erano in grande numero – la comunità era numerosa – e che ad un certo punto si rende necessaria una specializzazione nelle attività assistenziali.

Ciò non deve stupire: nel Settecento la comunità ebraica di Ancona è divisa da profondi contrasti. Nel già citato saggio di Laras¹⁸, l'autore illustra come all'interno del ghetto esistesse una evidente divisione in quattro gruppi sociali: una classe di commercianti molto ricca, una classe media di artigiani, un considerevole gruppo di poveri e, infine, un numero di diseredati senza speranza, facinorosi e pericolosi agli occhi dei più abbienti. Nel ghetto inoltre, al di là delle polemiche tra le due classi, vuoi per l'angustia degli spazi, vuoi per le scarse condizioni igieniche, la qualità della vita era malsana. Oltretutto, proprio il 1826 è l'anno in cui, ad avvenuta Restaurazione, si procede di nuovo alla reclusione degli ebrei nel ghetto di cui vengono ricostruiti i pesanti portoni. Si ricostituiscono, dopo un breve spiraglio di libertà, le stesse condizioni di ristrettezza e promiscuità che avevano caratterizzato la vita degli ebrei per più di duecento anni.

La compagnia di *Malbiš 'Arumim*, ossia "Vestire gli ignudi", era deputata a fornire vestiario ai poveri. Una confraternite con questo nome è citata anche da Attilio Milano nei suoi studi sul ghetto di Roma¹⁹. È certo che essa esisteva almeno dal 1781, quando un foglio sparso dell'archivio, scritto in italiano ma infarcito di idiomi ebraici, testimonia una controversia tra tale confraternite e quella di *Marpe la-Nefēš* per la distribuzione di biancheria ai poveri. Non abbiamo molte altre notizie in proposito. Possiamo, tuttavia, dedurre che fosse sicuramente importante e fornita di risorse perché riesce a sopravvivere fino al 1949²⁰, quando è citata tra le quattro confraternite ancora rimaste. Lo stato di decadenza a questa data non le

consente di distribuire che poche paia di scarpe. Dopo la citazione in questo fascicolo la menzione di questa confraternite non compare più negli archivi.

La *Compagnia dei Compari*, si occupa di fornire il necessario materiale per la circoncisione ai bambini di famiglia povera. Confraternite con questo nome erano presenti oltre che a Roma anche a Senigallia e Pesaro²¹, spesso con la variante nel nome di *Compagnia dei Compari* perché, i suoi membri si impegnavano ad assistere i bambini poveri e gli orfani al momento della circoncisione. Non si sa con certezza quando venga fondata ma anch'essa come la precedente risulta fare parte di quel gruppo di quattro confraternite citate come ancora esistenti nel 1949²².

È attestata anche una compagnia detta *Gemilut Ḥasadim*, come più volte riferito nel corso del presente lavoro, responsabile della sepoltura dei morti; anch'essa è testimoniata ancora nel 1949²³.

Ci sembra, infine, importante riportare sommariamente la vicenda che vede interessate la Comunità e la autorità pubbliche per la definizione della natura giuridica delle Confraternite. È presente, infatti, un capitolo con questo nome nel quale è conservato un carteggio che va dal 1936 al 1949. Il 7 Gennaio del 1936 la Regia Prefettura di Ancona scrive alla Comunità Israelitica per stabilire la natura degli enti in oggetto (Le confraternite di *Biqqur Ḥolim*, Compagnia dei Compari, *Gemilut Ḥasadim*, *Malbiš 'Arumim*), al fine di decidere «se i medesimi debbano continuare ad essere assoggettati alle disposizioni della Legge N. 7 Luglio 1890 N. 6972», pregando di allegare documentazione relativi ai loro bilanci. Nel marzo dello stesso anno la Comunità risponde illustrando gli scopi di ciascuna compagnia e precisando che non ne esistono più gli Statuti.

¹⁸ G. LARAS, *Una "sommosa" nel ghetto di Ancona sul finire del secolo XVIII*, in *Miscellanea di Studi in onore di Dario Disegni*, Torino 1969.

¹⁹ MILANO, *Le Confraternite pie del ghetto di Roma*, cit.

²⁰ *Carte sciolte per accertare la natura giuridica delle Opere Pie*, cit.

²¹ CASTRACANI, *Gli ebrei a Senigallia tra Sette e Ottocento*, cit.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

Date poi le condizioni di povertà delle confraternite, chiede per quelle in cui la missione della beneficenza era più rilevante che quella del culto, cioè *Biqqur Ḥolim* e *Malbiš 'Arumim*, l'assimilazione alla Compagnia di Beneficenza *Ma'ašeh ha-Šedaqah*. Nel Gennaio 1939 la questione è ancora aperta. Un documento del 16 del mese ci rende conto di come le pie istituzioni d'origine fossero assoggettate alla legislazione italiana in materia. «Nella Comunità non si ha alcuna traccia di erezione in ente morale delle quattro antiche confraternite dipendenti da questa Amministrazione. Dopo il 1860, quando le Marche furono riunite al Regno, la Comunità di Ancona, si crede, debba averle denunciate come opere di Beneficenza, per il timore che il [loro] capitale [...] fosse soggetto alle leggi eversive degli Enti Ecclesiastici. [...] La R. Prefettura da anni approva i Preventivi e Consuntivi e li considera come OO.PP. legalmente riconosciute e dipendenti da questa Amministrazione. [...] dalle loro condizioni finanziarie si potrà rilevare la grande sproporzione fra le spese di amministrazione e quelle erogate per altri scopi».

Ancora nel 1949 la Prefettura chiede se esse siano state erette in ente morale «raccomandando massima sollecitudine». La comunità risponde fornendo i preventivi e consuntivi richiesti per gli anni precedenti ma, pur precisando che le Compagnie non sono state trasformate in Enti morali, non fornisce altre informazioni in proposito. Dopo queste date non si hanno altre notizie sulle Confraternite, ad eccezione di quella di *Biqqur Ḥolim* che viene citata fino al 1954²⁴ in un registro di conti, ma per il momento rimane oscuro quando esse siano state sciolte.

3. La confraternita di *Biqqur Ḥolim*

Nell'ambito della nostra ricerca ci è sembrato opportuno approfondire la vita e le tematiche relative a quella che senza dubbio era la più importante Confraternita della Comunità ebraica di Ancona, la summenzionata *Biq-*

qur Ḥolim. La maggior parte del materiale riferito alle attività assistenziali dell'archivio anconetano si riferisce a questa compagnia, mettendoci in condizione di dare una testimonianza attendibile di una realtà finora poco esplorata.

Le origini della Compagnia di *Biqqur Ḥolim* sono oscure. Il primo accenno è del 1795, quando nelle Modificazioni dei Capitoli della Confraternita *Marpe la-Nefeš*²⁵ si menziona la Compagnia a proposito della necessità per le confraternite di non sovrapporsi l'una con l'altra durante lo svolgimento ciascuna delle proprie opere.

Biqqur Ḥolim significa letteralmente "Visita degli infermi". Non si possiedono i Capitoli di fondazione della Compagnia, ma nell'Archivio della Comunità ebraica di Ancona si sono rinvenuti quelli del 1819, anno in cui la Compagnia si unisce con quella di *Marpe la-Nefeš*, e quelli del 1877²⁶. Dai primi emerge il precetto religioso che è alla base di questa istituzione. Si precisa infatti come l'amore verso il prossimo sia l'assunto, designato da Dio e dalla natura, che guida la Compagnia nelle sue opere. La pratica della *Gemilut Ḥasadim*, opera di misericordia, è qui intesa secondo l'interpretazione che ne dà il *Talmud*, nello stesso senso illustrato da Attilio Milano, cioè come conforto, condivisione, pietà verso il prossimo.

La confraternita di *Biqqur Ḥolim* identifica l'assistenza agli infermi come il «miglior contributo che possa rendere l'uomo al suo simile».

A queste date, cioè all'inizio dell'Ottocento, i Capitoli non sono costituiti da continui riferimenti e citazioni bibliche o talmudiche, come per esempio accadeva tre secoli prima a Bologna con la *Confraternita dei Solerti*, in cui ogni regola trovava un suo specifico riflesso letterario. In questa sede, invece, le regole sono scritte in italiano, eccezion fatta per qualche vocabolo in ebraico. L'unico riferimento ai testi sacri è l'espressione: *diliges proximum* (sic!) *tuum sicut tibi* (sic!), *ego Deus* tratta dal libro del Levitico 19,18, citata in latino ed

²⁴ A.C.E.A. fasc 43.

²⁵ A.C.E.A. fasc. 43, doc. 450.

²⁶ A.C.E.A. fasc. 44, doc. 502.

ebraico. È un'espressione essenziale, diretta, sintetica nell'illustrare il presupposto teorico alla base di ogni opera della Compagnia. Dopo questa situazione i capitoli si dipanano con rigore burocratico a definire gli ambiti di intervento.

La compagnia è composta da trentadue Fratelli e dodici Sorelle attivi e da un imprecisato numero di membri maschi e femmine non attivi. I secondi hanno limitatissime mansioni nella Compagnia: per lo più assistono alle funzioni religiose comuni e contribuiscono economicamente e con regolarità. Al primo gruppo di membri, quelli attivi, spetta invece tutto il carico di attività. Tra i membri maschi sono eletti i Responsabili; in più la Compagnia dispone di un Rabbino, un Cantore con due Supplenti, Sagrestano e Cassiere.

I principali scopi della Compagnia sono la visita agli ammalati, il loro sussidio materiale sia in cibo che in limitate somme di denaro per coloro che fossero anche indigenti; la preghiera con gli ammalati il giorno del sabato con la recita del *qaddiř* in presenza del *minyān*. Sono previsti anche incontri di preghiera quotidiani, uno il sabato ed in altre importanti ricorrenze. La Compagnia si impegna anche ad essere provvista di *řiřiyot* sia di lana che di lino²⁷ e di libri per la preghiera comunitaria. È previsto poi il coinvolgimento di una Compagnia di giovani che reciti il *qaddiř* ogni sabato in casa di quanti sono in lutto durante tutto l'anno seguente alla perdita del proprio caro; è previsto inoltre che il rabbino della Compagnia insegni il *qaddiř* agli orfani poveri.

I membri della Confraternita sono tutti volontari, non percepiscono alcun compenso, ma sono obbligati a versare quote annue e sono soggetti a penalizzazioni pecuniarie ogni volta che mancassero agli impegni presi. Fare parte della Confraternita è un'esperienza che potremmo definire totalizzante, impone un determinato stile di vita di comunione e disponibilità. La vita dei membri risente fortemente del-

l'appartenenza alla Compagnia, richiedendo una forte dose di impegno e di zelante fervore religioso. Divisi in Compagnie formate da soci di ambo i sessi, i membri prestano assistenza agli ammalati che ne facessero richiesta, dispensando cure, provvedendo alla loro pulizia, offrendo la loro disponibilità incondizionata per tutto ciò di cui avessero bisogno. L'assistenza prevede anche veglie notturne per i casi più gravi, la celebrazione del rito della confessione dei moribondi, il *widduy*, e la veglia continuata notte e giorno per quanti fossero vicini al trapasso.

È importante notare che la Compagnia non interviene nella preparazione del corpo dei defunti, né alla predisposizione della sepoltura; nei capitoli non si trova nessun accenno a queste mansioni. La Compagnia si occupa solo di offrire la propria preghiera al defunto e ai suoi familiari, accompagnando il morto alla sepoltura anche di notte, quando necessario. Questo vuoto non è casuale, anzi è uno spiraglio nel quale si vede chiaramente l'avvicinarsi del lavoro delle confraternite attorno ad una stessa persona, ognuna svolgendo compiti diversi. Senza ombra di dubbio l'ambito della preparazione del defunto e la fornitura di tutto il materiale necessario erano appannaggio della Confraternita di *Gemilut Ḥasadim*²⁸, per definizione deputata a questi scopi.

La Confraternita *Biqqur Ḥolim* si inserisce quindi in un sistema assistenziale sicuramente capillare, volto ad assicurare ad ogni individuo una rete di protezione che lo circondi in ogni ambito della sua vita, specialmente in quelli che se tralasciati potrebbero allontanare persone dalla comunità.

La complessità dei turni di assistenza, il continuo scandirsi di occupazioni che prevedono il coinvolgimento comunitario riempiono la vita dei membri della Confraternita sin dalla giovane età. Il Milano attribuisce alle confraternite, oltre che la pratica di opere di carità e la preghiera, anche la funzione dello svago.

²⁷ La diversità dei tessuti è funzionale ad un precetto di non mescolare tessuti di natura diversa. Cfr. Deut. 22,11-12.

²⁸ Dell'esistenza di questa confraternita non si può dubitare, oltre ad essere presente in ogni comu-

nità ebraica, è attestata come antica confraternita di carattere culturale nel carteggio del 1936-1949, conservato in Archivio. Altre notizie, però, non sono rimaste.

Questo non deve intendersi come occupazione che crei divertimento, ma come un'attività non lavorativa egualmente costruttiva e vantaggiosa, un impiego del tempo in modo proficuo per occupare le ore di inattività libere dal lavoro. In un contesto aspro e difficile quale era quello del ghetto, il tempo libero senza occupazioni utili avrebbe potuto essere foriero di azioni o di pensieri non benefici per la comunità.

La Confraternita di *Biqqur Ḥolim* subisce nel 1819 l'unificazione con quella di *Marpe la-Nefeš*. Come può essere spiegata tale unificazione tanto più in periodo in cui il trend demografico degli ebrei di Ancona subisce un costante rialzo fino ai primi anni del Novecento, momento da cui si procede verso un inarrestabile declino?

Esistono vari elementi che fanno pensare che l'unificazione sia dovuta a cause economiche intrecciate con una crescita della domanda. Il primo ventennio del secolo XIX si caratterizza per la recrudescenza dell'atteggiamento della Chiesa verso gli ebrei, dopo le libertà che essi avevano conquistato durante il periodo giacobino. Molti ebrei che sotto i Francesi si erano concessi l'acquisto di beni immobili, vedono ora requisirsi il patrimonio senza essere rimborsati. Varie epidemie colpiscono la popolazione cittadina. Le già precarie condizioni del ghetto non vanno migliorando e una buona parte della popolazione versa in uno stato di povertà. Già nel 1795, del resto, i Capitoli di *Marpe la-Nefeš* avevano fatto sospettare che ad una crescita della domanda di assistenza non fosse seguito un proporzionato aumento delle spese disponibili. Il fatto che la Confraternita avesse disinvestito fondi inalienabili, preferendo guadagni immediati, aveva fatto pensare che essa si avviasse verso la decadenza. Venti anni dopo, a nostro parere per non scomparire del tutto, essa si fonde con la Compagnia di *Biqqur Ḥolim*. Vista la poca differenza tra i capitoli di *Marpe la-Nefeš* del 1795 e quelli delle compagnie riunite ventiquattro anni dopo, si comprende come già da prima dell'unificazione le due compagnie fossero affini negli scopi e come questa fusione non abbia snaturato la struttura dell'una o dell'altra. Due confraternite antiche sentono, quindi, la necessità, in un momento cruciale per la vita della comunità, di unire risorse non più sufficienti, cercando di ottimizzare al massimo il

proprio potenziale. L'Università del resto non ha che da trarre vantaggio da questa unione: l'annuale sovvenzione di dieci scudi verrà elargita ad una sola confraternita invece che a due. Alla luce di questo, potremmo con termini attuali definire tali organizzazioni come una *partnership* pubblico-privata, o anche un sistema di *welfare mix*. Alcune importanti analogie con il mondo attuale ci permettono di azzeccare i termini della collaborazione. L'Università, qui paragonata ad uno Stato, non gestisce in prima persona determinati ambiti di assistenza ai propri cittadini, ma li delega, concedendo un contributo finanziario, alla privata iniziativa di questi ultimi. Questi provvedono a fondare quelle che, con termini attuali, potremmo definire organizzazioni di terzo settore; sono infatti organizzazioni non lucrative private, in questo caso composte da personale volontario, spinto da motivi religiosi a dedicarsi all'aiuto delle "fasce deboli".

Nel 1877 i Capitoli vengono nuovamente rinnovati ma questa volta le riduzioni sono evidenti. Anzi potremmo definire questi nuovi capitoli come l'adattamento della Compagnia ad una realtà completamente differente da quella di sessant'anni prima. La precedente struttura, articolatissima, stringente, viene semplificata ed adeguata ad un contesto mutato e nuovo. L'emancipazione e l'assimilazione, liberando gli ebrei da una secolare emarginazione, allentano però anche quei legami che per altrettanti secoli avevano consentito il perpetuarsi della tradizione culturale e religiosa. Nel 1877 la componente femminile non esiste più; le Sorelle attive sono tutte defunte, senza che vi sia stato un ricambio generazionale. Anche la Compagnia dei giovani è scomparsa, insieme alla pratica di insegnare il *qaddiṣ* agli orfani poveri. La compagnia è affidata ad un numero di Cinquantadue Fratelli di età adulta, alla cui morte eventualmente subentrano i figli. Si perde la continuità con le giovani generazioni, lasciando senza istruzione religiosa i più poveri.

Si perde il contatto con i correligionari nel momento del lutto. Una delle nuove regole prevede che i Fratelli non siano più tenuti ad accompagnare il defunto fino alla sua sepoltura. A questa data il cimitero ebraico non è più quello antico situato sul colle Cardeto, in una zona contigua alla città, ma è stata aperta una sezione israelitica nel nuovo Cimitero Co-

munale, in località Tavernelle, che a quell'epoca era ancora aperta campagna, molto lontana dal centro cittadino.

Oramai la Compagnia non riesce più a rispondere con efficacia ai suoi ruoli assistenziali, agendo come collante sociale. Mancando i membri, diminuiscono anche le quote di adesione e di conseguenza le risorse economiche su cui la Compagnia può contare; inoltre ciò che prima era prodotto dai membri della Compagnia gratuitamente ora deve essere acquistato a prezzi di mercato. È il caso degli *šišiyot*: prima il loro confezionamento era specifico appannaggio delle Sorelle attive; scomparse queste, la loro produzione deve essere commissionata a terzi a pagamento.

La Compagnia subisce la trasformazione in opera pia nel 1860²⁹. I documenti, tuttavia, non danno alcuna testimonianza delle modalità con cui questo passaggio è avvenuto. Nel 1936, in un foglio del già citato carteggio tra la Regia Prefettura e la Comunità ebraica, la Confraternita appare per la prima volta designata con questo nome. Non ci sono testimonianze di come si sia svolta l'attività della Confraternita in questo cinquantennio, quello che si può solamente dedurre dal carteggio è che la confraternita abbia subito un'inarrestabile decadenza: la Comunità infatti propone il suo accorpamen-

to con la società di beneficenza *Ma'ase ha-Šedaqah*, che però non viene mai realizzato. La comunità ebraica di Ancona del resto viene definita, tra Ottocento e Novecento, come "crepuscolare"³⁰: molti di coloro che non si sono assimilati sono emigrati verso il nord Italia. Nell'Archivio della Comunità è presente una voluminosa documentazione che riporta i libri di cassa, mandati di pagamento, ricevute della Confraternita. Essi corrono senza soluzione di continuità per tutto il Novecento fino al Dopoguerra. Sicuramente, il quadro sarebbe stato più completo attraverso l'analisi di questo materiale, elaborando statistiche e grafici volti ad interpretare il volume di risorse spese nello sforzo assistenziale; purtroppo non si è potuto procedere in questo senso. Ma senza dubbio quello che avremmo scoperto sarebbe stato un progressivo ridursi sia degli introiti della compagnia, sia delle risorse impiegate per l'assistenza. Nel 1954, in un registro di conti si ha l'ultima testimonianza di questa antica istituzione. I documenti tacciono sulle modalità della sua scomparsa che non compaiono in alcun fascicolo.

Roberta Tonnarelli,
Via Isonzo, 54
60124, Ancona
e-mail: robertatonnarelli@libero.it

SUMMARY

This article focuses on the confraternities that used to enliven the ghetto of Ancona. Members of the Jewish community played an important role as moneylenders, and the Church tolerated their presence until the middle of the sixteenth century. Despite the paucity of documents – due to the fact that the main part of the archive was moved to Israel in 1948 – this research argues that there was a great liveliness in the philanthropic activities, especially during the eighteenth and nineteenth centuries, when the situation of extreme poverty in the ghetto necessitated the increase of charitable associations. At the end of the eighteenth century, there were five confraternities in the town: Marpè Lanafesc, Tifered Bakurim, Biquir Holim, Malbis Arumim, and Gemilut Hassadim. There is no mention of their founding, but they are most probably quite old, as reported in their set of laws, which is said not to be the first one, being the former most ancient. However, confraternities have been present in the territory for many centuries.

KEYWORDS: Philanthropy; Jewish fraternities; Ancona.

²⁹ Carte sciolte per accertare la natura giuridica delle Opere Pie, fasc. 44, doc. 502, A.C.E.A.

³⁰ G. DEL VECCHIO, *Ricordanze di una comunità crepuscolare – Ancona*, «La nostra rivista – Rassegna ADEI WIZO», a. II, n. 8, 1955, p. 4.

**ATTI DEL COLLOQUIO INTERNAZIONALE:
GLI EBREI A IMOLA NELLE FONTI EBRAICHE**

Imola 12 novembre 2006

**a cura di
Mauro Perani**

IL FANTASTICO E L'IMMAGINARIO NELLA ŠALŠELET HA-QABBALAH DI IBN YACHIA

La *Šalšelet ha-Qabbalah* (cioè la “Catena della Tradizione”) dello studioso ebreo imolese Ghedalià Ibn Yachia è solitamente considerato un testo storico¹. Tuttavia se la prima parte del volume è effettivamente dedicata ad annotazioni di carattere storico e genealogico, la seconda parte invece assomiglia piuttosto ad un'enciclopedia, diremmo proto-scientifica, che tratta temi probabilmente all'ordine del giorno².

Di questa seconda parte della *Šalšelet ha-Qabbalah*, una parte consistente è dedicata alla descrizione di fenomeni che possiamo definire come immaginari o fantastici. Attraverso l'analisi di questi racconti è possibile ricostruire la mentalità dell'autore e del suo periodo³. Anche se bisogna tener presente, che l'immagi-

nario non è soltanto frutto della fantasia dell'autore, ma comprende semmai tutto un apparato mitologico ereditato dalla cultura precedente⁴.

Molti di questi argomenti definiti come immaginari e fantasiosi vengono descritti dall'Ibn Yachia invece come fossero argomenti scientifici. Infatti Ghedalià non era certo conscio della separazione fra immaginazione e scienza. Ma proprio perché l'autore non si sa dare una risposta ai quesiti che lui stesso si pone, ne cerca la soluzione nel proprio immaginario. Si tratta quindi non di una scienza empirica, ma di una scienza immaginaria. Ad esempio vengono posti dei quesiti sul perché si nasce e si muore, cosa c'è dopo la morte, cosa ci sia al di là del mondo. E quasi contemporaneamente

¹ La *Šalšelet ha-Qabbalah* è considerata dai diversi studiosi una cronaca di carattere storico per nulla originale. Vedi Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor*, (edizione ebraica), Tel Aviv 1988, pp. 79-80, 89. R. BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze 1991, pp. 127-154, in particolare a pag. 138; R. BONFIL, *Riflessioni sulla storiografia ebraica in Italia nel Cinquecento*, in *Italia Judaica*, vol. 2, Roma 1986, pp. 55-66; A. DAVID, *Divrè yemè ha-'amim be-sefer Shalshet ha-Kabbalà* (Le cronache dei popoli nella Shalshet ha-Qabbalah), «Korot» 9 (1986), pp. 18-32; Id., R. *Gedalya Ibn Yahya's Shalshet Hakkabalah. A chapter in Medieval Jewish Historiography*, «Immanuel» 12 (1981), pp. 60-76; Id., *Gedalia ibn Yahia, auteur de 'Shalshet ha-Qabbalah'*, «Revue des Etudes Juives» 153, 1-2 (1994), pp. 101-132. Tuttavia è forse appropriato riconsiderare il genere di quest'opera di Ibn Yachia. Difatti dall'introduzione al volume sembra chiaro, come non fosse nelle intenzioni dell'autore compilare un testo storico, né tantomeno comporre un'opera originale. Lo scopo dell'autore era invece probabilmente quello di compilare un compendio, diremmo quasi una enciclopedia antelitteram, delle conoscenze dell'epoca, sia ebraiche che gentili, a fine didattico. L'opera è infatti dedicata dall'autore a suo figlio: «perché mi hai chiesto, che non capisci come dai tempi del Raavad [acrosti-

co di Rabbi Avraham Ibn Daud, XII sec.] nessuno fino ad oggi abbia scritto dei libri e dell'ordine delle cose». Pertanto, sarà anche evidente come l'opera non aveva nessuna pretesa di originalità.

² Il testo della *Šalšelet ha-Qabbalah* è suddiviso in tre capitoli: il primo è una cronaca delle generazioni da Adamo fino ai suoi giorni; il secondo informa dei «principi dei corpi celesti, del mondo celeste, della magia, e delle monete e delle misure»; mentre il terzo racconta dei saggi “gentili” e delle persecuzioni di Israele. Cfr. DAVID, R. *Gedalya Ibn Yahya's Shalshet Haqabbalah*, cit., pp. 62-63.

³ Nell'analisi del testo dell'Ibn Yachia bisogna tener presente un dato: e cioè che Ghedalia ha costruito il suo volume sulla base di testi precedenti, senza quindi innovare niente. Vedi a questo proposito DAVID, R. *Ghedalia Ibn Yachia's Shalshet Haqabbalah*, cit., p. 74.

⁴ Vedi a questo proposito quanto scrive Evelyne Patlagean: «Il campo dell'immaginario è costituito dall'insieme delle rappresentazioni che superano il limite posto dai dati dell'esperienza e dalle associazioni deduttive ad esse legate» [E. PATLAGEAN, *Storia dell'immaginario*, in J. LE GOFF (cur.), *La nuova storia*, 3^a ed., Milano 1987, p. 292]. Vedi anche a questo proposito: J. LE GOFF, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, 4^a ed., Roma-Bari 2004, p. 7.

parla di mostri, di esseri ultraterreni, o della possibilità di concepire un bimbo senza necessariamente avere rapporti sessuali.

Infatti l'immaginazione gioca un ruolo centrale nella concezione dell'Ibn Yachia. Ad esempio quando tratta della natura della donna e della nascita dei bimbi⁵. Spiega Ibn Yachia, che il concepimento non è soltanto un fenomeno biologico, ma richiede appunto la forza immaginativa dei genitori. Senza l'intenzione, che è forza immaginativa, non si ottiene nulla⁶.

Quando la forza immaginativa è scadente anche gli altri sensi sono scadenti e di conseguenza anche il prodotto diventa scadente. Infatti se capita che una donna incinta ha paura o casca, allora i suoi sensi, soprattutto l'immaginazione, trascurano il loro dovere, che è quello di occuparsi del feto, che ne può quindi risentire. Così se nel momento dell'atto sessuale, l'uomo o la donna hanno una brutta visione, come quella di un mostro o di un negro, il feto ne verrà senza dubbio influenzato: nascerà quindi un mostro o un negro, anche se entrambi i genitori sono bianchi⁷.

Per l'appunto la nascita dei mostri era un altro argomento che assillava il nostro Ghedalià. A questo proposito l'autore riporta diverse opinioni sulla natura dei mostri, ovviamente tutte fantasiose e legate spesso alla forza di immaginazione. Così c'è chi sostiene che la nascita di un mostro sia la punizione per i peccati ed i cattivi pensieri. Oppure che nascano

senza il seme maschile, quando la donna immagina il piacere sessuale con intensità e calore⁸, soprattutto se durante il primo quarto del novilunio dalla sua mestruazione. O anche, che la nascita dei mostri dipenda dalla configurazione delle stelle nel momento in cui il seme penetra nell'utero⁹.

Ma sulla nascita del bimbo viene riportata tutta una descrizione fantascientifica. Secondo Ibn Yachia, il seme maschile che penetra nell'utero della donna, diventa come il lievito che riscalda la pasta, oppure come il caglio nel latte. E su cosa influiscono i genitori nel concepimento? Dunque, la parte bianca del corpo, cioè le ossa, le unghie, e gli occhi provengono dal padre; mentre la parte rossa, cioè la pelle, la carne, il sangue, provengono invece dalla madre. Mentre il volto, la parola, ed il movimento, provengono dal Signore¹⁰.

E chi stabilisce il sesso del nascituro? Anche qui sarà l'immaginazione a stabilire il sesso del bimbo: se la forza di immaginazione dell'uomo è più potente di quella della donna, allora il figlio sarà maschio, altrimenti sarà una femmina. Ma il nostro autore riporta anche altre teorie: se il seme maschile all'interno dell'utero prosegue verso destra in questo caso sarà maschio, se invece va verso sinistra il feto diventerà femmina¹¹. Ma anche: se il rapporto sessuale è avvenuto nei primi cinque giorni dopo il completamento del periodo mestruale il nascituro sarà maschio, se invece il rapporto è

⁵ Cfr. LE GOFF, *Il meraviglioso e il quotidiano*, cit., p. 48: «Da Eva alla strega della fine del Medioevo, il corpo della donna è il luogo d'elezione del diavolo. Alla pari dei tempi liturgici che implicano un divieto sessuale, il periodo del flusso mestruale è colpito da tabù: i lebbrosi sono figli di genitori che hanno avuto rapporti sessuali durante le mestruazioni della donna».

⁶ *Šalšelet ha-Qabbalah*, Varsavia 1881, 35v-35r. È interessante notare il parallelo con la funzione della forza immaginativa, e quindi della concentrazione, nel contesto della preghiera (in ebraico "Tefillah") e più in generale nell'adempimento dei precetti (*Mišvot*), dove infatti secondo la tradizione l'intenzione è un elemento essenziale per la loro buona riuscita. Cfr. Talmud Babilonese, *Berakot* 31a. Questo concetto verrà poi sviluppato molto più approfonditamente dalla scuola qabbalistica.

⁷ *Ibid.*; cfr. anche A. TOAFF, *Mostri giudei*, Bologna 1996, p. 177.

⁸ Concezioni simili secondo le quali creature maligne vengono generate dai peccati sessuali erano assai diffuse soprattutto nelle dottrine mistiche, e verranno poi riprese appunto in seguito dalla Qabbalah. La bibliografia su questo argomento è vasta, vedi quindi il sunto e le fonti riportate in: G. SCHOLEM, *Pirkè Yesod be-havanat ha-Kabbalà u-semaleha (Elements of the qabbalah and its Symbolism)*, Jerusalem 1980, pp. 149-152.

⁹ *Šalšelet ha-Qabbalah*, *ivi*, 35r.

¹⁰ *Šalšelet ha-Qabbalah*, *ivi*, 35v. Cfr. TOAFF, *Mostri giudei*, cit., p. 177.

¹¹ Da notare come la sinistra è sempre considerato un segno negativo.

avvenuto fra il quinto e l'ottavo giorno allora sarà una femmina. Se però il rapporto è avvenuto dopo il dodicesimo giorno allora sarà androgino. E c'è però chi sostiene che la formazione del maschio o della femmina dipenda dalla potenza dei cibi che mangiano i genitori, oppure dai periodi dell'anno, o se si trovino sui monti o nelle valli¹².

Come in ogni testo scientifico che si rispetti, pure la natura del corpo umano viene trattata dal nostro autore. Ibn Yachia distingue fra tre entità: anima, spirito e vita. L'anima (*nefeš*) è un vapore sottile, creato come gli angeli¹³, e si trova nella testa dell'uomo, negli spazi del cervello, e corrisponde al luogo dell'intelligenza e della fantasia. Lo spirito (*ruah*) invece si trova nel cuore dell'uomo, perché da lì provengono le forze utili. E la vita (*nešamah*) invece si trova nel fegato, perché da lì provengono le forze materiali¹⁴.

Ma il mondo di Ibn Yachia non è un mondo conosciuto e logico, bensì un mondo misterioso e popolato di strane creature¹⁵. Infatti, prima di tutto ci sono i giganti discendenti di Shet, terzo figlio di Adamo, che erano sommersi nei peccati, e sono quindi morti durante il diluvio¹⁶. Poi ci sono le Amazzoni, che rimaste vedove di guerra presero le lance per combattere i loro nemici, e che usavano bruciare il seno destro alle giovani ragazze in modo che po-

tessero portare le armi¹⁷. Ed infine il Signore ha creato diversi tipi di mostri, diffusi in diversi posti:

In Africa vi sono delle creature strane che sono androgini ed hanno rapporti sessuali con loro stessi. Nella regione della Sitia, ci sono persone con un occhio solo nella fronte. In India ci sono quelli che non hanno la bocca per mangiare o bere. Nei monti dell'India c'è una specie di uomo che ha la coda; e c'è una specie che ha il corpo di cavallo e la testa di ariete, ed in fronte ha un corno che illumina molto; e c'è una specie di uomo che ha tre file di denti, la testa di uomo ed il corpo di leone; e c'è una specie di uomo che non ha che una gamba ed il piede largo e corre molto; e c'è chi non ha la gola e gli occhi; e c'è una specie con il corpo pieno di erbe e con i denti come quelli del cane. In Sitia c'è una specie che ha forma di uomo ma gambe di cavallo e si chiamano satiri; e ci sono delle creature che durante l'estate diventano lupi mentre con il freddo tornano alla forma di uomo, e pregano Marte e gli sacrificano uomini. In Libia ci sono persone che odiano vedere la luce e non mangiano la carne; e ci sono delle persone che non camminano con le proprie gambe ma infilano la testa fra le gambe, e allora vanno. In Romania ci sono alcuni che non mangiano che galani, e si vestono con la pelle di pesce. In Etiopia ci sono quelli che non hanno narici, e c'è chi non ha l'orecchio, e c'è chi non ha la bocca ma soltanto un piccolo buco da cui beve con la cannuccia. Nelle regioni ad occidente, c'è chi ha delle orecchie così

¹² *Šalšelet ha-Qabbalah*, *ivi*, 35r. Cfr. TOAFF, *Mostri giudei*, cit., p. 177.

¹³ *Ivi*, 38v.

¹⁴ *Ivi*, 39r.

¹⁵ Sui mostri, cfr. TOAFF, *Mostri giudei*, cit., p. 13: «Anche in questo caso, come sottolinea Edith Porada, lo studio dei mostri e dei demoni ci aiuta a penetrare nell'immaginario di una data cultura ed a ricostruire il suo modo di pensare e le sue credenze religiose [...] Gli uomini mostruosi dell'India, incontrati da Alessandro, presentavano variabili pressoché infinite e le più strane combinazioni con bestie e uccelli, ibridi spaventosi e incredibili. Dai ciclopi, che popolavano le rive del mar Rosso, ai pelosi pigmei cinocefali, mangiatori di noci; dai giganti negri, 'dalla testa tonda e le narici lunghe e grosse, con la bocca che si apriva sul petto', dagli uomini 'con la faccia da leone' agli esseri misti dagli occhi di fuoco, 'che abbaiano a guisa di cani'. Monopodi, sciopodi, monocoli e ipertrofici, giganti e pigmei, ciclopi e

astomori, androgini e amazzoni, centauri e altri ibridi, cannibali e trogloditi, le creature fantastiche del meraviglioso folclorico occidentale, trovano tutti il loro posto nel meticoloso catalogo ragionato dei mostri medievali di Claude Kappler».

¹⁶ *Šalšelet ha-Qabbalah*, 41r: «Shet ordinò ai suoi discendenti di non accoppiarsi con quelli di Caino, e così hanno fatto fino alla settima generazione, ma poi si sono invece accoppiati e sono allora nati i giganti, i quali erano immersi nei peccati, e sono quindi morti durante il diluvio».

¹⁷ *Šalšelet ha-Qabbalah*, *ivi*, 42v: «Al tempo di Reù cominciò il regno delle donne chiamate Amazzoni, quando combatterono quelli di quel paese contro un altro e gli uomini del paese Amazzoni morirono, e le loro vedove presero allora le lance ed andarono a combattere contro i loro nemici, e vinsero, e mantennero così il loro regno. Ed usavano bruciare il seno destro alle ragazze giovani in modo che potessero portare le armi».

grandi che nascondono tutto il corpo. Nelle regioni dell'Arabia, ci sono degli uomini molto piccoli, e le loro mogli partoriscono all'età di 5 anni, ed a 8 sono già vecchie, e fanno molte guerre. In Etiopia, c'è una specie di uomo che vive nelle grotte e mangia solo serpenti, e non hanno la parola ma soltanto emettono suoni¹⁸.

Ma oltre i mostri, il mondo di Ibn Yachia è popolato, come era possibile prevedere, da tutta una serie di spiriti fantastici¹⁹. Gli spiriti sono nati dal primo Adamo, che dopo il peccato, non si accoppiò più con Eva ma con Lilith, mentre invece Eva si accoppiava con gli spiriti²⁰. C'è invece chi sostiene che gli spiriti nascano ogni giorno dai liquidi sessuali che gli uomini o le donne perdono. Ma anche dagli elementi, dalla terra, dall'acqua e dal fuoco nascono spiriti. Questi spiriti mangiano, bevono, si riproducono, e muoiono come l'uomo. Essi bevono dall'umidità dell'aria, e godono del

fuoco e dell'incenso che viene loro offerto dai veggenti. Vedono ma non sono visti, conoscono il futuro come gli angeli. Alcuni spiriti servono il Signore e vengono chiamati "geni". Praticamente sono esseri intermedi fra gli esseri spirituali e quelli terreni²¹.

Gli spiriti del fuoco, molti di loro si trovano nella regione della Macedonia. Anche nell'aria però vi sono anime viventi, perché l'aria stessa è un'anima per tutti gli esseri. Pertanto tutta la distanza fra la terra e la luna è piena di anime e di angeli. Quelli più vicini alla terra sono più materiali e simili ai corpi, mentre quelli più vicini al cielo sono più puri e spirituali, ed anche più vicini al Signore.

Infine, un discorso particolare è dedicato da Ibn Yachia alla morte e all'aldilà. Per la prima volta uno studioso ebreo accenna ad una qualche concezione del purgatorio²². Infatti dopo la morte, l'anima andrebbe girovaga per il mondo.

¹⁸ *Šalšelet ha-Qabbalah*, 41v. Secondo quanto sostiene Toaff la fonte di queste informazioni è molto probabilmente il *Sefer Yosippon*, e quindi Ibn Yachia non innova niente; cfr. TOAFF, *Mostri Giudei*, cit., pp. 11-18; riguardo invece le influenze dello *Yosippon* ed altri scritti storici su Ibn Yachia vedi DAVID, *R. Gedalya Ibn Yahya's Shalshet Hakabbalah*, cit., p. 64. Purtuttavia, bisogna notare, che il *Yosippon* era del IX secolo, mentre l'Ibn Yachia del 500, ed in questo senso le sue credenze sono del tutto medievali. Vale a dire che questo mondo fantastico non è cambiato, ed anzi si è tramandato nei secoli. È possibile dedurre pertanto come l'Ibn Yachia, che era una cerniera fra medioevo e moderno, per certi versi fosse del tutto medievale.

¹⁹ *Šalšelet ha-Qabbalah*, 39v: «Riguardo gli spiriti che penetrano nel corpo dell'uomo, e che attraverso l'esorcismo rivelano il proprio nome, e dicono di essere uomini morti in strane maniere. Ed è difficile comprendere con la nostra mente come ciò sia possibile, che lo spirito di una persona morta operi tramite un altro in vita, usando le sue membra ed i suoi sensi, e veramente tutto ciò sembra molto strano. Ma a mio avviso, questo è un dato di fatto, perché nel mese di Tevet dell'anno 5335, mentre mi trovavo a Ferrara, sono andato a trovare insieme a molte ragguardevoli persone, una ragazza di 25 anni, già sposata, e l'ho trovata stesa sul suo letto [...] Ed ho pregato lo spirito perché risponda alle mie domande, e questo mi ha risposto in italiano conciso

[...] ed ho iniziato a porgli domande su quanto concerne l'anima, per sapere quale sia la sua sostanza, ed in che maniera esce dal corpo al momento della morte, e quindi che cosa sia il Ghehinom. E non gli ho chiesto del Giardino dell'Eden, perché sapevo che lui non c'era stato [...]». Riguardo questo caso successo a Ferrara, vedi A. BEN HANANIAH YAGEL, *Sefer Gay Hizayon «A Valley of Vision»*, with Introduction and Commentary by D. Ruderman, Jerusalem 1997, p. 154, ed anche nell'introduzione di Ruderman, pp. 31-34.

²⁰ Questa concezione è assai antica, risalente addirittura alla letteratura midrashica. Cfr. SCHOLEM, *Pirkè Yesod be-havanat ha-Kabbalà u-semaleha*, cit., pp. 149-152.

²¹ *Šalšelet ha-Qabbalah*, 38v.

²² In almeno due punti il testo tratta del destino dell'anima dopo la morte. Tuttavia Ibn Yachia si limita a riportare concezioni già espresse da altri studiosi e non riporta nulla di nuovo, ispirandosi alla letteratura del Midrash o dallo Zohar già conosciuta. Però accenna forse per la prima volta ad una specie di purgatorio. Alla pagina 39v, viene detto: «Se una persona voleva fare pentimento ed invece non ha fatto in tempo perché è morto, il Santo e Benedetto gli impartisce subito la sua punizione secondo il grado delle sue colpe, e dopo lo fa risalire così come sarà la sua volontà, infatti è scritto: 'Il Signore fa morire e fa rivivere, fa scendere nello Sheol, e ne fa risalire'. Tranne che per il peccato di idola-

A questo punto si chiede Ghedalià quale sia l'esatta posizione geografica del Giardino dell'Eden. Si dice che l'Eden si trovi ad oriente in mezzo al Mare Grande, lontano da ogni luogo abitato, su un monte così alto che arriva fino alla luna²³. C'è invece chi dice che l'Eden si trovi in occidente, in mezzo al mondo, o nell'Antartico. Un'altra versione sostiene che l'Eden sia oltre l'India. Infatti alcune persone passarono per l'India verso l'Eden, per cercare alcune medicine, e l'albero della vita. E giunti là hanno visto lo splendore della spada a doppio taglio citata nella Genesi²⁴. Per di più, l'Eden è circondato, come racconta la Bibbia, da 4 fiumi: uno di questi è il Gange, l'altro è il Nilo, le cui acque fanno aumentare il desiderio sessuale.

Un ultimo tema che appassiona Ibn Yachia è la cosmologia. Infatti secondo Ibn Yachia tutto l'Universo sarebbe posto su un muro che gli funge da pilastro. La terra sta nel centro senza muoversi, mentre le stelle ed i pianeti le stanno intorno «come una ruota, sui cui bordi ci sono delle formiche che le camminano addosso, alcune da occidente verso oriente, ed altre da nord verso sud»²⁵. E poi anche le stelle del cielo sono esseri viventi ed hanno sicuramente un'anima eterna²⁶.

Questa pur breve rassegna dei temi trattati nella *Šalšelet ha-Qabbalah* dovrebbe po-

terci dare una visione del mondo interno di Ibn Yachia. Sono tutti argomenti che riguardano la natura dell'uomo e del mondo e il suo futuro dopo la morte, come la cosmologia, il concepimento del feto, l'origine delle lingue. Il volume difatti è composto come un'enciclopedia "proto-scientifica" o forse pseudo-scientifica di tutte le conoscenze dell'epoca, anche se è ovvio che molte delle scienze dell'epoca fossero basate su pura fantasia e immaginazione.

Il mondo di Ibn Yachia è un mondo affollato da esseri strani, spiriti, mostri, anime vaganti, astri viventi ed animati. Ma è anche un mondo sconosciuto, come quello di Gulliver, in cui vivono giganti e gnomi. E dove il Giardino dell'Eden si trova dietro l'angolo, basta mettersi in viaggio. In questo mondo, la forza predominante è quella intellettuale, è intenzione ed immaginazione. Non per niente il mondo biblico della Genesi fu creato soltanto attraverso l'intenzione divina.

È evidente che i temi trattati dall'Ibn Yachia erano argomenti di attualità e discussi nel suo periodo. Difatti diversi temi che già si trovano nella *Šalšelet*, ad esempio la natura dei mostri, sono poi trattati da altri studiosi del periodo come Abraham Yaghel Gallico²⁷. Questo materiale non sembra faccia tanto parte del folklore, bensì della mentalità del letterato, della persona colta. Certamente è una cultura elevata. Tuttavia, non appartiene ad una spe-

tria, perché se non ha fatto in tempo a pentirsi, non gli si permettono buoni pensieri, ma anzi scende nello Sheol per l'eternità, e non riceverà riposo nemmeno nei sabati, nelle feste, e nei capimesi. E così anche per chi profana il sabato o il Nome del Signore in pubblico, che perché se non hanno fatto pentimento completo, la loro anima vagherà di qua e di là, senza che nessuno gli presti attenzione. Ed a volte va e si mette davanti alla porta del Giardino dell'Eden, ma non gli aprono. E la sua anima pure vagherà per il mondo, vedendo il proprio corpo marcire, e venir divorato dai vermi, e di questa punizione si rattristerà molto». In seguito, nella terza parte del volume, comincia alla pagina 40r una descrizione del sistema degli angeli, in cui però riporta prima di tutto la concezione cristiana. Infatti racconta la storia di Lucifero che voleva prendere il posto di Dio e per questo venne cacciato dal cielo all'inferno. Nell'inferno ci sarebbe il limbo dove si trovano i giovani morti prima di essere battezzati. Al di sopra

del limbo si troverebbe il purgatorio. Per quanto concerne la concezione del purgatorio nell'Europa medievale, vedi gli studi di J. LE GOFF, in particolare: *La nascita del purgatorio*, Torino 1982; ed in maniera più succinta: *Il tempo del purgatorio* (secoli III-XIII), in J. LE GOFF, *L'immaginario medievale*, Roma-Bari 1998, pp. 99-116.

²³ *Šalšelet ha-Qabbalah*, 41v.

²⁴ *Šalšelet ha-Qabbalah*, *ibid.* Riguardo l'immagine dell'India come terra fantastica, cfr. TOAFF, *Mostri giudei*, cit., p. 12: «L'India era popolata da uomini e animali fantastici, da mostri e selvaggi, da creature immaginarie e stravaganti. Grazie a questa 'antropologia surrealista' (J. Le Goff) l'uomo dell'Occidente medievale riusciva ad evadere dalla banale realtà della sua fauna, assai poco entusiasmante, sostituendosi con inesauribile immaginazione alla natura creatrice di Dio».

²⁵ *Šalšelet ha-Qabbalah*, 32v-r.

²⁶ *Šalšelet ha-Qabbalah*, 38v.

cifica cultura di ebrei, ma ad una cultura generale anche non-ebraica, peculiare del 500²⁸. Questi temi rispecchiano difatti gli interessi e la mentalità diffusa nel suo secolo, il 500. Non per niente alcuni di queste stesse immaginazioni si ritrovano in testi come il Gargantua e Pantagruel di Rabelais (1484-1553)²⁹. Difatti, molto spesso Ibn Yachia riporta dottrine già elaborate prima di lui da altri studiosi.

Queste concezioni non sono più medievali, ma non sono ancora moderne. L'atteggiamento positivo verso il corpo, ad esempio, cioè non osceno, è un elemento della concezione pre-moderna³⁰. Ma la scienza non-empirica appartiene alla notte dei tempi. Le sue radici

affondano nella fantasia antica e medievale, nella cosmologia greca e nel bestiario alto-medievale. Questa cosmologia fantastica, i mostri e gli spiriti, la possibilità di concepire quasi in provetta senza sesso, ed il Giardino dell'Eden aldilà delle porte dell'India, fanno parte tutti del fantastico mondo di un ebreo imolese del Cinquecento.

Andrea Yaakov Lattes
Gratz College, Pennsylvania
Rehov Deghel Reuven 14,
Petah Tikva (Israele)
e-mail: lattesy@netvision.net.il

SUMMARY

This paper analyses some “fantastic” features contained in Ibn Yachia’s work: *Shalsholet ha-Kabbalah*. Since the purpose of this book was to summarize the knowledge of its time, it reflects the scientific and religious beliefs of the author’s contemporaries. This knowledge was not supported by empiric experience, but was in many cases the result of fantasy. For these reasons, this book is a very good example of ancient medieval thought and modern conceptions combined together.

KEYWORDS: Ibn Yachia; Imola; Jewish History; Italian Jewish Literature.

²⁷ Cfr. appunto YAGEL, *Sefer Gay Hizayon* «A Valley of Vision», cit., p. 154, ed anche nell'introduzione di Ruderman, pp. 31-34.

²⁸ Vedi quanto scrive TOAFF, *Mostri gudei*, cit., p. 9: «La geografia mentale e immaginaria dell'ebreo occidentale non differiva da quella del suo conterraneo cristiano e si caratterizzava nella certezza che il mondo delle meraviglie, delle bestie favolose e dei mostri spaventosi, delle ricchezze abbaglianti e delle magie stupende era situato in Oriente, sulle sponde di quell'oceano, ritenuto chiuso, che univa e confondeva tra di loro le terre dell'India e dell'Etiopia, facendone un sol mondo, lontano e seducente, dove si aprivano le porte del Paradiso Terrestre».

²⁹ Ad esempio il collegamento fra la nascita e le stagioni, l'atteggiamento positivo e non osceno verso ciò che Bachtin chiama ripetutamente il 'basso' materiale-corporeo, l'interesse assiduo verso le parti basse del corpo, il ventre che procrea, il paese di Cuccagna e la navigazione verso l'altro mondo. Cfr. a questo proposito M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, 3^a ed., Torino 2001; vedi anche PATLAGEAN, *Storia dell'immaginario*, cit., p. 305.

³⁰ Cfr. appunto l'analisi che Bachtin elaborò del romanzo di Rablais, nel volume citato alla nota precedente.

NOTIZIE RABBINICHE SUGLI EBREI A IMOLA NEL TARDO MEDIOEVO*

Contrariamente alla maggior parte delle città italiane, tra cui Bologna, il capoluogo romagnolo, menzionate innumerevoli volte nella letteratura rabbinica, le notizie sugli ebrei di Imola che si possono ricavare dalle fonti rabbiniche sono assai scarse. Questo è dovuto innanzitutto alle piccole dimensioni del nucleo ebraico che abitò ad Imola tra la metà del Trecento¹ sino alla sua espulsione nel 1569², ma anche al fatto che pochi furono i rabbini famosi che ebbero dimora in questa città – con la notevole eccezione della dinastia degli Ibn Yahia, dal capostipite David, figlio di Yosef, sino a Ghedalià Ibn Yahia, su cui è stato scritto abbondantemente³. Ciononostante, in quanto segue e sulla base degli sporadici riferimenti contenuti nelle fonti rabbiniche ci proponiamo di tracciare un quadro, per quanto talvolta incompleto, su alcune delle questioni che occuparono gli ebrei della città nel Cinquecento, certamente il periodo meglio documentato della storia della comunità ebraica imolese.

Al principio del *responsum* no. 248, redatto dal rabbino Azriel Diena (defunto nel 1536) e inserito nella raccolta legale che porta il suo nome, si può leggere: «Agli amabili e gentili, puri, onesti e a me cari fratelli Aharon e

Šemu'el da Arzignano, abitanti a Imola, il mio saluto da Sabbioneta»⁴. Anche un manoscritto⁵ di Mošeh Noveira, rabbino prima a Venezia e poi a Ferrara fino alla morte avvenuta nel 1534⁶, fa riferimento alla stessa questione trattata da Azriel Diena, ma non v'è menzione alcuna dei nomi dei protagonisti. Dall'analisi di queste due fonti emerge il seguente quadro della situazione. I fratelli Aharon e Šemu'el da Arzignano, abitanti a Imola, avevano allevato in casa loro una giovane orfana, nata dalle seconde nozze di una loro sorella, ricevendo in deposito un'importante somma di denaro, messa da parte dal padre della ragazza per costituire la dote qualora si fosse sposata. L'orfana fu mantenuta dai suoi zii per molti anni, e quando giunse all'età di diciotto anni si ammalò gravemente. I fratelli, temendo che fosse in punto di morte e per evitare che l'eredità passasse alla famiglia del secondo marito della loro sorella, le fecero scrivere un testamento presso un notaio cristiano nel quale ella lasciava tutti i suoi beni ai due fratelli. L'indomani però ella, in presenza di due testimoni ebrei, annullò il testamento precedente, dichiarando invece di volere lasciare i suoi beni alla madre e al suo mezzo fratello ovvero al figlio di primo

* Il presente articolo è basato sul mio intervento *Notizie rabbiniche sugli ebrei a Imola*, nel Convegno Internazionale su *Gli ebrei a Imola nelle fonti ebraiche*, che si è tenuto a Imola il 12.11.06.

¹ Cfr. R. BONFIL, *Una lista di libri ebraici a Imola (sec. XIV)*, in Id., *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Napoli 1996, pp. 155-170. A. FERRI, *Contributo per la storia della presenza ebraica in Imola sino al secolo XV*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna, nuova serie», XLVIII (1997), pp. 155-184; Id., *La Comunità ebraica imolese in età Medievale*, in A. FERRI - M. GIBERTI (curr.), *La comunità ebraica di Imola dal XIV al XVI secolo. Copisti, mercanti e banchieri*, Firenze 2006, pp. 27-54.

² Cfr. A. FERRI, *Note sulla comunità ebraica imolese nel Cinquecento*, «Materia giudaica» 6

(2000), pp. 57-60; Id., *La Comunità ebraica in età moderna*, in FERRI - GIBERTI (curr.), *La comunità ebraica di Imola*, cit., pp. 63-107.

³ Sulla famiglia Yahia cfr., A. DAVID, *Gedalià ibn Yahia auteur de Shalshet ha-Qabbalah*, «Revue des études juives» 153 (1994), pp. 101-132; A. FERRI, *I Sefarditi a Imola*, in FERRI - GIBERTI (curr.), *La comunità ebraica di Imola*, cit., pp. 125-133.

⁴ A. DIENA, *Responsa* (in ebraico), a cura di Y. BOKSENBOIM, Tel-Aviv 1979, p. 392.

⁵ *MS Budapest-Kaufman A 149* (IMHM = Institute for Microfilms of Hebrew Manuscripts, Hebrew University and Jewish National Library, Jerusalem, Fiche 8), cc. 514-519.

⁶ Cfr. Y. BOKSENBOIM introduzione a *Responsa Mattanot ba-adam* (in ebraico), Tel Aviv 1983, p. 24.

letto di sua madre. Cinquanta giorni dopo la ragazza morì, seguita nello stesso anno dalla madre. Allora il fratello venne a reclamare i suoi diritti di eredità esigendo inoltre una compensazione pecuniaria calcolata in base ai guadagni che i fratelli da Arzignano avevano fatto nel corso degli anni grazie alla custodia del denaro della defunta.

Abbiamo una prima indicazione dell'alta posizione sociale occupata dai due fratelli da Arzignano nel *responsum* del rabbino Azriel Diena, che si rivolge ai due fratelli avvertendoli esplicitamente che non godranno di alcun trattamento preferenziale, senza riguardo alcuno alla loro ricchezza. Inoltre, sembrerebbe che i due fratelli, non essendo affatto disposti a rinunciare all'eredità della ragazza, furono obbligati dal rabbino Diena a render conto del loro operato immediatamente dopo essere stati citati a giudizio dal mezzo fratello della defunta, che altri non era che Baruk 'Uziel (Azriel) Ḥazaq, celebre *ḥakam* e capo dei rabbini di Ferrara⁷.

Gli ebrei di Imola, che non era certo un importante centro di *Torah*, dovettero ricorrere ai *ḥakamim* di Bologna, capoluogo della provincia, "dove" per riprendere le parole del rabbino Diena «c'erano sedie di giudizio». Nel suo *responsum*, in data del 1532, Diena obbligò i due fratelli di nominare due arbitri a Bologna che fossero accettati da entrambe le parti in litigio. Se essi non fossero riusciti a raggiungere un accordo, avrebbero fatto ricorso a un terzo arbitro che avrebbe dovuto concludere il contenzioso emettendo una sentenza entro un mese e mezzo dalla sua nomina. Un responso dello stesso tenore fu mandato da Diena anche al

fratello che reclamava l'eredità, il rabbino Baruk 'Uziel Ḥazaq. In tale responso Diena gli comunicava di avere costretto i due fratelli a risolvere la questione davanti a un tribunale di Bologna⁸.

Il rabbino Diena, da Sabbioneta dove risiedeva, fece presente di non volere prendere posizione, prima che la questione fosse interamente chiarita. Il rabbino Mošeh Noveira invece si pronunciò in modo molto esplicito e deciso sostenendo che le pretese dei fratelli erano infondate e che essi dovevano trasferire il denaro ricevuto in eredità dall'orfana a Baruk 'Uziel Ḥazaq assieme ai guadagni ricavati dall'attività creditizia esercitata grazie a questa somma. Bisogna ricordare a questo proposito che, nonostante ai termini della legge ebraica sia permesso rivolgersi a un notaio cristiano nella redazione di un testamento – uso diffuso presso gli ebrei italiani fra il Tre e il Quattrocento – il rabbino Mošeh Noveira affermava che nel caso di redazione di più di un testamento, era sempre l'ultimo a valere, indipendentemente dal fatto che fosse stato scritto secondo la legge ebraica o quella cristiana⁹.

Chi sono i due fratelli Aharon e Šemu'el da Arzignano, abitanti a Imola nel periodo che ci interessa? Cosa sappiamo su di loro? In base al *responsum* summenzionato, è chiaro che si tratta di banchieri. Infatti, essi pretendevano almeno il diritto di tenersi i guadagni ricavati dagli interessi sull'eredità della ragazza. Questo corrisponde a quanto sappiamo sui due fratelli in base ad alcuni documenti pubblicati dal Simonsohn da cui risulta che già nel 1529 Simone¹⁰ da Arzignano era attivo come banchieri a Imola¹¹. Nel 1532 i fratelli Aronne e Simone

⁷ *Ibid.*, p. 20

⁸ Cfr. A. FERRI, *La vita della comunità*, in FERRI - GIBERTI (CURR.), *La comunità ebraica di Imola*, cit., p. 113.

⁹ Si veda V. COLORNI, *Legge ebraica e leggi locali*, Milano 1945, pp. 213-221; A. TOAFF, *Love, Work and Death, Jewish Life in Medieval Umbria*, London 1996, p. 42, n. 23. Y. QARO, *חושן משפט, שולחן ערוך*, Jerusalem 2003, paragrafo 253, segno 32; S. BEN ŠE-MAH DURAN, *שו"ת תשב"ץ*, Jerusalem 1998, vol. I, *responsum* 13; B. AŠKENAZI, *שו"ת בצלאל אשכנזי*, Benè-Beraq 1994, *responsa*, 14, 31.

¹⁰ Nome italiano corrispondente a quello ebraico di Šemu'el, vedi V. COLORNI, *La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano*, in ID., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano 1983, pp. 783-784.

¹¹ S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews, Documents: 1522-1538*, Toronto 1990, doc. 1426 (22 novembre 1529).

figli di Vitale¹² da Arzignano ottennero il permesso per dieci anni di aprire una banca di prestiti a Imola.

È possibile avere ulteriori informazioni sul loro conto da altre fonti ebraiche? Di Šemu'el Arzignano sappiamo che era il primo suocero di Yišḥaq Modena, padre del rabbino Yehudah Ariè da Modena. Nella sua autobiografia *Ḥayye Yehudah* (Vita di Yehudah), egli infatti scrive: «Il mio signor padre... Si prese in moglie la signora Peninah, figlia del signor Šemu'el Arzignano, da Imola»¹³. Un'altra testimonianza a proposito di un Aharon, apparentemente da Arzignano, si trova alla fine di un testo manoscritto in ebraico, intitolato *Ke-lale ha-geṭ* e concernente le regole del divorzio¹⁴: «E questo è il *geṭ* (atto del divorzio) che ho visto io, Aharon, che ha dato Yehudah da Arzignano a sua moglie, scritto come si deve, in tal giorno, quattro giorni dal sabato nel mese di Adar anno 5302¹⁵ dalla creazione del mondo secondo il conto nostro qui a Imola, città che sta sui fiumi Sallustro¹⁶ e Santerno».

Non sono riuscito a stabilire se esiste un legame fra Aharon e Šemu'el, il loro padre Vitale e Yehudah da Arzignano, menzionato nel manoscritto come abitante a Imola. Va forse identificato con Yehudah figlio di Menaḥem Rabbenu, che secondo quello che appare in un altro manoscritto, si era sposato a Imola dieci anni prima? «Nel quarto giorno dal sabato, 23 del mese di Adar 5292¹⁷ dalla creazione del mondo, secondo il conto che noi contiamo qui a

Imola, città sui fiumi Sallustro e Santerno, come il giovane Yehudah figlio di Menaḥem Rabbenu di benedetta memoria disse alla signora Consola figlia di David da Sforno: Sii mia moglie»¹⁸. In realtà David Sforno ci è noto come abitante a Bologna¹⁹, ma il matrimonio ebbe luogo a Imola, luogo in cui a quanto pare abitava lo sposo Yehudah.

A proposito di Šemu'el da Arzignano disponiamo di un altro *responsum*, che fornisce preziose informazioni anche su altre personalità ebraiche della città e su una questione nella storia bancaria locale in quel periodo. Il *responsum* si trova nella raccolta legale di decisioni di rabbini italiani del Cinquecento dal titolo *Mattanot ba-adam*. Nel *responsum* no. 75 si legge: «Shalom a voi... amati padroni di negozi²⁰ nella santa comunità di Imola, tra cui uno si chiama Šemu'el da Arzignano, un altro Menaḥem da San Miniato, e una terza la signora Avigayil con i suoi figli orfani di padre. Non fate caso in quale ordine ho menzionato i vostri nomi, tutti voi siete importanti...se presterete ascolto alla voce dei vostri maestri e accetterete la legge d'Israele. E adesso sono venuto, poiché ho sentito le grida dei vostri amici che stanno tra voi, come quelle del signor Yosef Ḥayyim da Arezzo e del signor Yehudah di Casale e del signor Efraim da Bellini, che protestano contro di voi...»²¹. Dal seguito del responso sembra che i tre padroni dei banchi di prestiti abbiano ottenuto dalle autorità civili della città, un per-

¹² Secondo il riassunto del documento 1569 (23 ottobre 1532), *Ibid.* Nonostante che nel riassunto del documento 2490 (26 febbraio 1545) ci sia scritto: «Simon de Papettis of Arginano», *Ibid.*, *Documents: 1539-1545*. Dai documenti di archivio, pubblicati da Ferri, sembra che Aaron e Šemu'el avessero un fratello di nome Emanuele. Vedi A. FERRI, *La comunità ebraica imolese in età Moderna*, in FERRI - GIBERTI (curr.), *La comunità ebraica di Imola*, cit., p. 63.

¹³ Cfr. *Vita di Jehuda, autobiografia di Leon Modena rabbino Veneziano del XVII secolo*, traduzione di U. Fortis, note di D. Carpi, a cura di E. Rossi Artom, U. Fortis e A. Viterbo, Torino 2000, p. 40, *ivi*, p. 142.

¹⁴ *MS N.Y. JTS. 2441/7* (IMHM 28694) cc. 128r-129r.

¹⁵ 5302=1542.

¹⁶ Sellustra.

¹⁷ 5292=1532.

¹⁸ *MS Cambridge- University Library Dd. 10.46*, (IMHM 15929) c. 245v.

¹⁹ Vedi, DIENA, *Responsa*, cit., pp. 216-231. Cfr. FERRI, *La Comunità ebraica imolese in età moderna*, in FERRI - GIBERTI (curr.), *La comunità ebraica di Imola*, cit., p. 72: «In modo meno sistematico le fonti menzionati numerosi altri ebrei 'presenti ad Imola nel corso del Cinquecento' tra cui, David figlio di Rubino Sforno, abitante a Firenze».

²⁰ Nella lingua di quei giorni "padrona di negozio" significa padrone di banca di prestiti, cfr. Y. Boksenboim, introduzione a *Responsa Mattanot ba-adam*, cit., pp. 11-12.

²¹ *Responsa Mattanot ba-adam*, cit., p. 175.

messo che impediva a tre altri ebrei di esercitare attività feneratizia. Questi ultimi si rivolsero quindi ai rabbini dell'epoca, affinché costringessero i tre prestatori che avevano ottenuto il permesso di spiegare la loro posizioni davanti a un tribunale ebraico. Uno dei rabbini interpellati ordina infatti ai tre banchieri di risolvere nel giro di trenta giorni dalla ricezione della lettera la divergenza in base al diritto ebraico davanti al tribunale rabbinico di una delle seguenti città, Bologna, Padova o Venezia. Il rabbino conclude il suo responso con una citazione biblica: «E sarà se darete ascolto alla mia voce, mangerete dei beni della terra, e vi benedirò pubblicamente. E se vi rifiuterete, io vi farò mangiare il frutto delle vostre azioni. Ma io ho scritto tutto ciò, affinché i ministri del regno, in mezzo ai quali io risiedo, non mi critichino, e neppure il Papa e i suoi ministri»²². È difficile stabilire con precisione la data in cui fu stilato questo responso. Nel volume di *responsa* del rabbino Azriel Diena, la no. 264 fa riferimento alla stessa vicenda. Dopo aver trattato estesamente sulla gravità del furto nell'introduzione sostenendo che «colui che ruba dal suo prossimo una *peruta* (un centesimo) è come se gli rubasse l'anima», scrive Diena: «Mi è giunto all'orecchio il reclamo dei tre onorati *parnasim* padroni di negozi nella città di Imola che protestano contro certi commercianti ebrei che abitano nella città di Imola, che si permettono in segreto di prestare con interesse ai *goyim* (non ebrei), senza l'autorizzazione dei padroni dei negozi, che l'hanno invece ricevuta dal Papa e che pagano le tasse cittadine come è dovere di ogni padrone di negozi... Ecco io sentenzio che nessun uomo o donna della santa comunità di Imola o di un'altra località, che non sia al servizio dei tre padroni di negozi abitanti a Imola, possa prestare ad interesse ai non-ebrei di Imola o del suo territorio, se non abbia previamente ottenuto l'autorizzazione di tutti e tre i padroni dei negozi abitanti a Imola. E qualora vi fosse un uomo o una donna di Imo-

la, al di fuori dei tre padroni dei negozi, che desideri prestare ai *goyim* a Imola, dovrà presentarsi a giudizio al cospetto del *gaon* Abraham Kohen, dove potrà difendersi e dove anche i tre padroni dei negozi o un loro rappresentante facciano valere le loro ragioni sempre davanti al suddetto Abraham Kohen... E la persona che opererà con cattiva intenzione senza rispettare questa mia sentenza e impresterà ai *goyim*, facendo quello che vuole a Imola, senza il permesso di tutti e tre padroni dei negozi, sia maledetto; e se invece la rispetterà e si ritirerà, e non presterà ad interesse a Imola, se non con il permesso dei tre padroni dei negozi, Dio sarà con lui, in data 10 dicembre 1535»²³.

È possibile, sulla base di questo responso, dedurre che anche il precedente risalga al 1535 e che si riferisca allo stesso episodio? Per rispondere a tale domanda occorre identificare le persone che figurano nel primo responso estratto dalla raccolta *Mattanot ba-adam* e verificare se esistono altre testimonianze d'archivio su questa controversia. Tra i personaggi menzionati ci sono, oltre a Šemu'el da Arzignano, che come abbiamo visto era banchiere a Imola, anche un tal Menaḥem di San Miniato. In un documento pubblicato da Simonsohn, leggiamo che nel 1526 a Bologna un certo Emanuel figlio di Jacob da San Miniato aveva ottenuto l'autorizzazione di occuparsi di tutti i generi di commercio praticati dagli ebrei, a patto di non esercitare attività feneratizia²⁴. Sette anni dopo, nel mese di marzo 1533, sempre Emanuel figlio di Jacob di San Miniato ricevette il permesso di aprire per la durata di sette anni un banco di prestiti a Bologna²⁵. È molto probabile che Emanuel e Menaḥem siano la stessa persona, considerando che il nome ebraico corrispondente a Emanuel è quasi sempre Menaḥem in Italia. È quindi possibile immaginare che, pur non avendo stabile dimora a Imola, egli beneficiasse dell'autorizzazione di tenere un banco di prestiti non solo a Bologna,

²² *Ibid.*

²³ DIENA, *Responsa*, cit., pp. 473-475.

²⁴ S. SIMONSOHN, *Ibid.*, *Documents 1522-1538*, cit., doc. 1369 (14 luglio 1526); *Ibid.*, *History*, Toronto 1991, p. 435; K.R. STOW, *Taxation, Commu-*

nity and State: The Jews and the Fiscal Foundation of the Early Modern Papal State, Stuttgart 1982, p. 122.

²⁵ SIMONSOHN, *ibid.*, doc. 1598 (6 marzo 1533).

ma anche a Imola, e che egli fosse «uno dei tre onorevoli *parnasim*, padroni dei negozi a Imola». Chi è «la signora Avigayil e i suoi figli orfani»? Qui non ci sono dubbi che si tratta di Avigayil, moglie di Yosef Ibn Yaḥia, padre di Ghedalià Ibn Yaḥia. Secondo un documento pubblicato da Simonsohn, già nel 1529 il magister David Ben Yosef (1465-1543), un ebreo portoghese, suo figlio Yosef assieme ai suoi familiari e soci ottenne il permesso di prestare ad interesse a Imola e dintorni. Yosef Ibn Yaḥia morì, stando alla testimonianza del figlio Ghedalià, nel 1539²⁶, ma già anteriormente era entrata negli affari di banca sua moglie Avigayil, come si ricava dalla citazione riportata da Ferri: *Abigail uxor Ioseph ysperi eius mariti* riceve denaro per cessione di credito *ad banchum dicti Ioseph*. L'attività bancaria di Avigayil continuò fino al 1569 e spesso in associazione col suo primogenito David²⁷. A questo è possibile o no concludere che il responso del 1535 contenuto nella raccolta legale di Azriel Diena riguardi gli stessi personaggi ricordati nel responso del *Mattanot ba-adam* e nella stessa questione, come ritiene Boksenboim²⁸? A mio avviso probabilmente no. Prima di tutto nel responso si fa riferimento alla «signora Avigayil e ai suoi figli orfani», e come si è detto Yosef, il marito di Avigayil, nel 1535 – anno a cui risale il responso di Azriel Diena – era ancora in vita. Inoltre, un'attenta lettura dei documenti di archivio pubblicati da Simonsohn rivela che ci fu un'altra controversia in fatto di diritti di prestito a interesse a Imola, in cui furono coinvolti altri personaggi. Secondo dei documenti del 1529, il commerciante di stracci Elia Lazari (figlio di Elazar) insieme alla sua famiglia e ai suoi soci, ricevette in quell'anno il permesso di

esercitare il prestito a interesse a Imola, per la durata di cinque anni, senza però l'autorizzazione di aprire una banca, e a patto che vi fosse il consenso dei tre banchieri di Imola, David lo spagnolo, *Magister* Angelo, e Simone Arzignano²⁹. Sei anni dopo, nel gennaio del 1535, Elia Lazari si vide rinnovato il permesso per altri cinque anni di esercitare attività creditizia a Imola, anche questa volta a condizione che i suddetti banchieri, che avevano il diritto di imporre il veto a qualsiasi attività feneratizia a Imola, non avessero nulla da obiettare³⁰. È a quanto pare questa controversia di cui tratta il *responsum* di Diena della fine del 1535, in cui egli da ragione ai tre padroni dei negozi, David lo spagnolo, Angelo, da identificare probabilmente con *Magister* Angelo figlio de Refael di Tossignano, e Simone Arzignano ai danni di Elia Lazari, della sua famiglia e dei suoi soci. Anche il responso contenuto nel *Mattanot ba-adam* riguarda questa lite, ma è stato redatto più tardi. Nel responso più dettagliato oltre ai tre padroni delle banche di prestiti a Imola, ai fratelli Arzignano e alla vedova di Yosef Ibn Yaḥia, Avigayil, è menzionato un altro padrone di banca di prestiti in città, tale Menaḥem di San Miniato, residente in quel periodo a Bologna e che ritroviamo nel 1560 a Cesena, come unico proprietario di uno *shofar* in città³¹. I loro contendenti menzionati nel responso sono i commercianti di stracci Yosef Ḥayyim da Arezzo, Efraim Bilino e Yehudah da Casale, che stando ai documenti noti avevano già ricevuto a Bologna delle autorizzazioni ad esercitare il prestito a interesse a Imola fin dagli anni 1529, 1539, 1530, rispettivamente³². Questo non piacque ai tre banchieri principali di Imola, che si rivolsero a Roma da cui nel 1541

²⁶ GHEDALIÀ IBN JAḤIA, *Šalšelet ha-qabbalah*, nuova edizione Gerusalemme 1962, p. 154. Cfr. A. DAVID, *Mifalo ha-istoriografi šel Gedaliah Ibn Yaḥia ba'al Šalšelet ha-qabbalah*, tesi presentata al Senato dell'Università di Gerusalemme, relatore Prof. H. Beinart, a.a. 1976, pp. 4-8.

²⁷ A. FERRI, *Una premessa: origine e sviluppo della comunità ebraica imolese (XIV-XVI secolo)*, in *Id.*, *Dal regno al regime, ebrei imolesi dall'unità d'Italia alle leggi razziali*, Imola 1998, p. 41.

²⁸ DIENA, *Responsa*, cit., p. 473, nota 1.

²⁹ S. SIMONSOHN, *ibid.*, doc. 1426 (22 novembre 1529).

³⁰ *Ibid.*, doc. 1699 (10 gennaio 1535).

³¹ Y. BOKSENBOIM (cur.), *Igrot yehudei Italia*, Gerusalemme 1994, p. 195.

³² S. SIMONSOHN, *Ibid.*, docs. 1410 (1 novembre 1529), 1446 (20 gennaio 1530); *Ibid.*, *Documents 1539-1545*, cit., doc. 1920 (11 marzo 1539). Su di loro si veda A. FERRI - M. GIBERTI (curr.), *La Comunità ebraica di Imola*, cit., passim. Il parallelo italiano di Efraim è Crescino, vedi V. COLORNI, *Judai-*

giunse l'ordine tramite il suo rappresentante in Romagna di impedire ai commercianti di stracci di occuparsi di attività feneratizia senza il previo consenso del Papa, con l'ingiunzione di punire anche tutti coloro che avessero contravenuto al decreto in avvenire. Ciononostante, poco tempo dopo ci fu un cambiamento radicale, e nel maggio del 1544 venne emanato un decreto da Roma, ai termini del quale *Ioseph de Guglielmo de Aretio, Eliae Emanuelis de Castelfranco, Abramino de Casali, Isaac magistri Angeli de Tossignano, Aaron e Crescino de Bellini, stracciarolis et sociis Hebreis*, ricevettero l'autorizzazione di prestare a Imola, e nel 1545 si assistette per breve tempo a un'ulteriore vittoria dei commercianti di stracci sui vecchi banchieri, quando da Roma si decise di proibire a Simone da Arzignano e agli eredi di Yosef Ibn Yaḥia (e in sostanza anche a quelli di David Ibn Yaḥia morto poco dopo suo figlio Yosef nel 1543) di esercitare attività feneratizia a Imola in seguito alla causa di cui è stata questione sopra³³. Ma fu una vittoria di breve durata perché nel luglio del 1549 fu deciso a Roma che a Imola potessero abitare solo dieci famiglie ebraiche, delle quali due di banchieri. Questa disposizione fu applicata nell'agosto dello stesso anno, e le due famiglie di banchieri a cui fu permesso di rimanere a Imola furono quelle di Simone da Arzignano e «Abigail hispana et filii»³⁴.

È noto che la maggior parte dai rabbini italiani nei loro *responsa* trattarono estesamente l'argomento della violazione dei diritti di proprietà privata da parte dei prestatori a in-

teresse ai non ebrei³⁵. Ad esempio, il responso no. 41 del rabbino Meir Kašenellbogen, noto anche come il *Maharam* di Padova, riguardante la città di "Arcagnelo", ovvero S. Arcangelo³⁶, e numerosi *responsa* su altre città italiane contenuti nella raccolta del rabbino Azriel Diena, come il no. 265 su Reggio³⁷. Nel tempo vennero introdotti vari emendamenti volti a impedire la violazione della proprietà privata, a titolo di decreti speciali comunitari, come ad esempio quello che fu emesso dal consiglio generale dei rabbini italiani con a capo il Maharam da Padova, che si riunì a Ferrara nel 1554, dal seguente tenore: «Che nessuno osi entrare nella proprietà del suo amico senza il suo permesso di prestare a interesse». Nel 1582 la comunità di Cremona promulgò il seguente emendamento: «Sentenziamo la sentenza di *nidduy* (scomunica)...che non operi né in bene né in male per ottenere nessun diritto di prestare a interesse»³⁸. Ma l'emendamento più interessante ai fini del nostro assunto è quello che tratta della proibizione di violare la proprietà privata scritto a Ferrara al principio del Seicento e contenuto nei *Responsa* di Menaḥem Recanati II, rabbino a Ferrara oltre che anche in un volume di *responsa* di rabbini italiani manoscritto. A parte il fatto che con esso si conclude il lungo periodo che conobbe accese diatribe sull'argomento citando una estesa lista di sentenze delle maggiori autorità rabbiniche italiane tanto del passato che contemporanee, il suo interesse per noi è tanto più grande che Imola vi viene chiaramente menzionata, da cui si deduce le larghe eco che ebbe la controversia

ca *Minora*, cit., p. 724, e il parallelo italiano di Yehudah è Leo, vedi *Ibid.*, p. 818.

³³ S. SIMONSOHN, *ibid.*, docs. 2071 (13 dicembre 1541), 2394 (3 maggio 1544), 2490 (26 febbraio 1545).

³⁴ A. FERRI, *La Comunità ebraica in età moderna*, in FERRI - GIBERTI (CURR.), *La Comunità ebraica di Imola*, cit., pp. 81-88.

³⁵ Sul prestito con interesse fra gli ebrei d'Italia di quel tempo vi è una ampia bibliografia. Segnaliamo particolarmente le seguenti opere: M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali 11**. *Gli ebrei in*

Italia, a cura di Corrado Vivanti, Torino 1996, pp. 173-235; A. TOAFF, «*Banchieri cristiani e «prestatori» ebrei?*», in *Storia d'Italia Annali 11**, cit., pp. 265-287.

³⁶ MEIR DA PADOVA, *Responsa*, Cracow 1882, p. 81. Su questo responso vedi anche: S. SCHWARZFUCHS, *I Responsi di Rabbi Meir da Padova come fonte storica*, in D. CARPI, A. MILANO, A. ROFÉ (CURR.), *Scritti in Memoria di Leone Carpi*, Gerusalemme 1967, p. 118, nota 11.

³⁷ DIENA, *Responsa*, cit., pp. 475-478.

³⁸ L. FINKELSTEIN, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, Connecticut 1964, pp. 300-313.

in questione. Vi si legge che: «il gran rabbino *mequbbal* (cabbalista) Menaḥem Azariah da Fano... insegna che colui che viola la proprietà di quelli che ne hanno il diritto è un ladro. Egli si basa...sulle risposte del *Mahariq*, del *Maharam* di Padova... e sulle sentenze del *gaon* Baruk Ḥazaq, del consiglio generale convocato a Ferrara da alcuni capi e da Avraham Treves e degli allievi del *Mahariq* a proposito delle città di Cesena e Imola, anch'esse comunità grandi e sacre...»³⁹.

L'assenza a Imola di rabbini importanti fu la ragione per cui il rabbino Abraham Kohen, giunto in Italia in seguito all'espulsione degli ebrei dalla Spagna, una delle maggiori autorità legali a Bologna nella prima metà del Cinquecento⁴⁰, fu coinvolto in quasi tutte le controversie che sorsero a Imola. Così lo troviamo nel responso no. 76 del *Mattanot ba-adam*: «Vedendo i mali delle persone della nostra diaspora e la perdita della nostra patria in vari guai, espulsioni e esilii... e ciò a causa di gravi peccati... amareggiare la vita del proprio prossimo e distruggere e danneggiare l'un l'altro la sua parte e le sue proprietà...ahimè, a causa dei cattivi vicini della santa comunità di Imola, che rovinano tanto sé stessi che noi, combattendo l'uno contro l'altro, danneggiando e rovinando i percorsi delle loro vite, violando e diminuendo la proprietà del prossimo, cambiando la percentuale fissata dai primi autorizzati, e questo è un brutto male per i vicini ed i lontani...Perciò aprite gli occhi e state attenti, poiché c'è Dio nel cielo e voi siete in terra, perciò le vostre liti siano poche, poiché Dio si arrabbierà e piomberà su di voi un male e voi non lo saprete... Fin qui ho parlato sul peccato del mio popolo in generale e sui nostri vicini della santa comunità di Imola in particolare...Queste sono le parole di colui che le fa scrivere da suo figlio. Beato l'uomo che mi ascolta... Alla santa comunità di Imola...dalla

santa comunità di Bologna»⁴¹. Come già rilevarono Sonne⁴² e Boksenboim⁴³ dalla frase finale «colui che le fa scrivere da suo figlio» si capisce che l'autore del responso è Abraham Kohen, che nella sua vecchiaia si servì di suo figlio, il rabbino Mošeh Kohen, per stilare le sue decisioni legali. Per quanto riguarda la data di redazione di questo responso, il *terminus ante quem* è necessariamente il 1549, anno in cui con tutta probabilità morì questo rabbino, ragion per cui non è da escludere che anche tale testo sia legato alla disputa insorta fra i banchieri e i commercianti di stracci di cui abbiamo trattato innanzi. Il paragrafo del responso corrisponde a quanto sappiamo dai documenti di archivio sul fatto che al principio degli anni '50 del Cinquecento la competizione fra i vecchi banchieri e i commercianti di stracci portò a una diminuzione della percentuale degli interesse a Imola, a Bologna e di conseguenza in tutta la regione⁴⁴.

L'autorità del rabbino Abraham Kohen nella Romagna e la sua grande influenza nelle località circostanti a Bologna si manifesta non solo attraverso il suo coinvolgimento nelle controversie e nei litigi, ma anche dal numero considerevole di giovani che egli portò al rabbinato, convincendo i contemporanei ad ubbidire a loro. Di una vicenda simile avvenuta a Imola nella prima metà del Cinquecento, trattano due lettere contenute nei discorsi del rabbino Natan Finzi, di cui si è già occupato Bonfil, e dalle quali si possono trarre ulteriori notizie sui rabbini della città nel Cinquecento. Nel primo documento in ebraico, pubblicato integralmente da Bonfil, si può leggere: «...scritto che scrisse l'illuminato Yišḥaq Murillo al grande luminare Abraham Kohen lo spagnolo sulla nomina a rabbino di Šelomoh da Arezzo, contro la volontà di molta gente a Imola. Siamo meravigliati, io, il tuo povero e giovane servo, e il popolo degli anziani di Israele abitanti a Imola

³⁹ D. SCHWARZ, *הסגת גבול המלווים ב'חנויות*, «Moria» anno 16, fascicolo 7-8 (187-188) (1989), pp. 13-22.

⁴⁰ I. SONNE, *לתולדות קהילת בולוניה בתחילת*, «HUCA» XVI (1941), pp. 48-50.

⁴¹ *Responsa Mattanot ba-adam*, cit., pp. 176-177.

⁴² SONNE, *ibid.*

⁴³ BOKSENBOIM (cur.), *Responsa Mattanot ba-adam*, cit., pp. 17-18, *ivi*, p. 177, nota 9.

⁴⁴ SIMONSOHN, *ibid*, *Documents: 1546-1555*, 2891 (28 febbraio 1550), 3007 (13 giugno 1551), 3017 (18 agosto 1551).

e il nostro re David Yeḥiel a loro capo, quando abbiamo sentito che quest'uomo che si chiama Šelomoh da Arezzo, appena arrivato tra noi, pretende essere re e ministro su di noi, perché ci è chiaro che egli non vale nulla». Yiṣḥaq Murillo scrive di seguito che il rabbino appena nominato da Abraham Kohen, non solo è giovane, orgoglioso, ignorante e inesperto, ma anche: «tutti i saggi anziani e tutti i rabbini che ci sono nella nostra città e che si intendono di libri, sono più dotti di lui». L'autore di questa lettera, Yiṣḥaq Murillo, loda grandemente Abraham Kohen, chiamandolo «mio superiore, famoso per avere tutti ai suoi ordini», ma gli chiede di revocare la nomina di Šelomoh da Arezzo, poiché egli non è capace di predicare in pubblico e di dirimere questioni di *halakah* pratica. La conclusione di questa lettera dimostra quanto grande fosse il potere di Abraham Kohen in tutta l'area emiliana e romagnola. Lo scritto di Yiṣḥaq Murillo rivela, nonostante l'opposizione dei membri della comunità di Imola contro Šelomoh da Arezzo – al punto di evitare con ogni mezzo di dovere invitarlo a leggere la *Torah* in pubblico – quanto ogni decisione di Abraham Kohen fosse da tutti rispettata e tenuta in gran conto⁴⁵. Nella seconda lettera vengono formulate accuse più gravi contro Šelomoh da Arezzo. Vi si legge ad esempio che: «la persona che Lei desidera sia eletta a nostra guida a Imola, dove ci sono poche persone, è tutta fiele e veleno»⁴⁶. Inoltre, si fa presente che, nonostante Šelomoh da Arezzo fosse stato obbligato ad insegnare per due anni al figlio di Azriel da Corfù, quando il ragazzo non poté

continuare a pagare le lezioni, egli lo mandò via adirato buttandolo letteralmente fuori di casa, poiché era «un uomo crudele»⁴⁷. Non abbiamo altre notizie riguardanti Šelomoh da Arezzo, ma non è da escludere che fosse in qualche modo legato con Yosef Ḥayyim da Arezzo, il banchiere menzionato nel responso no. 75 del *Mattanot ba-adam*. Consultando i documenti d'archivio che si trovano a Imola⁴⁸ come anche il registro della comunità di Ferrara, pubblicato da Sonne, risulta che Yosef Ḥayyim da Arezzo avesse un figlio chiamato Šelomoh. Nella lista di nomi del mese di marzo del 1573, si legge che gli ebrei cacciati da Bologna e dalle località limitrofe firmarono un accordo per il pagamento delle loro tasse a Ferrara, dove si stabilirono dopo l'espulsione del 1569 tra i firmatari troviamo: «Šelomoh Yehoshua»⁴⁹ figlio di Yosef Ḥayyim da Arezzo di benedetta memoria»⁵⁰.

Niente sappiamo a proposito di Yiṣḥaq Murillo, anche se dal suo nome si possa dedurre un'origine spagnola. Tuttavia egli afferma nella lettera manoscritta di avere studiato la *Torah* presso dei rabbini francesi⁵¹. Forse egli si riferisce a Yiṣḥaq figlio di Abraham Šarfati, che fu maestro privato in casa di Ghedalya Ibn Yachia. In base alla sua firma apposta al libro cabalistico *Ma'areket ha-elohut*, finito di copiare a Rimini nel 1555, egli scrive che l'origine della sua famiglia era di Costanza, dalla quale passò al Piemonte, per poi arrivare a Bologna e a Imola⁵². Ciononostante, è lecito avanzare alcune ipotesi sull'identità di questo David Yeḥiel che fu rabbino a Imola. Bonfil so-

⁴⁵ MS London British Library Add. 27012 (IMHM 5672), cc. 99v-104r. R. BONFIL, *דור כנרת באיטליה בתקופת הרניסאנס*, Jerusalem 1979, pp. 37-38, *ivi*, pp. 212-214.

⁴⁶ MS London British Library, cit., c. 101r.

⁴⁷ BONFIL, *ibid.*, p. 39, nota 81.

⁴⁸ FERRI, *La comunità imolese in età moderna*, in *La comunità ebraica di Imola*, cit., pp. 66-67.

⁴⁹ Šelomoh da Arezzo morì, a quanto pare, nel 1581, come risulta dal responso contenuto nel *Mattanot ba-adam* in cui si tratta della lite fra i suoi figli e i figli della famiglia Corinaldi, a proposito di una banca di prestiti che aveva preso in affitto da loro Šelomoh Arezzo a Lamasa nello stato di Ferr-

ra. Vedi *Responsa Mattanot ba-adam*, cit., pp. 429-434.

⁵⁰ I. SONNE, *מפאולו הרביעי עד פיוס החמישי*, Jerusalem 1954, p. 230.

⁵¹ BONFIL, *ibid.*, p. 214, nota 18.

⁵² Parma, Biblioteca Palatina Ms. Parm. 3021 (IMHM 13750), c. 83v. A. YAARI, *מחקרי ספר*, Jerusalem 1954, p. 210. Cfr. MS Moscow-Guenzburg 83/5 (IMHM 6763), c. 216r, dove ha firmato nel 1558 Yiṣḥaq Zarfati: «יצחק צרפתי מאימולה בכ"מ אברהם צרפתי מקוסטנצה מגלות צרפת פה אורבינו». Vedi anche, DAVID, *Mifalo ha-istoriografi* cit., pp. 264-265, nota 50. Dalla fine del XIII secolo gli espulsi dalla Francia e i loro discendenti ebbero un

stiene che questo David, che fu predicatore, come risulta dalla lettera summenzionata: «è con noi l'onorato nostro maestro David Yeḥiel che predica in pubblico» sia il David Yahia autore dell'opera manoscritta *Hilkot terefot be-qiššur*, dove si legge: «... Rav David Yahia, di grande sapienza, ospite oggi a Imola»⁵³. Ma proprio la frase «ospite oggi a Imola», oltre al fatto che il rabbino coinvolto in questa lite si chiamava «David Yeḥiel», mentre l'autore delle *Hilkot terefot be-qiššur* si chiamava David Yahia, rende sospetta l'identificazione di Bonfil con questo rabbino.

Un'altra possibilità è che si tratti invece di David figlio del rabbino Mordekai Refael da Imola, al quale si rivolse lo storico Yosef Hakohen a proposito dell'annullamento del matrimonio tra suo figlio Yehudah con Donna, figlia di sua sorella Clara. Yosef ha-Kohen si rivolse a questo riguardo a numerosi rabbini, fra i quali David, figlio di Mordekai Refael da Imola il quale sentenziò che «alcun ebreo sposi la suddetta ragazza senza il suo consenso e quello di sua madre»⁵⁴. La sentenza del 1544, alla quale sottoscrisse anche il suocero di Yosef ha-Kohen, Abraham Kohen, coincide con quanto si sa a proposito di Mastro David figlio del rabbino Angelo⁵⁵ di Rafael di Tossignano. L'informazione sulla presenza a Imola di David figlio del rabbino Angelo da Tossignano risale già al

1532, quando ricevette assieme al fratello Perlone il permesso di aprire un banco di prestiti a Imola oltre a quello di darsi al commercio in città⁵⁶. David figlio di Angelo di Raffael di Tossignano, che riuscì ad evitare l'espulsione da Imola nel 1539 dopo aver presentato i documenti comprovanti il diritto di prestare a interesse assieme al fratello Isacco⁵⁷, era uno dei capi della comunità ebraica imolese durante la prima metà del Cinquecento⁵⁸. Sul rabbino David da Imola in questo periodo disponiamo di altri dati in base a un documento del 1542 dal seguente tenore: «Ci scusiamo con Rav David da Imola per aver detto a un operaio sedici anni prima che i cannoni e le frombole, che aveva preparato, avrebbero avuto un alto prezzo a Costantinopoli»⁵⁹. Non essendo stato aggiunto al nome di David l'appellativo di "spagnolo", è lecito supporre che questo David non appartenesse alla famosa dinastia degli Ibn Yachia.

Non come nel caso di questo David, abbiamo invece notizie più dettagliate a proposito di un altro rabbino di Imola, Aharon da Reyo (molto probabilmente Reggio), vissuto nella seconda metà del Cinquecento e morto nel 1584. Apparentemente egli visse a Imola sino a poco prima dell'espulsione del 1569⁶⁰, come si deduce dall'autorizzazione di ricoprire l'incarico rabbinico, ricevuto mentre era a Imola nel

ruolo importante tra gli ebrei dell'Italia Settentrionale. Per una bibliografia sull'attività dei rabbini di origine francese, come rabbini e maestri in seno alla popolazione italiana, si veda: J. WOOLF, שו"ת זקני שו"ת יהודה לר' יהודה אריה מודינה: רצף בלי תמורה in R. BONFIL - D. MALKIEL (edd.), *The Lion Shall Roar, Leon Modena and his World. Italia, Conference Supplements, Series I*, Jerusalem 2003, p. 58, note 19-21.

⁵³ BONFIL, הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס, cit., p. 38, nota 74. New York, Jewish Theological Seminary, Ms. 2441/6 (IMHM 28694) cc. 127v-128v.

⁵⁴ A. DAVID, היסטוריון בסערת רוחו, דמותו, ואופיו של ההיסטוריון יוסף הכהן בעל עמק הבכא ומשתקפים מקובץ איגרותיו האישיות Jerusalem 2005, p. 30; S. SIMONSOHN, יוסף הכהן בג'נובה, «Italia» 13-15 (2001), pp. 126-128.

⁵⁵ Generalmente l'equivalente italiano del nome ebraico Mordekai, Cfr. COLORNI, *La Corrispondenza*, in Id., *Judaica minora*, cit., 763-765.

⁵⁶ SIMONSOHN, *ibid*, *Documents 1522-1538*, cit., doc. 1573 (31 dicembre 1532).

⁵⁷ FERRI, *Dal Regno al regime*, cit., p. 42.

⁵⁸ GIBERTI, *Le case degli ebrei*, in FERRI - GIBERTI (curr.), *La comunità ebraica di Imola*, cit., pp. 232-243. Ferri ha avanzato l'ipotesi che David, coinvolto nella suddetta lite, fosse David da Rimini. Si veda, A. FERRI, *La comunità ebraica imolese in età moderna*, in FERRI - GIBERTI (curr.), *La comunità ebraica di Imola*, cit., p. 78, *ivi* 113. Ferri ha scritto anche che il caso del giovane ordinato rabbino risalga al 1565, ma come è già stato detto, il coinvolgimento del Rabbino Abraham Kohen in questo caso e la data della sua morte non dopo il 1549, respingono questa possibilità. Si veda A. FERRI, *ibid*, p. 113.

⁵⁹ S. SIMONSOHN, *ibid*, *Documents 1539-1545*, doc. 2081 (13 gennaio 1542).

⁶⁰ SONNE, מפאולו הרביעי עד פיוס החמישי, cit., p. 206; Y. Boksenboim, introduzione a *Responsa*

1565. Nel documento pubblicato da Bonfil tratto dai *responsa* di Aharon, figlio di Israel Finzi, si leggono le parole di Baruk Uziel, figlio di Barukh Hazaq: «... il *maškil* Aharon da Reyo, figlio di Israel da Reyo di benedetta memoria, che abita ora nella santa comunità di Imola, degli alunni di Aharon, che ama la pace e odia le liti, cosa risaputa in tutta la Romagna dove egli abita, e conosciuto da me da molti anni... Si deve incoronarlo con una corona d'oro e mettere sulla sua testa... il serto d'oro della *semikah*, e questo è il nome che gli daranno: *morenu*... poiché io so che è modesto e rifugge la pompa e il rabbinato... mi rivolgerò a voi, personalità, capi della santa comunità di Imola, per convincerlo a non rifiutare di ricevere il peso della schiavitù...». Per la cerimonia del conferimento del titolo rabbinico, la *semikah*, il giorno dopo la festa di *Šavu'ot* di quell'anno si unì a loro il rabbino Mošeh Provenzali, residente a Mantova, a cui si aggiunse il giovedì 10 del mese di *Sivan* il rabbino Pinḥas Elia, anch'egli di Mantova: «Mi sono aggregato anch'io, il giovane,... e dirò sulla santa comunità di Imola: beati voi che vi occupate di *Torah* e di *mišwah*, e di nominare *morenu* Aharon da Reyo a capo di ogni cosa santa...»⁶¹. Aharon Finzi, de quale si conosce un volume di *Responsa* manoscritti⁶², era il fratello di Mošeh

Finzi da Reggio⁶³, che scrisse una lamentazione in morte di Yosef Caro⁶⁴, abitante anche lui a Imola fino all'espulsione, assieme a suo fratello Aharon fu fra i firmatari del summenzionato documento con cui furono accettati gli espulsi da Bologna a Ferrara nel 1573⁶⁵.

In conclusione, il documento di autorizzazione di ricoprire la carica rabbinica concessa al rabbino Aharon Finzi, è una testimonianza del fatto che, nonostante la continua necessità per la comunità ebraica di Imola di appoggiarsi ad autorità legali di altre città, e malgrado la presunta assenza di figure rabbiniche di grande levatura a Imola, non mancarono rabbini che vi ebbero residenza. I fratelli Finzi ne sono un esempio e ci permettono di immaginare che non furono soli. Probabilmente altri rabbini operarono a Imola anche se non abbiamo sul loro conto che poche informazioni. A questi indubbiamente Yišḥaq Murillo si riferiva quando scriveva: «Quanti saggi anziani e quanti rabbini ci sono nella nostra città...».

Yosef Adichai Cohen

R. Nachal Mat'a 5

Beit Shemesh, Israel

e-mail: yecohen@netvision.net.il

SUMMARY

This article sheds light on various aspects of the lives of the Jews of Imola in the first half of the sixteenth century, based on information gleaned from contemporary rabbinical sources.

A careful study of the sources reveals that many of the disputes that arose among the local Jewish townspeople required resolutions from some of the most brilliant rabbinical minds of the generation. These included Rabbi Azriel Diena and Rabbi Moshe Novere, and most particularly, Rabbi Avraham Cohen of nearby Bologna, who was involved in almost every dispute that arose in the town.

These matters revolved primarily around disputes relating to the flourishing banking industry of Jewish Imola, the reverberations of which could still be seen in the rabbinical novellae well into the

Mattanot ba-adam, cit., p. 19; M. MORTARA, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti*, Padova 1886, p. 22; FERRI, *La comunità ebraica imolese in età moderna*, cit., *passim*.

⁶¹ BONFIL, *הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס*, cit., pp. 223-224.

⁶² *MS Ben-Zvi-Jerusalem 4040 (IMHM 27706)*.

⁶³ MORTARA, *ibid.*, p. 23.

⁶⁴ M. BENAYU, *קינות חכמי איטליה על רבי יוסף קארו*, in I. REFAEL (cur.), *עיונים, קארו*, ומחקרים במשנת מרן בעל השולחן ערוך, Jerusalem 1969, pp. 302-359.

⁶⁵ SONNE, *ibid.*, pp. 226-227.

seventeenth century, as well as disputes connected to the personal lives of sixteenth-century Imolan Jewry.

Despite this, an investigation of the rabbinical sources, including what is known to us through archival documents from Imola, reveals that beside the famous Ibn Yahia dynasty, there resided in Imola at that time other local rabbis of stature, such as Rabbi David Yechiel – apparently, Rabbi David ben Angelo of Tossignano – as well as the brothers Rabbi Moshe and Rabbi Aharon Finzi of Reggio.

KEYWORDS: Jews of Imola; 16th century; Rabbinical sources.

ALTRI STUDI

L'EPITAFFIO DI DANIEL BEN ŠELOMOH DEL MONTE (m. 1480) DA FERMO

In questo studio si pubblica l'iscrizione sepolcrale di David ben Šelomoh Del Monte, morto a Fermo nel 1480. Prima di passare all'edizione e all'esame del cippo funerario, sarà opportuno contestualizzarli all'interno dei dati in nostro possesso sulla presenza ebraica a Fermo fra Tre e Quattrocento.

I. *La comunità ebraica di Fermo tra XIV e XV secolo: attività economiche ed esercizio delle professioni*

«In una fase laboriosa della vita della Chiesa, allorché il papato era impegnato ad imporre, anche attraverso affermazioni territoriali, la sua rinnovata identità politica e spirituale, Fermo, sia come diocesi che come città, sia come comunità ebraica, si è trovata, per decisioni verticistiche, coinvolta nelle lotte intestine che travagliarono il papato al momento del ristabilimento della sede a Roma dopo il periodo avignonese¹». Il ruolo non marginale ricoperto dalla città, chiarisce la notevole importanza raggiunta dalla comunità ebraica in essa residente e illumina lo stato dei rapporti che si erano instaurati tra le due società – quella ebraica e quella cristiana – che convivevano tra le mura urbane.

* A Claudia Colletta si deve l'introduzione storica (parti I e II), a Mauro Perani l'edizione dell'epigrafe (parte III).

¹ S. BERNARDI, *Momenti e figure nei rapporti fra Roma e la comunità ebraica di Fermo (fine XIV-inizi XV secolo)*, in «Studi Maceratesi», 30 (1996).

² Cfr. in proposito: L. ROSSI, *Populus firmanus iterum petivit hebreos*, in S. ANSELMi e V. BONAZZOLI (cur.), *La presenza ebraica nelle Marche secoli XIII-XIX*, «Quaderni monografici di Proposte e ricerche», n. 14 (1993); M. TASSI-PISANI, *La comunità ebraica di Fermo fino al secolo XVI*, Tesi di laurea in Magistero, Università degli studi di Urbino, a. a. 1968-1969, relatore il Prof. R. Molinelli; E. TASSI, *L'attività feneratizia della comunità ebraica di Fermo dal secolo XIV al XVI*, Tesi di laurea in Lettere e Filosofia, Università degli studi di Macerata,

Un quadro generale sul carattere e sulla consistenza della comunità ebraica di Fermo si può ricavare da alcune ricerche specifiche sull'argomento²: studi che ben illustrano, sulla base della documentazione locale, quali rapporti intercorressero tra la comunità e le istituzioni del governo cittadino, gli organi comunali e le gerarchie ecclesiastiche.

La prima presenza ebraica a Fermo è attestata all'inizio del Trecento. In realtà un ebreo, o meglio "Jacobus Judei" risulta tra i membri del primo consiglio comunale cittadino, ma non è detto a quale titolo vi comparisse e se rappresentasse un gruppo³.

La prima attestazione di una presenza comunitaria è registrata in tre pergamene⁴, due dell'anno 1305 e una dell'anno 1310. Nella prima⁵, redatta «in palatio civitatis Firmi», Abramo di Mosè, Vitale di Dattalo e Vitale Guglielmini, «pro se ipsis et aliis eorum sotiis judeis», mutuano 1800 libbre ravennati a «Joannes De Guidonibus de Mutina», e ad altri cristiani, tra cui molti cittadini fermiani. Nella seconda⁶, Dattalo di Mosè, Vitale di Ley, Vitale Beniamini e Bonaventura Dattalo di Vitale prestano 225 libbre al comune; infine, nella terza⁷ a mutuare è Angelo Beniamini di Salomone con tre degli ebrei testé menzionati. Si tratta di mu-

a. a. 1969-1970, relatore il Prof. S. Borsari; L. PUPILLI, *Presenze archeologiche ed urbanistiche della comunità ebraica di Fermo*, Fermo, A. Livi, 1993.

³ G. PAGANI, *Patti tra il Comune di Fermo e i nobili del contado nel 1229*, in «Studi Maceratesi», 6 (1972), p. 116.

⁴ Perduti gli atti del comune anteriori al 1380, la presenza ebraica risulta da pochi documenti del fondo diplomatico.

⁵ Archivio di Stato di Fermo (d'ora in avanti ASF), Archivio Diplomatico, pergamena n. 829, 7 agosto 1305.

⁶ *Ibid.*, pergamena n. 1121, 16 novembre 1305.

⁷ *Ibid.*, pergamena n. 1338, 5 ottobre 1310. Sulle tre pergamene, cfr. Rossi, *Populus firmanus* cit., p. 58.

tui chirografari redatti secondo formule piuttosto generiche. Non risulta indicato il tasso di interesse e si fanno valere le consuete garanzie contro insolvenze, incidenti o violenze di vario genere. Risulterebbero pertanto attive, sulla piazza di Fermo agli inizi del Trecento, tre società di prestito con almeno otto ebrei.

Nel 1317 «maestro Moisè da Fermo», figura tra i prestatori di Amandola, così come, nel 1321, Sabbatuccio di Abramo «quondam domini Moysi iudei olim de Urbe, nunc de Firmo⁸». L'ultimo dato conferma che anche a Fermo giunsero le prime avanguardie della corrente migratoria di ebrei provenienti da Roma: questi ebrei si unirono ai correligionari già presenti *in loco*, probabilmente provenienti, a loro volta, dal sud, e in particolare dagli Abruzzi⁹.

Le fonti relative alle attività economiche della componente ebraica di Fermo, nel corso del secolo XIV, si assottigliano. Questo periodo, tuttavia, sembra coincidere con un definitivo consolidamento del ruolo socio-economico degli ebrei, e con un notevole sviluppo delle loro attività imprenditoriali nel settore del credito. Sul finire del secolo, la comunità sembra abbastanza numerosa: la sua consistenza demografica è stata stimata attorno alle 350/400 unità, per aumentare durante la prima metà del Quattrocento. In questo periodo, infatti, a Fermo giungono banchieri ebrei provenienti da Roma, Bologna e Montegiorgio. Lo sviluppo demografico è ancora florido fino a tutta la prima metà del XVI secolo¹⁰.

La città, durante il Trecento, assiste al rapido susseguirsi di fortune e di fallimenti, di signorie principesche e di regimi popolari, di

investimenti nelle milizie, negli immobili e nelle manifatture: un terreno fertile, ancorché rischioso, per le attività creditizie ebraiche. Intorno alla metà del Quattrocento a Fermo sono presenti circa quindici prestatori. D'ora in avanti i capitalisti della comunità risulteranno protagonisti della vita economica e sociale, sia cittadina che di altre piazze italiane (Modena, Padova, Verona, Lucca)¹¹. In questi anni sono attestati banchi anche a Montefiore dell'Aso, Monterubbiano, Montottone, Santa Vittoria in Matenano, Sant'Elpidio a Mare, Montegrano, San Giusto. Gli ebrei vengono autorizzati dalla Cernita fermana ad acquistare case, ad aprire botteghe di cenciaria e cosmetici, ad esercitare l'attività di mediatori. Nel 1450 il Comune consente loro di avere un proprio macello con la possibilità di vendere carne anche ai cristiani.

Un indizio importante del ruolo raggiunto dalla comunità nella vita economica e sociale cittadina è rappresentato dal libero esercizio dell'arte della medicina. A Fermo, come in altre città con presenze ebraiche significative, i medici ebrei esercitano con successo la professione e contribuiscono, spesso, a rendere ben accetta l'intera comunità ebraica presso le autorità e la popolazione¹². È il caso di Elia di Sabato da Fermo¹³, che nella prima metà del Quattrocento, gode della stima e della protezione papale divenendo archiatra pontificio di Martino V e di Eugenio IV. La sua fama lo porta in Inghilterra, nel 1410, per curare Enrico IV, mentre papa Martino V lo invia, nel 1427, presso la Repubblica di Ragusa allo scopo di contattare, in missione segreta, le autorità turche. Medici non altrettanto illustri, ma ugual-

⁸ *Ibid.*

⁹ M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in C. VIVANTI (cur.), *Annali 11. Gli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1996, vol. I, p. 190. Rimando a questo saggio per una bibliografia aggiornata sul prestito ebraico nelle Marche e per la storia dei primi insediamenti ebraici marchigiani.

¹⁰ TASSI-PISANI, *La comunità ebraica di Fermo*, cit., p. 279.

¹¹ ROSSI, *Populus firmanos*, cit., p. 59.

¹² Sulla presenza degli ebrei nel campo della medicina molto è stato scritto. Basterà qui: A. TOAFF, *Il vino e la carne*, Bologna, il Mulino, 1989. A livello locale, per i medici ebrei di Ascoli Piceno, G. FABIANI, *Gli ebrei e il Monte di Pietà in Ascoli*, Ascoli Piceno, 1943, pp. 63-65.

¹³ Per la sua biografia, L. MUNSTER, *Un famoso medico firmano del 400. Maestro Elia di Sabato ebreo, archiatra di pontefici e sovrani*, in M. SANTORO, a cura di, «Atti del I Convegno della Marca per la storia della medicina», Fermo, 1955, pp. 43-61.

mente stimati, ottengono ripetutamente la condotta a Fermo. Nel 1459 «magister Angelus bonus et expertus chirurgus», che è autorizzato ad esercitare la medicina presso i cristiani e perfino nei monasteri, è riproposto «pro uno anno» in qualità di «medicum physicum». La sua nomina è però contestata dal Consiglio Generale «quia hebreus erat». Nel 1463, superate le difficoltà, Angelo ottiene definitivamente l'incarico anche se, nel frattempo, si era fatto rilasciare l'autorizzazione al prestito che esercitava con la moglie Bellafresca¹⁴. Dell'attività del medico Leone fanno fede alcuni contratti notarili della metà del Cinquecento. In uno di essi Leone promette di curare Giacomo Trasariti di Fermo, per la parcella convenuta di due scudi d'oro che egli prontamente avrebbe restituito se entro dieci giorni il cittadino fermano non fosse guarito completamente. Maestro Leone dalla sua professione trae di che vivere decorosamente: si fa il vino in casa acquistando il mosto a Torre di Palme o a Montefortino, e quando marita la figlia Diana a Mosè Siciliano, di Sant'Elpidio, le può assicurare una dote di 150 fiorini, di cui 100 in panni di lino e di lana, e i restanti 50 in moneta¹⁵.

Attività creditizia, commercio ed esercizio delle professioni consentono agli ebrei di Fermo anche qualche investimento. Dal catasto della contrada San Bartolomeo risulta che una quindicina di essi, nel 1480, erano proprietari di case, orti, vigne o «terra vignata» con estimi che vanno dai tre ai sessanta fiorini. Uno di essi, Dattalo di Salomone, già in questi anni prende una casa che si affaccia sul corso. Possedere una casa in questo prestigioso luogo cittadino, accanto ai palazzi della nobiltà costituiva, per gli ebrei più facoltosi della comunità, il tentativo di migliorare la propria immagine e il rispetto per la propria famiglia, non solo agli occhi dei correligionari, ma anche del patriziato locale che, comunque, guardò sempre con ostilità questa pratica ebraica. Nel 1528 la Cer-

nita, infatti, ordina per gli ebrei il divieto di abitare in «stratis publicis», ma la disposizione deve essere stata disattesa se, nel 1544, è costretta a ribadire «hebreis diffusis per habitationes stratae magnae, prohibetur abitare contra formas statutorum¹⁶ ». La presenza degli ebrei a Fermo, nonostante le ricorrenti campagne denigratorie antifeneratizie della seconda metà del secolo XVI, appare sostanzialmente bene accetta e l'inserimento nel mercato regolato cittadino ben riuscito. Un segno del buon livello di accettazione e, nello stesso tempo, indice delle buone condizioni economiche della comunità ebraica di Fermo, può esser visto nello scarso numero di conversioni, nonostante le strategie messe in atto a tal fine dalle autorità religiose e civili che prevedono, per chi si converte, anche generosi donativi. Tra il 1410 ed il 1569 si contano soltanto 9 battesimi. Tra coloro che abbracciano la fede cristiana c'è, nel 1449, il medico Angelello che così si guadagna la condotta per un anno a un ducato al mese più un contributo di 25 ducati per la casa¹⁷.

Tuttavia le regole della convivenza ebraica a Fermo tra ebrei e cristiani sarebbero drasticamente cambiate nel secondo Cinquecento, sull'onda della politica papale, che anche a Fermo non tardò ad avere i suoi effetti, condannando la comunità ad una drastica involuzione demografica e ad un rapido depauperamento economico¹⁸. In seguito, la comunità non riuscì più a godere delle particolari condizioni di favore a lei concesse tra il XIV ed il XVI secolo, ponendo così fine a quella particolare, splendente stagione della presenza ebraica a Fermo.

II. La stele funeraria di Maestro Daniele, figlio di Salomon Del Monte

Una stele funeraria rinvenuta nel 1969 presso l'abitazione del Professor Federico Lat-

¹⁴ ROSSI, *Populus firmanos*, cit., p. 65.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ ROSSI, *Populus firmanos*, cit., p. 66.

¹⁷ ROSSI, *Populus firmanos*, cit., p. 69.

¹⁸ È in corso, da parte di chi scrive, la redazione di una tesi di dottorato sulla Comunità ebraica di

Fermo in età moderna, dal titolo: *Storia della presenza ebraica a Fermo dal 1555 al 1860*; l'indagine è condotta sotto la supervisione del Prof. Adriano Prosperi; la discussione della tesi è prevista per l'anno 2008.

tanzi di Fermo, in via dell'Anfiteatro n. 4¹⁹, testimonia l'attività di un altro medico ebreo, Maestro Daniele, figlio di Salomone del Monte che, probabilmente, ha rivestito in vita un ruolo di una certa importanza, se nell'epitaffio, che appare sulla lapide, è chiamato «capo o eminente tra i medici». Tuttavia questa affermazione deve essere inquadrata tenendo presente lo stile celebrativo, tipico delle epigrafi funerarie. Sulla sua vita e sulla sua attività non sono state reperite fonti utili. L'unica certezza, allo stato attuale degli studi, è che Daniele è deceduto nel 1480.

In realtà, anche stabilire dove fosse posizionato il cimitero ebraico, attualmente, risulta un'operazione non semplice. Dal momento che la comunità possedeva un orto e un altro pezzo di terra in contrada Orgioli, si è pensato che, molto probabilmente, lì si trovasse il suo cimitero. Quest'affermazione va collegata alla notizia, del 1514, secondo cui gli ebrei di Fermo si potevano recare a seppellire i propri morti soltanto dopo il tramonto a meno che il corteo funebre, «sine aliqua pompa», non fosse uscito per «portis Fontis Novae²⁰». L'ampio spazio non edificato che attualmente si apre a parcheggio, in contrada San Bartolomeo, dietro l'attuale Palazzo di Giustizia, sembra essere quello dove era ubicato l'antico cimitero ebraico, aperto in direzione nord-ovest, a ridosso delle mura urbane, chiuse in quel tratto dalla porta di Sant'Antonio. Qui, probabilmente, doveva trovarsi anche la Fonte Nuova, di cui si fa accenno nei documenti²¹. Se questa supposizione venisse confermata, il cimitero degli ebrei di Fermo sarebbe sorto nelle strette vicinanze dell'antica giudecca, che si trovava, appunto, in contrada San Bartolomeo a ridosso del corso principale della città, un'arteria vitale per il commercio e per gli scambi con i mercanti forestieri giunti in città.

¹⁹ TASSI-PISANI, *La comunità ebraica di Fermo* cit., p. 393. Il rinvenimento dell'epigrafe ebraica è segnalata anche in: TASSI, *L'attività feneratizia della comunità*, cit.; PUPILLI, *Presenze archeologiche*, cit., mostra in copertina l'immagine della stele, stampata alla rovescia e senza traduzione.

²⁰ ROSSI, *Populus firmanos*, cit., p. 66

III. Edizione dell'epigrafe²²

Parte superiore:

1. כ[מה"ר] דניאל
2. ב"ר שלמה
3. מן ההר ע"ה²³

Epitaffio:

1. בשנת מאתים
2. וארבעי' לברואי'
3. בחמשה עשר
4. בשבט מן הבאי'
5. ראש הגולה
6. בעמק רפאים²⁴
7. כמה"ר דניאל יע"ל²⁵
8. אביר הרופאים
9. {תנצב"ה}

Versione italiana:

Parte superiore

1. L'onorato maestro il signor Daniel
2. figlio di Šelomoh
3. Del Monte, su di lui sia la pace.

Epitaffio:

1. *Nell'anno duecento*
2. *quaranta della creazione (=1480),*
3. *il quindici*
4. *di Ševat, fra coloro che sono entrati,*
5. *– capo degli esiliati –*
6. *nella valle delle ombre (refa'im)*
7. *l'onorato maestro il signor Daniel, possa vivere ancora in eterno,*
8. *principe tra i medici (rofe'im).*
9. {*Sia la sua anima riunita nel fascio della vita*}.

²¹ PUPILLI, *Presenze archeologiche* cit., p. 42.

²² Segni convenzionali: [...] = ricostruzione sicura del testo; {...} = ricostruzione congetturale.

²³ Abbreviazione di: עליו השלום.

²⁴ L'espressione עמק רפאים ricorre nella Bibbia in Giosuè 15,8.

²⁵ Abbreviazione di: יחי עוד לנצח.

Osservazioni sull'epigrafe

Il cippo funerario è costituito da un blocco marmoreo a forma di parallelepipedo le cui dimensioni sono: altezza mm. 230, larghezza mm. 140, profondità mm. 140. Presenta la caratteristica insolita di avere il nome del defunto scritto per esteso nel piano superiore del blocco marmoreo, mentre il testo è normalmente posto nella superficie verticale anteriore. Dal punto di vista paleografico la scrittura incisa dal lapicida è molto bella ed elegante e rientra stilisticamente nella tipologia detta gemmata, perché le lettere sono incise ed abbellite da punti e da tratti intagliati a sfaccettature come una gemma, ottenuti mediante l'uso dello scalpello a taglio obliquo della pietra. Molto elegante risulta, in particolare, la fusione *alef-lamed* che compare due volte: nella prima linea della parte sovrastante e nella settima linea dell'epitaffio vero e proprio, in entrambi i casi nel nome *Daniel*. Tutte le parole sono divise da un punto a forma di rombo, anch'esso inciso obliquamente con quattro sfaccettature convergenti al centro. La scrittura richiama da vicino alcune belle grafie di manoscritti italiani quattrocenteschi, secondo i quali, evidentemente, è stato fornito il modello delle lettere al lapicida, che in genere non era ebreo.

L'epitaffio, di grande e lineare sobrietà, presenta le rime baciata nella parola finale delle linee 2, 4, 6 e 8 tutte terminanti in *-im* con le parole: ... *beru'im*, ... *ha-ba'im*, ... *refa'im* e ... *rofe'im*. Sono queste esigenze di rima a far sì che fra le linee 4 e 6 il senso logico che vorrebbe unite le espressioni 4. *fra coloro che sono entrati*, 6. *nella valle delle ombre*, sia interrotto dall'inciso 5. – *capo degli esiliati* –, che spezza un po' la linearità del senso. C'è anche un gioco di parole tra *refa'im* e *rofe'im*, per indicare che il defunto era un rinomato ed eminente medico (*abbir ha-rofe'im*) passato nella valle delle ombre (*refa'im*) il 15 del mese di

Ševaṭ dell'anno ebraico 5280 corrispondente a giovedì 27 gennaio 1480. Ancora, chi ha composto l'epigrafe dà al defunto, che era della famiglia Del Monte, in ebraico *Min ha-Har*, l'attributo di *ראש הגולה* ossia *Capo dell'esilio*, titolo che veniva dato ai capi delle comunità degli esiliati a Babilonia. Daniele doveva essere un *leader* della comunità ebraica di Fermo, egli che ora se n'è andato nella valle delle ombre, luogo ove si radunano i morti. L'epigrafe è mutila in basso almeno di una linea, come conferma la presenza di due segni di abbreviazione soprascritti alla linea mancante nella parte più bassa, dove la stele è stata spezzata. Verosimilmente la parola mancante era *תנצב"ה*, abbreviazione di *תהי נפשו צרורה בצרור החיים*, posta quasi sempre a chiusura delle epigrafi funerarie e ispirata all'espressione biblica ricorrente in 1 Samuele 25,29: *והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים*. Il cippo in pietra presenta una tipologia abbastanza inusuale, con la sua struttura tozza a parallelepipedo, con la sezione orizzontale quadrata che lo rende alquanto insolito; inoltre, potrebbe forse essere stato riusato per svolgere altre funzioni, perché mentre il fianco destro guardando l'iscrizione è liscio, quello sinistro presenta dei colpi di scalpello e un foro quadrato, a cui forse si ancorava un ferro di sostegno, posto per sorreggere il cippo ancorandolo ad una parete, quando non si trovava più nella sua originaria collocazione nel cimitero di Fermo.

La corrispondenza onomastica fra Del Monte e l'ebraico *Me-ha-Har* o, nel nostro caso, *Min ha-Har*, è stata rilevata da Vittore Colorni nel 1983 in un suo studio che rimane un punto di riferimento ancora oggi²⁶. Quasi quattro secoli dopo il nostro Daniele, incontriamo un Mordekai Del Monte in una *Ketubah* vergata a Roma nel 1806, nella quale egli sposa Hannah Di Porto²⁷.

Concludendo, va ricordato che il nome di famiglia Del Monte è attestato anche fra cri-

²⁶ V. COLORNI, *La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano*, in *Italia Judaica*, in *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano, Giuffrè 1983, pp. pp. 661-825: p. 824

²⁷ L. MORTARA OTTOLENGHI, «*Figure e immagini dal secolo XIII al secolo XIX*», in VIVANTI (cur.), *Annali 11. Gli ebrei in Italia* cit., vol. II, p. 1007.

stiani, specialmente convertiti dall'ebraismo, che, come Andrea e Giovanni Del Monte nella seconda metà del Cinquecento, prendono il nome del pontefice Gian Maria Ciocchi Del Monte, eletto papa con il nome di Giulio III il 7 febbraio 1550²⁸. Andrea Del Monte, un ex rabbino proveniente da Fez che da ebreo si chiamava Yosef Zarfati, tenne delle prediche forzate ai suoi ex correligionari in Roma nell'Oratorio della Trinità de' Pellegrini; egli aveva preso il cognome dal suo padrino papa Giulio III²⁹. Conosciamo anche il poeta romanesco ebreo Crescenzo Del Monte, attivo a Roma nella prima metà del Novecento, di cui recentemente sono state ristampate le rime³⁰. Il nostro Daniele doveva essersi guadagnato la fama di essere un

bravissimo medico, in una città dove da tempo gli ebrei avevano una prestigiosa tradizione in questo campo.

La stele sepolcrale di Fermo è importante se si considera che quelle del Quattrocento giunte fino a noi sono abbastanza rare.

Mauro Perani

Claudia Colletta

Dipartimento di Studi Storici,
Università di San Marino
Contrada delle Mura, 16
47890, Repubblica di San Marino
e-mail: claudiacolletta@virgilio.it

SUMMARY

In this article the authors publish the epitaph of Daniel ben Solomon Del Monte, a leader and a leading physician of the Jewish Community in Fermo during the second half of the 15th century. Claudia Colletta gives some essential information about the history of the Jews in Fermo in the 14th and 15th centuries. Mauro Perani publishes the Hebrew text of the epitaph with an Italian translation.

KEYWORDS: Jews in Fermo; 15th century; epitaph of Daniel ben Solomon Del Monte.

²⁸ A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, p. 595.

²⁹ *Ibid.*, p. 596-597.

³⁰ CRESCENZO DEL MONTE, *Sonetti giudaico-romaneschi, sonetti romaneschi, prove e versioni*. Con CD Audio, a cura di M. Procaccia e M. Teodonio, Giuntina, Firenze 2007.



Fig. 1 - Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, Cippo sepolcrale di Daniel ben Šelomoh Del Monte: parte superiore con il nome del defunto.



Fig. 2 - Archivio Storico Arcivescovile di Fermo, Cippo sepolcrale di Daniel ben Šelomoh Del Monte: parte frontale con l'epitaffio.

ANCORA SUL MANOSCRITTO MOSCA, GUENZBURG 786,
COPIATO DA OSEA FINZI A CREVALCORE NEL 1505

Premessa

In un mio recente studio¹ ho illustrato i tre manoscritti ebraici che, come si legge nei rispettivi *colophon*, furono copiati a שמח לב בולוניסי ossia *Šemah Lev Boloniese*, che indica la località di Crevalcore in provincia di Bologna. In questa sede intendo approfondire lo studio del secondo di questi tre manoscritti copiati, secondo il tenore letterale del *colophon*, ad *Allegralcore bolognese*. Questa cittadina, situata nella bassa bolognese, effettivamente per un breve periodo della sua storia cambiò il nome in *Allegralcore*. Nel XII secolo era chiamato “Crevalcore” un sito fortificato o un castello posto a circa un chilometro a levante della Crevalcore moderna. Il Comune di Bologna, nel corso delle guerre con Federico II e i modenese filo-imperiali, decise di costruire un nuovo insediamento fortificato con un piano urbanistico prestabilito: ciò avvenne nel 1230; il nuovo insediamento venne chiamato Allegralcore. Secondo il Tiraboschi², il nome Allegralcore compare per la prima volta in un documento del 1233. Tale nome fu usato per tutto il secolo XIII e parte del XIV ma, evidentemente, in concorrenza col vecchio nome. Nel 1333, per la guerra con Ferrara, il Legato creò un’imposta che le chiese del territorio dovevano versare: nell’elenco delle chiese figurano la

prepositura de Crepacorio novo e la *ecclesia S. Silvestri de crepacorio veteri*³. “Crevalcore nuovo” è un’indicazione alternativa per “Allegralcore”. In seguito, con la distruzione di Crevalcore vecchio, il nome Crevalcore passò ad indicare l’insediamento più recente mentre Allegralcore cessò di essere usato⁴. Evidentemente i due prestatori ebrei residenti a Crevalcore, dove copiarono per proprio uso tre manoscritti ebraici rispettivamente nel 1428 il primo scriba, nel 1505 e nel 1508 il secondo, dovevano avere recepito questa tradizione non lontana nel tempo, se tutti e due usano in ebraico la forma שמח לב.

Il primo manoscritto ebraico, copiato a Crevalcore nel 1428, è conservato presso la Bodleian Library di Oxford, Ms. Opp. 598, Catalogo di Neubauer n. 1260⁵. Il manoscritto è membranaceo e cartaceo in alcuni fogli. Esso fu copiato nel 1428 da: Yequṭiel/Consiglio figlio di Salomone Finzi⁶ e contiene il commento di Mosè Narboni (sec. XIV) al *Moreh ha-Nevukim* ossia ‘La guida dei perplessi’ di Maimonide. L’opera è di argomento filosofico e cabbalistico. L’autore Mosè ben Yehošua’ ben Mar David di Narbonne, detto Maestro Vidal Belsom ma meglio noto semplicemente come Mosè Narboni, nacque a Perpignan al volgere del sec. XIII o agli inizi del XIV. Fu medico apprezzato, ma soprattutto filosofo e compose diverse

¹ M. PERANI, *Tre manoscritti ebraici copiati a Crevalcore tra il XV e il XVI secolo*, «Rassegna storica crevalcorese». Rivista dell’Istituzione dei Servizi culturali Paolo Borsellino di Crevalcore, n. 3, giugno 2006, pp. 8-29.

² G. TIRABOSCHI, *Storia dell’Augusta Badia di San Silvestro di Nonantola aggiuntovi il codice diplomatico della medesima illustrato con note*. Opera del Cavaliere Ab. Girolamo Tiraboschi consigliere di S.A.S. presidente della Ducale Biblioteca e della Galleria delle Medaglie e Professore onorario dell’Università di Modena. In Modena, presso la Società Tipografica, 1784, vol. I, p. 251.

³ *Ibid.*, vol. II, doc. DXV.

⁴ G. MANFRÉ, *Il toponimo “Crevalcore”. Storia e leggenda*, «Strada maestra, Quaderni della Biblioteca comunale “G.C. Croce” di San Giovanni in Persicelo», n. 32, primo semestre 1992, pp. 58-67.

⁵ A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886.

⁶ Su questo copista si veda M. PERANI, *Nuova luce su due copisti italiani: Yequṭiel ben Šelomoh Finzi (Crevalcore 1428) e Yišḥaq ben Yehudah Šuwaykat (Siracusa 1452)*, in J. OLSZOWI SCHLANGER (ed.), *Festschrift per Colette Sirat*, Brepols-Turnhout 2007 (in stampa).

opere di filosofia, fra cui il *Commento alla Guida dei perplessi* di Maimonide⁷. Ritengo che il copista di questo manoscritto, Consiglio del fu Salomone che gestisce nel 1426 il banco feneratizio di Crevalcore, sia da identificare con il Consiglio-Yequüiel Finzi abitante a Bologna fino al 1421 e figlio di Maestro Salomone. Quest'ultimo, poi, il padre del copista, è da identificare con il Salomone di Musetto che tiene a Bologna il banco di prestito in Santo Stefano⁸. Si tratta di una famiglia della borghesia ebraica bolognese, ricca e colta: Musetto, il nonno, era medico, come pure suo figlio Salomone. Salomone di Musetto Finzi rappresenta un intellettuale di spicco della comunità ebraica di Bologna tra la fine del Trecento e i primi vent'anni del Quattrocento: egli, oltre che medico e banchiere, era uno dei *leader* della comunità, e possedeva una ricca biblioteca⁹. Ma torniamo al manoscritto, di cui presentiamo una traduzione del *colophon*:

Ho completato io [Yequüiel] figlio del Signor Salomone Finzi, / che il suo riposo sia nell'Eden, questo Commento alla Guida dei perplessi qui / nella città di Allegralcore, situata nella provincia / di Bologna nell'anno 5.1428 188 [=1428] della creazione, nel mese di Adar. / L'ho scritto in due mesi nei giorni / dell'inverno e l'ho scritto per me stesso / e per coloro che verranno della mia discendenza dopo di me. / Il Signore mi renda meritevole di meditare in esso, / io e la mia discendenza e i figli dei miei figli / fino alla fine di tutte le generazioni. Amen. / E pace.

Tralasciamo per ora il secondo manoscritto in ordine cronologico, di cui ci occuperemo in maniera particolare. Il terzo manoscritto ebraico, copiato a Crevalcore nel 1508 da Osea Finzi, è conservato a Vienna, presso la Biblioteca Nazionale, Codice ebraico n. 189, Catalogo

di Schwarz, n. 70¹⁰. Codice cartaceo di 341 fogli, vergato in scrittura semicorsiva di tipo italiano. Contiene il *Sefer ha-ḥinnuk* o "Libro dell'educazione", un classico della letteratura ebraica medievale contenente una sintesi dei 613 precetti della *Torah*, attribuito ad Aharon ha-Levi di Barcellona (1230-1300). Osea Finzi è lo stesso scriba che copiò tre anni prima, sempre a Crevalcore, il secondo dei tre manoscritti. Il *colophon* del Ms. di Vienna si trova al f. 341v; eccone una versione italiana:

È completata l'opera di questo Ḥinnuk il venerdì 19 / del mese di Iyyar [=aprile] dell'anno 5268 [=1508] della creazione del mondo. L'ho scritto / per me stesso io, il giovane della mia famiglia, Osea Finzi / figlio del venerato Signor David, il suo ricordo sia nella vita futura, qui ad Allegralcore / bolognese. Mi renda degno il Signore di meditare / in esso e negli altri / libri / santi, io e i miei discendenti e i figli dei miei figli fino alla fine di tutte / le generazioni, secondo il versetto biblico in cui è scritto: Non si allontan / il libro di questa Torah dalla tua bocca / ma meditalo giorno e notte (Giosuè 1,8). / Amen, così sia il volere (di Dio). Nella tua salvezza, Signore, io spero (Gen. 19,18).

Il Ms. di Mosca copiato da Osea Finzi a Crevalcore nel 1505.

Veniamo ora al manoscritto di cui intendo occuparmi in maniera specifica. Si tratta del Ms. conservato a Mosca presso la Biblioteca Statale Russa, Collezione Guenzburg n. 786. Il manoscritto è membranaceo, misura mm. 150 x 110 ed è composto da 35 quinioni per complessivi 350 fogli. Il campo scrittoriale è di mm. 90-95 x 80-85. Il manoscritto, che contie-

⁷ Su Mosè Narboni si veda C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti*, edizione italiana a cura di B. Chiesa, Paideia 1990 (condotta sia sull'originale francese, Paris 1983 sia sulla versione inglese Cambridge-Paris 1985), pp. 423-434.

⁸ A. CAMPANINI, *Una famiglia ebraica a Bologna tra Medioevo ed Età Moderna: i Finzi*, «Zakhor» III (1999), p. 83.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ A.Z. SCHWARZ, *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Wien 1925 n. 70; Id., *Die hebräischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien*, Wien 1914, n. 32.

ne la *Torah* con le *Haftarot*, non presenta la *masora parva e magna*, e lascia da questo intendere la sua destinazione all'uso liturgico, come conferma anche l'indicazione degli inizi delle *Haftarot* posti nel luogo solitamente destinato alla *masora magna*. Il codice si trova in cattivo stato di conservazione, con molti fascicoli non più legati fra loro a causa della rottura delle cuciture; esso contiene il testo della *Torah*, in grafia quadrata di tipo italiano con vocali e accenti, con il *Targum* o versione aramaica di Onqelos nei margini esterni di ogni pagina (a sinistra nel *recto* e a destra nel *verso*) in grafia semicorsiva italiana senza vocali; nei margini inferiore e superiore l'indicazione dell'inizio delle *Haftarot* relative al brano biblico della pagina, ossia dei brani profetici che seguono la lettura della pericope settimanale della *Torah*; la *Torah* si conclude al f. 327r dove il copista ha evidenziato con dei tratti di penna il suo nome *הוֹשֵׁעַ* (*Hošea'*); ma data la rarità nella Bibbia di questo nome, egli sceglie la prima parola della prima riga in alto nell'ultima pagina della Bibbia, ossia il nome simile *וַיְהוֹשֻׁעַ* (*w-Yhošua'*) che ricorre in Deut. 34,9, e aggiunge in alto la seconda *waw* che si era dimenticato di scrivere rendendolo in *scriptio defectiva* e con il solo punto della vocale *holem*, mentre con un tratto di penna che scende sulla parola e termina con due puntini egli vuole dire che le prime due lettere *waw* e *yod* non devono essere computate per avere il suo nome *הוֹשֵׁעַ* prescindendo dalla vocalizzazione O-U-A del testo biblico e sostituendola mentalmente con O-E-A (Fig. 1 e 2). Al f. 327v compare il *colophon*, in un inchiostro sbiadito che ha assunto un colore marrone chiaro (Fig. 3). Al f. 328r inizia il testo delle *Haftarot* per le principali festività ebraiche. È presente una foliazione recente a matita da f. 1r al f. 342v. Gli *incipit* dei cinque libri del *Pentateuco* sono ornati da pregevoli fregi che li abbelliscono (si veda *Esodo*, Fig. 4; *Numeri* Fig. 5; *Levitico* Fig. 6; *Deuteronomio* Fig. 7), ma purtroppo quello del libro

della *Genesi* è stato completamente rovinato dall'umidità, presentandosi annerito e illeggibile. Il codice, infatti, è stato danneggiato in particolare nella parte inferiore dall'umidità, che ha stemperato e sbiadito sia l'inchiostro sia alcune delle belle decorazioni policrome che lo ornano. In alcune pagine compaiono dei *tagin* ossia le coroncine tipiche che ornano alcune lettere ebraiche nel *Sefer Torah*, in particolare sulla lettera *He*, che ha sopra due o tre trattini (vedi Fig. 5).

Le ultime righe del *colophon*, proprio quelle che contengono luogo e data in cui è stata completata la copia del manoscritto, non erano prima leggibili nelle riproduzioni fornite dall'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, annesso alla Jewish National and University Library di Gerusalemme, perché il manoscritto, come si è detto, è stato notevolmente danneggiato nella parte inferiore e nelle prime e nelle ultime pagine. Nell'impossibilità di leggere la data e il luogo di copia nel *colophon*, ci venivano in aiuto le informazioni forniteci da Senior Sachs che compilò un sintetico catalogo dei codici della collezione Guenzburg, mentre questa si trovava ancora temporaneamente a Parigi. Il lavoro di Sachs, che inizialmente prevedeva lunghissime schede per ogni manoscritto, si concretizzò di fatto in una breve lista manoscritta che illustra in sintesi gli 831 manoscritti di questa collezione¹¹; questo succinto catalogo fu completato nel 1887, quando i Guenzburg trasferirono la loro collezione a San Pietroburgo, prima che passasse nella Biblioteca Statale Russa. Questa lista di Sachs ci suppliva la lettura di un punto fondamentale del *colophon* indicando la data e la località di copia, e ci illuminava altresì sul fatto che il manoscritto copiato a Crevalcore prima fu acquisito dai Guenzburg¹² a San Pietroburgo, poi finì a Parigi prima di passare di nuovo a San Pietroburgo e poi Mosca. Nel suo breve catalogo Sachs non riporta il *colophon* per esteso, ma si limita a registrare che il nostro

¹¹ S. SACHS, *Rešimat sefarim kitve-yad be-ošar ha-sefarim šel Guenzburg* (Lista dei manoscritti della Biblioteca Guenzburg), manoscritta, [Parigi] 1882.

¹² La Biblioteca Guenzburg fu costituita da Joseph Yozel Guenzburg (1812-78) e arricchita da

suo figlio Horace (1833-1909) e dai suoi nipoti David (1857-1910) e Alfred (1865-1930); si veda A.I. KATSH, s.v. *The Guenzburg Library*, Year Book 1977-78, in *Encyclopaedia Judaica*, CD-Rom Edition, Jerusalem.

manoscritto era stato copiato: *qui ad Allegracore bolognese... nell'anno (5)265* equivalente all'anno cristiano 1505.

Il *colophon* si trova al f. 327v ma, nella riproduzione che avevo a disposizione quando ho preparato il mio studio menzionato¹³, esso risultava leggibile solo in parte. Nel luglio del 2006, in occasione del Congresso quadriennale della European Association for Jewish Studies celebrato a Mosca, ho avuto la possibilità di esaminare *de visu* il manoscritto presso la Biblioteca Statale Russa e ho potuto integrare

completamente quanto non ero riuscito a leggere in precedenza nel *colophon*. Tra i dati che ho potuto rilevare, c'è il giorno e il mese in cui fu terminata la copia, ossia il 13 di *Adar* che cadeva il lunedì 17 febbraio 1505, fatto che ha sciolto il precedente dubbio se la data cadesse negli ultimi mesi del 1504 o già nel 1505. Ecco il testo integrale del *colophon* nell'originale ebraico, in cui si riproduce la disposizione reale, seguito da una trascrizione del medesimo, per evidenziare la sua struttura ritmica in prose bacciate, e quindi presentandone una versione italiana:

תורת י"י ברה וזכה	ותשלם כל המלאכה	.1
בכל ההפטרות תמוכה	עם התרגום ערוכה	.2
כעל ידי עניו סמוכה	גם ניקוד וטעם לחיכה	.3
אל אלוה אשר פניו אלי ¹⁴ האר	את הכל עשו ידי להתפאר	.4
להתחיל ולהשלים חן חנני	ואשר עד כה ברכני וזכני	.5
ולתורתו אהגה עד מות	כן יחנני וינהגני עלמות	.6
בחוקותיו ובמשפטיו לרועעי	אני וזרעי וזרע זרעי	.7
כאשר ידבק האזור להחבק.	ובמצותיו ועדותיו לי דבק	.8
ויחיו לרצון אמרי פי ¹⁶ .	לא ימוש ספר התורה הזוה מפי ¹⁵	.9
	אנכי הוא צעיר המחוקקים הושע פנצי יצ"ו בכמ"ר דוד	.10
	זלח"ה כתבתיהו לשמי פה שמח לב בולוניסי ושל[מ]תיה[ו]	.11
	בשלושה עשר לחדש אדר שנת רס"ה לפ"ק ¹⁷	
	לישועתך קייתי י"י ¹⁸ .	.13

Traslitterazione

- | | |
|---|-----------------------------------|
| 1. Wa-tišlâm kol hà-melakàh | Toràt ha-Šèm baràh we-zakàh |
| 2. 'im ha-Targùm 'arukàh | be-kòl ha-Haftaròt temukàh |
| 3. gàm niqqùd we-tà'am le-ḥikàh | ke-'àl yedé 'anàw semukàh |
| 4. èt ha-kòl 'asù yadày le-hìtpa'èr | èl Elohàh ašer panàw elày ha'èr |
| 5. wa-ašèr 'ad kòh berekàni we-zikkàni | le-hathìl u-le-ašlim ḥen ḥinnàni |
| 6. kèn yeḥonnèni wè-yinnagèni 'almùt | u-le-Toratò ehgèh 'ad mùt |
| 7. anì we-zar'ì we-zèra' zar'ì | bè-ḥuqqotàw u-mišpatàw le-ro'e'ì |
| 8. u-ve-mišwotàw we-'edotàw li dibbèq | ka-ašer yidbàq ha-ezòr le-haḥavèq |
| 9. lo-yamùš sefer ha-Toràh ha-zèh mi-pì | we-yihyù le-rašòn imre-fi. |
| 10. Anokì hu še'ir ha-meḥoqeḡim Hošèa' Finzi, yišmerèhu Šurò we-Go'alò, b. k. morènu Rabbi Dawìd, | |
| 11. zikronò le-ḥayye ha-'olàm ha-ba, ketavtìw li-šemi pòh Šemaḥ Lev Boloniese we-šillamtìhu | |
| 12. be-šelošàh 'asàr le-ḥòdeš Adàr šenàt reš-peh"qof li-feràt qatàn, | |
| 13. l-yšuatèka qiwwiti Adonay. | |

¹³ PERANI, *Tre manoscritti ebraici copiati a Crevalcore tra il XV e il XVI secolo*, cit., vedi nota 1.

¹⁴ Nelle tre parole ... אלי ... אלוה ... è presente il nesso *alef-lamed*.

¹⁵ Gios. 1,8. Il copista cambia il testo biblico *dalla tua bocca con dalla mia bocca* anche per motivi di rima.

¹⁶ Sal. 19,15; la *waw* iniziale non compare nel testo biblico.

¹⁷ Abbreviazione di לפרט קטן ossia: secondo il computo abbreviato, senza indicare le migliaia.

¹⁸ Gen. 49,18. Questa citazione biblica è decorata da un fregio al di sotto, terminante in basso con un giglio fiorentino.

Traduzione

1. È terminata tutta l'opera della *Torah* del Signore, pura e perfetta

2. ordinata con il *Targum* e arricchita con tutte le *Haftarot*,

3. ed anche con la puntazione vocalica e l'accentazione (sapore)¹⁹ al suo palato, come per mezzo dell'Umile (Mosè) concessa.

4. Tutto questo hanno fatto le mie mani per rendere gloria a Dio, che ha fatto risplendere il suo volto su di me

5. e che fino a questo punto mi ha benedetto e mi ha reso meritevole di iniziare (l'opera) e di portarla a compimento, e a me ha fatto grazia,

6. così abbia pietà di me e mi guidi nella giovinezza in modo che io possa meditare nella sua *Torah* fino alla morte,

7. io e i miei discendenti e i figli dei miei figli, per rendermi a Lui vicino con i suoi decreti e le sue leggi.

8. Per mezzo dei suoi precetti e dei suoi statuti egli a me si unirà, per legarmi strettamente a sé come una cintura che aderisce stringendo;

9. *Non si allontani il libro di questa Torah dalla mia bocca* (Gios. 1,8), *Ti siano grate le parole della mia bocca* (Sal. 19,15),

10. io il più giovane fra i legislatori Osea Finzi, figlio dell'onorato maestro il signor David,

11. che il suo ricordo sia nella vita del mondo avvenire; l'ho scritto per me qui ad Al-legralcore bolognese e l'ho completato

12. il 13 del mese di Adar dell'anno 265 (=1505) secondo il computo abbreviato.

Nella tua salvezza ho sperato (Gen. 19,18).

Come si può vedere, le linee 2-9 hanno gli emistichi in rime bacciate e seguono una scansione in metrica, anche se non regolare.

Le ornamentazioni policrome che decorano gli *incipit* dei cinque libri della *Torah* so-

no pregevoli e rispecchiano moduli stilistici tipici del tardo Quattrocento italiano, ma ancora documentati agli inizi del secolo successivo. Questi fregi, infatti, possono essere collocati tra Bologna e Ferrara verso la fine del XV secolo. Il repertorio e lo stile sembrano essere in linea con la decorazione libraria di origine ferrarese, che poi si diffonde in tutta l'Emilia e dunque anche a Bologna e contado: forse rispecchiano la variante più felsinea. Cronologicamente, questi stilemi iniziano verso la fine degli anni Settanta-inizio degli Ottanta del Quattrocento, ma poi rimangono più o meno stabili fino a fine secolo; si trovano anche in seguito nel Cinquecento, ma divenendo più rari. Qualitativamente sembrano dignitosi anche se non eccelsi: trattandosi di una *Torah* scritta da un copista non professionale, è possibile che Osea Finzi, dopo averla copiata, se la sia fatta arricchire nei punti più rilevanti da un decoratore di livello medio, forse attivo in zona, non troppo lontano da Crevalcore²⁰.

È difficile dire se il nostro Osea Finzi che copia a Crevalcore due manoscritti, rispettivamente nel 1405 e nel 1508, appartenga alla stessa famiglia dei Finzi di Bologna, poi passati a Mantova, a cui appartiene il Consiglio/Yequiuel Finzi che, settantasette anni prima, nel 1428 aveva copiato, sempre a Crevalcore, il commento di Mosè Narboni al *Moreh ha-Nevukim*. Solo una accurata indagine storica potrà portare nuova luce su questo punto. In questa nota mi è bastato dare la lettura completa del *Colophon* e presentare le miniature del manoscritto, di cui ho ottenuto le riproduzioni digitali dalla Biblioteca Statale Russa a caro prezzo e non senza fatica.

Mauro Perani

Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali

via Degli Ariani 1

I-48100 Ravenna

e-mail: mauro.perani@unibo.it

¹⁹ Il copista gioca sul doppio senso di טעם che significa *accento* ma anche *sapore*.

²⁰ Ringrazio l'amico Fabrizio Lollini, storico della miniatura, per i preziosi suggerimenti.

SUMMARY

In a previous paper the author presented the three extant Hebrew manuscripts copied in *שמה לב בולוניסי* (*Šemah Lev Boloniese*), which is the town of Crevalcore, located in the Province of Bologna. The manuscripts are: Oxford, Bodleian Library, Ms. Opp. 598; Vienna, National Library, Cod. Hebr. 189; and a third manuscript in Moscow, Russian State Library, Guenzburg 786. While in the two first manuscripts the colophon is easily read, that of the manuscript in Moscow is partially illegible in the photocopy printed from the microfilm. A careful examination of the original *de visu* carried out by the author in Moscow has enabled a reading of the entire colophon, in particular the day and the month in which the copy was completed. The 350 sheets of this manuscript contain the *Torah* with the *Targum* and *Haftarot*. It was copied for himself by the Jewish moneylender of Crevalcore Osea Finzi on Adar 13 of the year 5265, corresponding to Monday, February 17 of the Christian year 1505. The illuminations of the *incipit* of the books of the *Torah* are reproduced in faithful colour plates.

KEYWORDS: Ms. Moscow, Russian State Library, Guenzburg 786; copied in Crevalcore in 1505; *colophon and illuminations*.



Fig. 1 - Mosca, Biblioteca Statale Russa, Ms. Guenzburg 786: f. 327r, ultima pagina del *Deuteronomio*; in alto a destra, nella prima riga del testo biblico, è evidenziato il nome del copista *Hošea*.

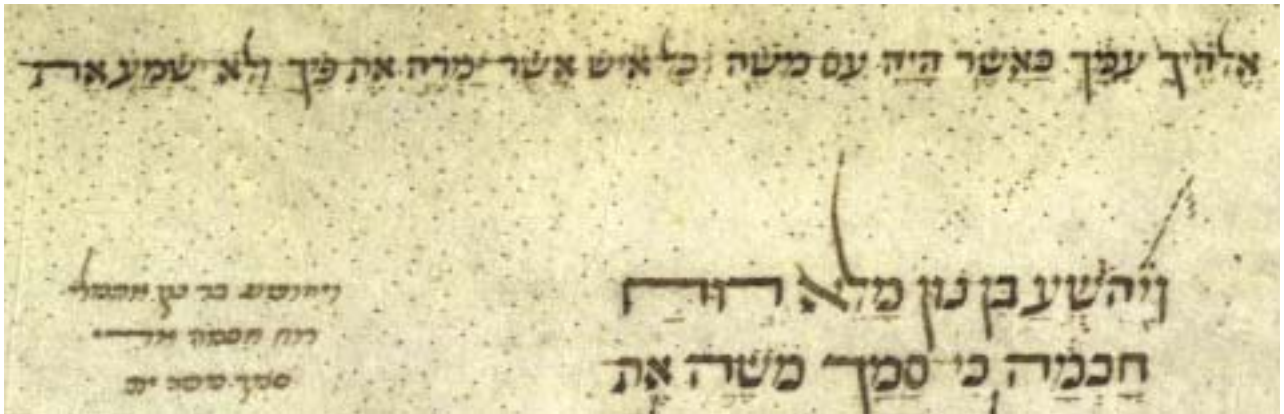


Fig. 2 - Mosca, Biblioteca Statale Russa, Ms. Guenzburg 786: f. 327r, particolare del nome del copista *Hošea* evidenziato da un tratto di penna.

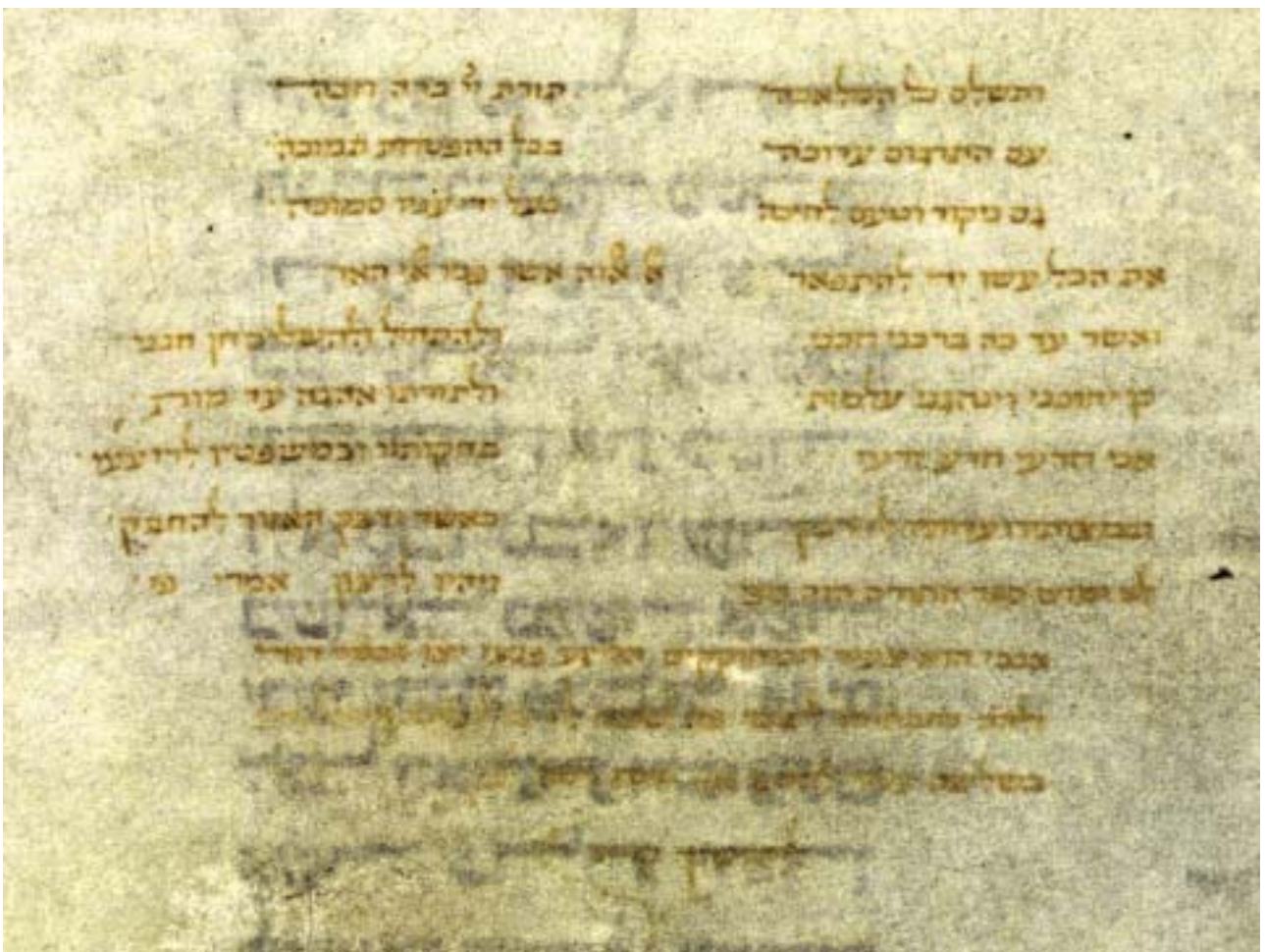


Fig. 3 - Mosca, Biblioteca Statale Russa, Ms. Guenzburg 786: f. 327v: *il colophon*.



שמיתבב ישראל הנאים מידמה את יע
יעקב איש וכיהו באו ראובן שמעון לוי ויה
ויהודה יששכר זבולן ובנימין דן ונפתלי צד
ואשר ויהי כל נפש יצא יחד יעקב שכעס
נפש וזסף היה במצרים וימת זסף וכל אחיו
וכל הדור ההוא וכב ישראל פה וישרצו
וירכו ויעצמו בכאד מאד ותמלא הארץ
אתם ויקם מלך חדש
על מצרים אשר לא ידע את זסף ואמר
אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום מ
כמני הכה נתחממה לו פן ירבה והיה בי
תקראנה מלחמה וזסף גם הוא על שטאט
ונלחם בנו ועלה כן הארץ וישכמו עליו
ערי מסים למשן ענתו בסבלתם וכן ערי

לס
פרי

ואלה

שענת בני ישראל דעיה לוי
למיכאל עם יעקב גבר ויה
ויגש שמהו עמו דמוכר
שמשון לוי והנה יסעכר
זכור ונפתלי דן ונפתלי צד
ואשר והוא כל נפשות
עמך יסמך ליעקב שמשון
נפתלי עם זסף וסמו כמ
במצרים וסמך זסף וסמך
עמך וכל דעה סמך וסמך
ישראל נפשו וסמך וסמך
לחיה ליהוה וסמך וסמך
והנה שמשון
כחמה וסמך על מיכאל
לוי וסמך וסמך וסמך וסמך
לעמיה וסמך וסמך וסמך
יסמך וסמך וסמך וסמך
הנה וסמך וסמך וסמך
יסמך וסמך וסמך וסמך
קדם וסמך וסמך וסמך
עמך וסמך וסמך וסמך
והנה וסמך וסמך וסמך
עליו וסמך וסמך וסמך
והנה וסמך וסמך וסמך

היה דבר יי אליו כימי יאשיהו סן אמון סלך יהודה בשלש עשרה שנה למלכו

Fig. 4 - Mosca, Biblioteca Statale Russa, Ms. Guenzburg 786: incipit decorato di Esodo.



את המלאכה
 ויבס הענן את אהל מועד וכבוד יהוה מלא
 את המשכן ולא יכל כשה לבא אל אהל מו
 מועד כי שכן על הענן וכבוד יהוה מלא
 את המשכן ובהעת הענן מעל המשכן
 יסע בני ישראל ככל מסעיהם ואם לא יע
 יעלה הענן ולא יסע עד יוס העלתו כי ענן
 יהוה על המשכן יבס ואם יהיה לילה בו
 לעני כל בית ישראל ככל מסעיהם

ויקרא

אל משה וידבר יהוה אליו כאהל מועד
 לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם
 ארס בני יקריב כפס קרבן ליהוה קן הטהרה

יה עבודתהו
 חפצי
 ענגו ית טשקן והוגי יקרא
 כל וימסלי טשטגו ולגדי
 יוכל כשה ויבס לטשקן
 ויבסו חרי טרה כליהי ענגו
 ויקרא כל וימסלי טשטגו
 וכאסהלקיה ענגו כשלי
 טשטגו עולין כג יסיהו
 ככל טשטגון ויבס ליה ט
 כשהק ענגו ולא שלי
 עב יבס וימסלקיהו ויהי
 עג יקרא כל על טשטגו
 כשהו ויהי וימסלי חרי
 כליהו כה ליעב כל כה
 יסר ככל טשטגון

ויקרא לשה ויבס
 שיה טשטגון
 ויבס לשים ויבס ט
 יסר וימסר ליהו חג
 ויהי יקריב טשטגון חרי
 קרס ל טן טשטגו

עס וי יעיד ליהוה ויפידו ולא אורי קראת יקריב כה ויבס כה ישראל לא יבאקת

Fig. 5 - Mosca, Biblioteca Statale Russa, Ms. Guenzburg 786: incipit decorato di Levitico.

מכל אשר לו מאדס ובהמה ומשדה אחזתו
 לא ימכר ולא ינאל כל חרס קדש קדשים
 הוא ליהוה כל חרס אשר יחרס מן האדס
 לא יפדה מות יומת וכל מעשר הארץ מ
 מזרע הארץ ומפרי העץ ליהוה הוא קדש
 ליהוה ואס נאל נאל איש ממעשרו ח
 חמשייתו יסק עליו וכל מעשר בקר וצאן
 כל אשר יעבר תחת השכט העשירי יה
 יהיה קדש ליהוה לא יבקר בין טוב לרע
 ולא ימירנו ואס חמר ימירנו והיה הוא ו
 ותמורתו יהיה קדש לא ינאל אלה המצ
 המצות אשר צוה יהוה את משה אל בני
 ישראל בהר סיני



יהוה אל משה במדבר סיני באהל מועד

סכל דליה מותנשא ומצוריה
 ומחוקל מחסנה לא יזכך
 ולא יתפרק כל חרמה קדש
 קדשין הוא קדש ח סל ח
 חרסות ריהחדס מן מעשא
 למ התפרק מוקטיל יסקטל
 וכר מעשר תגדן וען סל
 ריעבר תחות חונערה עב
 עשירייה יהי קרסמ קרס
 ח וויס ספרק יפרוק קטר
 סמנעסריה חמשייה זסקה
 עלויה ולא יבקר בין טוב
 לביט וליה יחלפסו וויס
 חלפה יחלפסו ריה הויד
 וחלופסו יהי קדשות לד
 יתפרק ולין סקנדיה רסקר
 יה יה מוסה לוח סג ישראל
 סגולתו רסינו

וכל
 ובעד משה בסדבר
 רסינו סמ שכך זמנל

Fig. 6 - Mosca, Biblioteca Statale Russa, Ms. Guenzburg 786: incipit decorato di Numeri.



Fig. 7 - Mosca, Biblioteca Statale Russa, Ms. Guenzburg 786: incipit decorato di Deuteronomio.



Fig. 8 - Crevalcore, *Fabbricato Antichissimo* un tempo situato nella via principale prospiciente la piazza; edificio al centro: B. *Fabbrica dell' (sic) 1315. Casa abitata da Rubino Giudeo Ebreo Ricchissimo e gran Banchiero che dava a prestito dannari*; disegno del 1841 ca. eseguito da don A. Frabetti in *Storia di Crevalcore di Gaetano Atti coll'aggiunta di alcuni fatti ... raccolti da D. Angelo Frabetti sacerdote crevalcorese*, Ms. conservato a Crevalcore presso l'Accademia degli Indifferenti Risoluti.

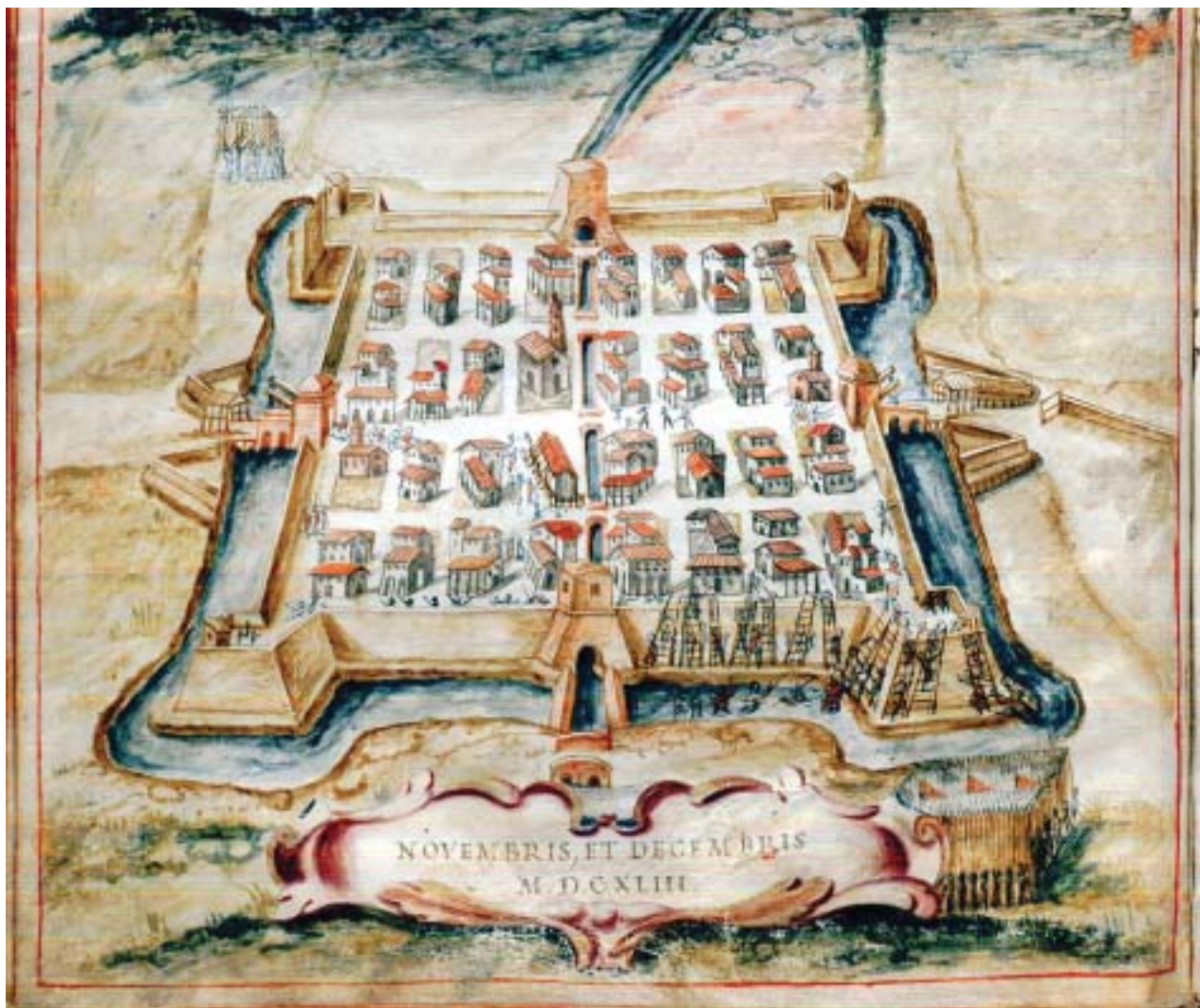


Fig. 9 - Pianta di Crevalcore del 1643, in cui si rappresenta l'assalto delle truppe modenesi e parmigiane il 13-14 giugno e poi ancora il 4 novembre dello stesso anno. Archivio di Stato di Bologna, *Le Insignia degli Anziani del Comune dal 1530 al 1796. Catalogo-inventario*, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, XVI, Roma 1954, Tav. 16.

Dario Burgaretta

LA *KETUBBAH* DEL FONDO SS. SALVATORE
DELLA BIBLIOTECA REGIONALE DI MESSINA

Si pubblica qui il frammento di *ketubbah* conservato presso l'Unità Operativa IV "Fondi Antichi" della Biblioteca Regionale di Messina¹.

Questo frammento di contratto matrimoniale ebraico può essere considerato a tutti gli effetti come un nuovo tassello per la ricca *Genizah Italiana*, giacché esso è contenuto nel verso del foglio di guardia anteriore di un manoscritto, catalogato come Messan. gr. S. Salv. 110².

Si riportano qui di seguito il regesto del manoscritto e alcune brevi indicazioni archivistiche, così come fornitimi cortesemente dalla dott.sa Maria Teresa Rodriquez.

«Secc. XI-XII, membranaceo, ff. I-II, 199, III. Filiazione in cifre arabe a inchiostro nell'angolo superiore esterno, irregolare; altra filiazione moderna, a timbro, nell'angolo inferiore esterno. Mm. 245 x 197/200.

Fascicolazione: 25 quaternoni, di cui l'ultimo mutilo del foglio finale; il ventunesimo fascicolo (ff. 161-168) è un quinione al quale sono stati tagliati due fogli. È rispettata la regola di Gregory. Pergamena di discreta qualità. Rigatura a secco, sistema 5, tipo 34C1 o aaC1 Leroy.

Superficie scritta mm. 190 x 142, distanza interlineare mm. 11, 21 righe di scrittura a

piena pagina. Inchiostro bruno, iniziali distintive, titoli e decorazione in carminio. Scrittura minuscola, di piccolo modulo, affine allo stile rossanese. Contiene uno sticherario.

Il manoscritto non è registrato negli antichi inventari dell'Archimandritato conservati nei manoscritti *Paris. lat.* 13075 e *Paris. Suppl. gr.* 798, e pertanto potrebbe essere giunto al SS. Salvatore nel 1692 quando Pietro Menniti, abate generale dei Basiliani, vi fece convergere i volumi dei monasteri di Valdemone³. Tuttavia potrebbe anche fare parte dei manoscritti musicali che, essendo d'uso, non erano registrati negli inventari e che il *Paris. Suppl. gr.* 798 indica genericamente come "libri di coro".

L'intero manoscritto 110 è stato studiato dettagliatamente da Donatella Bucca, *Influenze "orientali" nella tradizione manoscritta liturgico-musicale italogreca del XII secolo*, in "Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia", a cura di L. Perria, Roma 2003 (Testi e studi bizantino-neoellenici, 14) pp. 101-144⁴, e descritto dalla stessa studiosa in *Per lo studio della tradizione liturgico-musicale bizantina. Catalogo dei manoscritti greci musicali del SS. Salvatore* (Messina, Biblioteca Regionale Universitaria), tesi di dottorato in corso di stampa

¹ Ringrazio lo studioso Nicolò Bucaria, per aver portato alla mia attenzione l'esistenza di questo manoscritto. Ringrazio, inoltre, sentitamente la Dott.ssa Maria Teresa Rodriquez, responsabile della sezione Fondi Antichi, per avermi fornito la riproduzione fotografica della *ketubbah* e il regesto del Ms 110. Infine ringrazio la direttrice della Biblioteca, Dott.ssa Sandra Conti, per la cortese autorizzazione a pubblicare la riproduzione fotografica della *ketubbah*.

² Una fotografia della *ketubbah* è pubblicata in A. ALLEGRA - P. GIACOPELLO, *Signum Perfidorum Iudeorum. Gli ebrei a Messina attraverso i secoli*, Messina 2006, p. 164, tavole 28 e 29, e a p. 82 sono

dati dei brevissimi, e alquanto lacunosi, cenni sul contenuto del testo.

³ Faceva certamente parte della raccolta libraria del SS. Salvatore, consistente patrimonio che nel 1872, in seguito alla soppressione delle corporazioni religiose, passò in custodia alla Regia Biblioteca Universitaria di Messina. (D. BUCCA, *Influenze "orientali" nella tradizione manoscritta liturgico-musicale italogreca del XII secolo*, in L. PERRIA (cur.), *Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia*, Roma 2003, p. 104).

⁴ Articolo che ho potuto visionare personalmente per la cortesia della stessa autrice.

a cura del Comitato Nazionale per le celebrazioni del Millenario dell'Abbazia di S. Nilo»⁵.

Sul verso del foglio di guardia, attorno alla *ketubbah*, alcune scritte ornamentali a rombi sovrapposti formano una cornice rettangolare. Si tratta di una micrografia bicromatica, scritta con inchiostro nero e rosso, che in entrambi i casi è molto sbiadito e di cui, per la maggior parte, non rimane che un semplice alone, motivo per cui le scritte risultano purtroppo illeggibili. Tuttavia è verosimile che si trattasse delle citazioni e dei versetti della Bibbia solitamente utilizzati per decorare le *ketubbot*. Sul recto è presente una decorazione con motivi floreali e geometrici, «la cui sicura attribuzione ad ambiente giudaico è impossibile, sebbene alberi, fiori e frutta ricorrono spesso nella simbologia ebraica»⁶. In effetti si tratta quasi certamente di una decorazione aggiunta successivamente, dopo il reimpiego della pergamena a uso e ornamento del manoscritto greco bizantino, poiché non è mai stato in uso decorare il retro delle *ketubbot*. Inoltre, in apice, sono presenti delle scritte in lettere greche, e i motivi della decorazione sono completamente differenti da quelli della micrografia che incornicia la *ketubbah*.

Il testo ebraico è redatto in scrittura *ašūrīt*, quadrata sefardita, con inchiostro marrone. In scrittura quadrata è anche la firma dello sposo, mentre le firme dei testimoni tendono al semicorsivo e al corsivo. È utilizzato il nesso *alef-lamed* con la legatura.

Mancando la parte iniziale della *ketubbah*, dove di norma vengono indicati il luogo e la data in cui viene stipulato il contratto, non è ovviamente possibile stabilire con certezza queste due coordinate, geografica e cronologi-

ca, del documento qui pubblicato. Tuttavia da un'analisi paleografica del manoscritto, redatto, come detto, in scrittura quadrata sefardita, si possono formulare delle ipotesi di datazione. Il prof. Malachi Beit-Arié, professore emerito di Codicologia e Paleografia ebraica presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, ritiene che la grafia, da lui definita “rozza” e “grosso-lana”, sia antica, datandola, sulla base della forma delle lettere e delle loro caratteristiche, all'XI secolo⁷. L'opinione del prof. Beit-Arié è confermata anche dalla dott.sa Edna Engel, paleografa della Jewish National and University Library, la quale ritiene che la *ketubbah* risalga all'XI secolo, e si spinge a circoscrivere la datazione intorno all'anno 1000⁸.

Tenendo conto del testo presente, delle parti mancanti tra una frase e la sua continuazione nel rigo successivo, e delle proporzioni della cornice rettangolare, si può affermare che il frammento corrisponda più o meno a un quarto dell'intera *ketubbah*, ovvero alla sezione inferiore sinistra.

La parte contenuta nel frammento è quella finale del formulario tradizionale, con l'elencazione dei *tena'im*, le “condizioni”, ossia i termini che regolano gli obblighi coniugali ed economici del marito a tutela della moglie, e con le firme di sposo e testimoni. I primi cinque righe del frammento fanno parte della clausola che riguarda l'obbligo, assunto dal marito, in nome proprio e dei propri eredi, a restituire la dote alla moglie in caso di scioglimento del matrimonio (per sua morte o divorzio), ponendo a garanzia di tale obbligo tutti i suoi beni reali e personali «per fina a lu mantu chi portu supra li spalli»⁹. Si attesta anche, come previsto, la validità dell'obbligazione con effetti giuridici

⁵ Lettera dattiloscritta, datata Messina, 21 febbraio 2007, prot. n. 23 / IV-E, firmata dalla dott.ssa Maria Teresa Rodriguez, dirigente responsabile dell'U.O. Fondi Antichi, e dalla dott.ssa Sandra Conti, direttrice della Biblioteca Regionale di Messina.

⁶ ALLEGRA - GIACOPELLO, *Signum*, cit., p. 82.

⁷ Così mi scrive il prof. Beit-Arié in un messaggio di posta elettronica datato 14 febbraio 2007: הכתיבה שסגנונה גם וולגרי - נראית בעיניי קדומה, מן הסתם מן המאה האחת-עשרה על פי צורות האותיות ורכיביהן.

⁸ Così mi scrive la dott.sa Engel in un messaggio di posta elettronica datato 12 febbraio 2007: ברקתי את כתב הכתובה אשר אמנם מתאים בתכונותיו לכתב ספרדי-צפון אפריקאי (שנהג גם בסיציליה). לפי דעתי ניתן לתארך את הכתובה למאה ה'א, או ליתר דיוק סביב שנת 1000.

⁹ Citazione tratta dalla traduzione siciliana della *cutuba* di Efraym figlu di Muxa Xifuni e di Ester figla di Donatu Aurifichi. Cfr. A. GIUFFRIDA, *Contratti matrimoniali e doti nella comunità ebraica palermitana del 1480*, in N. BUCARIA et al. (curr.), *Ebrei*

immediati dal momento della consegna della *ketubbah* alla moglie, e inoltre che essa non può essere considerata una semplice dichiarazione di intento o impegno di natura morale né un formulario generico¹⁰.

Tra il settimo e il decimo rigo si fa riferimento alla figura giuridica della *ne'emanut*, una sorta di intestazione fiduciaria; una clausola non obbligatoria nella *ketubbah*, e quindi segno di particolare attenzione e tutela per la sposa, da parte del marito (cfr. nota 9).

I rigi 10-13 contengono le formule conclusive del contratto, con le quali i testimoni

attestano la validità dell'atto legale, in conformità alla legge ebraica. Al rigo 14 si legge la firma dello sposo, Ḥananel figlio del defunto 'Amram, mentre tra i rigi 15 e 18 si distinguono, con non poche difficoltà di lettura per via dell'inchiostro sbiadito, le firme dei testimoni. Se ne individuano almeno sei, distribuite come segue: una al rigo 15, due al rigo 16, una al 17 e due al 18. L'unica leggibile per intero, però, è l'ultima firma, all'estrema sinistra del rigo 18, dove si legge chiaramente *Nissim figlio di rabbi Avraham*, seguito dall'acronimo נ"ש, che sta per *Nišmatō 'Eden*.

Testo ebraico

.....	1
[שמ]יא דקנאי ו[דאקני] דאית להון אחריות	.2
[..] [אח]ראין [וע]רב [אין] לפירע [וז] שט[ר] כתוב תא	.3
[לא בפני ב] [ממ]ני [בן] מירש[ן] [א]חר[ן] [א]4
[כח]מר ה[שטר] ו[ת]דפסקו [ו]תקינ[ו] רבנן ז"ל	.5
[כא]סמכתא ודלא כטופסי דשטרי ועוד אמר לנו	.6
[ושמ]תי ית אלסת אינתתי דא נאמנת	.7
[מנ]ים ופטרתי מעתה מחרם ומשבועה קלה	.8
[ועל] כל מידי ומידי דמיתחת עילוי דשא	.9
[א]חרי וע[ל] כל [ה] באים מכוחי וקנינא [מן] חתנא	.10
[דכ]תיב ומפרש לעילא למרת אלסת הכלה	.11
[ב]מנא דכשר למקניא בה כ[תיקון] חכמים	.12
[...] כהלכה בני שיטי' ... <בהאי ביד אידין>	.13
[חננאל] החתן בר עמרם נ"ע	.14
אליהן בי"ר נסים נ"ע	.15
[ע... ..] שלמה נ"ע	.16
[...] שלמה י"ל	.17
[בר יום טוב] יצ"ו נסים ב"ר אברהם נ"ע	.18

Traduzione italiana

1.
2.] il cie[lo, che ho acquisito] e che acquisirò: [gravati da ipoteca]
3.] [...] in ga[ranzia] e soggetti a ca[uzio]ne, per il rimbor[so] del documen[to di ketub]bah
4.] [non in mia presenza¹¹, sia] da m[e] sia dai miei eredi [do]po di m[e...]

e Sicilia, (Cat. Esp.), Palermo 2002, p. 190; D. BURGARETTA, *La ketubbah di Caltabellotta*, in G. LACERENZA (cur.), *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Napoli 2005, pp. 8, 21-22.

¹⁰ Riguardo a questa parte della *ketubbah*, cfr. M.A. FRIEDMAN, *Jewish Marriage in Palestine. A Cairo Geniza Study*, vol. I, Tel Aviv - New York 1980, pp. 451-492; V. COLORNI, *Aspetti storici e giu-*

ridici della ketubbah, in AA.VV., *Ketubbot Italiane*, Associazione Italiana Amici dell'Università di Gerusalemme, Milano 1984, pp. 176-179. Cfr., inoltre, A. SCANDALIATO, *L'ultimo canto di Ester*, Palermo 1999, pp. 43-86.

¹¹ Parte finale della frase בפני ושלא בפני, sia in mia presenza sia non in mia presenza, inclusa fra i termini di riscossione della dote da parte della moglie.

5.] secondo il va[lore degli at]ti legali, come hanno decretato [e] stabilito i nostri maestri di benedetta memoria
6.] [come una pro]messa di impegno¹² né come un formulario di atto legale. Ancora ci ha detto
7.] [..... e depu]to Al-Sitt¹³, mia suddetta moglie, fiduciaria¹⁴

¹² In aramaico *asmakta*, lett. punto d'appoggio. Una sorta di dichiarazione d'intento, non vincolante: una condizione posta da uno che non prevede di doverla veramente rispettare. Il termine si riferisce a un'obbligazione economica che qualcuno accetta sulla base dell'errata convinzione che non dovrà mai tenervi fede. La *Halakah* ritiene invalido un accordo considerato *asmakta*: «la *asmakta* non fa *qinyan*» (Nedarim 27a). Per tale ragione nel contratto matrimoniale viene indicato in maniera esplicita che il documento non consiste in un'*asmakta*.

¹³ Non *Alsa*, come ipotizzato da Ben Simon (cfr. ALLEGRA - GIACOPELLO, *Signum*, cit., p. 82). L'ultima lettera del nome della sposa è infatti chiaramente una *taw* non una *he*. Il nome va letto dunque *Al-sitt*, ed è un nome di donna di origine araba molto comune tra gli ebrei siciliani in epoca medievale, nella forma semplice come in questo caso, o in numerosi composti. Letteralmente vuol dire "La signora" e da iniziale apposizione ai nomi propri, in segno di rispetto, è poi passata all'uso comune, tra gli ebrei arabofoni del Mediterraneo medievale, come vero e proprio nome di donna. Troviamo, per esempio, una *Al-sitt* figlia di Yosef figlio di 'Amram in un documento legale ritrovato nella *Genizah* del Cairo (TS 13 J 2, fol. 11, rigo 2). Il nome è attestato anche nella resa siciliana trascritta in vari documenti notarili, e la forma più comune è certamente *Sittuta* o *Sittuna* (cfr. H. BRESCE, *Arabi per lingua Ebrei per religione*, Messina 2001, pp. 43-44). Ancora nel XV secolo si trova, però, anche la trascrizione della forma araba originaria, come, per esempio, nel testamento di Minachem Romano di Trapani, il quale nomina suoi eredi universali le sorelle e lascia alla moglie *Sicta* soltanto tre once e un "caratello di vino" (Archivio di Stato di Termini Imerese, *Notai defunti*, notaio G. Bonafede, vol. 12831, V unità, 8 settembre XV Ind. 1421-1422. Cfr. SCANDALIATO, *L'ultimo canto*, cit., p. 47 e nota 14). Per un elenco di nomi di donna composti da "sitt", cfr. S.D. GORTTEIN, *A mediterranean Society*, Berkeley 1993, vol. VI (Cumulative indices), p. 108, e M. KRASNER, *L'onomastica degli ebrei di Palermo nei secoli XIV e XV: nuove prospettive di ricerca*, «Materia Giudaica» XI/1-2 (2006), pp. 97-112.

¹⁴ Il termine è letto da Ben Simon *ne'emanah* ed è tradotto con *fedele*. In realtà, anche qui, l'ultima lettera della parola è *taw* e non *he*, e il termine va

dunque letto *ne'emenet*. Non di virtù coniugale della sposa si tratta, bensì della figura giuridica della *ne'emanut*. La *Halakah* stabilisce che una moglie, in caso di ripudio o di vedovanza, per riscuotere la sua dote ha l'obbligo di prestare un giuramento in alcuni casi particolari, tra cui, per esempio, il caso in cui la donna confessa di aver già ricevuto un acconto della sua dote, oppure se anche un solo testimone afferma che la dote sia stata già pagata, o ancora se si tratta di sostanze di orfani o di sostanze vincolate, oppure ancora se il marito è assente e la donna presenta la lettera di divorzio (cfr. T. B., *Ševu'ot* 42a, *Ketubbot* 9). Tuttavia è previsto che la donna possa essere esonerata da tale giuramento, se il marito lo specifica per iscritto, come in questo caso (cfr. FRIEDMAN, *Jewish Marriage*, cit., pp. 262-267). La formula più diffusa dice che il marito deputa la moglie sua fiduciaria e la dichiara fededegna per tutto ciò che ella affermerà, al pari di due testimoni validi e idonei secondo la Legge, esonerando la moglie da voti e giuramenti. Questa clausola è frequentemente attestata tra le *ketubbot* rinvenute nella Genizah del Cairo, dove essa è riportata spesso anche in arabo. Cfr., per esempio, la *ketubbah* catalogata come TS 8 104, in cui, ai rigli 9-11, in un misto di arabo ed ebraico si legge: געלטהא נאמנת פי גמיע תצרפהא פי מוגודה נאמנת כשני עדים כשרים ולא לבית דין ולא לאולאדהא עליהא תעלק בשבועה ולא בחרם (cfr. S.D. GORTTEIN, *A Mediterranean Society*, vol. III, University of California Press, Berkeley 1978, pp. 253, 482). La stessa clausola è attestata anche in Sicilia, nell'altra *ketubbah* siciliana attualmente conosciuta, quella di Caltabellotta. La formula, ai rigli 21-23, è in aramaico ed è molto più estesa e dettagliata (cfr. BURGARETTA, *La ketubbah*, cit., pp. 10, 18). La clausola è presente anche nella già citata (cfr. nota 9) traduzione siciliana di una *ketubbah*, dove lo sposo dichiara di aver deputato a quista Ester mia sponsa criditrichi supra di mi supra li eredi mey soy di mi et liberayla di ora di stromentu contractu et sacramentu tantu privatu quantu palisu quantu ad omni cosa chi portassi (cfr. *Ivi*, p. 22), e, infine, in un documento di cancelleria datato Messina 28 gennaio 1477, che ne attesta la diffusione tra gli ebrei di Sicilia in quel periodo. Il documento è un ordine del viceré agli ufficiali di Castroreale, emanato per fare osservare il contratto ma-

8.] [fedede]gni e la esonero, da adesso, da (ogni) interdizione e giuramento semplice
9.] e per ogni singola cosa che viene a trovarsi sotto l'uscio
10.] [do]po di me e s[u tutt]i coloro che si presentano con mia procura. Abbiamo acquisito [dallo] sposo
11.] [che è] scritto e specificato sopra, nei confronti della signora Al-Sitt, sposa
12.] [con] un oggetto idoneo a ratificare la transazione, secondo la prescrizione dei saggi
13.] [...] secondo la legge <tra le righe>..... <in mano a codesti>¹⁵
14.] Ḥananel, sposo, figlio di 'Amram – riposi nell'Eden
15.] Eliya figlio di Nissim – riposi nell'Eden¹⁶
16.]...m – riposi nell'Eden [..... Šelomo] – riposi nell'Eden¹⁷
17.] [.....] Šelomo – YL¹⁸
18.] figlio di Yom [Ṭov] YŠW Nissim figlio di rabbi Avraham – riposi nell'Eden¹⁹

Dario Burgaretta
e-mail: darioburgaretta@msn.com

trimoniale di Argenta, vedova di Gauyello lu Riccu, alla quale viene richiesto in maniera illegittima, dagli eredi di quest'ultimo, di prestare giuramento per riscuotere la sua dote. Nel documento si legge della «loru carta dotali, chamata in loru lingua chytuba, comu si costuma infra ipsi Iudei, per la quali lu dictu Gauyellu promisi et obligausi per se, soi figli, heredi et successuri, chi, in casu venissi ad morti innanti di ipsa Argenta, comu succhessi, la dicta mugleri non potissi esseri constricta et compulsa ad alcuno giuramento, ne per via di excomunica seu spirituali compulsioni, ad manifestari robba alcuna di lo dicto suo marito, ultra quilla chi happarissi; et quisto sempri e stato solito observarisi infra Iudei, prout ex forma dicte chytube si allega conteniri, li heredi et successuri di li beni di lu dictu quondam Gauyellu pretendino constringiri et molestari la dicta exponenti a iurari seu cum giuramento notificari et manifestari li beni di lu dictu quondam suo marito contra la forma di la dicta chytuba, in sui gravi iactura» (ASP, R. Protonotaro, reg. 78, c. 161 r-v; cfr. S. SIMONSOHN, *The Jews of Sicily*, vol. VI, Leiden - Boston 2004, doc. 4258).

¹⁵ L'intero rigo risulta di difficile lettura e interpretazione. La prima parola distinguibile, sulla destra, dovrebbe essere di lettura indubbia: כהלכה, ossia *in conformità alla Halakah, secondo la legge rabbinica*. Subito dopo è plausibile leggere בני שיט, due parole aramaiche che significano *tra le righe*. Questo è un espediente dei copisti i quali, in caso di correzioni o aggiunte nel corpo del testo, al termine del documento legale, attestano di aver inserito *fra le righe* una determinata parola o frase. Tale specificazione ha il fine di “autenticare” la correzione, per evitare falsificazioni e invalidazioni dell'atto legale. Nel caso di questa *ketubbah* la parola aggiunta in qualche parte del contratto non compreso nel frammento salvatosi potrebbe essere

proprio כהלכה. Tuttavia non si può escludere che כהלכה sia la conclusione, ben attestata in vari contratti matrimoniali, della formula di chiusura della *ketubbah*: והכל שריר וקיים כתורה וכהלכה, la cui prima parte si troverebbe quindi nel segmento mancante del rigo, il frammento inferiore destro della *ketubbah*. In questo caso l'espressione *fra le righe* dovrebbe riferirsi alle parole immediatamente successive, la cui lettura però risulta poco chiara e necessita di ulteriore studio.

¹⁶ Firma posta all'estrema sinistra del rigo (qui, così come nelle successive simili precisazioni, si fa riferimento all'originale ebraico), dove è ben leggibile soltanto il patronimico *figlio di Nissim*, seguito dall'acronimo *Nišmatō 'Eden*, da cui apprendiamo che il padre del testimone è già defunto.

¹⁷ Sono individuabili due firme: la prima sulla destra, di cui è visibile soltanto l'ultima lettera del patronimico, una mem finale, seguita dall'acronimo נ"י; la seconda, alla sinistra del rigo, in cui sembra distinguersi il patronimico *Šelomoh*, seguito dall'acronimo נ"ל. Ringrazio il prof. Mauro Perani, che con la sua competenza ha confermato la mia ipotesi di lettura.

¹⁸ La firma di un quarto testimone è posta all'estrema sinistra del rigo 16, e anche in questo caso lo stato dell'inchiostro permette di leggere con certezza soltanto il patronimico *Šelomoh*, seguito dall'acronimo י"ל, che sta per יבדל לחיים (ארוכים) *che sia serbato a (lunga) vita*.

¹⁹ Sulla destra del rigo 17 sembra potersi leggere la parola aramaica *bar*, “figlio di”, ma non è leggibile il patronimico, seguito dall'acronimo יצ"י, che sta per ישמרוהו צורו יחיהו *Lo custodisca la sua Roccia e lo faccia vivere*. All'estrema sinistra dello stesso rigo si trova la sesta e ultima firma, l'unica leggibile per intero in maniera chiara: *Nissim figlio di rabbi Avraham*, seguita dall'acronimo נ"ל.

SUMMARY

This article presents a fragment of a *Ketubbah*, which according to palaeographers dates from the early eleventh century, and which probably was written in Sicily; today it is housed in the Regional Library of Messina. The *Ketubbah* was reused by Basilian Monks of Sicily as a front endpaper for a Byzantine *Sticherarion* of the eleventh - twelfth centuries. Neither date nor place is mentioned in the present fragment. The bridegroom is Ḥananel ben ‘Amram, and the bride is Al-Sitt (a female Arabic name meaning literally “The Lady”, used among Jews and frequently recorded both in the Cairo *Genizah* and in Sicilian medieval manuscripts). Among the witnesses are Eliya ben Nissim and Nissim ben rav Avraham. The *Ketubbah*, written in square Sephardic script and containing a micrographic frame around the text, which unfortunately is no longer legible, is devoid of any other decoration or illumination.

KEYWORDS: “Italian *Genizah*”; Regional Library of Messina; Sicilian *Ketubbah* of the 11th Century.

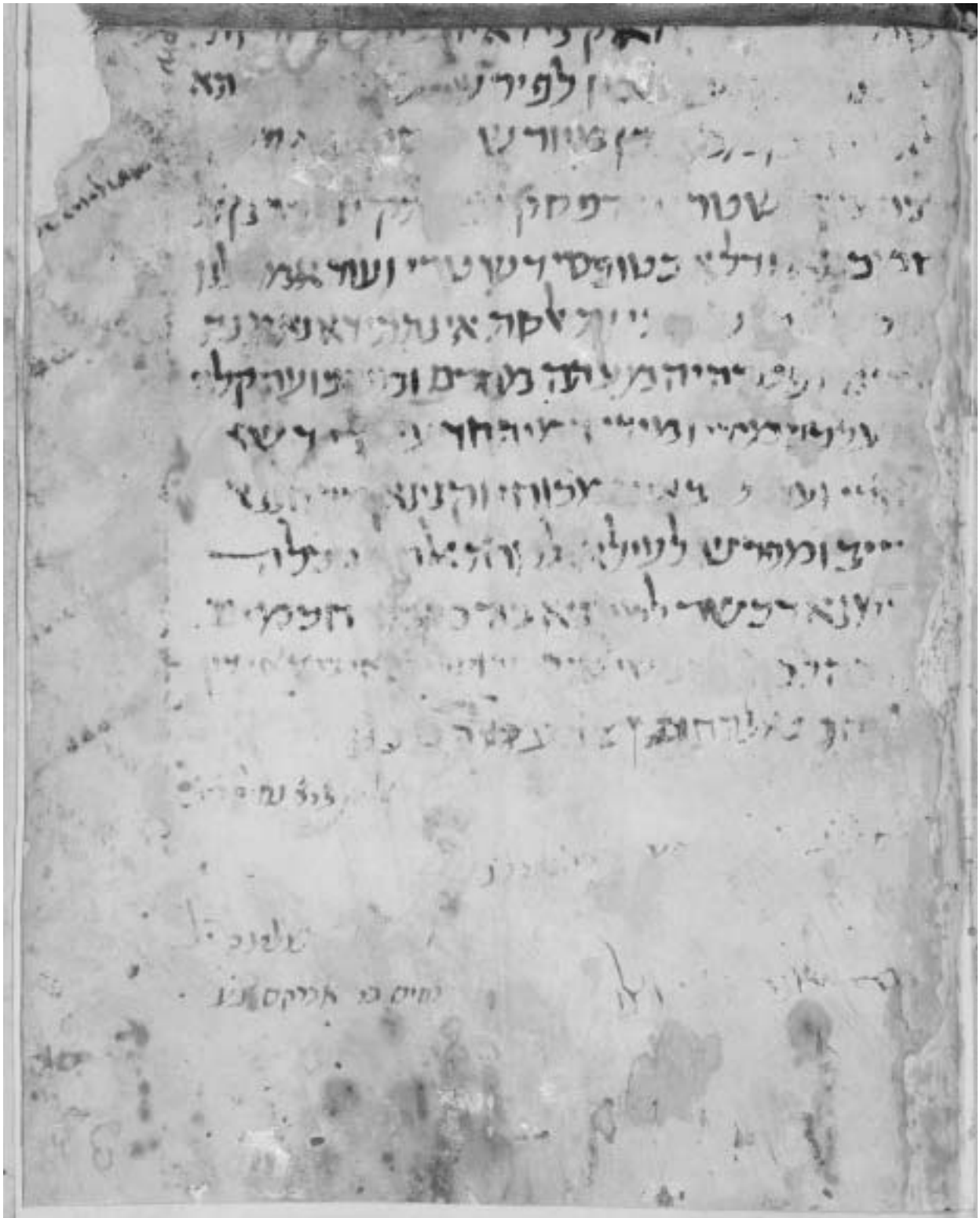


Fig. 1 - Ms. Messan. gr. S. Salv. 110, guardia anteriore, verso.

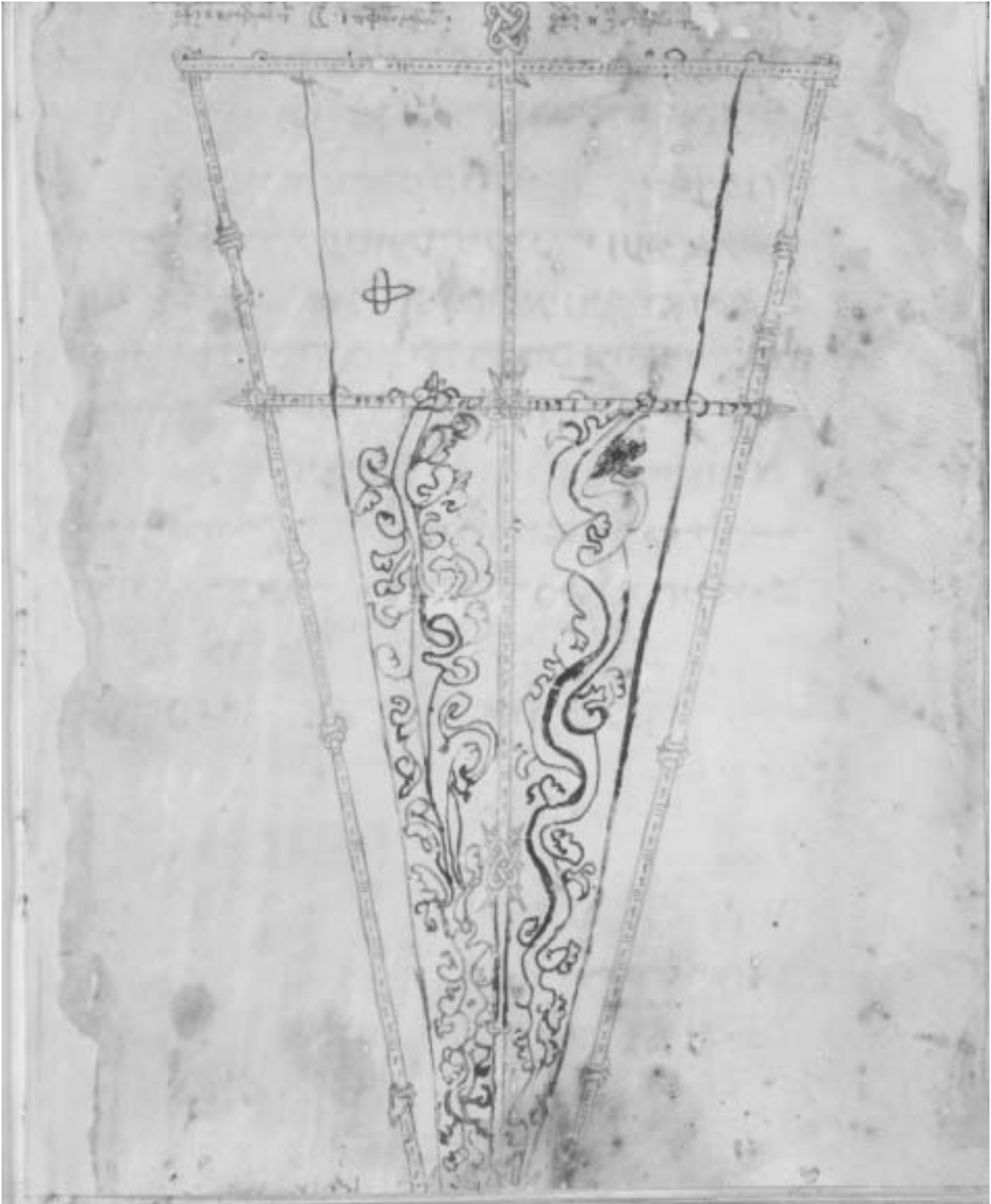


Fig. 2 - Ms. Messan. gr. S. Salv. 110, guardia anteriore, recto.

UNA CONDOTTA DI VESPASIANO GONZAGA (1584)
E IL BANCO EBRAICO DEI FORTI IN SABBIONETA

Il primo gennaio 1584 Vespasiano Gonzaga concede a Abraam di Solomon Forti una condotta della durata di ventidue anni per l'apertura di un banco del prestito in Sabbioneta. L'interesse è fissato per i sudditi sabbionetani al 18% con pegno e al 20% senza pegno, per i *forastieri* al 25%, con o senza pegno. L'ammontare della somma che il prestatore deve corrispondere annualmente all'erario ducale è fissato in 25 scudi d'oro¹.

Al momento di ottenere questa condotta Abraam abita nella vicina Viadana, ma è detto provenire da Badia di Polesine, dove fin dall'ultimo trentennio del XV secolo agli ebrei prestatori di origine ashkenazita sono subentrate famiglie di origine italiana (tali sono i Forti) che intrattengono una fitta rete di rapporti col mantovano, e con Viadana in particolare².

Quello di Abraam Forti non è certo il primo banco ebraico aperto in Sabbioneta: già nel 1436 Gianfrancesco Gonzaga vi aveva chiamato i fratelli pisani Bonaventura e Bonaiuto³ e nel 1551 vi esiste un banco del cui titolare si ignora il nome⁴. È probabilmente per sostituire costui, o piuttosto i suoi successori, che Vespasiano accoglie nel 1584 a Sabbioneta Abraam Forti.

La Sabbioneta del 1584 è però altra cosa rispetto al borgo del 1436, o anche al "castello"

della metà del Cinquecento. Dal 1570 le è stato riconosciuto il titolo di città, *civitas*, mentre gli altri centri del piccolo dominio di Vespasiano – Bozzolo, Rivarolo, Commessaggio – sono semplici *terrae*⁵.

Il principe è stato indotto alla decisione di far aprire il banco, egli dichiara, dal desiderio di «sovvenir con ogni miglior modo alle necessità delli sudditi nostri, e tanto più essendo informati che tanto gli civili quanto gli rurali della nostra città di Sabbioneta ciò molto desiderano». La decisione ben si accorda con la scelta politica di Vespasiano: fare di Sabbioneta una vera *civitas* e aumentarne la popolazione imponendo agli abitanti di risiedervi, sotto pena di essere altrimenti degradati a *rurales* perdendo le esenzioni godute dai cittadini⁶. Di conseguenza c'è nel principe, e dal testo appare evidente⁷, la volontà di assicurare continuità al banco di Sabbioneta.

I capitoli della condotta in favore di Abraam Forti si presentano in effetti particolarmente vantaggiosi per lui. Specificano minuziosamente i doveri e obblighi del prestatore, ma soprattutto i privilegi che gli vengono assicurati, spesso in deroga – come viene di volta in volta precisato – a norme e regolamenti in vigore o che potranno entrare in vigore nel fu-

¹ Vedi, in appendice, il testo della condotta e della relativa licenza papale in favore di Abraam *quondam Solomonis*. Si tratta di un documento fin qui ignoto agli storici della materia perché sempre rimasto in mani private: attualmente, quelle di chi scrive.

² Cfr. E. TRANIELLO, *Gli Ebrei nelle piccole città. Economia e società nel Polesine del Quattrocento*, Rovigo 2004, pp. 206-217.

³ Cfr. S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalem 1977, p. 211 e vedi anche D. MANTOVANI, *Da prestatori a mercanti. Gli ebrei del bozzolese e del sabbionetano in età moderna*, «Annali di Storia moderna e contemporanea» n. 4 (1998), pp. 73-95. L'interesse è in questo caso del 30% ai locali, 40% ai forestieri.

⁴ Cfr. V. COLORNI, *Gli Ebrei a Sabbioneta*, in *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna. Nuove ricerche*, Milano 1991, pp. 99-111: 105.

⁵ Cfr. C. MOZZARELLI, *Istituzione e declino di un microcosmo principesco. Note sul ducato di Sabbioneta tra XVI e XVIII secolo*, in U. BAZZOTTI, D. FERRARI, C. MOZZARELLI, *Vespasiano Gonzaga e il Ducato di Sabbioneta*, Accademia Virgiliana di Scienze, Lettere ed Arti, Mantova 1993, pp. 157-241, p. 246.

⁶ *Ibid.*

⁷ Vedi a cc. 6v.

turo⁸. Abraam, la sua famiglia, i suoi eventuali soci, eredi, successori, fattori, ecc. possono liberamente esercitare sia il prestito che la mercatura di “ogni sorte di merci”. Non solo sono liberi di praticare le cerimonie del loro culto e non possono esser costretti a esercitare di sabato e durante le loro festività, ma possono viceversa esercitare durante le festività cristiane purché con discrezione, onde non sembri che lo facciano «in dispreggio della nostra santa fede». Quanto ai loro libri ebraici, potranno tenerli «come si tengono dalli altri hebrei nella città di Cremona». Il principe si impegna, «rinovandosi alcuna cosa per conto d’inquisitione, o bolla, nella detta città», ad avvisarne il *banchiero* e la sua famiglia, i quali si adegueranno alla condotta degli ebrei di Cremona, «senza incorso di pena alcuna» per tutta la durata della condotta⁹.

Particolarmente notevole è il fatto che Abraam e i suoi possono essere proprietari non solo di immobili per loro uso abitativo, ma anche di terre. Che li abbiano comprati o che li abbiano acquisiti «per venir a pagamento de suoi crediti», possono tenersi questi beni e disporne a loro piacimento «non ostante alcun’ordine nostro che a questo fusse contrario», e pagando normalmente le tasse dovute da tutti i proprietari.

Non deve indurre in errore ed essere considerata come riguardante esclusivamente gli ebrei la clausola che prevede per Abraam e i suoi eredi, qualora lascino il ducato, l’obbligo di alienare i beni immobili «in persone suddi-

te». Le norme emanate da Vespasiano fra il 1578 e il 1579 prevedevano infatti tale obbligo per tutti i sudditi stranieri che lasciassero il ducato dopo avervi risieduto ed acquistato terre e immobili¹⁰.

Non sorprenderà troppo apprendere come a tali condizioni, di cui già nel testo della condotta è prevista la proroga allo scadere dei ventidue anni, Abraam e i suoi discendenti abbiano messo radici nel piccolo ducato. I Forti (o, col loro nome ebraico, Hazak) si riscontrano presenti dall’inizio dell’età moderna in tutto il Mantovano¹¹, ma da nessuna parte con la continuità osservabile a Sabbioneta. Il ramo della famiglia che ha in Abraam di Solomon il suo capostipite continuerà infatti ad abitarvi fino all’Ottocento avanzato. E anche dopo il suo trasferimento a Milano continuerà a tenere casa aperta nella cittadina di Vespasiano, fino alla prima metà inoltrata del Novecento¹².

Il rinnovo della condotta del 1584 – come la concessione iniziale – era subordinato all’ottenimento della “tolleranza ecclesiastica”, la licenza papale. E questa venne più volte rinnovata. Solomon, Jacob, Isaac e Benedetto (Baruch) Forti, figli di Abraam, ebbero nel 1606, sotto il pontificato di Paolo V, il prolungamento della ‘tolleranza’ paterna per altri dodici anni. Il rinnovo si ripeté nel 1618, nel 1619, e una terza volta nel 1640, sotto il pontificato di Urbano VIII. Quest’ultima volta il rinnovo è per la durata di trent’anni ed è a favore di Isaac,

⁸ Secondo R. BONFIL, *Gli Ebrei in Italia nell’epoca del Rinascimento*, Firenze 1991, p. 76, le condotte indicavano con precisione i “diritti” accordati agli ebrei “e, soprattutto, i loro doveri”. Nel nostro caso è vero il viceversa.

⁹ Così a cc. 5 r e v. I tempi non consentivano niente di più. Nella vicina Cremona il Talmud e altri libri ebraici erano stati bruciati – più tardi che altrove e non proprio tutti – nel 1559. Cfr. F. PARENTE, *La Chiesa e il Talmud*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli Ebrei in Italia*, I, Torino 1996, pp. 589-598.

¹⁰ Cfr. A. LIVA, *Gli statuti della Comunità di Sabbioneta e la successiva legislazione di Vespasiano Gonzaga*, in BAZZOTTI, FERRARI e MOZZARELLI, *Vespasiano Gonzaga e il Ducato di Sabbioneta*, cit., pp. 279-289: 282.

¹¹ Un Daniel ben Solomon Forti gestisce a Mantova nel 1517, insieme a Isaac Gallico, un banco dei Norsa (cfr. SIMONSOHN, cit., p. 216); a Rodigo nel 1590 esercitano il prestito Florio Forti e suo nipote Solomon (ivi, p. 227); a S. Martino dell’Argine troviamo nel 1609 gli eredi di Josef Forti (ivi).

¹² L’ultimo Forti proprietario e occasionale abitante di quello che a Sabbioneta è tuttora noto come palazzo Forti fu Ernesto Forti di Alessandro e Adele Rocca, che non ebbe figli. La sua vedova non ebrea Amelia Minghini (risposata Novelli e poi nuovamente vedova), alla sua morte nel 1968 lasciò i malandati immobili sabbionetani ereditati dal primo marito alla Comunità Ebraica di Mantova che li cedette al Comune di Sabbioneta.

Abraam e Ventura¹³: cioè a favore di uno dei figli di Abraam, Isaac, e dei suoi due figli, il primogenito dei quali ripete puntualmente il nome del nonno, come la tradizione ebraica vuole.

Le condizioni fatte a Abraam e ai suoi eredi da Vespasiano Gonzaga furono dunque osservate, sembra doversi presumere, dai suoi successori. E c'è motivo di supporre che continuassero ad essere osservate fino al 1746, anno in cui Sabbioneta e Bozzolo passarono agli Asburgo d'Austria che nel 1771 le incorporarono al ducato di Mantova.

Sabbioneta e Bozzolo infatti, come è noto, mantennero la propria autonomia più a lungo di Mantova, passata col resto del suo territorio sotto gli Asburgo d'Austria nel 1707. E le condizioni degli ebrei sabbionetani e bozzolesi sembrano essersi mantenute migliori, o meno peggiori, di quelle dei loro correligionari nel resto del Mantovano, dove le comunità ebraiche risultano nel 1729 essersi ridotte di numero e impoverite¹⁴.

A persuadercene è appunto un documento del 1729 (posteriore quindi all'annessione di Sabbioneta e Bozzolo al ducato di Guastalla, avvenuta nel 1708) sul quale è stata attirata l'attenzione da Shlomo Simonsohn¹⁵. Si tratta di una petizione degli ebrei di Novellara i quali, nel chiedere che siano confermati i privilegi concessi loro a suo tempo dai conti locali, e in particolare il diritto di proprietà sugli stabili in cui vivono, fanno riferimento all'esempio del ducato di Sabbioneta e Bozzolo: qui, essi scrivono, gli antichi privilegi degli ebrei sono stati confermati.

Simonsohn si chiede a quali «antichi privilegi» il testo degli ebrei di Novellara si riferisca. Considerando che, come lo stesso studioso fa notare altrove¹⁶, di solito una condotta fini-

sce per dettare la condizione giuridica di tutta una piccola comunità ebraica, sembra ragionevole presumere che si tratti dei privilegi concessi nel 1584 a Abraam Forti, i cui discendenti conservano infatti gelosamente la pergamena che li attesta.

Ne cercheremmo però invano altre conferme documentarie perché, come scrive Colorni, per tutto il lungo arco di tempo che va dal 1640 al 1729 sugli ebrei sabbionetani «è buio completo¹⁷». L'archivio di Sabbioneta e Bozzolo fu infatti bruciato nel 1831 e né la documentazione superstite conservata nell'Archivio Gonzaga di Mantova, né quella esistente presso la Comunità Ebraica mantovana consentono di colmare la lacuna.

È buio completo dunque, per molti anni, anche sui discendenti di Abraam di Solomon Forti. Dopo i suoi nipoti Abraam e Ventura che nel 1640 ottengono il rinnovo trentennale della condotta, il primo di cui abbiamo indiretta notizia è un Elia del quale possiamo dire solo due cose: che conserva la pergamena del 1584 e che è già morto nel 1774 quando, come attesta il catasto teresiano, suo figlio Salomone «del fu Elia» ospita al quinto piano della propria abitazione in Sabbioneta la sinagoga cittadina¹⁸.

Ignoriamo se questo Elia Forti tenesse ancora un banco. Certamente non lo tennero i suoi figli. Né l'appena citato Salomone (o Solomon), né un Israele Laudadio che trasmise puntualmente al proprio figlio primogenito il nome Elia e la pergamena gonzaghesca del 1584, né (se era anche lui suo figlio, come è possibile) un Uria (o Ori); i quali tutti compaiono come *massari* della Comunità in una deliberazione del 1766 relativa all'amministrazione di una pia confraternita¹⁹.

¹³ Cfr. E. LOEVINSON, *La concession de banques des prêts aux Juifs par les papes du XVI et XVII siècles*, in «Revue des Etudes Juives» 94 (1933), p. 182, in SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., p. 223, n. 87.

¹⁴ Cfr. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., pp. 82-83.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 83, n. 269. Vedi anche COLORNI, *Gli Ebrei a Sabbioneta*, in *Judaica minora*, cit., p. 105 e MANTOVANI, *Da prestatori a mercanti*, cit., p. 77.

¹⁶ Cfr. SIMONSOHN, *La condizione giuridica degli ebrei nell'Italia centrale e settentrionale (secoli XII-XVI)*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli Ebrei in Italia*, cit., p. 107.

¹⁷ COLORNI, *Gli Ebrei a Sabbioneta*, in *Judaica minora*, cit., p. 105.

¹⁸ *Ibid.*, p. 109.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 106-107. Nella deliberazione del 1766 (rinvenuta da Colorni sul registro della confraternita conservato nella sede della Comunità Ebraica di Mantova) compare anche un Isaac Amadio

Di Solomon sappiamo che nel 1779 faceva il «mezzano de contratti» e viveva da solo nella casa in cui ospitava la sinagoga, avendo i suoi tre figli lasciato Sabbioneta. Israele e Uria, entrambi a capo di numerosa famiglia e proprietari di case e botteghe, esercitavano invece il commercio di «picciole merci», la filatura della seta per conto terzi e la conduzione di terreni in affitto²⁰.

Per gli ebrei sabbionetani le cose erano assai cambiate da che nel 1746, alla morte dell'ultimo duca, Sabbioneta e Bozzolo erano passate agli Asburgo che successivamente le avevano incorporate al ducato di Mantova. Si tende a pensare che la politica asburgica nei confronti degli ebrei si ponga in sostanziale continuità con quella gonzaghesca, in quanto tollera l'attività feneratizia in cambio di sostanziosi versamenti all'erario ducale²¹. Ma va detto che mai, prima della patente emancipatrice e parificatrice del 1797, gli Asburgo fecero agli ebrei condizioni paragonabili a quelle che Vespasiano Gonzaga pattuisce con Abraam Forti nel 1584. Per quanto ampia, la tolleranza concessa

nel 1780 da Maria Teresa agli ebrei sabbionetani e bozzolesi non consente loro di possedere terre, ma solo di aggiudicarsene all'asta l'affittanza; e fa loro obbligo di vendere a cristiani entro il termine di cinque anni i beni immobili acquisiti in esecuzione di provvedimenti giudiziari²².

Nessuno dei discendenti di Abraam di Solomon Forti abitanti a Sabbioneta nell'ultimo trentennio del Settecento esercita il prestito. E nessuno possiede terre. Ma la pratica dell'affittanza li ha abituati a conoscerle, a gestirle²³ e a cogliere le occasioni. Non appena, con la patente del 1797, e poi con l'avvento dei napoleonici, si apre per gli ebrei la possibilità di diventare proprietari di terre a tutti gli effetti, Israele Laudadio Forti, già affittuario di prati a Bozzolo e di fondi camerati a Sabbioneta, sa approfittarne²⁴. Lascerà al suo primogenito Elia, insieme alla pergamena di Vespasiano Gonzaga, un consistente patrimonio fondiario.

Di Elia di Israele Laudadio Forti, morto a Sabbioneta il 13 gennaio 1845²⁵, resta un grande ritratto a olio²⁶ con imponente cornice

Forti che, a differenza degli altri tre, non è menzionato nell'*Elenco Generale delle Famiglie Ebee* del 1779, di cui appresso.

²⁰ Così risulta dall'*Elenco Generale delle Famiglie Ebee, del loro Traffico, della loro industria, degli stabili che possiedono in proprietà, della Popolazione o del numero personale componente le dette Famiglie degli Ebrei sparsi nel Principato di Bozolo e nel Ducato di Sabbioneta, specificati e descritti negli elenchi A B C D E F*, del 1779, in «ASMi, Commercio», p. a., b. 55, rinvenuto e pubblicato da MANTOVANI, *Da prestatori a mercanti*, cit., di cui vedi particolarmente le pp. 92-93 (elenco E, degli ebrei di Sabbioneta).

²¹ Cfr. MANTOVANI, *Da prestatori a mercanti*, cit., p. 77, il quale fa peraltro notare che i progetti di chiusura dei banchi ebraici non mancano: non vanno in porto solo perché il governo asburgico è consapevole delle difficoltà che ne deriverebbero.

²² Cfr. COLORNI, *Gli Ebrei a Sabbioneta*, in *Judaica minora*, cit., p. 108. L'interesse ammesso per i prestatori dalla tolleranza di Maria Teresa è del 6%.

²³ Cfr. C. VIVANTI, *Le campagne del Mantovano nell'età delle riforme*, Milano 1959, pp. 180-182, per il caso degli "Eredi di Moisé Coen" che nel 1767

affittano dai conti Zanardi l'intero feudo della Virgiliana e lo gestiscono introducendovi la cultura del riso e della canapa.

²⁴ Cfr. G. MAIFREDA, *Gli ebrei e l'economia milanese. L'Ottocento*, Milano 2000, p. 224: Israele Forti si aggiudica l'acquisto all'asta battendo il suo concorrente Cantoni.

²⁵ Informazione derivante da albero genealogico di famiglia. La tradizione familiare è incerta e lacunosa sui fratelli di Elia, alcuni dei quali – parrebbe – celibi e vissuti a Verona. Resta memoria di due nomi: Gabriel e Abram. Sarebbe nipote di Elia, figlio di un suo fratello, un Donato Forti: probabilmente lo stesso che nel 1826 riscattò dal demanio e donò all'autorità ecclesiastica la chiesa dell'Incoronata in Sabbioneta (cfr. COLORNI, *Gli Ebrei a Sabbioneta*, in *Judaica minora*, cit., p. 109). Fra i 9 capifamiglia sabbionetani che nel 1821 rifiutano l'annessione della locale comunità a quella di Mantova ci sono cinque Forti: Elia, Donato, Abram, Vidal, Michel Ori (cfr. ID., ivi). Ignoriamo la parentela, certo stretta, che li unisce e li unisce all'Isaac Forti che nel 1798 ha giurato fedeltà ai napoleonici come presidente della municipalità.

²⁶ Di proprietà di chi scrive.

a spessa doratura, databile alla fine degli anni venti dell'Ottocento: un'opera di fattura discreta, che ritrae un maturo gentiluomo di aspetto autorevole.

Testimonia, un simile ritratto, della ragguardevole posizione sociale raggiunta da Elia di Israele Laudadio. Per lui, nato intorno al 1775, dovette essere molto amaro, nel 1815, vedere reintrodotte dagli austriaci nel regno Lombardo-Veneto le misure discriminatorie nei confronti degli ebrei che durante la sua giovinezza aveva visto cancellate. L'esperienza dell'uguaglianza fu per lui di breve durata. Prevedibilmente, i suoi figli si mobilitarono a favore della causa risorgimentale.

I figli di Elia di Israele Laudadio Forti furono otto. Il primogenito, nato a Sabbioneta nel 1811, si chiamò puntualmente Israele come suo nonno. Un altro, nato nel 1818, ebbe nome Salomone, ma fu chiamato sempre Girolamo (o Girolamo Benedetto). Gli altri furono Lazzaro, Anselmo, Cesare, Alessandro, Consolina, Allegrina²⁷: nomi in buona parte assai diffusi fra gli ebrei soprattutto a partire dalla prima emancipazione; nomi che, per traduzione o per assonanza, rinviano a più antichi equivalenti ebraici, o li richiamano in forma discreta, quando non criptica²⁸.

Israele di Elia fu dunque il solo della sua generazione, e l'ultimo della famiglia, a portare un nome tanto apertamente connotato. La tradizione che inizia a incrinarsi coi figli di Elia viene meno del tutto nelle generazioni

successive, in cui i nomi ebraici cedono il posto a quelli classici: Achille, Ulisse, Augusto, Cesare, Alessandro, Emilio (i due ultimi, peraltro, assimilabili rispettivamente a 'Elishama' e 'Meir'); o a quelli sabaudi: Vittorio, Umberto, Clotilde²⁹.

Di due almeno dei figli di Elia – Girolamo e Cesare – sappiamo che furono attivi nei moti risorgimentali. Di Girolamo, definito “possidente” e “dottore in legge”, risulta alle autorità di polizia austriache che pochi giorni dopo l'insurrezione milanese del 1848 «venne in Sabbioneta, si mostrò invaso dallo spirito ribelle, fece parte del Consiglio Comunale e recossi più volte al campo piemontese. Alla riconquista si recò in Piemonte, ritornando in patria nell'ottobre 1848. Per tale suo contegno fu assoggettato a tassa straordinaria di guerra³⁰». Non diversamente si comportò il più giovane fratello Cesare (nato nel 1823), anche lui «agiato possidente e capitalista». Avendo «relazioni e rapporti colle principali case d'israeliti», Cesare fu sospettato di «favorire clandestinamente la corrispondenza della propaganda con l'estero». Nel 1848 «festeggiò l'arrivo dei Toscani e si adoperò in esaltanza per favorire la rivolta. All'atto della rioccupazione evase all'estero e non fece ritorno che nell'atto del richiamo delegatizio³¹».

Sia Girolamo che Cesare che gli altri figli di Elia Forti lasciarono in date diverse Sabbioneta per stabilirsi a Milano, o a Verona³².

²⁷ Così dall'albero genealogico conservato in famiglia.

²⁸ 'Allegrina' traduce l'ebraico 'Simchà' e 'Lazzaro' corrisponde a 'Eliezer'; 'Anselmo' e 'Alessandro' rinviano, rispettivamente, a 'Asher' e 'Elishama'. Altre corrispondenze sono quelle di 'Emilio' con 'Meir' e 'Donato' con 'Natan'. Cfr. COLONI, *La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano*, in *Judaica Minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano 1983, pp. 661-825, in particolare Tabelle riassuntive, pp. 807 e ss.

²⁹ I due figli di Allegrina, sposata Cologna, si chiamarono Achille e Ulisse. Si chiamò Achille anche un nipote di Israele (cfr. la successiva nota 31). Un figlio di Cesare si chiamò Augusto. Fra i nipoti ci furono Umberto, Vittorio, Clotilde.

³⁰ ASMn, I.R. Delegazione provinciale, Atti riservati, b. 205, in F. CAVAROCCHI, *La comunità ebraica di Mantova fra la prima emancipazione e l'unità d'Italia*, cit., Firenze 2002, p. 56.

³¹ Ivi.

³² Cfr. G. MAIFREDA, *La Rubrica degli Israeliti dell'Archivio Storico Civico di Milano*, in «La rassegna mensile di Israel» vol. LX, settembre-dicembre 1993, pp. 24-66, in particolare pp. 42-45. La rubrica scoperta da Maifreda e da lui pubblicata riporta, con molte lacune, le informazioni anagrafiche e di stato civile sugli ebrei milanesi e la data – spesso approssimativa – della loro domiciliazione a Milano. Si arresta al 1866. Vi figurano domiciliati a Milano anche Israele Forti e i suoi figli Giulio Cesare, Eugenio e Arrigo, ma questi ultimi risultano nati a Verona, rispettivamente nel 1834, 1835 e 1837.

Erano tempi in cui Milano, già capitale economica di un'Italia che si preparava a diventare unita, attirava a sé chi disponesse di iniziativa e o di capitali. Gli ebrei erano stati assenti dalla città e dal suo circondario per tutto il lungo periodo che va dal 1597, anno della loro espulsione dal Ducato di Milano, fino alla prima emancipazione. La loro ricomparsa nel capoluogo lombardo, iniziata in età napoleonica, era stata poi bloccata, o quantomeno molto frenata, dalle restrizioni poste dal governo austriaco durante la Restaurazione. Ma a partire dal 1859, e con ritmo via via crescente, quello verso Milano diventa «il flusso migratorio israelitico più consistente dell'Italia coeva³³».

Gli ebrei presenti a Milano poco dopo il 1859 provengono anzitutto dal Mantovano, ma anche dalle città venete³⁴. Dei sabbionetani Girolamo e Cesare di Elia Forti, sembra si possa dire che la loro presenza nel capoluogo lombardo risale già al decennio precedente: agli anni intorno al 1848. Il fratello maggiore, Israele, vi è giunto da Verona in data imprecisata. Infine, è presente a Milano da prima del 1859 anche il fratello più giovane, Alessandro, nato a Sabbioneta nel 1825, pure lui «possidente», sposato con una Adele Rocca d'origine veneziana.

Nelle mani di Alessandro venne a concentrarsi gran parte della proprietà terriera di famiglia. Egli possedeva infatti al momento della morte «più di trecento ettari, di cui quasi cento dall'eredità paterna nel 1845, altri cinquanta per eredità dal fratello Girolamo Benedetto, i rimanenti a lui venduti da tre nipoti, figli del fratello Israele³⁵». Possedeva anche – forse pervenutagli insieme alle proprietà rilevate dai

figli del fratello maggiore – la pergamena gonzaghesca. Da lui, infatti, essa pervenne a suo nipote Alessandro Forti jr.

Il patrimonio di Alessandro Forti sr consisteva anche, circa per la metà, di investimenti mobiliari in settori non particolarmente innovativi e prudentemente diversificati³⁶. Ma il tratto caratterizzante, nella famiglia, sembra essere la proprietà fondiaria. Un tratto che, fa notare Maifreda, la borghesia ebraica milanese nell'età della seconda emancipazione condivide con tutto il notabilato ottocentesco, seppure con le specificità ad essa proprie: il legame economico privilegiato con la località di origine e la preferenza accordata ai correligionari come partners, da cui consegue una rete di relazioni che travalica i confini cittadini³⁷.

A mantenere e riattivare nel ricambio delle generazioni tale rete di relazioni provvedevano le scelte matrimoniali, il che spesso comportava matrimoni fra cugini, anche di primo grado. Lo si riscontra sia nel ramo milanese che in quello veronese dei Forti di origine sabbionetana³⁸.

Le scelte politiche, come quelle economiche, rispecchiano nella famiglia Forti quelle della borghesia italiana postunitaria. Ma la tradizione patriottica risorgimentale poteva essere coltivata con esiti diversi. Cesare di Elia era stato patriota liberale a Sabbioneta nel '48. Suo figlio Fausto (1861-1940), militare di carriera e proprietario terriero padano, fu – non sorprendentemente – fascista. Non così la sua cugina prima e moglie Leonilda Forti, figlia di Alessandro e di Adele Rocca e così chiamata dal nome del suo nonno materno Leone Rocca, anche lui patriota risorgimentale (nel '48, a

Sappiamo che Arrigo sposò la sua cugina prima Giulietta Forti, figlia di Anselmo (il quale non risulta domiciliato a Milano). Loro figlio Achille Forti, botanico di fama, mecenate e collezionista d'arte, visse a Verona e alla sua morte nel 1937 lasciò al Comune di Verona, come museo d'arte moderna, l'attuale Palazzo Forti che suo nonno Israele aveva acquistato nel 1854 da Pietro degli Emilei e restaurato.

³³ MAIFREDA, *Gli ebrei e l'economia milanese*, cit., p. 20. Secondo i dati di Maifreda l'incremento

della popolazione ebraica a Milano fra 1871 e 1931 è del 593% a fronte di un incremento della popolazione totale del 398%.

³⁴ Cfr. MAIFREDA, *ivi*, p. 95 e vedi la precedente nota 31.

³⁵ MAIFREDA, *Gli ebrei e l'economia milanese*, cit., p. 233, che rinvia alla relativa documentazione archivistica.

³⁶ *Ibid.*, pp. 262-264.

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

³⁸ Cfr. n. 31 e vedi appresso.

Venezia, aveva sostenuto la repubblica di Manin³⁹).

Benché educata privatamente in casa sotto il controllo di una miss inglese, e andata sposa al cugino primo Fausto all'età di quindici anni, Leonilda Forti (1881-1947) era donna colta e di molte letture. Liberale einaudiana, non attese le leggi razziali del 1938 per diventare antifascista.

Dei nove figli avuti da Alessandro Forti sr (1825-1891) e Adele Rocca (1837-1911), molti dei quali morti in tenera o giovanissima età e solo due sposati⁴⁰, Leonilda fu la sola ad avere una discendenza. Ebbe con Fausto Forti due figlie: Gemma e Clotilde, e un figlio: Alessandro come il nonno materno.

Alessandro Forti jr (1901-1983) partecipò da giovanissimo all'avventura fiumana fra i legionari di D'Annunzio, ma un anno dopo aveva già maturato la scelta che lo portò nel 1927 a emigrare in Francia per non vivere nell'Italia fascista. Fu sempre un liberale crociano. Croce rammenta nei suoi diari una visita fattagli in data 23 luglio 1944 dal «signor Forti, che è stato molti anni in Francia e poi è tornato in Italia per unirsi ai gruppi dei patrioti». Forti gli ha fatto, scrive il filosofo, «una lunga e particolareggiata esposizione dello stato dell'opinione e dei partiti e movimenti politici in Francia⁴¹».

Come i suoi avi, Alessandro Forti jr fu proprietario terriero, ma la proprietà che gestì direttamente fino a età avanzata fu quella che aveva acquistato in Francia. Poco dopo la fine

dell'ultima guerra vendette a una sorella la sua parte di quanto all'epoca restava della proprietà fondiaria di famiglia nel Mantovano⁴². Fu l'ultimo discendente maschio di Abraam di Solomon Forti in possesso della pergamena gonzaghese del 1584 e l'ultimo ebreo non battezzato della famiglia, per quanto completamente laico e non iscritto ad alcuna comunità. Riposa dal 1983 nel cimitero ebraico di Torino. Queste pagine sono dedicate alla sua memoria.

APPENDICE. Condotta concessa da Vespasiano Gonzaga a Abraam Forti.

Avvertenza

La pergamena originale è un fascicolo di cm. 24 per 18, attualmente consistente di n. 8 carte non numerate scritte recto e verso in elegante e chiarissima grafia, legate insieme da un cordoncino. Manca una carta centrale e mancano i sigilli a cui il testo fa riferimento. Ci sono smarginature, un buco (a cc. 3) e varie macchie.

Nella trascrizione del testo ho adottato i seguenti criteri:

// segnala il passaggio da una carta alla successiva;

[] segnala un'integrazione fatta da me ad sensum, là dove qualche parola, o pezzo di parola, manca per smarginatura o buco della pergamena;

(?) segnala un dubbio, quando il testo è poco leggibile.

³⁹ Tradizione orale. Durante l'assedio di Venezia Leone Rocca avrebbe aperto ai suoi concittadini affamati il proprio magazzino del grano. Sua moglie Costantina Orefice fu uccisa dalla bomba austriaca che colpì la loro casa veneziana. Dopo la resa della città, e fino al 1856, Leone fu esule a Londra.

⁴⁰ I figli sono Emilio, Vittorio, Riccardo, Israele Benedetto, Ernesto, Dorina, Clotilde, Gemma, Leonilda. Quello chiamato (abbastanza sorprendentemente) Israele Benedetto risulta nella citata *Rubrica degli Israeliti* nato a Milano nel 1865, ma di lui non rimase nella generazione successiva alcun ricordo. Morì probabilmente nella primissima infanzia. Su Ernesto cfr. la nota 11.

⁴¹ B. CROCE, *Taccuini di Guerra*, a cura di C. CASSANI, Milano 2004, p. 187.

⁴² Si tratta di una proprietà di circa 40 ettari, detta "Corte Bertia", ben nota a chi scrive, sita in S. Matteo delle Chiaviche, frazione del Comune di Viadana. Un'altra proprietà di circa 20 ettari, anch'essa sita in S. Matteo e nota come "Possessioncella", appartenne fino al 1937 all'ingegner Vittorio Forti di Alessandro sr. Entrambe le proprietà erano appartenute ad Alessandro Forti sr. Che la presenza ebraica nella zona risalga indietro nel tempo è testimoniato dal fatto che una delle due vie del paese si chiama a tutt'oggi "via Ghetto" e cinquant'anni fa era ancora comunemente nota come "al ghet" (il ghetto).

Ho sciolto le abbreviazioni e modernizzato la punteggiatura.

Testo

Vespasiano Gonzaga Colonna, Duca di Sabbioneta et Traietto, Marchese d'Hostiano, Conte di Fondi et Rodego etc.

Havendo a noi humilmente supplicato Abraam di Forti hebreo, dalla Badia del Polesine di Rovigo, di presente habitante in Viadana, che si volessimo degnare di conceder a lui et a suoi successori di poter errigere un banco nella città nostra di Sabioneta, per poter sovvenire con la commodità del prestito alli bisogni delli sudditi nostri mediante l'essatione di quell'usure che noi si degnaremmo di concedergli per il mantenimento di detto banco et della sua famiglia, et noi desiderando di sovvenir con ogni miglior modo alle necessità delli sudditi nostri, e tanto più essendo informati che tanto gli civili quanto gli rurali della nostra città di Sabioneta cioè molto desiderano, atteso massime ch'una tal nostra concessione è per risultare in molto beneficio del popolo, per tanto mossi dalli sodetti et altri degni rispetti, si contentiamo di conceder al sodetto supplicante per sé et per gli suoi heredi et successori l'infrascritti // capitoli, gli quali vogliamo che siano inviolabilmente osservati da tutti gli nostri ufficiali, sotto pena della disgratia nostra, non ostante alcuna cosa in contrario, et derogando ad ogni altro ordine, statuto, leggi et provisioni le quali fossero o potessero esser in qualonque modo contrarie alla presente nostra concessione, gratia et privilegio. In fede di che habbiamo fatto fare la presente, che sarà sottoscritta di nostra mano et dalli consiglieri del nostro consiglio ducale, et secretario, et sigillata col nostro solito sigillo maggiore.

Dato in Sabioneta, nel nostro Ducal Palazzo, il primo di Gennaio M D lxxxiiij.

Primo concedemo al detto Abraam di Forti, et(?) compagni, per sé, suoi heredi, successori, o fattori, o a chi havrà causa o dipendenza da esso, o da suoi heredi, ampla, sicura et valida licenza di poter stare et habitare nella detta nostra città di Sabioneta et sua giurisdictione per anni venti duoi prossimi a venire, quali cominciaranno secondo si contiene nel capitolo che parla dell'honoranza del banco, con buona et ferma promissione, et cautione

d'essi habitanti, che possano partirsi liberamente con suoi beni, massarie, pegni di qualonque sorte et conditione si siano, sicuramente et con ogni fidanza, rimosso ogn'impedimento non ostante alcun delitto contratto fuora d'essa città et del resto del stato nostro, ancor che fosse tale che qui fosse ne // cessario farne special mentione, purché il delitto non sia fatto contra, né in danno, d'alcun nostro suddito, né in luoco de nostri vicini, o convicini.

Item che al detto Abraam hebreo, heredi, compagni, successori, et cadauno della sua famiglia, messi e negociatori suoi come di sopra, sia fatta ragion summaria, breve et spedita da nostri ufficiali senza strepito et figura di giudizio così in difendere come in dimandar il suo in tutte le terre nostre, contra qualonque persona, sia di che grado et conditione si voglia, in forma camerae, tanto per l'utile come per il capitale.

Item che a detto hebreo et ai suoi ut supra sia lecito poter osservare le lor cerimonie secondo le lor leggi, né in sabbato né in altra lor festività et solennità possano esser astretti a prestar o far alcun'atto contra la lor consuetudine, anzi possano senza pregiudicio alcuno usar ogni lor usanza e cerimonia.

Item che detto hebreo, suoi heredi, compagni et ut supra possano far ogni sorte di merci et similmente possano prestar liberamente sopra beni mobili et immobili, ancor che tali beni // fossero stati robati; ma non possano né vagliano prestar più che a ragion de scudi deciotto per cento l'anno et a ragion di anno, sopra i pegni, et vinti per cento senza pegno, alli habitanti in Sabioneta et sua giurisdictione; et in ragion de scudi vinticinque per cento l'anno alli forastieri, con pegno et senza pegno. Et perché pare che sopra il deciotto per cento non si può fare il più delle volte il conto così per minuto et riuscibile, toleriamo che dal deciotto al vinti sin'alla somma de scudi otto sopra pegni non possano esser puniti, et passando il mezzo della libra paghi per la libra, et il meno della mezza per la mezza, et che i giorni i quali non compiranno mezzo il mese si computino per mezzo, et quando passeranno il mezzo si computino per mese intiero, e non per i giorni; e passando quattordici mesi possano ritener li pegni e farne di essi quello gli parrà, ma però avendo fatto fare la grida, come si dechiarrà.

Item che s'alcuno darà a detto hebreo et ai suoi ut supra alcun pegno promettendo loro di riscuoterlo, et essi gli diano di più del suo valore sotto tal promessa, sia obligato et astretto a riscuoterlo per il capitale et interesse come se fossero danari prestati senza pegno, il vinti al terriero et il vinticinque al forastiero.

Item s'alcuna persona de detta nostra città di Sabioneta o d'altre [terr]e del stato nostro impegnasse alcuni beni di persone fo // rasti-ere a utile et servitio dei forastieri, o che habitassero fuori della giurisditione, possa detto hebreo essigere l'utile come faria contra il principale forastiero, a ragion di vinticinque per cento, et quello havrà imp[egnato de]tti pegni sotto nome di terriero incorra in la pe[na di libre] cento qual[i] vadino applicate alla Camera nostra.

Item che sia data indubitata fede alli libri hebraici del de[tto] hebreo, suoi heredi et successori come di sopra, siano di che sorte et qualità si siano, tanto di banco come di bottega, [et] altro traffico e mercantia, così scritti a favore di detto heb[reo] come contra, purché detti libri siano tenuti et scritti leg[al]mente et ordinatamente.

Item che detto hebreo et suoi ut supra siano tenuti a dare al pignorante il bollettino del pegno, volendolo, qual bollettino s'a detto hebreo o ai suoi parrà scriverlo in lingua hebraica, siano ancora tenuti scriverlo in lingua italiana.

Item occorrendo a detto hebreo o ai suoi ut supra prestar sopra alcuni pegni falsi, over sofisticati, havendo l'hebreo giurato che quel sia il pegno, il Vicario della terra, dove sarà contrafatto, debba astringere il pignorante ad essigere tali pegni et riscuotergli così per l'utile come per il capitale, riservando però facultà al pignorante di provar il contrario.

Item, occorrendo che passasser quattordici mesi doppo la // pignoratione del pegno, possa detto hebreo et ut supra fare de detti pegni come di cosa sua, doppo l'haver egli fatto fare la grida in piazza in tempo di mercato, notificando che tutti quelli c'[abbian] pegni, che fossero passati mesi quattor[dici] gli venghino [a riscuo]tere, o a pagar l'utile fra il termine [di] un mese.

[Ite]m se per caso intravenesse al sudetto hebreo di perdere, [o]ver gli fosse robato alcun pegno per negligenza d'esso heb[reo], non pos-

sa esser astretto detto hebreo a pagar il pegno perso più [del] doppio delli denari prestati sopra, overo il giusto valore, [vole]ndolo però l'attore legittimamente, computandovi però [l'in]teresse.

Item che a detto hebreo et suoi ut supra sia lecito essigere oro per oro et moneta per moneta imprestata, et accettare le monete se-[co]ndo il corso havranno al tempo si scaderanno gli pegni.

[Ite]m occorrendo qualche errore, o inganno, fra detto hebreo banchiero et ut supra et pignorante, o debitore, sia tenuto detto hebreo a correggere detto errore, né possa per questo esser condannato detto hebreo, né punito oltre il doppio del inganno, mentre che possa il pignorante, o il debitore, provare esser stato leso in termine d'un'anno doppo il saldo fatto, et non per altra via, et passato detto tempo, la parte lesa non sia più intesa.

[I]tem che a detto hebreo et ut supra sia lecito comprar case per loro // habitationi, et sepulture, come è lecito ad ogni cittadino, et a piacer suo sepelire suoi corpi morti, senza esser astretti a pagar paratico, né offerta alcuna, overo ancora condurgli ove a loro più piacerà, senza licenza né impedimento, né pagar dazio alcuno, per tutt'il dominio nostro.

Item occorrendo a detto hebreo, et ai suoi ut supra, e a chi havrà caus[a] da lui, vendere o affittare il banco, sia lecito venderlo o affit[ta]re, et similmente al compratore, o affittuario, di comprare, o [pi]gliare affitto detto banco, senza altra licenza; et il compra[tore] o affittuario possa entrare nel luogo suo et goder dei ca[pitoli] che gode il detto hebreo, durante la presente locatione d[i] venti duoi] anni, purché le persone siano approbate dal Prencip[e].

Item che al predetto Abraam et ut supra sia lecito pigliar quan[ti] compagni a lui parrà et piacerà nel detto banco, et in caso che detto hebreo volesse dividere parte del traffico del banco [et] assignarlo a suoi compagni, o ministri, per conto di compagnia, overo per essi soli, et altra parte del traffico tenerse per sé solo, che gli sia lecito farlo, purché non si tenga più d'un banco aperto.

Item che un'anno inanci che finisca detta locatione, non potendo per qual si voglia causa ottenere nova toleranza, sia lecito a detto hebreo dismettere di prestare o in tutto o in par-

te, secondo a lui meglio parrà; et ancora nel termi[ne] // di detta condotta del banco sia lecito al detto hebreo et ut supra poter lassare di essercitare, se a lui così parrà, et possa vendere da ogni tempo case e stabili, havendone, senza altra licenza; et possa anco condurre fuori del territorio di detta nostra città, dove a lui più piacerà, gli pegni gli restaranno nelle mani, doppo l'haver mandato [l]a grida doppo gli quattordici mesi; et finita la prima [c]on-dotta, et non rifermandosi detto hebreo ut supra di nuovo, habbia nella lui partita servir tal stile et forma.

[Item] che detto hebreo et suoi ut supra possano tener e posseder terre, [et st]abili per lor habitatione, et similmente, occorrendogli [necessit]à di pigliar stabili per venir a pagamento de suoi [cr]editi, possano tenergli et possedergli a suo piacere, non ostante alcun'ordine nostro che a questo fusse contrario, pagando però quei carichi alli quali saranno tenuti detti stabili, sí come faranno gli altri beni di quella natura; et gli possano anco vendere et contrattare senza altra licenza né ad essi né al compratore, pagando ut supra, et ciò durante la detta locatione; ma finita che sarà, et volendosi detto hebreo et suoi ut supra partire, siano tenuti fra il termine d'un'anno alienare in persone suddite gli detti beni stabili per loro acquistati.

[I]tem occorrendo guerra, o peste, o qualonque altro caso // simile (che Dio non voglia) per modo che al detto hebreo paresse di partire con le sue robbe et pegni, siano tenuti gli huomini della detta città di Sabioneta condurre le robbe et [p]egni ove si contenteremo noi et nostri successori et esso hebreo, et dargli guide et scorte sufficienti acciò possa andar sicuro al luogo che piacerà a noi et nostri successori, et lui ancora et suoi ut supra, mediante il salario a ciò competente.

[I]tem, non havendo detto hebreo danari, non possa esser astretto [a] prestar a persona alcuna, né con pegno né senza, salvo [ch]e si deliberarà di far dare i danari ad hebrei forastieri s[ia o]bligato a farglieli dare a la medesima usura di Sabione[ta].

[It]em che detto hebreo et sue famiglie non possano esser astret[ti] osservar le nostre feste, né possano esser puniti per far il lor essecitio nella sua casa, purché non lo facciano in

publico, che si potesse considerare che lo facessero in dispreggio della nostra santa fede.

Item che al detto hebreo banchiero et alla sua famiglia sia lecito dir le sue orationi nelle lor sinagoge et fuori secondo i loro riti, et usare e tenere i lor libri hebraici, come si tengono dalli altri hebrei nella città di Cremona, senza pregiudicio alcuno; e rinovandosi alcuna cosa per conto d'inquisitione, o bolla, in detta città, habbiano ad essere avisati da noi, e poi far come faranno gli altri hebrei // di Cremona, senza incorso di pena alcuna durante detti capitoli.

Item che detto hebreo non possa esser astretto ad accettare sequestro d'alcun pegno che gli fosse impegnato ad istanza d'alcuna persona, né commune, né tanpoco d'alcun deposit[o] de danari che fosse fatto al banco, salvo ad istanza nostra.

Item occorrendo caso o fortuna che detto hebreo o alcun di sua famiglia spendesse o ricevesse o ritenesse alcuna moneta d'oro, o d'argento, non buona in qualità, o in meno di peso, non s'intenda per questo ch'el predetto hebreo, o alcun ut supra, [si]a incorso in alcuna pena, sin che non si provasse per [t]estimonij degni di fede che tal moneta fosse stata fabrica[ta] dal predetto hebreo, o che detto hebreo, o alcun ut supra, l'havesse comprata dalli fabricatori, o tosata, o comprata dalli tosatori, et in questi casi soli possa esser punito, secondo la form[a] delli statuti et della ragione.

Item occorrendo che si cangiasse o rosegasse nelle mani di detto hebreo banchiero ut supra alcun pegno sia di che sorte si voglia, sia obligato pagar il doppio di quel che sarà impe // [manca una carta]

Item occorrendo alle persone che portaranno pegni al banco di perdere il bollettino che gli sarà dato dal banchiero, o suoi agenti, che in tal caso sia obligato quel tale che vorrà riscuotere il pegno dar sicurtà al banco per detto pegno, per evitar le frodi ch'intorno a ciò si potessero fare.

Item che non possa esser astretto detto hebreo o suoi ut supra ad alloggiar soldati, o altri, se non in quel modo che parrà e piacerà a lui o suoi, di sua cortesia, eccetto in caso di necessità.

Item che detto hebreo et suoi ut supra possano comprare per tutt'il nostro stato rob-

be per lor uso senza esser astretti dai dattari pagar datio alcuno per le robbe mobili che condurranno per uso loro in la città et fuori a suo piacere, purché quelle che condurranno fuori siano l'istesse che havranno condotto dentro, o altre subrogate in suo luoco.

Item occorrendo a detto hebreo et suoi ut supra dover haver da nostri sudditi abitanti fuori dalla città o sua giurisdittione, che in tal caso gli possa convenire nanti il magistrato nostro Vicario generale ogni volta che'l contratto, o l'obbligatione, sia fatta in Sabioneta, dal quale gli sarà fatta ragion summaria in forma camerae, come di sopra, non ostante altro ordine in contrario; né possa detto hebreo esser astretto ad istanza d'alcuna persona star a giustitia in alcun luogo del nostro // stato fuori che nella città nostra di Sabbioneta.

Item che 'l detto hebreo, et suoi ut supra, possano godere ogni concessione, immunità e favore che si concedesse per l'avvenire ad alcun hebreo che venesse ad habitare nel nostro stato.

Item che finita la presente locatione habbia il sudetto hebreo et suoi ut supra duoi anni di contrabando nei quali possa riscuotere gli suoi crediti et compre, et terminare i suoi negotij, conforme al tenore dei presenti capitoli, dichiarando però che questi duoi anni di contrabando non impediscano a noi l'introdur altro hebreo per essercir il banco.

Item che ogni anno, durando l'essercitio del banco, debba detto hebreo nel fin dell'anno per honoranza pagare vinticinque scudi d'oro alla camera nostra, cominciando al primo di Gennaio M. D. lxxxiiij.

Item che tutti gli detti capitoli s'intendano che l'uno non deroghi all'altro, né l'altro all'altro, anzi tutti s'intendano sempre a favore di detto Abraam, compagni, heredi successori, agenti, o chi havrà causa da loro, quali capitoli intendiamo e pronunciamo gli siano inviolabilmente osservati da noi, nostri heredi et successori per tutt'il tempo di detta condotta, et che ad essi hebrei sia fatta ogni commodità e usata cortesia da nostri ministri et sudditi in ogni sua occorrenza e bisogni tanto quanto fossero // cittadini e nati in detta nostra città, non ostante gride o statuti che fossero già fatti o che s'havessero a fare per l'avvenire, e tutto ciò stante la toleranza ecclesiastica ottenuta per il detto

Abraam, la qual sarà registrata doppo il presente nostro decreto.

Vespasiano Gonzaga Colonna

vidit Sebastianus Rolandus (?) vicarius generalis et consiliarius

vidit Pacian(?) auditor et consiliarius

vidit Antonius Scappus consiliarius

Rogavit Antonius Rodolphinus, magnifici consilij secretarius

Segue il tenore della toleranza ecclesiastica della qual di sopra, cioè:

Aloysius, miseratione divina tituli sancti Marci presbiter, cardinalis Cornelius sanctae romanae ecclesiae camerarius, tibi Abrae quondam Salomonis de Fortis verae fidei agnitionem et sanioris consilij spiritum.

Exponi fecisti nuper nobis in Camera Apostolica quod tu pro tuae tuaeque familiae sustentatione ac pauperorum christianorum // commoditate foenus in civitate Sabloneta dominij illustrissimi et excellentissimi domini Vespasiani Gonzaghae, more hebreorum exercere et alijs tolerantijs, capitulis, concessionibus, prerogativis, gratijs, privilegijs, declarationibus et indultis quibus alij hebrei tam ex nostra quam praedecessorum nostrorum concessione, tam in statu ecclesiastico quam extra illum, utuntur et fruuntur, uti et frui desideras. Quare nobis humiliter supplicari fecisti ut tibi in praemissis opportune providere dignaremur. Nos igitur, tuis huiusmodi supplicationibus inclinati, considerantes quod sancta mater ecclesia in testimonium Dominicae passionis hebreos tollerat inter christianos versari ut aliquando resipiscentes iudaica prorsus caecitate abiecta ad verum Christi lumen convertantur, auctoritate nostri Camerariatus officij, tenore praesentium prefatum illustrissimum et excellentissimum dominum ducem, eiusque illustrissimos predecessores et iudices ac officiales, ab omnibus et singulis censuris - si quas propter concessionem aliquorum capitulorum et tolerantiarum ac privilegiorum quorumcumque tibi forsitan factam incurrerint - in primis et ante omnia absolventes, et absolutos fore censentes, dantesque eidem illustrissimo et excellentissimo domino Vespasiano duci facultatem etiam particulares iudices et officiales qui in quibu-

scumque tuis causis tam super sorte principali quam interesse et usuris tibi tuisque infrascriptis contra quoscumque etiam christianos iustitiam etiam summariam ministrent absque aliquarum censurarum et poenarum ecclesiasticarum incurso constituendi, // et deputandi quod tu tuique filij, heredes, socij, factores, agentes, famuli et ministri praesentes et futuri unum dumtaxat foenoris bancum in supradicta civitate Sabloneta aperire et erigere, seu forsitan erectum continuare, in illoque pecunias quibuscumque personis ad te recurrentibus ad utile, seu sub foenore supra pignoribus vel sine, sub publicis vel privatis scripturis, prout cum partibus ipsis concordaveris iuxta capitula sive decreta per te cum domino illustrissimo et excellentissimo duce inita seu ineunda, mutuare possis et valeas, tuique praedicti possint et valeant, ac sortem et foenus huiusmodi exigere omnibusque alijs et singulis capitulis, tolerantijs, concessionibus, prerogativis, gratijs, privilegijs, declarationibus et indultis quibusvis alijs hebreis tam in statu ecclesiastico quam extra illum degentibus tam ratione exercitij foenoris quam quavis alia de causa vel occasione concessis et tolleratis ac concedendis et tollerandis, uti, potiri et gaudere possis et valeas, tuique praedicti possint et valeant. Ac omnes et singuli officiales et iudices civitatum, terrarum, castrorum, villarum et locorum quorumcumque cuiuscumque status, gradus, ordinis, vel conditionis fuerint, causas et lites vestras quascumque tam civiles quam criminales et mixtas prout causas christianorum audire, cognoscere, terminare, summariamque tibi contra quoscumque debitores tuos iustitiam ministrare, et contra eosdem debitores tam reales quam personales executiones, et tam pro sorte principali quam interesse // et usuris, iuxta

dictorum capitulorum continentiam et tenorem relaxare, et, si super praedictis foenoreque exercendo aliqua a tabellionibus christianis instrumenta sive rogitus fieri contigerit, in publicam formam redigere illaque sic redacta tibi tradere, absque aliquarum censurarum et poenarum ecclesiasticarum incurso, possint et valeant ad viginti duos annos a data infrascripta computandos tolleramus et tollerari debere mandamus, hortantes propterea eundem illustrissimum et excellentissimum dominum ducem quatenus te sub excommunicationis poena praesentibus nostris litteris uti, potiri, et gaudere sinat, praemissaque omnia observet et observari mandet et faciat quibusvis constitutionibus et ordinationibus apostolicis, caeterisque contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque. In quorum omnium et singulorum praemissorum fidem et testimonium praesentes fieri, et per infrascriptum nostrum et dictae Camerae notarium subscribi, sigillique nostri Camerariatus officij fecimus appensione muniti. Data Romae in eadem Camera Apostolica die xxvj mensis novembris M. D. lxxxiiij, pontificatus sanctissimi Patris Nostri Papae Gregorij divina providentia Papae xiiij anno duodecimo.

Aloysius Cornelius Cardinalis Cameraarius.

Andreas Martini
rogavit libro xj diversorum Gregorij papae xiiij, fol. 149

Carla Forti
Centro Interdipartimentale di Studi Ebraici
Università di Pisa
Via Pasquale Paoli 13
I-56126 Pisa
e-mail: carlaforti@yahoo.com

SUMMARY

Carla Forti provides the transcription of an unknown *condotta* issued in 1584 by Duke Vespasiano Gonzaga in favour of Abraam Forti, granting him permission to open a loan bank in Sabbioneta. The Fortis continued to run the *banco* for generations. The introduction follows the story of the family from 1584 to 1983, that is, until the death of the last Jewish owner of the original parchment, from which the transcription is taken.

KEYWORDS: Sabbioneta; Condotta; Forti family.

Maria Pia Balboni

EPIFANIA DI UNA EPIGRAFE

Non sono una storica di professione della presenza ebraica in Italia, anche se ho al mio attivo quattro pubblicazioni sulla storia degli ebrei della mia città¹, Finale Emilia, una piccola località della bassa modenese. Ad alcuni ebrei in essa residenti nel 1541 fu concessa dal duca di Ferrara Ercole II la prima condotta per la gestione di un banco di prestito; al Finale gli ebrei diedero vita ad una fiorente Comunità. Sino al 1987 conoscevo poco della storia degli ebrei, ma un evento determinante, che mi stimolò a studiarla, fu l'improvviso interesse che in quell'anno si risvegliò in me per il cimitero ebraico del Finale: dal 1963, quando vi fu sepolto l'ultimo ebreo, gradualmente esso era stato abbandonato dalla Comunità Ebraica di Modena (che ne è tuttora proprietaria), e due decenni dopo si presentava in uno stato deplorabile. Il cancello, corroso dalla ruggine e perennemente spalancato, permetteva a chiunque di entrarvi, e il cimitero era utilizzato quale scarico di rifiuti. I vandali, oltre a spezzare varie lapidi, avevano scoperchiati i sarcofaghi alla ricerca di impossibili tesori, e una vegetazione selvaggia lo aveva invaso in modo tale da occultarne alcuni alla vista. Nonostante tanta desolazione, il luogo conservava un fascino particolare, e fu nella primavera del 1987 che il Gruppo Culturale R 6J6, del quale ero da poco entrata a far parte, decise di impegnare le proprie forze per restituire decoro e dignità al cimitero abbandonato. Fu contattata la Comunità Ebraica di Modena che, grata del nostro interesse, acconsentì ad affidarcene la cura.

Dopo averlo liberato dalla collinetta di immondizie che lo deturpava, dalle migliaia di pietre e ciottoli sparsi ovunque, dagli alberi caduti e dall'intrico di rovi che lo infestava, ci si presentò il problema di reperire fondi per il re-

stauro del cancello e delle lapidi. Lo risolsi appellandomi alla generosità di Rita Levi Montalcini la quale, dopo aver inviato una sua personale donazione, sollecitò l'interesse dell'Amministrazione Comunale che subito aderì alla sua proposta di un restauro. In poche settimane numerose banche e ditte locali contribuirono con le loro offerte alla costituzione di un fondo, che ci permise di affrontare le opere più urgenti. Fu rimesso a nuovo il cancello, le lapidi spezzate furono restaurate ricomponendone i frammenti, e i sarcofaghi vennero richiusi e sigillati in modo tale da renderne impossibile la riapertura. Nel frattempo si era risvegliata in me una grande curiosità per coloro che erano sepolti sotto le lapidi più antiche, delle quali nulla si sapeva, nemmeno una data. Poiché erano ricoperte da uno spesso strato di muffe e di licheni, i caratteri ebraici incisi su di esse sarebbero risultati indecifrabili anche per un esperto, perciò invitai al Finale Uber Ferrari, il restauratore del Duomo di Modena, che mi insegnò la tecnica per la loro ripulitura. Dopo alcuni mesi di duro lavoro il marmo delle lapidi, liberato dai sedimenti del tempo, riacquistò il primitivo colore e riapparvero nitidi i caratteri ebraici. Li ritoccai con dei gessetti neri per evidenziarli, quindi scattai una gran quantità di fotografie che inviai a vari esperti di ebraismo affinché potessero decifrare le epigrafi e fornirmene una traduzione in italiano. Una sola lapide, dalla superficie assai rovinata e resa friabile dai secoli, non mi fu possibile fotografare: era la più grande e la più bella, composta di tre arcate e di un basamento bugnato che ricordava il Muro del Pianto. Di essa appresi qualcosa grazie a Moishè Rosenfeld, un professore dell'Università Ebraica di Gerusalemme, che fu inviato al Finale dalla Comunità Ebrai-

¹ M.P. BALBONI, *Ventura, dal ghetto del Finale alla corte di Lahore*, Aedes Muratoriana, Modena 1994; EAD., *Gli ebrei finalesi vittime delle leggi razziali e della Shoah*, Baraldini Editore, Finale Emi-

lia, 2004; EAD., *L'antico cimitero ebraico di Finale Emilia*, Aedes Muratoriana, Modena 1996; EAD., *Gli ebrei del Finale nel Cinquecento e nel Seicento*, Giuntina, Firenze 2005.

ca di Modena. Rosenfeld giunse nella mia città in un giorno che sembrava quello del diluvio universale, ma da tenace israeliano avvezzo ad affrontare ben altri ostacoli che una pioggia torrenziale, entrò con me nel cimitero dove si mise a saltellare nell'erba fradicia soffermandosi pochi minuti davanti ad ogni epigrafe, della quale a gran velocità traduceva in inglese il testo ebraico, mentre io lo inseguivo munita di un registratore. Dinanzi alla lapide a tre arcate (che io chiamavo "la Moresca" per il suo stile che richiamava quello della sinagoga di Toledo), mi informò che lì era sepolto "Natan figlio di Shemuèl di Natan", nato nel 1632 e morto nel 1672, e che nella citazione biblica *Adonai ha dato* (ebr. *natan*), *Adonai ha tolto* (Giobbe 1,21), imperniata sul termine "natan", che significava "given", era racchiuso il nome del defunto, ossia "Dato". Mi disse pure di aver individuato nel testo la parola "sangue", ed accennò ad una "tragedia" che avrebbe provocato la morte contemporanea delle tre persone sepolte sotto alla lapide, spronandomi a ricercare negli archivi le tracce di quel presunto eccidio. Pure Ida Zatelli, che qualche tempo dopo venne al Finale per decifrare le epigrafi, avanzò l'ipotesi di una "notte di sangue", pertanto mi misi a consultare centinaia di documenti, dai quali non ricavai alcuna notizia di sanguinosi eccidi di ebrei avvenuti al Finale nel Seicento. Nel corso delle mie ricerche, mi convinsi che sotto alla "Moresca" fossero sepolti alcuni discendenti di Mordekay Dato (un famoso rabbino che era andato a vivere nel 1565 nella vicina San Felice sul Panaro, dove era deceduto verso la fine del Cinquecento), convinzione avvalorata dall'aver poi appreso che gli ebrei di quella località venivano sepolti nel cimitero del Finale.

Nel 1996 pubblicai un volume dedicato al cimitero, corredato dalla versione italiana delle epigrafi e da belle foto di alcune lapidi, quindi continuai le mie ricerche per raccogliere la maggiore quantità di informazioni sugli ebrei del Finale, con l'ambizione di scriverne un giorno la storia in un nuovo libro. Dagli archivi

affioravano vicende nelle quali mi immergevo con una grande partecipazione emotiva, simili a fantastici viaggi nel tempo che solo può permettersi chi ha la fortuna di ritrovare documenti rilevanti e vergati nel linguaggio di epoche lontane.

Tra i tanti personaggi che stavano emergendo dalle nebbie del passato, uno mi impressionò in modo particolare: era un mercante ebreo di acquavite che si chiamava Donato Donati, giunto al Finale *con suoi servitori et agenti d'Alemagna* nel luglio del 1600. Pochi giorni dopo il suo arrivo, resosi conto che gli ebrei del Finale erano costretti a seppellire altrove i loro morti per la carenza di un cimitero, aveva acquistato un appezzamento di terreno chiedendo al duca Cesare d'Este la licenza – subito accordatagli – di utilizzarlo per le sepolture. Dai documenti appresi gradualmente altri particolari della drammatica vita di Donato Donati, che divenne in seguito banchiere del Finale. Due figlie gli erano state rapite per obbligarle a convertirsi e la minore, dopo il suo battesimo e il matrimonio con un cristiano, forse per vendicarsi di non essere riuscita ad ottenere la cospicua dote che sperava, aveva accusato il padre ed il fratello di delitti spaventosi, dei quali non fu trovata però alcuna prova. Nel 1606 il Donati aveva ampliato il proprio giro d'affari trasferendosi a Modena in una casa di Via dei Servi, pur mantenendo quella che già possedeva al Finale, dove continuarono a vivere alcuni dei suoi figli: al maggiore di questi, Simone, affidò in seguito la conduzione del banco e la gestione del commercio dell'acquavite con Bolzano, probabilmente il territorio da cui egli proveniva. Nel 1621, dopo che una grave carestia aveva causato una grande penuria di biade, egli e Simon Borgo, suo genero e compagno, introdussero nello Stato estense un grano che vi era sconosciuto: era il *grano sarasino*, detto volgarmente "frumentone", che si prestava ad essere coltivato nelle località pedemontane e collinari, un grano che negli anni successivi contribuì a sfamare la popolazione fornendo un pane ed una polenta di colore scuro (è la *polenta bigia di grano saraceno* consumata da Renzo nel cap. VI dei *Promessi Sposi*). Donato Donati e Simon Borgo ottennero da Cesare d'Este il privilegio – esteso ai loro discendenti – di essere per 25 anni gli unici fornitori di tale grano e al Finale la privativa del "frumentone"

² BALBONI, *L'antico cimitero ebraico di Finale Emilia*, cit.

fu esercitata da Simone, il maggiore dei figli del Donati.

Nel gennaio del 2003, quando già avevo iniziato a scrivere la storia degli ebrei del Finale, ebbe avvio una serie di singolari coincidenze, delle quali soltanto oggi riesco a ricostruire la trama: alla luce della loro successione graduale, esse avvalorano la mia convinzione che esista un filo conduttore nella vita di ogni uomo, e mi fanno intravedere l'esistenza di una misteriosa connessione tra il passato vissuto da altri e il nostro presente.

La prima fu una telefonata che ricevetti da Gerusalemme: era David Malkiel che, qualificandosi come membro del Dipartimento di Storia Ebraica dell'Università Bar-Ilan di Ramat-Gan, mi chiedeva il permesso di riprodurre alcune foto pubblicate nel mio libro sul cimitero ebraico. Incuriosita, volli sapere il motivo del suo interesse, ed egli mi raccontò di aver rintracciato a Lipsia un antico manoscritto che conteneva sei epigrafi provenienti dal cimitero del Finale: alcune di esse appartenevano alle lapidi raffigurate nel mio libro, e poiché intendeva scrivere un articolo per divulgare la sua scoperta, avrebbe voluto corredarlo con delle illustrazioni. La posta elettronica facilitò un successivo scambio di informazioni, dalle quali appresi che le trascrizioni delle epigrafi del cimitero finalese rintracciate da Malkiel erano giunte a Lipsia grazie a Bernardino Ramazzini, un famoso medico carpigiano che, oltre ad esercitare brillantemente la sua professione, era appassionato di ebraismo, pur ignorando la lingua ebraica. Nel 1682 il Ramazzini aveva ricevuto da un amico fiorentino, Antonio Magliabechi, l'incarico di procurargli le epigrafi più belle incise sulle lapidi dei cimiteri ebraici dell'area emiliana e mantovana e, malgrado la riluttanza degli ebrei nel consegnare ad un *goy* dei testi intrisi di sacralità, riuscì ad ottenere la trascrizione in ebraico delle sei epigrafi più

poetiche provenienti dal cimitero del Finale. Il Ramazzini le spedì subito al Magliabechi, il quale a sua volta le inoltrò a colui che gliel'aveva commissionate, e cioè Johan Christian Wagenseil, un famoso ebraista cristiano di quell'epoca: Wagenseil le aveva poi depositate presso la Biblioteca dell'Università di Lipsia, dove tre secoli dopo Malkiel le aveva rintracciate in un codice, legate insieme ad alcune lettere del Ramazzini.

Emozionata dalla storia di quel ritrovamento (tanto più miracoloso, mi sembrava, poiché il codice Wagenseil era scampato al tremendo bombardamento che aveva distrutto quasi del tutto Lipsia sul finire della Seconda Guerra Mondiale), mi feci inviare da Malkiel una approssimativa traduzione in inglese (la lingua in cui comunicavamo) del testo ebraico delle sei epigrafi, e appena ne fui in possesso mi resi conto che esse appartenevano a quattro lapidi ancora esistenti nel cimitero, poiché su una di esse (quella a tre arcate) ne erano scolpite tre. Le epigrafi di due lapidi mi erano già note, di una terza conoscevo solo alcune frasi ed una data, e di quelle dei Natan avevo pochissime notizie: quel cognome "Natan", che compariva anche su di un cippo del 1776, lo avevo inutilmente cercato nel registro dell'anagrafe, e il fatto che anche Malkiel lo avesse tradotto con l'equivalente inglese "given", ossia "dato", accentuò la mia convinzione che nel nostro cimitero fossero sepolti i Dato di San Felice.

Pochi giorni dopo i contatti che avevo avuto con David Malkiel, si verificò la seconda coincidenza, anche questa mediante una telefonata: mi chiamò Mauro Perani³ avvisandomi del prossimo arrivo di un suo allievo, Alessio Creatura, al quale aveva affidato l'incarico di redigere una tesi sulle epigrafi del cimitero ebraico del Finale⁴. Subito lo misi a parte della scoperta di Malkiel invitandolo a mettersi in contatto con lui, e la stessa cosa feci con Alessio

³ Mauro Perani, autore di numerose pubblicazioni, è titolare della cattedra di Ebraico presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna.

⁴ A. CREATURA, *Le epigrafi funerarie del cimitero ebraico di Finale Emilia*, tesi di laurea in Lingua e

Letteratura Ebraica discussa presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali, Università di Bologna, sede di Ravenna, nell'Anno Accademico 2002/2003, III sessione, marzo 2004, relatore il Prof. Mauro Perani.

Creatura quando giunse al Finale, dove trascorse alcuni giorni all'interno del cimitero. Attesi in seguito qualche notizia in merito alle epigrafi rintracciate a Lipsia, ma dovetti aspettare ben tre anni per avere tra le mani la tesi di Alessio. David Malkiel, invece, provvide subito ad inviarmi il suo articolo, prima nella versione ebraica, per me incomprensibile e che accantonai delusa, e in seguito in quella inglese⁵, dalla quale non ricavai nulla di rilevante.

Sempre nell'anno 2003, e precisamente nel mese di settembre, si verificò la terza coincidenza. Durante l'estate mi ero trovata in difficoltà di fronte all'abbondanza di informazioni accumulate nelle mie indagini di archivio e, sebbene avessi già chiara la struttura del libro da me progettato, ero entrata in una fase di stallo: l'opera ancora incompiuta mi sembrava talmente ardua che sentivo il bisogno di qualcuno che mi spronasse a terminarla.

Da un po' di tempo avevo cominciato ad accarezzare il sogno che a presentarla avrebbe potuto prestarsi Arrigo Levi⁶, poiché avevo apprezzato moltissimo la sua prefazione ad un volume di Luisa Modena sul dialetto giudaico – modenese⁷. Sebbene quel sogno mi sembrasse troppo grande, un giorno presi coraggio e decisi di manifestarglielo con una lettera, alla quale acclusi due mie opere già pubblicate. «Sono soltanto una dilettante – gli scrivevo – ma se potessi sperare che sarà lei l'autore della prefazione di un libro al quale sto lavorando, forse riuscirò a portarlo a termine».

La risposta di Arrigo Levi fu immediata. Mi telefonò, e le sue prime parole (per me molto lusinghiere) furono: «Lei non è una dilettante!», quindi mi disse che in uno dei libri da me inviategli (quello sul cimitero ebraico) aveva trovato delle notizie per lui assai interessanti, poiché concernevano un suo antenato dal lato materno che si chiamava Donato Donati. Di quel suo avo egli era molto orgoglioso, essendogli noto che aveva introdotto nello Stato esten-

se il grano saraceno, di cui aveva la certezza che fosse il *furmintoun*, cioè il granoturco o mais; ipotizzava che tale grano fosse stato importato in Italia dagli ebrei provenienti dalla Turchia (la terra dei Saraceni), dove molti di essi si erano rifugiati dopo l'espulsione dalla Spagna. Iniziò tra noi un divertente battibecco, poiché io subito replicai che il grano saraceno non era il "frumentone giallo", bensì quello nero, e per dargliene la prova gli spedii in un sacchetto alcuni chicchi di grano saraceno acquistato in un supermercato. Non si diede per vinto, e continuò a sostenere la sua tesi: solamente un anno dopo, quando rintracciai e gli inviai il memoriale con cui Donato Donati aveva chiesto a Cesare d'Este il permesso di introdurre nel suo Stato il *grano sarasino*, cioè *un grano che ha la scorza di color nero di forma triangolare*, si arrese all'evidenza. «Hai distrutto una tesi che mi era tanto cara», mi disse amareggiato, ed ancora me ne dispiace.

Quella nostra tenzone sul grano saraceno era però servita ad instaurare tra noi un felice rapporto condito di allegria, che mi spronò a proseguire sia nelle ricerche d'archivio, sia nella stesura del libro. Ma la sequenza delle coincidenze non era terminata. Circa un anno dopo quel primo colloquio con Arrigo Levi, quando credevo di aver quasi completato la stesura del mio libro, ricevetti un'altra importante telefonata, che impresse una svolta alle mie ricerche. Proveniva da Gemma Rosa Donati la quale, senza sapere nulla dei contatti che avevo avuto con suo cugino Arrigo Levi, né del libro che stavo scrivendo, esprimeva il desiderio di incontrarmi poiché aveva letto quello sul cimitero ebraico. Andai subito a farle visita nella sua casa modenese, e la gentile signora mi regalò una copia della genealogia dei Donati di Modena, compilata moltissimi anni prima dal suo defunto padre Benvenuto. In quella genealogia, che partendo dai giorni nostri si adden-

⁵ D. MALKIEL, *Poems on Tombstone Inscriptions in Northern Italy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, «Pe'amim» 98-99, Jerusalem 2004.

⁶ Arrigo Levi, noto giornalista e scrittore modenese, è Consigliere per le Relazioni Esterne del Presidente della Repubblica.

⁷ L. MODENA, *Il dialetto del ghetto di Modena e dintorni*, Edizioni Il Fiorino, Modena 2001.

trava nel passato sino a raggiungere quel Donato Donati che stava diventando uno dei personaggi più rilevanti del mio libro ancora in gestazione, trovai preziosi riferimenti sugli archivi consultati da Benvenuto Donati. Seguendo le sue orme, mi accinsi ad esplorare il fondo notarile dell'Archivio di Stato di Modena, e ben presto mi ritrovai sommersa da una tale marea di informazioni che fui costretta a riscrivere numerosi capitoli. Il libro che avevo concepito stava prendendo una forma assai più ampia di quella originaria, poiché tutti quegli atti e quei testamenti che via via stavo scoprendo – pur rallentando il mio lavoro – mi fornivano numerosi tasselli da inserire nel mosaico primitivo, ampliandolo oltre le mie previsioni.

Poi giunsero i momenti della stesura definitiva e della pubblicazione. *Gli ebrei del Finale nel Cinquecento e nel Seicento*⁸ fu presentato nella mia città il 9 dicembre 2005 da Arrigo Levi, che ne aveva scritto la prefazione.

Tuttavia la catena delle coincidenze non era terminata. Sebbene avessi sollecitato più volte Alessio Creatura ad inviarmi una copia della tesi con la quale si era laureato nel 2004, ne venni in possesso soltanto nel 2006, quando gli prospettai l'eventualità di presentarla personalmente al Finale in occasione della Giornata Europea della Cultura Ebraica. Appena l'ebbi tra le mani, la lessi frettolosamente, e la traduzione in italiano delle tre epigrafi dei Natan ritrovate a Lipsia da David Malkiel non accese in me alcuna illuminazione, forse perché esse erano incolonnate su due pagine distinte, intervallate da numerose note. Vi ritrovai soltanto una ulteriore conferma che "Natan" significava "Dato".

Circa un mese dopo che ero entrata in possesso della tesi, il Comune della mia città decise di invitare al Finale per una conferenza Mauro Perani, con il quale ebbi modo di conversare a lungo. Lo conoscevo da molti anni, poiché in varie occasioni si era interessato al nostro cimitero contribuendo, insieme ad altri esperti, a tradurne alcune epigrafi. Dopo la conferenza cenammo insieme, e quando ancora

una volta lo assillai con la mia teoria che i Natan fossero i Dato di San Felice, egli mormorò: «Sì, 'Natan' corrisponde in italiano a 'Dato', ma forse anche a 'Donato'...». Immediatamente il mio pensiero corse a Donato Donati, ma subito rimossi l'ipotesi che mi era balenata poiché ritenevo che il Donati fosse deceduto a Modena nel 1629, mentre il Natan sepolto sotto alla "Moresca" era morto nel 1632.

Trascorse un altro mese, ed una sera, all'improvviso, cominciai a pensare a Donato Donati. «Sì, è morto a Modena, dove abitava – dicevo a me stessa – e di conseguenza lo avranno sepolto in quella città... E poi la sua ultima notizia risale al 1629... però... ». I miei pensieri si accavallavano fulminei e, ad un tratto ricordai che a quell'epoca due dei suoi figli, Simone e Jacob, abitavano al Finale. «E se si fosse ammalato in modo tanto grave – riflettei – da non dare più alcuna notizia di sé, e fosse morto più tardi, nel 1632? Chissà, forse i suoi figli lo avevano accolto nella loro casa finalese per assisterlo; oppure, se fosse deceduto a Modena, potrebbero averlo sepolto nel cimitero del Finale, del quale i Donati a quella data mi risultavano ancora proprietari...». Qualcosa mi diceva che quel Natan Natan era proprio lui. Corsi a consultare la tesi sul cimitero di Finale, i miei libri e la genealogia dei Donati. Iniziai col rileggere, questa volta con estrema attenzione, la traduzione dell'epigrafe di Natan Natan riportata nella tesi, ed immediatamente questa frase mi folgorò: «Egli ha fissato questo cimitero / come sepolcro / ottenuto col denaro che non ha / potuto portarsi nell'aldilà». Più chiara di così non poteva essere: sembrava fosse stata scritta con il proposito di far capire, a chi come me non conosce l'ebraico, che sotto quella lapide riposava colui che quasi 400 anni prima aveva comprato l'area del cimitero, cioè Donato Donati!

Non mi occorrevo altre prove, ma per scrupolo volli verificare se le altre informazioni dell'epigrafe coincidevano con quelle delle genealogia compilata da Benvenuto Donati. L'epigrafe diceva: «Natan figlio di Shemuel della casa dei Natan», e nella genealogia Donato Donati risultava "figlio di Samuele": tutto combaciava. Con il cuore che mi martellava, mi misi all'opera per identificare le altre due persone che gli erano sepolte accanto,

⁸ BALBONI, *Gli ebrei del Finale nel Cinquecento e nel Seicento*, cit.

e pochi minuti dopo seppi chi erano: il «principe Yosef, figlio di Shemuel della casa dei Natan» non poteva essere altri che Ioseffo, figlio di Simone e nipote di Donato, sia perché la data della sua morte riportata nell'epigrafe (1652) coincideva con quella indicata nel mio ultimo libro (dove risultava deceduto verso il 1653), sia perché ebbi subito l'intuizione che il nome ebraico "Shemuel", invece di essere tradotto con "Samuele", fosse divenuto nell'uso italiano "Simone"; quanto al fanciullo, morto nel 1644 e sepolto tra i due, era un figlio di Ioseffo al quale era stato imposto il nome del suo bisnonno Donato, poiché come lui si chiamava Natan Natan.

Il giorno dopo inviai subito una e-mail a Mauro Perani per chiedergli la sua opinione su quelle che, più che ipotesi, erano per me ormai certezze, ed egli subito mi rispose che in effetti, come mostra Vittore Colorni⁹, "Natan" corrisponde a "Donato" e "Shemuel" a "Simone".

Dopo i primi momenti di felicità suscitati dalle congratulazioni di Mauro Perani, che mi spronava a scrivere una nota sulla mia "scoperta", mi abbandonai ad alcune riflessioni. Tra le tante che mi si affacciavano alla mente, la più suggestiva era quella che gli ebrei finalesi del Seicento e dei secoli successivi avessero voluto tenacemente preservare le quattro lapidi su cui erano incise le sei epigrafi fatte trascrivere nel 1682 dal Ramazzini proprio perché apprezzavano la bellezza di tali epitaffi, tutti in forma poetica e rimata: ne era una prova la lapide dei Natan che, quando fu abbattuta per la prima volta da un atto di vandalismo nel 1987, rivelò di essere già stata restaurata in epoca sconosciuta dagli ebrei mediante un sostegno metallico, inserito sul retro in modo tale da mantenerne integra la parte anteriore che

esibiva le epigrafi. Il Gruppo R 6J6 provvide subito a rialzarla e, quando nel 1992 la lapide fu spezzata nuovamente, provvedemmo a dotarla di un muretto di supporto.

In merito poi a Donato Donati, riflettei che se egli non avesse espresso la sua volontà di essere sepolto nel cimitero del Finale, si sarebbe persa ogni traccia della sua tomba, poiché al momento del suo decesso gli ebrei modenesi già venivano sepolti nel cimitero fuori Porta Bologna, eliminato nel Novecento e sostituito poi da quello di San Cataldo: 374 anni dopo la sua morte, attraverso una catena di sorprendenti coincidenze, colui che aveva dato avvio al cimitero del Finale sembrava avesse voluto indicare proprio a me, che ebrea non sono, il luogo della sua sepoltura, ignorato dai suoi discendenti.

Che significa questo? È possibile che sia anch'io uno di quegli "ebrei senza saperlo" dei quali sentiva di far parte Eugenio Montale¹⁰? Non so rispondere, ma certamente condivido i sentimenti del poeta. Tuttavia vorrei concludere questa relazione con una affermazione, tratta da un libro di Henry Nouwen, che esprime esattamente il mio stato d'animo attuale: «Non credo affatto che la mia vita sia una lunga successione di incidenti o di accidenti concatenati a casaccio, di cui io non sia molto più di una vittima passiva. Ritengo che nulla sia accidentale, che Dio mi abbia modellato attraverso gli eventi dell'esistenza e di doverne riconoscere la mano formatrice lodandolo e ringraziandolo per le grandi cose che ha fatto per me»¹¹.

Maria Pia Balboni,
Via Cappuccini 47,
41034 Finale Emilia
e-mail: maria-pey@libero.it

⁹ V. COLORNI, *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'Antichità all'Età moderna*, Milano 1983, pp. 767 e 783.

¹⁰ A. CAVAGLION, *Ebrei senza saperlo*, Editrice "l'ancora del mediterraneo", Graficarte, Napoli 2002, p. 7.

¹¹ H.J.M. NOUWEN, *Ho ascoltato il silenzio. Diario da un Monastero Trappista*, Editrice Queiriana Brescia 1976, p. 93.

SUMMARY

The author recounts the history of the restoration of the Jewish cemetery of her city and of the deciphering of the inscriptions carved on the oldest tombstones, the most impressive of which has three inscriptions so damaged by time that they are largely illegible. By means of a chain of surprising coincidences, which involved a physician from Carpi from the seventeenth century and various contemporary scholars of Jewish studies, the author, despite her lack of knowledge of the Hebrew language, has identified the stone under which is buried the person who in 1600 founded the Jewish cemetery of Finale Emilia, which is considered the oldest and most impressive of the region of Emilia Romagna.

KEYWORDS: Bernardino Ramazzini; Natan; Donato.

UN ASPECT DU PATRIMOINE SEFARADE DE PLOVDIV:
LE FONDS DE LIVRES EN JUDEO-ESPAGNOL
DE LA BIBLIOTHEQUE IVAN VAZOV

Livres judéo-espagnols conservés en Bulgarie

Nous avons commencé nos investigations à Sofia où les fonds de livres judéo-espagnols de l'ancienne bibliothèque synagogale et de la Bibliothèque Nationale Cyrille et Méthode ont disparu. À la suite des bombardements qui frappèrent la Bibliothèque Nationale de Bulgarie en 1944, il semble qu'aucun livre ou brochure, ni aucune revue en judéo-espagnol n'ait subsisté. Une partie du catalogue ayant également disparu lors des bombardements, il ne reste donc plus aucune trace du fonds judéo-espagnol détruit. Seules les Archives d'Etat possèdent un fonds remarquable de plus de 219 livres et brochures ainsi qu'un petit nombre de revues en judéo-espagnol. D'après un premier sondage entamé auprès des bibliothèques municipales de Bulgarie (Ruse, Pazardžik, Kjustendil, Sliven, Karlovo, Jambol, Varna, Burgas, Vidin, Pleven, Haskovo et Samokov, à l'exception de la bibliothèque municipale de Shumen [avec 12 titres]), aucun fonds de livres important en judéo-espagnol ne semble avoir été conservé. Seule la bibliothèque municipale Ivan Vazov de Plovdiv, qui se trouve être la deuxième bibliothèque du pays (après la Bibliothèque Nationale de Sofia) s'est révélée receler une collection fort riche en livres et revues judéo-espagnols, qui, chose étrange, sont exclusivement des éditions bulgares.

Présentation et historique du fonds

La Bibliothèque municipale Ivan Vazov (Plovdiv) fut fondée en 1879 et eut dès les premières années de son existence (1881) la mission de conserver deux copies de tout ouvrage publié à Plovdiv et dans les autres villes de Roumélie orientale. En 1897, l'entrée en vigueur du dépôt légal en Bulgarie confirmait la tâche qui lui incombait déjà précédemment. Comme nous avons pu le vérifier en consultant le catalogue des entrées de la bibliothèque pour un échantillon représentatif de quelques titres

de la collection judéo-espagnole, c'est bien par le biais du dépôt légal que cette dernière intégra les rayonnages de la bibliothèque Ivan Vazov. Dès lors, si le fonds judéo-espagnol est entré à la bibliothèque grâce au dépôt légal, deux questions voient le jour: pourquoi ce fonds ne renferme-t'il qu'une partie des ouvrages judéo-espagnols publiés à cette époque (depuis la fin des années 1890 jusqu'aux années 1940) et pas l'intégralité de ces publications et pourquoi les autres bibliothèques municipales de Bulgarie aux quelles revenait également la tâche de conserver les ouvrages soumis au dépôt légal ne possèdent-elles pas, à l'instar de la bibliothèque Ivan Vazov, une collection de livres en judéo-espagnol? L'hypothèse que les éditeurs n'auraient pas respecté scrupuleusement la loi du dépôt légal constitue peut-être une première partie de réponse.

Le fichier de la bibliothèque municipale de Plovdiv recense dans la section "Langue juive" [*evreiski ezik*] 101 fiches dont 2 doublons: 78 titres en judéo-espagnol et 21 en hébreu (98 titres publiés en Bulgarie, un titre hébreu publié en Turquie –don d'une mission protestante). Dans la liste que nous publions ci-dessous, seul le très rare dictionnaire français-bulgare-judéo-espagnol de Daniel Mefanov [numéro 48] ne figure pas dans la section *evreiski ezik* mais dans le catalogue général de la bibliothèque. Ce fonds est constitué d'ouvrages de genres divers: roman, nouvelle, pièce de théâtre, essai, ouvrage historique, dictionnaire, pamphlet, lettre ouverte, fascicule de statuts d'association, livre de prières spécifiques, etc. D'après les informations recueillies sur les pages de titre et d'après nos propres déductions, il semble que treize livres (16,5%) soient des traductions (ou adaptations) de l'hébreu, du français, de l'allemand, et du polonais.

De ces 79 livres conservés à Plovdiv (nous intégrons dans la catégorie "livre", les brochures, calendriers et fascicules ne comprenant que quelques pages) sept seulement se trouvent aujourd'hui à la "Bibliothèque Juive"

des Archives d'Etat (Sofia), et aucun à la Bibliothèque Nationale de Bulgarie. En Israël, la bibliothèque de Yad Vashem (fonds Arditti) possède huit de ces 79 titres, tandis que la très riche collection judéo-espagnole de la bibliothèque de l'Institut Ben Zvi n'en possède que dix. En dehors d'Israël et de la Bulgarie, la Bibliothèque Royale de Copenhague (collection David Simonsen) possède sept titres référencés dans notre catalogue tandis qu'aux Etats-Unis, la Bibliothèque de l'Université de Harvard et la Library of Congress en possèdent respectivement cinq. C'est dire que le fonds Vazov présente donc des publications uniques témoignant de l'histoire, de l'organisation et des mœurs des communautés juives bulgares de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle.

Une analyse détaillée du contenu de ces 79 titres (ce chiffre correspond à un tiers du nombre total des livres judéo-espagnols imprimés en Bulgarie) nous renseignerait sur les langues et écritures employées (judéo-espagnol, hébreu, bulgare; alphabet rachi, cyrillique et latin), sur l'état du judéo-espagnol en Bulgarie entre la fin du XIX^e et la première moitié du XX^e siècle. L'étude de certains ouvrages (lettre ouverte, pamphlets, statuts d'associations, pièces de théâtre de mœurs, etc.) livrerait des informations sur la vie des communautés juives et l'histoire des associations et organismes juifs de Bulgarie. En collaboration avec le Musée juif de Sofia nous préparons une exposition sur les traditions séfarades en Bulgarie, accompagnée d'un catalogue raisonné des livres sefarades publiés en Bulgarie.

Catalogue (ordre alphabétique de titre)

- 1 *Akavidamyento a nuestros konasyonales judyos del prinsipato*, Organizasyon Tsionista en Sofya, Sofia, Rahamim Shimonov, [1906] (3p.).
- 2 *Apelo a la populasyon judya en Bulgaria, por la fondasyon de un azilo de guerfanos en Bulgaria para los guerfanos judyos de la gera*, Bet-Yetumim Ivre be-Bulgaria, Sofia, Nadejda, 1914 (8p.).
- 3 *Appelo del komite tamporel de los teritorialistas de Rusya*, Grupo teritorialistiko de Filipopoli, Plovdiv, Rabotnik, 1905 (14p.).
- 4 *Barona Klara de Hirsh. Avla kommemorativa tenuta en la sinagoga "Tsion" de Filippopoli por el rabino Dr Tsemah Rabiner a la okazyon del dyzen aniversaryo de la muerte de la difunta barona Klara de Hirsh en el 15 / 28 marso 1909*, Plovdiv, Rabotnik, 1909 (14p.).
- 5 *Dezventurozos. Novella de la vida djudayika kontemporena en Oryente*, Yaakov David Baruh, Sofia, Jornal La Verdad, K. Tsutsev (imp.), 1899 (26p.).
- 6 *Dreyfus, drama en sinko aktos i un apoteoz*, Jak Loria, Sofia, K. Tsutsev, 1902 (60p.).
- 7 *Ekstrato de los bilansos del konsilyo komunal de las entradas i salidas por los anyos 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918 i 1919, djunto los inmuebles*, Konsilyo Komunal, Sofia, HaMishpat, 1920 (21p.).
- 8 *El Bet-Din de los syelos, drama en 4 aktos de la vida judia en Galisia, de Wilhelm Feldman*, Wilhelm Feldman, Tsipore (trad. du polonais), Plovdiv, Haim Hason i Perets (ed.), Rabotnik (imp.), 1905 (84p.).
- 9 *Boletino de korrespondensya entre la eshkola i la familia, compuesto de Sh. Danon, redaktor de las eskolas israelitas de ijos de Sofya, Sh. Danon, Eshkolas israelitas de Sofya* (ed.), B. Zilber (imp.), Sofia, 1898 (17p.).
- 10 *El fondo nasyonal judyo, suplemento gratuito al jurnal "HaShofar"*, Plovdiv, Eliezer Abraham Caleb (14p.).
- 11 *El hazino imajinado, komedya en tres aktos de Molyer*, Molière, Sh. [Be]n' Ataf (trad. du français), Sofia, Rahamim Shimon[ov] (typ.), G. A. Nojarov (imp.), 1903 (56p.).
- 12 *El lulav, su sinifikasyon i su importansa, eskrito spesyalmente para la manseves*, Sofia, HaMishpat, 1931 (8p.).
- 13 *El Noven kongreso tsionisto en Hamburg: 1) Avla de avyertura del prezidente del komite de aksyon David Volfzon; 2) Avla de Dr. Maks Nordau; Rezolusyones del kongreso; Programa de Bazel*; Plovdiv, HaShofar (ed.), Rabotnik (imp.), 1910 (42p / 39p.).
- 14 *El profeta Eliaiu, komo esprito protektor immortal del puevlo de Israel entre las nasyones o La kayida del puevlo judyo en su mankura harakteristika nasyonala*, Dr

- Fil. Tsemah Rabiner, Plovdiv, Kiril i Metodi, 1907 (19p.).
- 15 *El provecho de el meldar i La relasyon mutuala entre la familia i la eshkola en la edukasyon de la manseves*. I: *El provecho de el meldar*, I.K. et R.E. (p. 1-20); II: *La relasyon mutuala entre la familia i la eshkola en la edukasyon de la manseves*, W[ilhelm] Armstroff, I.K. et R.E. (trad.), (p. 21-53); Ruse, Perets Yosef Alkalay, 1898 (53p.).
- 16 *El simbol de las tekioy en sus sinyifikasyon nasyonala i morala demostrada por una legenda o El efekto dezastrozo del galut sobre el pueblo judyo en el koryente de los syeklos*, Dr Fil. Ts. Rabiner, Sofia, Balkan, 1907 (16p.).
- 17 *El tsionismo*, Doktor Maks Nordau (traduksyon del orijinal), Ruse, Sosyeta Tsion (ed.), M. Mihailov (imp.), 1903 (24p.).
- 18 *Elbona al Tora / Peleton, trezladado del jurnal HaMagid*, Shemuel Leib ben Moshe Ya'akov Zitron, Nissim Sh. Halevi (trad. hebr.), Perets Yosef Alkalay i ermano (imp.), Ruse, 1899 (20p.).
- 19 *Erets Israel*, Shelomo Goldman, Sofia, Komisyon kulturela dela organizasyon tsionista Dr. T. Herzl - Sofia (ed.), HaMishpat, 1919 (21p.).
- 20 *Estatutos de la hevra "Bikur-Holim"* Varna, Varna, Zora, 1908 (14p.).
- 21 *Estatutos de la loja "Zigmund Bergel" n°692 de "Bene Berit" en Ruschuk 1912*, Sofia, Nadejda-R. Shimonov, 1912 (36p.). [69 8/315]
- 22 *Hagada kompozada i kontada para Pesah de los tinyozos de Raban Haman de la Prasa, en memorya de sus buenas ovras ke izo para su revanyo*, Sofia, HaMishpat, [1914] (12p.).
- 23 *Ideal o la maloroza Blanka, sena de la vida de nuestro pueblo, al profito de dos povres elevos ke dezeyan kontinuar sus estudyos en las klases sekundaryas del jimnazyo de Vidin, kompuesto en memorya de mi muy regretado i estimado difunto ermano Israel David Arie, lisansye injener*, Jak David Arie, Sofia, La Verdad (typ.), K. Tsutsev (imp.), 1899 (37p.).
- 24 *Istorya komfuesma [sic] de Yosef Haim [Be]n Rey de Karnabat*, Yosef Haim [Be]n Rey, Plovdiv, Yosef Baruh Pardo, sigunda edisyon (8p.).
- 25 *Judaismo i sosyalismo. Los raportos de el sosyalismo kon la relijyon djudya*, Yeshua Itshak Arie, Sofia, Siglasia / Shakov, 1914 (75p.).
- 26 *Kalendar "Sofia" por el anyo djudezmo 5663*, Sofia, R. Shimon[ov], 1902 (36p.).
- 27 *Kalendar "Tsion" por el anyo djudezmo 5660*, Sofia, La Verdad / Rahamim Shimon, 1899 (32p.). [51 8/66]
- 28 *Kalendar yo "Sofia" por el anyo djidy 5668*, Sofia, Rahamim Shimonov, 1907 (48p.).
- 29 *Kalendar yo del jurnal "El Dia" por el anyo 5667*, Plovdiv, Yosef Baruh Pardo, 1906 (31p.).
- 30 *Kalendar yo del jurnal "El Dia" por el anyo 5668*, Sofia, Yosef Baruh Pardo, 1907 (32p.).
- 31 *Kalendar yo del jurnal "El Dia" por el anyo 5673*, Plovdiv, Yosef Baruh Pardo, 1912 (24p.).
- 32 *Kalendar yo del jurnal "El Dia" por el anyo 5675*, Plovdiv, Yosef Baruh Pardo, 1914 (22p.).
- 33 *Karta avyerta*, Abraham M. Tadjer, Sofia, Nadejda, [1926] (7p.).
- 34 *Ken son los kulpozos i por ken dar nuestra boz al 24 noemvryo 1913? Non desh vuestra boz por ninguno antes de meldar el aklaramyento prezente*, Sofia, Seksyon djudya de la narodna partya en Sofya (ed.), HaMishpat (imp.), 1913 (23p.).
- 35 *Kestyon djudia, Estudyos, Livro primero*, H.B.A., Sofia, K. Tsutsev, 1900 (76p.).
- 36 *Koleksyon de sirkularyos del Gran-Rabinato por los anyos 1901-1905, edisyon ofisyala*, Gran-Rabinato de Bulgaria, Sofia, Rahamim Shimonov, 1906 (122p.).
- 37 *Komo guadar la salud de las kriyaturas, konferensya populara tenida por el mediko D'r Ehpelbaum*, Dr Ehpelbaum [Apelbaum], Biblioteka populara n° 1, Sofia, Rahamim Shimonov, 1907 (31p.).
- 38 *La diplomasia feminina, komedia en un akto*, Sh. Seliktar (trad.), Sofia, La Verdad (typ.), K. Tsutsev (imp.), 1901 (31p.).
- 39 *La jimnastika en el pueblo judyo i la problema de las sosyetas jimnastikalas "Makabi"*. Referato meldado en la IV konferensya jimnastikala ke tuvo lugar al 25, 26 i

- 28 *dekembre 1908 en Pazardjik*. David Pardo, Sofia, Shakov (imp.), [1909] (24p.).
- 40 *La salvasyon!*, *Broshura popularizada de B. Natan*, Bohor Natan, Sofia, R. Shimon[ov], [s.d.] (8p.).
- 41 *Las institusyones judias del Prinsipato por D'r Yeshua Caleb*, avokato en Soya, Josué Caleb, Plovdiv, Komite sentral de los tsionistas de Bulgarya (ed.), Yosef Baruh Pardo (typ.), 1904/05 (40p.).
- 42 *Las sosyetas judias de jimnastika (neutras o partidaryas?)*, Sosyeta judya de jimnastika "Gibor", Plovdiv, Rabotnik, 1908 (16p.).
- 43 *Letra pastoral a la populasyon djudya de Bulgaria, Gran-Rabinato de Bulgaria n° 1625*, Dr Mordehay Ehrenprayz [Marcus Ehrenpreis], Sofia, Rahamim Shimonov, 1906 (3p.).
- 44 *Loke izo el tsionismo en Palestina, Bilanso de kuarto anyos de lavoro*, Israel Koen, Albert Romano (trad. du français), Sofia, edision de la sosyeta kooperativa judia Ivria (ed.), HaMishpat (imp.), 1922 (31p.).
- 45 *Los Israelitas de los estados balkanikos i el tratado de Berlin. konferensia echa en el klub komersyal israelita de Sofya i tirada de los "Sinkuenta anyos de istorya" del Si' Narcisse Leven presidente de la Aliansa Israelita Universala por Gabriel Arie*, Gabriel Arie, Sofia, HaMishpat (imp.), 1914 (32p.).
- 46 *Los Memoares de la familia de David, romansos istorikos rekojidos sigun la teoria Rekkendorf del Si' Abraham Sh. Fridberg, volum II, [memoar n°6-14]*, Abraham Sh. Fridberg, Abraham Moshe Tadjer (trad. de l'hébreu et préface), Sofia, Rahamim Shimonov (typ.), K. Tsutsev/B. Zilber (imp.), 1899 (469p.).
- 47 *Los Memoares de la familia de David, romansos istorikos rekojidos sigun la teoria Rekkendorf del Si' Abraham Sh. Fridberg, volum III, [memoar n°15 "La Marka de dezonra"]*, Abraham Sh. Fridberg, Abraham Moshe Tadjer (trad. de l'hébreu), Sofia, Rahamim Shimonov (typ.), K. Tsutsev (imp.), 1902 (58p.).
- 48 *Малко словарче на френско-българско-евреуски языкъ* D. Mefanov, Sofia, Nadejda, 1896 (82p.).
- 49 *Neshef Purim, komedia en un akto*, Mordehay Manes Monosovich, Nissim Natan Katalan (trad. de l'hébreu), Kazanlāk, Sosyeta tsionista "Bene Israel", [s.l., s.d.] (16p.).
- 50 *Notas istorikas sobre los djudyos de Bulgaria i la komunita de Sofia*, Abraham Moshe Tadjer, Sofia, Nadejda, 1932 (122p.).
- 51 *Ose gdolot ve-eyn heker niflaot ad eyn mispar, trezlado dela poeziya Mi Kamokha, para nuestros konsivdadinos de Ruschuk, la kual se uza a meldar kon shabat zakhor en ladino, i syendo en ladinando toda poeziya sigun sus byervos no es byen entendida mi okupo kompozirla kon rima i kon silabas nuestras i byen akklarada por ke sea buen entendida i plazyente al meldador*, Eliezer B[en] Nisim, Ruse, Impriperia Mihailov, 1902 (10p.).
- 52 *Proekto de estatutos organikos por la organizasyon del Gran Rabinato i de las komunidadas judias de Bulgaria, laborados por una komisyon eskojida del komite sinagogal de Sofia*, [Sofia], 1899 (15p.).
- 53 *Protokoles del segundo kongreso de las komunitades judias de Bulgarya (tenido en Sofya en los 6, 7 i 9 yanuaryo 1905)*, Edision del Byuro del kongreso, Plovdiv, Rabotnik, 1905 (32p.).
- 54 *Raporto anual de la Kupat Tsedaka i Bikur Holim de Sofya*, Sofia, Nadejda, 1912 (37p.).
- 55 *Reformas en la aplikasyon de la lejislasyon matrimonyala judia (Aporto al referato del rabinu komunal Dr Hananel)*, A. Refetov, Sofia, HaMishpat, 1929 (33p.).
- 56 *Reglamento i instruksyones por la Hevra Kedosha de la komunidad israelit sefardit de Ruschuk*, Sofia, Nadejda, 1909 (40p.).
- 57 *Reglamyento para los profesores, Komite skoler-Sofia*, Sofia, Rahamim Shimon[ov], 1904 (15p.).
- 58 *Reglamyento por la komunita israelita sefardit de Sofya*, Sofia, Rahamim Shimon[ov], 1904 (29p.).
- 59 *Reglamyento por las direksyones, profesores i profesoras de las eskolas israelitas en Sofia*, Komite Skoler-Sofia, Sofia, Balkan, 1907 (22p.).
- 60 *Salvasyon*, Yehuda M. Adut, Plovdiv, Rabotnik, 1905 (12p.).

- 61 *Sefer Ets Hayim, veSeder rehitsa*, Sofia, Nadejda / Rahamim Shimon u-Vno, 5700 [1940] (39p. + 1p.).
- 62 *Sefer ha-mikra, para la tresera divizyon, parte III: kontyene las konjugasyones de los 7 binyanim en gizrat ha-shelemim; kontos o konversasyones sovre elyos. La istoriya santa en kurto fin la destruisyon del Bet Rishon, djunto kon egzersisyos praktikos*, Aharon Menahem, Ruse, Mihael Mihailof i kom., 1902 (64p.).
- 63 *Sosyeta en lotaria*, Jambol, Svetlina, 1900 (4p.).
- 64 *Statuto de la sosyeta de byenfezensya de damas "Ets Hayim" de Ruschuk*, Sofia, Rahamim Shimonov, [1906?] (12p.).
- 65 *Statuto de la sosyeta israelita de damas por byenfezensya "Ventura Levi"*, Sofia, Rahamim Shimonov, 1906 (15p.).
- 66 *Statuto de la sosyeta israelita por byenfezensya i ermandad "Ozer Ahim", fundada en Sofiya en 1907*, Sofia, Rahamim Shimonov, 1907 (10p.).
- 67 *Statuto del "Fondo Hevrat Hesed ve-Emet" djundayiko de byenfezensya en Ruschuk*, Sofia, Nadejda-Rahamim Shimonov, 1908 (14p.). [60 11/123]
- 68 *Statuto-proekto por la administrasyon relijyoza de los jidyos de Bulgarya*, [Sofia, 1906?] (7p.).
- 69 *Statutos de la Hevra Kadosha "Kvarim" i taksas de la Hevra Rehitsa por la komunita israelita de Filippopoli*, Konsilyo komunal, Plovdiv, El Dia [1900] (16p.).
- 70 *Statutos de la loshka Geula numero 558*, Agudat Bene-Berit, Sliven / Svetlina, Jambol (imp.), 1903 (29p.).
- 71 *Statutos de la sosyeta "Ovde Adama"*, Plovdiv, El Dia, 1900 (22p.).
- 72 *Statutos de la sosyeta Bikur-Holim i Hesed shel Emet de la comunidad de los djidyos sefaradim de Kostansa (Rumania)*, Ruse, Amigo del Pueblo / Pobida, 1901 (7p.).
- 73 *Statutos de la sosyeta de avanso mutual Buen Avenir, fundada en el 1 yanuar 1899*, Sofia, Yosef Baruh Pardo, 1899 (16p.).
- 74 *Tahel veShana u-Virkhotea uVirkhotea i beSiman Tov, Hayim R. Perets* (ed.), Plovdiv, 1903 (24p.).
- 75 *Tsion beMishpat tipade [...] VeHaya beAharit haYamim. I: Tsion beMishpat tipade, Avla detenida en el K"K de Uch-Bunar (Sofya) por S" Rahamim Aseo* (p. 3-9); II: *VeHaya beAharit haYamim, Avla tenida en el K"K de Uch-Bunar (Sofya) por S" Hayyim Ben Yosef ala okazyon dela fyesta, por la deklarasyon de Balfur, en Bulgaria* (p. 10-17), Rahamim Aseo, Hayyim Ben Yosef, HaMishpat (imp.), Sofia, 1919 (17p.).
- 76 *Tsionismo o sosyalismo?*, Ben Ehud, B. Natan (trad.), B. Natan et Giorgi Kirkov (pref.), Sofia, Rahamim Shimon[ov], 1902 (39p.).
- 77 *Un aniversario o el kadish, novella dela vida djudia en Bohemya (traduksyon)*, A. Pipano, Sofia, Rahamim Shimon[ov] (ed.), La Verdad (imp.), 1900 (53p.).
- 78 *Una konferensya sovre "La hazinura relijyoza di la mansevez judia" (Repoesta a su Eminensya Dr Asher Hananel)*, Albert Lupo, Sofia, Ovrás di los padres azirán los ijós (ed.), Nadejda (imp.), 1928 (39p.).
- 79 *Yom ha-shekel, pyesa en un akto*, [Plovdiv, Rabotnik, 1911] (8p.).

Bibliographie

- COLLIN, GAËLLE et MICHAEL STUEMUND-HALÉVY, 2005, *Sur les traces des ouvrages judéo-espagnols de Bulgarie*, «Etudes Balkaniques» 41, 3, pp. 37-49.
- COLLIN, GAËLLE et MICHAEL STUEMUND-HALÉVY, 2007, *Le fonds judéo-espagnol de la 'Bibliothèque Juive' des Archives d'Etat à Sofia*, Homenaje a Jacob Hassan (en cours de publication).
- COLLIN, GAËLLE et MICHAEL STUEMUND-HALÉVY, 2007, *Un trésor oublié: Le fonds judéo-espagnol de la Bibliothèque municipale Ivan Vazov de Plovdiv (Bulgarie)*, Homenaje a Ana Maria Riaño, «MEA» 55 (2006), pp. 83-118.
- COLLIN, GAËLLE et MICHAEL STUEMUND-HALÉVY, 2007, *Entre dos Mundos. Catálogo de los impresos búlgaros en lengua sefardí (siglos XIX y XX)*, Tirocinio, Barcelona 2007.
- STUEMUND-HALÉVY, MICHAEL et GAËLLE COLLIN, 2005, *Von Menschen und Büchern. Teil IV: Der Neunte Zionistenkongress in Hamburg. Ein unbekannter Druck aus Bulgarien*, «Maajan» 75, pp. 2576-2580.

STUEMUND-HALÉVY, MICHAEL et GAËLLE COLLIN,
2005, *Auf der Suche nach den jüdischen Bü-
chern Bulgariens*, «Aschkenas» 15, 2, pp.
583-589.

STUEMUND-HALÉVY, MICHAEL et GAËLLE COLLIN,
2006, *Tras las huellas de las obras sefarditas
de Bulgaria*, «Raices» XX, 66, pp. 55-63.

Gaëlle Collin
EHESS (Paris)
26, rue Brune, F-95570 Bouffemont
e-mail: gagwena@aol.com

Michael Studemund-Halévy
Institut für die Geschichte der Juden
in Deutschland
Rothenbaumchaussee 7, D-20148 Hamburg
e-mail: mihalevy@alice-dsl.de

SUMMARY

The small, but important Ladino collection of the Municipal Library Ivan Vazov of Plovdiv (Bulgaria) lists 79 *sefardic* imprints from the last two centuries, all of them printed in Bulgaria and reflecting the zionist and socialist orientation of the Bulgarian *Sefardim*.

KEYWORDS: Ladino Printing; Sefardic Jews in Bulgaria; Municipal Library Ivan Vazov of Plovdiv.

PARVA SCHOLEMIANA II. RASSEGNA DI BIBLIOGRAFIA

Chi era questo great Swinburnian? Gosse lo riteneva interessante, era giovane, di che nazionalità? Mexicain?

Mario Praz

La prima puntata di questa rubrica, dedicata ad alcune *minutiae* scholemiane, ha trovato un notevole riscontro e note di consenso, per le quali ringrazio quanti mi hanno dimostrato simpatia e incoraggiamento anche molto al di là dei miei meriti. Avendo ceduto, dopo breve esitazione, alla *hybris* del *Besserwisser*, ossia colui che presume di saperne più degli altri, sono stato adeguatamente punito non avendo saputo evitare che anche nel mio testo, nel quale ho fustigato diversi errori, ne commettessi io stesso almeno uno, piuttosto macroscopico, laddove affermo, incredibilmente, che Scholem aveva quattro fratelli¹, mentre, come risulta dal prosieguo della frase, ne aveva solo tre. Approfitto di questa opportunità per segnalare, a proposito della forma particolare con la quale il motto attribuito ad Aby Warburg, «Il buon Dio si nasconde nel dettaglio», che il resoconto di una occasione più antica in cui Scholem ha citato il medesimo motto, si legge nei diari di Shmuel Hugo Bergmann², intimo amico di Scholem, sul quale tornerò nel seguito di queste note. In occasione del sessantesimo compleanno di Scholem, festeggiato, su iniziativa di Chaim Wirszubski e Nathan Rotenstreich, il 5 dicembre 1957 nella biblioteca Schocken, furono tenuti alcuni discorsi celebrativi da parte di S.J. Agnon, I. Tishby, D. Sadan-Stock, E. Simon e S. Shazar (Rubashov). Scholem, dopo aver ascoltato tutti i discorsi che lo invitavano anche a una o più re-

pliche (sulla sua fede, sulla opportunità di produrre una sintesi, dopo i suoi numerosi lavori analitici ecc.), rispose, riferendosi ancora una volta a Walter Benjamin, dal quale aveva imparato che cosa significhi pensare: gli appunti di Bergmann, o almeno la parte di essi che è stata pubblicata³, si concludono riferendo due locuzioni proverbiali, alle quali Scholem affermò in quella occasione di aver orientato la propria pratica accademica: «Schuster bleib bei deinen Leisten», vale a dire «ne sutor supra crepidam» ovvero «pasticciere, fa il tuo mestiere», una insolita professione di umiltà in bocca a Scholem, infine, a segno che la formula che abbiamo studiato nella puntata precedente era fissata così nella sua memoria, «Gott wohnt im Detail». Un dettaglio, appunto, che non aggiunge né toglie molto ma proprio di questo, qui, abbiamo deciso di trattare.

1. *Party sotto le bombe*

Dal lascito di Elias Canetti (1905-1994) sono emersi, alcuni anni fa, i materiali per un libro che Canetti progettava di dedicare ai suoi anni inglesi e hanno ricevuto il titolo *Party im Blitz* al quale si aggiunge il sottotitolo *Die englischen Jahre*⁴. Parlando d'altro, Canetti inserisce in questi ricordi un accenno a Gershom Scholem, che risveglia la nostra attenzione e

¹ Cfr. S. CAMPANINI, *Parva Scholemiana I. Rassegna di bibliografia*, «Materia Giudaica» 10,2 (2005), pp. 395-412, in part. p. 409.

² Cfr. S.H. BERGMAN [sic], *Tagebücher und Briefe. Band 2 1949-1975*, herausgegeben von M. SAMBURSKY, Jüdischer Verlag bei Athenäum, Königstein im Taunus 1985, pp. 264-265.

³ L'editrice dei diari, Miriam Sambursky, segnala qui una lacuna.

⁴ Cfr. E. CANETTI, *Party im Blitz. Die englischen Jahre*, aus dem Nachlaß herausgegeben von K. WACHINGER, mit einem Nachwort von Jeremy Adler, Carl Hanser Verlag, München - Wien 2003, poi in edizione tascabile, Fischer Taschenbuchverlag,

una certa curiosità. In un *cameo* dedicato allo scrittore e giornalista Henry Noel Brailsford (1873-1958) leggiamo:

H.N. Brailsford – der berühmte Journalist und Schriftsteller. Er war ein sehr alter Mann, als ich ihn kennen lernte. Er hatte früh für den »Manchester Guardian« über den Balkankrieg berichtet. Er war einer dieser gutunterrichteten, gründlichen Journalisten, die es damals bei der Times und beim »Manchester Guardian« gab. Er hatte sich damals wie für alles andere auf dem Balkan auch für die Spaniolen interessiert und die alte Ausgabe der Geschichte der Türken von Rycent (aus dem 17. Jahrhundert) auf einem »barrow« ganz billig erworben. Dieses Buch ist sehr wichtig, weil es eine zeitgenössische Geschichte von Sabbatai Zwi enthält. Brailsford *schenkte* mir dieses Buch, aus gar keinem anderen Grund als weil ich Spaniole war. Es war der älteste Band meiner Bibliothek und wahrscheinlich sehr wertvoll. Ich schenkte es viel später Gershom Scholem, als er mich in Hampstead besuchte⁵.

[H.N. Brailsford – famoso giornalista e scrittore. Quando lo conobbi, era già molto avanti negli anni. Durante la guerra balcanica era stato corrispondente per il «Manchester Guardian» – uno di quei giornalisti ben preparati, scrupolosi, come ce n'erano una volta al «Times» o al «Manchester Guardian». A quei tempi il suo interesse per tutto quanto riguardasse i Balcani lo aveva indotto a occuparsi anche degli ebrei di origine spagnola, e su un *barrow* aveva acquistato a prezzo molto conveniente la vecchia edizione della storia dei Turchi scritta da Rycent nel XVII secolo: libro importantissimo perché contiene un racconto coevo sulla vicenda di Shabbētay Šēvī. Poiché io ero un ebreo di origine spagnola – e solo per questo – Brailsford mi *donò* il libro. Divenne il volume più antico della mia biblioteca e probabilmente era di grandissimo valore. Molti anni dopo lo regalai a

Gershom Scholem, quando mi fece visita a Hampstead⁶].

Come si vede, la figura di Scholem è soltanto accennata: il tema vero e proprio di questo appunto è il dono ed è svolto in modo così distintamente canettiano che l'osservazione di Juan Asensio⁷, secondo il quale questo passo costituirebbe una *rémarque borgésienne* è solo in parte pertinente. Prima di cercare di districare la faccenda del dono, cerchiamo di capire di quale "importantissimo" libro sta parlando qui Canetti. La forma "Rycent", fedelmente riprodotta nelle varie traduzioni dell'opera di Canetti ma, prudentemente, esclusa dall'indice dei nomi, deve risalire a un errore di lettura del testo che Canetti aveva annotato, per lo più ricorrendo alla stenografia, nei mesi di luglio e agosto 1991⁸. Non risulta, infatti, nessun autore di una storia dell'impero ottomano del secolo XVII con tale nome. Acquista un particolare significato in questo contesto la frase che si legge nella postfazione di Jeremy Adler acclusa al volume di Canetti: «Wer Canettis Erfahrungen begreifen will, müßte die Bücher nachlesen, die hinter seinen Figuren stehen» [Chi volesse comprendere le esperienze di Canetti dovrebbe andare a leggere i libri che costituiscono il retroterra dei suoi personaggi⁹]. Difficilmente la frase può essere intesa alla lettera ma, certo, chi volesse decifrare la stenografia di Canetti potrebbe verificare se esista un certo Rycent e se mai abbia scritto una storia dell'impero ottomano nel secolo suo.

L'allusione a Scholem quale ulteriore destinatario del libro avrebbe potuto condurre l'editore sulla giusta strada: se egli avesse, per esempio, sfogliato l'*opus magnum* schole-

Frankfurt am Main 2005. Del volume esiste anche una traduzione italiana di Ada Vigliani: E. CANETTI, *Party sotto le bombe. Gli anni inglesi*, Biblioteca Adelphi 484, Adelphi, Milano 2005.

⁵ CANETTI, *Party im Blitz*, cit., p. 39.

⁶ CANETTI, *Party sotto le bombe*, cit., p. 41.

⁷ Desumo l'osservazione da un blog di carattere letterario (www.stalker.hautfort.com), registrata in data 30.6.2005.

⁸ Si tratta del manoscritto B, cfr. *Party im Blitz*, cit., p. 229 (überwiegend stenographische Han-

dschrift). Non si può naturalmente escludere che lo stesso Canetti, trascorsi ormai molti anni, ricordasse male il nome dell'autore, ma questa ipotesi, pur non avendo controllato il manoscritto, mi pare senz'altro meno probabile. In ogni caso si sarebbe resa necessaria una nota per districare la questione.

⁹ *Party im Blitz*, cit., p. 219; tr. it. *Party sotto le bombe*, cit., p. 215.

miano sulla vicenda dello pseudo-messia Šabbetai Ševi¹⁰, vi avrebbe trovato numerosi riferimenti puntuali a Paul Rycaut (tale è la forma corretta del nome), autore di una storia dell'impero turco apparsa a Londra nel 1680¹¹. Rycaut (1629-1700), console britannico in Turchia, godette di una certa rinomanza ai suoi tempi e il suo altro libro sulla struttura dell'impero ottomano¹², assai apprezzato nelle cancellerie europee, fu tradotto in francese (1670), tedesco (1670) e italiano (1672). Dallo studio più recente dedicato alla sua figura, opera di Sonia P. Anderson, ricaviamo che egli, con qualche enfasi, fu persino definito "the new Tacitus" per l'obiettività del suo stile¹³, ma evidentemente la sua fama deve aver conosciuto anche in passato alti e bassi se, come narra Canetti, Brailsford poté assicurarsi una copia della sua opera *ganz billig*, per pochi spiccioli (il che rappresenta un *topos* tra i più frequentati nelle mitologie dei bibliofili). Canetti, con il consueto *understatement*, avanza l'ipotesi che si trattasse di un libro prezioso ma aggiunge l'avverbio *wahrscheinlich* a sottolineare che non ha fatto ricerche precise per accertarsi del valore venale di un dono, ciò che avrebbe rappresentato un'infrazione al codice del buon gusto¹⁴. Ciò che interessa noi, tuttavia, è la motivazione del dono che, in qualche misura, influenza la conclusione della storia: Brailsford, che aveva trovato, non certo per caso, ma in virtù dell'interesse che nutriva per la storia balcanica, il volume di Rycaut sul carretto di un rivendugliolo, lo dona a Canetti

per un solo motivo, ma un motivo (che spesso accompagna un dono), pare osservare Canetti, è un motivo di troppo. Si tratta di un dono "identitario", ossia legato alla provenienza etnica di Canetti, discendente di ebrei spagnoli che avevano trovato rifugio dopo la cacciata dalla penisola iberica del 1492 nei territori dell'impero ottomano. Canetti non ha mai fatto mistero della propria origine ma non avrebbe mai voluto essere identificato con una sola delle identità molteplici che rivendicava per sé e che costituivano i vari mosaici in cui si è trovato a vivere, dall'impero ottomano in cui è nato all'impero austro-ungarico in cui ha vissuto e si è formato, fino all'impero britannico in cui ha trovato rifugio, per concludere i suoi giorni in uno stato piccolo ma ricco di identità come la Svizzera. Il "custode delle metamorfosi" si è sempre sentito troppo stretto in una sola, univoca, definizione identitaria. Per questa ragione assume un significato centrale il fatto che, seppure dopo molti anni, si direbbe nell'"ora della donabilità", egli si separa dal libro di Rycaut, per regalarlo a sua volta a Scholem, il quale, all'opposto di Canetti, aveva deciso di troncane molte delle sue radici, per coltivarne soltanto una: il suo essere ebreo *über alles*, se ci si passa l'espressione. Inoltre, si potrebbe pensare, un simile dono non poteva essere più appropriato, considerando che Scholem aveva scritto, lo abbiamo ricordato in precedenza, la più importante monografia su Šabbetai Ševi e dunque doveva essere particolarmente interessato a quella rarità.

¹⁰ Non necessariamente nell'originale ebraico: G. SCHOLEM, *Šabbetai Ševi we-ha-tenu'ah ha-šabbeta'it bi-yeme hayyaw*, 2 voll., Am Oved, Tel Aviv 1957, poiché da tempo è disponibile una traduzione inglese aggiornata dall'autore: Šabbetai Ševi. *The Mystical Messiah 1626-1676*, Translated by R.J. Zwi Werblowsky, Princeton University Press, Princeton 1973 [su quest'ultima si basa la traduzione italiana *Šabbetai Ševi. Il messia mistico 1626-1676*, trad. di Caterina Ranchetti, revisione della traduzione di Milka Ventura, Einaudi, Torino 2001].

¹¹ P. RYCAUT, *The History of the Turkish Empire from the year 1623 to the year 1677; containing the reigns of the three last emperours, viz. Sultan*

Morat or Amurat IV., Sultan Ibrahim, and Sultan Mahomet IV., his Son, the XIII. Emperour now Reigning, Printed by J.M. for John Starkey at the Mitre in Fleet-Street near Temple-Bar, London 1680.

¹² P. RYCAUT, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, London 1668.

¹³ SONIA P. ANDERSON, *An English Consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1678*, New York, Clarendon Press at the Oxford University Press 1989, p. 240.

¹⁴ In realtà il volume non è proprio rarissimo e, mentre scrivo, un antiquariato americano ne offre un esemplare per 1250 dollari.

La storia edificante si potrebbe concludere qui, e non sarebbero pochi gli emblemi e le figure offerte alla meditazione: prima fra tutte la questione del dono che *mortifica* chi lo riceve sotto l'apparenza di gratificarlo, ma la faccenda, come spesso capita, ha una coda.

Nonostante il divieto di pubblicazione che Canetti, per disposizione testamentaria, ha stabilito sui propri diari, che non possono essere pubblicati fino al 2024, ossia trent'anni dopo la sua morte, in virtù della pubblicazione dell'epistolario di Scholem e, trascorsi i dieci anni dalla morte che Canetti stesso aveva stabilito vietando la pubblicazione di una biografia basata sui materiali dei quali ha fatto dono alla Zentralbibliothek di Zurigo¹⁵, sono venuti alla luce alcuni documenti sul rapporto tra Canetti e Scholem che possono contribuire a delineare con maggior precisione quelle due figure di improbabili amici.

Nell'epistolario di Scholem sono state pubblicate, nel terzo volume, tre lettere di Scholem a Canetti. La prima, datata 12 marzo 1974 risale agli inizi della loro frequentazione. Si tratta di una conoscenza della avanzata maturità: Scholem aveva 76 anni e Canetti 66. Pare che i due si siano conosciuti a Zurigo, dove Scholem era solito risiedere nella Bodmer-Haus¹⁶. Si direbbe che il loro primo incontro di una qualche durata, registrato da Canetti in un appunto, sia avvenuto a Zurigo nell'inverno del 1974. Canetti ha annotato che i due hanno discusso della guerra, il riferimento va alla guerra del Kippur dell'autunno 1973¹⁷: Scholem dichiarò di non credere alla pace ma tutt'al più a un cessate il fuoco, e i fatti successivi gli hanno dato troppe volte ragione, fino allo

scontro finale "auf Leben und Tod"¹⁸. In questa occasione Scholem aveva rimproverato a Canetti un'espressione infelice (*unglücklicher Ausdruck*) che egli aveva letto nelle *Aufzeichnungen*. Lo sappiamo da due fonti: Canetti fece dono a Scholem di un esemplare del suo libro *Die Stimmen von Marrakesch* [*Le voci di Marrakesh*] e vi aggiunse una dedica: «Für Gershom Scholem, zur Korrektur eines unglücklichen Ausdrucks in den <Aufzeichnungen> sehr herzlich von Elias Canetti» [Per Gershom Scholem, a correzione di un'espressione infelice negli «Appunti», molto cordialmente, Elias Canetti]¹⁹. Ora, gli appunti di Canetti sono stati pubblicati in diverse vesti nel corso del tempo, la prima edizione risale al 1965²⁰ ma non è a questa edizione che si riferiva Scholem. Nella biblioteca di quest'ultimo, conservata ora, dopo la morte della vedova Fania (1999), integralmente presso la Jewish National and University Library di Gerusalemme, si trova l'edizione posteriore, che raccoglie appunti dal 1942 al 1972, apparsa nel 1973²¹, dunque la lettura per Scholem era fresca. Nonostante, l'espressione usata da Canetti nella sua dedica è piuttosto vaga e non ha permesso alla editrice del carteggio di Scholem di identificare l'espressione incriminata. Dopo la pubblicazione della biografia di Canetti di Sven Hanauschek, che ha reso noto il contenuto di un appunto posteriore di Canetti, possiamo avvicinarci alla sua identificazione. Come abbiamo già ricordato, Canetti mise per iscritto i temi salienti della loro conversazione, in data 4 gennaio 1974. Da questi appunti risulta, stando al resoconto di Hanauschek, che Scholem aveva fatto le sue rimostranze a Canetti per una frase

¹⁵ La biografia è in effetti apparsa a undici anni dalla morte di Canetti: S. HANUSCHEK, *Elias Canetti. Biographie*, Carl Hanser Verlag, München - Wien 2005.

¹⁶ Sui rapporti Scholem-Canetti si veda anche la testimonianza di P.S. JUNCK, *Fragmente, Momente, Minuten. Besuch bei Elias Canetti*, «Neue Rundschau» 106,1 (1995), pp. 95-103.

¹⁷ E non alla guerra dei sei giorni come ipotizza HANUSCHEK, *Biographie*, cit., p. 593.

¹⁸ Si vorrebbe aggiungere: חם ושלום (Dio ne scampi!).

¹⁹ Il testo della dedica è stato pubblicato da I. SHEDLETZKY in G. SCHOLEM, *Briefe. Band III 1971-1982*, Beck, München 1999, p. 344.

²⁰ E. CANETTI, *Aufzeichnungen 1942-1948*, Hanser, München 1965.

²¹ E. CANETTI, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Hanser, München 1973 [tr. it. *La provincia dell'uomo*, tr. di Furio Jesi, Adelphi, Milano 1978].

degli *Appunti* pubblicati, risalente al 1944²² che, Scholem, secondo Canetti, ricordava male. Indovinare quale sia la frase che aveva suscitato le ire di Scholem è reso difficile dalla grande quantità di possibili candidate piuttosto che dalla loro esiguità. L'anno 1944 si apre, infatti con una frase che pare fatta apposta per risvegliare l'attenzione di Scholem: «Die größte geistige Versuchung in meinem Leben, die einzige, gegen die ich sehr schwer anzukämpfen habe, ist die: ganz Jude zu sein» [La più grande tentazione spirituale della mia vita, l'unica contro la quale mi sia stato difficilissimo lottare, è questa: essere interamente ebreo²³]. Non pare tuttavia questo l'appunto criticato da Scholem, che anzi poteva vedervi raffigurata la lotta che Canetti doveva compiere contro la propria più autentica vocazione, per non essere ciò che Scholem aveva invece pienamente accettato di essere, ovvero un ebreo integrale, che per Scholem significa un sionista. Non a caso, nel medesimo appunto del 1974, Canetti ha parole molto dure per descrivere l'atteggiamento drastico e la risolutezza inattuabile con la quale Scholem difendeva la propria "decisione" di essere ebreo e attaccava la mancanza di coerenza dei suoi interlocutori: «Dieses furchtbare Entweder-Oder stößt mich ab» [Questo terribile 'aut-aut' mi ripugna²⁴]. Una frase atta a suscitare il malcontento di Scholem potrebbe allora essere la domanda che Canetti rivolge a se stesso, alla fine del primo appunto del 1944: «Kann ich nicht weiterhin allen gehö-

ren, wie bisher, und doch Jude sein?» [Non posso continuare ad appartenere a tutti, com'è stato fino adesso, e tuttavia essere ebreo?²⁵]. Per congedarci da questo gioco speculativo, che ci porta ad approfondire la nostra conoscenza di questi due grandi personaggi, ma non può essere, allo stato attuale delle nostre conoscenze, definitivamente risolto, si può indicare un'altra frase che, forse, dovette dispiacere a Scholem. Parlando della lingua tedesca Canetti decide, proprio nel 1944 che essa continuerà ad essere la lingua del suo spirito e della sua attività letteraria:

Die Sprache meines Geistes wird die deutsche bleiben, und zwar weil ich Jude bin. Was von dem auf jede Weise verheerten Land übrig bleibt, will ich als Jude in mir behüten. Auch *ihr* Schicksal ist meines; aber ich bringe noch ein allgemein menschliches Erbteil mit. Ich will ihrer Sprache zurückgeben, was ich ihr schulde. Ich will dazu beitragen, daß man ihnen für etwas Dank hat.

[La lingua del mio spirito continuerà a essere il tedesco, e precisamente perché sono ebreo. Ciò che resta di quella terra devastata in ogni possibile modo voglio custodirlo in me, in quanto ebreo. Anche il *suo* destino è il mio; io però porto ancora in me un'eredità universalmente umana. Voglio restituire alla loro lingua ciò che le devo. Voglio in tal modo contribuire a far sì che si sia grati a loro per qualche cosa²⁶.]

È facile immaginare che questa idea, basata su una qualche comune essenza ebraico-

²² HANUSCHEK, *Biographie*, cit., p. 593 e p. 767, n. 214, con riferimento alla scatola n. 24 del lascito di Canetti depositato a Zurigo.

²³ Cito la traduzione di FURIO JESI (*La provincia dell'uomo*, cit., p. 77) che, per la verità, sposta al passato ciò che nell'originale tedesco è espresso al presente: si tratta di una tentazione spirituale contro la quale Canetti dichiara di dovere ancora lottare assai duramente.

²⁴ HANUSCHEK, *Biographie*, cit., p. 594: le frasi precedenti negli appunti di Canetti chiariscono assai bene il contesto: «Die alte *Starrheit*, in die alle verfallen, die ganz zu ihrem Judentum zurückkehren. Sie irritiert mich und ich kann Scholem nicht ganz ernstnehmen. Sie spiegelt sich in der Verblendung mit der er alles liest, was sich auf die Haltung von Menschen zu ihrem Judentum bezieht»

[La vecchia *rigidità* che colpisce tutti quanti ritornano interamente al loro ebraismo. Mi disturba e non posso prendere Scholem del tutto sul serio. Si manifesta nella cecità con la quale egli legge tutto ciò che si riferisce all'atteggiamento delle persone rispetto al loro ebraismo].

²⁵ La traduzione è mia. Quella di Jesi si discosta, a mio parere, dall'originale tedesco: «Posso d'ora innanzi non appartenere più a tutti, come è stato fino adesso, e tuttavia essere ebreo?» (*La provincia dell'uomo*, cit., p. 78. L'alternativa che Canetti vorrebbe evitare, e che Scholem ritiene inevitabile è appunto tra l'essere ebreo e l'appartenere a tutti. Detto molto rozzamente: Canetti vorrebbe evitare la scelta, Scholem, dal canto suo, vorrebbe costringerlo ad arrendersi.

²⁶ *La provincia dell'uomo*, cit., p. 79.

tedesca che Canetti si propose di preservare, riuscendo poi tra i maggiori scrittori di lingua tedesca della sua generazione, dovesse dispiacere a Scholem. Chi avesse desiderio di partecipare a questo gioco, può continuare la lettura degli appunti di Canetti e, ne siamo sicuri, troverà altre possibili soluzioni.

Su queste basi, è davvero difficile immaginare un'amicizia e, tuttavia, le lettere di Scholem a Canetti²⁷ testimoniano di una notevole cordialità di rapporti. Nel marzo del 1974 Scholem, dopo aver letto il volume *Die Stimmen von Marrakesch*, donatogli da Canetti, gli scrive per lodarlo e afferma che il libro ha commosso tanto lui quanto sua moglie. Nella stessa lettera Scholem richiede a Canetti il suo indirizzo esatto per spedirgli copia della traduzione inglese del suo *Šabbetay Ševi*, apparsa nel 1973. Canetti risponde con una lettera del 2 luglio 1974²⁸, in cui lo ringrazia provvisoriamente perché non gli è riuscito di completare la lettura del poderoso volume. Lo ringrazia in particolare per la dedica che, afferma, lo onora, anche se per quel libro si troveranno innumerevoli lettori ideali²⁹. Se ne desume che Scholem aveva definito Canetti un "lettore ideale" per il libro sullo pseudomessia. Se ci si chiede il perché, diventa chiaro il collegamento che sussiste tra la vicenda del dono del libro di Rycaut, che deve aver avuto luogo più tardi, in occasione di una visita di Scholem a Londra, e questo primo scambio. Un ebreo sefardita, nato a Rustschuk (Ruse) nella Bulgaria vassalla dell'impero ottomano "doveva" trovare interessante il volume. Canetti, educatamente ringrazia e rincara la lode del libro asserendo che per esso si troveranno solo lettori ideali, ma allo stesso tempo non manca di sottolineare la

propria imprevedibilità: se lettore ideale deve essere, allora tutti, non io solo. Al 1976 risalgono altri appunti di Canetti, evidentemente ispirati a un incontro con Scholem. Anche in questo caso il tono è inconfondibile: Canetti afferma che Scholem lo rispetta solo per via di un prozio «der eine sechsbändige Geschichte der Juden auf dem Balkan geschrieben hat. Dass er in Rustschuk gelebt hat und ich dort geboren bin, gibt mir ein Existenzrecht, wenn auch ein minimales»³⁰ [che ha scritto una storia degli ebrei nei Balcani in sei volumi. Il fatto che egli abbia vissuto a Rustschuk e che io vi sia nato mi conferisce un diritto, per quanto tenue, all'esistenza]. Sven Hanuschek, pubblicando questo passo, non si è dato la pena di verificare se l'affermazione di Scholem fosse corretta né Canetti stesso ha sentito il bisogno, almeno nel passo reso pubblico, di identificare questo prozio con precisione. Si tratta, ovviamente, di Salomon Abraham Rosanes (1862-1938), autore di un'importante storia degli ebrei nell'impero ottomano, apparsa in sei volumi in ebraico tra il 1908 e il 1948³¹. Rosanes era zio materno di Mathilde Arditti, madre di Elias Canetti.

Al dicembre 1980 risale la seconda lettera pubblicata di Scholem a Canetti. In questo caso Scholem ringrazia per un altro dono, ovvero l'invio da parte di Canetti del secondo volume della sua autobiografia: *Die Fackel im Ohr*, tradotto in italiano come *Il frutto del fuoco*³². Anche in questa circostanza Scholem coinvolge nel ringraziamento la propria moglie e sottolinea che i due hanno letto il libro "con particolari sensori" e ciò che più li ha colpiti, è l'atmosfera ebraica che, a giudizio di Scholem, è straordinariamente presente anche quando

²⁷ Quelle di Canetti a Scholem, salvo un biglietto sul quale torneremo, non sono ancora state pubblicate.

²⁸ Riprodotta in SCHOLEM, *Briefe. Band III*, cit., pp. 344-345.

²⁹ «Ihre Widmung ehrt mich, aber ich meine, für dieses Buch werden sich lauter ideale Leser finden» in SCHOLEM, *Briefe. Band III*, cit., p. 345.

³⁰ HANUSCHEK, *Biographie*, cit., p. 594 con riferimento alla medesima scatola n. 24 del lascito, appunto del 24 maggio 1976.

³¹ I primi tre volumi apparvero a Husiatyn nel 1908, 1911 e 1914 sotto il titolo generale *Divre yeme Yisra'el be-Turkiah*, i volumi successivi, apparsi a Sofia (1934-35 e 1937-38), nonché l'ultimo, apparso postumo a Gerusalemme (1948), portano il titolo *Qorot ha-Yehudim be-Turkiah u-ve-aršot ha-qedem*.

³² E. CANETTI, *Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931*, Hanser, München 1980; tr. it. di A. CASALEGNO e R. Colorni, *Il frutto del fuoco. Storia di una vita (1021-1931)*, Adelphi, Milano 1982.

non viene nominata in modo esplicito. Segue un elenco di passi di argomento “ebraico” che Scholem loda in modo particolare, riferendo di aver conosciuto in Palestina molti dei personaggi menzionati nel libro. L’unica lode di carattere generale è per l’indimenticabile personaggio che nel libro si chiama Thomas Marek e che, come oggi sappiamo, corrisponde a Herbert Patek con le seguenti parole: «Und dann am Schluss dieser eine, einzigartige gelähmte Philosoph in Wien, doch die einzige große nichtjüdische Gestalt in Ihrem Buch» [Poi alla fine questo straordinario filosofo paralitico a Vienna, l’unica grande figura di non ebreo nel suo libro³³]. Scholem prosegue tratteggiando ciò che a suo parere fa la grandezza di due importanti scrittori conosciuti da Canetti e descritti nel libro: Franz Kafka e Isaac Babel’ (per non parlare di Karl Kraus, come subito aggiunge): ciò che avevano in comune, argomenta Scholem, era «proprio qualcosa di quasi innominabilmente ebraico» [*etwas fast unnenbar Jüdisches*]. Scholem si domanda, retoricamente, se l’elemento innominabile non fosse in questi due scrittori la comune lotta con l’*ethos* ebraico, dal quale non potevano e in fondo, come dimostrano le loro biografie, nemmeno volevano liberarsi³⁴. Scholem ha facile gioco nel concludere con un apprezzamento assai negativo, condiviso da Canetti, nei confron-

ti della rappresentazione dell’*Opera da tre soldi* di Brecht.

Da un accenno presente in una lettera al suo editore tedesco, Siegfried Unseld direttore della casa editrice Suhrkamp, del 2 agosto 1981, si direbbe che Scholem abbia intuito che cosa si preparava per la fama mondiale di Canetti, visto che scrive: «Du hättest Dich rechtzeitig an Canetti halten sollen» [Avresti dovuto tenerti buono Canetti quando eri ancora in tempo³⁵]. Scholem si riferiva probabilmente al fatto che, nel 1965 vi era stata una gara tra le case editrici Suhrkamp e Hanser per i diritti dell’edizione tascabile di *Masse und Macht* [Massa e potere], fino a quando Unseld si era ritirato, per desiderio dell’autore³⁶. Pochi mesi dopo (il 15 ottobre 1981) fu annunciato, con sorpresa di Canetti stesso, che egli era stato insignito del premio Nobel per la letteratura. Scholem, che si trovava in quel momento a Berlino, si affrettò a congratularsi con Canetti, con un biglietto pubblicato nell’epistolario³⁷, nel quale sottolinea che il premio è meritato ma sorprendente: Scholem, da vecchio lettore di *Auto da fè* [*Die Blendung*], di cui possedeva l’*editio princeps* datata 1936 ma apparsa alla fine del 1935³⁸, poteva ben dirlo. La via che conduce da *Auto da fè* al *Frutto del fuoco*, scrive, non era facile da seguire e Scholem non avrebbe creduto il Comitato del Nobel capace di comprenderla. Il biglietto si conclude con la

³³ SCHOLEM, *Briefe. Band III*, cit., p. 229.

³⁴ *Ibid.*: «Ist nicht das Unnennbare ihr Ringen mit dem jüdischen Ethos, von dem sie nicht loskommen, letzten Endes, wie ihre Biographien zeigen, auch nicht loskommen wollten?»

³⁵ SCHOLEM, *Briefe. Band III*, cit., p. 240.

³⁶ Cfr. HANUSCHEK, *Biographie*, cit., p. 543.

³⁷ SCHOLEM, *Briefe. Band III*, cit., p. 244.

³⁸ Non è forse inutile elencare qui tutti i volumi di Canetti che la famiglia Scholem possedeva. Mi riferisco alla famiglia perché, come è possibile dedurre dai numeri di inventario, e come era stato fatto notare in una recensione (non firmata) ad Hanuschek, *Biographie*, cit., apparsa sul sito austriaco “Die Jüdische” (www.juedische.at) il 4.7.2005, Fania Scholem aveva conservato presso di sé i libri di Canetti (fatta eccezione per *Masse und Macht*) cosicché questi ultimi sono entrati a far parte della “Scholem collection” presso la Jewish National and

University Library di Gerusalemme solo dopo il 1999, anno della scomparsa di Fania. Di seguito riporto gli estremi bibliografici dei volumi presenti in catalogo facendoli seguire, tra parentesi, dal numero d’inventario. E. CANETTI, *Die Blendung*, Reiner, Wien 1936 (n. 16126); *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960 (10403); *Die Stimmen von Marrakesch. Aufzeichnungen nach einer Reise*, Hanser, München ²1968 (n. 17953); *Der andere Prozess. Kafkas Briefe an Felice*, Hanser, München 1969 (n. 15752); *Macht und Überleben. Drei Essays*, Literarisches Colloquium Berlin Editionen, Berlin 1972 (n. 16483); *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Hanser, München 1973 (n. 15693); *Das Gewissen der Worte. Essays*, Hanser, München 1975 (n. 15774); *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*, Hanser, München 1977 (15774.1); *Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931*, Hanser, München 1980 (n. 15774.2).

formula “Auf gutes Wiedersehen” ossia nella speranza di incontrarsi ancora in buona salute. Questo desiderio non sarà esaudito poiché Scholem morì pochi mesi dopo, il 21 febbraio 1982.

Dopo aver brevemente descritto le tracce edite di un rapporto non facile, torniamo all’episodio ricordato da Canetti a proposito del libro di Rycaut. Credo che fosse necessario esaminare approfonditamente i pochi documenti che ci restano per apprezzare la costante di questo scambio o, meglio, scontro di idee. Ciò che Canetti sembra non aver saputo, è che Scholem, come dubitarne?, possedeva già da gran tempo la storia dell’impero turco di Rycaut ma, forse per delicatezza, non glielo disse³⁹. Così il libro che, a parere di Brailford, doveva essere donato a Canetti per il solo fatto che quest’ultimo era di origine sefardita e che Canetti, a sua volta, donò a Scholem con perfida ironia, visto che ci teneva tanto, finì, dopo essere transitato su un *barrow* e aver soggiornato a Hampstead, a Gerusalemme con la mesta qualifica di doppione. Se Canetti avesse dato corso ai ripetuti inviti di Scholem e gli avesse fatto visita a Gerusalemme, avrebbe corso il rischio di trasformarsi in uno dei propri personaggi⁴⁰: *die Selbstschenkerin*, colei che dona per poter recuperare in seguito i propri regali, descritta con furore eccessivo nel suo *Der Ohrenzeuge* [Il testimone auricolare⁴¹]. Colei che fa regali per beneficiarne indiret-

tamente, scrive Canetti, «vive dei propri doni, andandoseli a riprendere. Non ne ha dimenticato nessuno». Più oltre, nella descrizione impietosa del personaggio, leggiamo: «‘La mia teiera!’», dice, e la prende. ‘La mia sciarpa! I miei fiori! La mia blusa!’» e ancora: «Ma perché li ha donati? Per poterli recuperare, per questo li ha donati». Se Canetti fosse andato a Gerusalemme, avrebbe rischiato di trovarsi in questa situazione: «Ecco il mio libro!», avrebbe potuto esclamare, ma poteva trattarsi di un altro esemplare. Canetti, però, declinò sempre gli inviti di Scholem perché, diceva, sarebbe andato in Israele soltanto quando fosse giunta la pace⁴². Scholem non lo aspetta più, e nemmeno Fania, mentre la pace, quella tarda ancora. Così le due copie del *new Tacitus*, *The History of the Turkish Empire* di Rycaut, con l’*excursus* sabbatiano, sono un segno di quel che rimane di due uomini profondamente diversi che cercarono di superarsi l’un l’altro a forza di doni.

2. Una tomba in subaffitto

L’abbondanza di materiali “complementari” più o meno utili *pour servir à la biographie de...* e la frequenza delle rivelazioni sulla vita privata degli autori di opere letterarie e persino filosofiche è un fenomeno da lungo tempo studiato e severamente censurato dagli esponenti della cosiddetta *Kulturkritik*. In qualche caso, a futura memoria, gli stessi pro-

³⁹ Il catalogo della biblioteca Scholem compilato da Joseph Dan e Esther Liebes (Cfr. J. DAN - E. LIEBES, *The Library of Gershom Scholem on Jewish Mysticism. Catalogue*, vol. I, Jerusalem 1999, p. 426, n. 5569) per il vero, registra un solo esemplare della *History of the Turkish Empire* di Rycaut ma ciò dipende forse dal fatto che Fania Scholem trattene l’esemplare donato da Canetti tra i propri libri che, come abbiamo ricordato, furono trasferiti e catalogati solo dopo la pubblicazione del suddetto catalogo. Il sito della Jewish National and University Library permette di compiere ricerche all’interno del *database* specifico della “Scholem collection” e rivela, se interrogato, che attualmente due copie del Rycaut ne fanno parte (segnature: 4734 e 5085 della riserva per i libri rari).

⁴⁰ L’idea di riconoscere alcuni tratti specifici della personalità di Canetti nei caratteri descritti in

Der Ohrenzeuge non è affatto originale e risale, in ultima analisi, allo stesso Canetti che affermò in una circostanza di essersi riconosciuto in almeno venti delle sue cinquanta figure (cfr. HANUSCHEK, *Biographie*, p. 604), mentre non sono mancati tentativi di leggere *Der Ohrenzeuge* o alcune sue parti, come un autoritratto simulato; cfr. E. PIEL, *Elias Canettis Mikroskopie der Angst. Der Ohrenzeuge. Fünfzig Charaktere*, in J. PATTILLO-HESS - M.R. SMOLE (edd.), *Canettis Aufstand gegen Macht und Tod*, 8. Canetti Symposium, Löcker Verlag, Wien 1996, pp. 108-118, in particolare p. 111.

⁴¹ Cfr. CANETTI, *Der Ohrenzeuge. Fünfzig Charaktere*, Hanser, München 1974, p. 15 [tr. it. *Il testimone auricolare*, tr. di G. Forti e R. Oriani, Adelphi, Milano 1995].

⁴² HANUSCHEK, *Biographie*, p. 593.

tagonisti si sono accostati con sarcastico sgo-
mento sull'abisso della propria vita postuma,
lacerata da una *polypragmosyne* per definizio-
ne inopportuna. Celebri sono i versi che Euge-
nio Montale, nel suo *Diario del '71 e del '72* ha
dedicato a quelli che lui chiamava "I nuovi ico-
nografi" descrivendo con allucinata esattezza il
museo indiscreto in cui la pubblicistica cultu-
rale "installa" i propri eroi.

...
toccheremo i loro abiti, gli accappatoi, i clisteri
se usati e quando e quanti, i menù degli alberghi,
i pagherò firmati, le lozioni
o pozioni o decotti, la durata
dei loro amori, eterei o carnivori
o solo epistolari, leggeremo
cartelle cliniche, analisi e se cercassero il sonno
nel Baffo o nella Bibbia⁴³.

Lo stesso Montale non ha potuto, *et pour
cause*, sottrarsi a un profluvio di pubblicazio-
ni, più o meno indiscrete, che si sono susseguite
nel quarto di secolo che ci separa dalla sua
morte, avvenuta nel 1981. In questa nota non
intendo fare riferimento alle "rivelazioni", di
cui pure non c'è carenza, intorno alla figura di
Walter Benjamin, ma, molto più modestamen-
te, intendo riferirmi a una pubblicazione re-
cente che sembra fatta apposta per smentire (o
anche confermare) quanti ritengono che di
Walter Benjamin si sia pubblicato sin troppo,
per non parlare di ciò che *sul* filosofo berlinese
si viene pubblicando a ritmo incessante. Del
resto, si potrà sempre obiettare, vige la legge
del mercato: se si pubblicano le liste della spesa

⁴³ La poesia *I nuovi iconografi* apparve per la
prima volta, insieme ad altre dal *Diario del '71 e del
'72*, su «L'Espresso/Colore» dell'8 aprile 1973, pp.
9-15; poi in E. MONTALE, *Diario del '71 e del '72*,
Mondadori, Milano 1973, quindi in *L'Opera in ver-
si*, a cura di R. BETTARINI e G. CONTINI, Einaudi, To-
rino 1980, p. 483. Si può vedere anche E. MONTALE,
Tutte le poesie, a cura di G. ZAMPA, Mondadori, Mi-
lano 1984, p. 494. La medesima poesia è stata citata
con maggiore ampiezza da M. BETTINI, *I classici nel-
l'età dell'indiscrezione*, Einaudi, Torino 1995, p.
153. Il saggio di Maurizio Bettini riveste un interes-
se particolare per l'argomento affrontato in questo
parvum.

degli autori, evidentemente tali prodotti "cul-
turali" hanno un pubblico di lettori o, forse,
di possessori incantati, visto che il libro in og-
getto si presta meravigliosamente alla funzione
di feticcio mentre mal si attaglia a una lettura
distesa.

Con il titolo *Das Adressbuch des Exils
1933-1940* Christine Fischer-Defoy ha pubbli-
cato nel 2006 un fac-simile dell'agenda nella
quale Walter Benjamin aveva annotato i nomi
e gli indirizzi di molti dei suoi corrispondenti
agli inizi degli anni Trenta⁴⁴. L'autrice non è
nuova a questo genere di imprese editoriali
poiché nel 1999 ha pubblicato la rubrica tele-
fonica di Paul Hindemith⁴⁵ e nel 2003 ha cura-
to la pubblicazione della rubrica telefonica di
Marlene Dietrich⁴⁶. Nel 2007, infine, è apparsa
quella di Heinrich Mann⁴⁷ e per i prossimi anni
sono in fase di realizzazione le rubriche telefo-
niche di Hannah Arendt e di Georg Grosz. Si
può insomma parlare di un vero e proprio *gen-
re* editoriale. Come ho già detto, intendo aste-
nermi da ogni facile moralismo: mi limiterò a
esaminare questo prodotto editoriale dal punto
di vista della qualità, a tutela (non richiesta ma
forse non sgradita) di eventuali consumatori,
dal punto di vista, com'è ovvio, rigorosamente
scholemiano.

L'indirizzario, riprodotto nel volume in
fac-simile a colori mantenendo le dimensioni
dell'originale, ha un formato molto ridotto
(7 x 4,4 cm.) ma l'osservazione dell'autrice se-
condo la quale il formato era giustificato dalla
necessità di avere sempre con sé la lista di indi-
rizzi, «anche nell'ultimo viaggio a piedi attra-

⁴⁴ W. BENJAMIN, »...wie überall hin die Leute
verstreut sind...«. *Das Adressbuch des Exils 1933-
1940*, herausgegeben und kommentiert von C. FI-
SCHER-DEFOY, Koehler & Amelang, Leipzig 2006.

⁴⁵ BERLINER ABC. *Das private Adreßbuch von
Paul Hindemith 1927 bis 1938*, herausgegeben von
C. FISCHER-DEFOY, Transit Verlag, Berlin 1999.

⁴⁶ MARLENE Dietrichs Adressbuch, herausgege-
ben von C. FISCHER-DEFOY, Transit-Verlag, Berlin
2003.

⁴⁷ H. MANN, *Auch ich kam aus Deutschland. Das
private Adressbuch 1926-1940*, herausgegeben von
C. FISCHER-DUFOY, Koehler & Amelang, Leipzig
2007.

verso i Pirenei⁴⁸», pare una concessione francamente eccessiva al cattivo gusto, se si considera che Benjamin non portò con sé la rubrica nella sua fuga, invero precipitosa, verso il sud della Francia nel 1940. Così la rubrica e le schede annesse furono sequestrate dalla Gestapo assieme all'archivio della rivista dell'emigrazione «*Pariser Tageszeitung*». Probabilmente, ma se ne sa molto poco, tutti i materiali furono trasportati a Berlino, in ogni caso le truppe di occupazione sovietiche trasportarono le carte di Benjamin a Mosca, dove furono sommariamente inventariate e vi rimasero fino al 1957, quando vennero restituite alla Repubblica Democratica Tedesca. Le carte furono depositate e rese parzialmente consultabili nel Deutsches Zentralarchiv di Potsdam fino al 1971, quando passarono alla Akademie der Künste della Repubblica Democratica Tedesca. Attualmente le tre grandi parti in cui si suddivide il lascito di Benjamin (parigino, francofortese e berlinese), acquisite dalla Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur sono riunite presso la Akademie der Künste di Berlino. Nel 2006 (dal 3 ottobre al 19 novembre) si è tenuta presso la Akademie der Künste di Berlino una mostra dedicata agli archivi di Walter Benjamin accompagnata da un pregevole catalogo⁴⁹.

Nella pubblicazione della Fischer-Defoy il nome di Scholem, con i suoi indirizzi compare a più riprese: nell'edizione, a fronte del facsimile, della rubrica e nell'indice dei nomi dei personaggi elencati nella rubrica e nelle schede aggiunte, delle quali viene fornita una riproduzione fotografica ma non un'edizione in senso stretto. Ora, a p. 58, leggiamo: «Scholem Jeru-

salem Recharge B Rambon Street 51». Se Benjamin avesse apposto un simile indirizzo nelle sue numerose missive a Scholem non c'è da essere sicuri che avrebbero raggiunto il suo amico di gioventù. L'indirizzo di Scholem (fino al 1936) era in realtà: Rechavia B Ramban Street 51. La scrittura di Benjamin, spesso molto piccola è famigerata per la sua difficoltà di decifrazione, ma in questo caso la presenza del fac-simile permette a chiunque di accorgersi che il compito paleografico dell'editrice non si presentava davvero come insormontabile.

L'indirizzo di Scholem a Gerusalemme mutò in realtà tre volte nel corso degli anni Trenta. Dopo l'emigrazione Scholem si stabilì, come racconta egli stesso nella sua autobiografia⁵⁰, in subaffitto presso Shemuel Hugo Bergmann, che da qualche mese già ospitava la sua fidanzata Elsa Burchhardt; la casa apparteneva a un certo dr. Abu-Jedid ed era posta in una strada che in seguito prenderà il nome di *Ha-ḥavaṣelet*. Dopo il matrimonio, verso la fine del 1923, Scholem e la moglie si trasferiscono in un appartamento in affitto (proprietaria la famiglia Budeiri) in via Abissinia (oggi via Etiopia)⁵¹, nelle vicinanze del quartiere religioso di Me'ah Še'arim, e vi restano fino al 1932, quando, di nuovo insieme alla famiglia Bergmann, decidono di farsi costruire una casa bifamiliare nel quartiere di Rechavia, appunto nella Ramban Street, ai numeri 51 e 53. L'idillio durò poco: già nel 1935⁵² la situazione diventa insostenibile: Elsa (Escha) e Bergmann si amano e si addivene a una sistemazione provvisoria per cui Elsa soggiorna a lungo a Tiberiade fino all'anno successivo quando, in seguito a un doppio divorzio, S.H. Bergmann sposa Elsa e si

⁴⁸ BENJAMIN, *Das Adressbuch*, cit., p. 9.

⁴⁹ *Walter Benjamin Archive. Bilder, Texte und Zeichen*, Herausgegeben vom WALTER BENJAMIN Archiv, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

⁵⁰ G. SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*. Nuova edizione ampliata, a cura di G. BUSI, trad. di Saverio Campanini, Einaudi, Torino 2004, pp. 213-214.

⁵¹ SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 222.

⁵² Cfr. G. BUSI, *Geršhom Scholem e la filologia del disinganno*, in SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusa-*

lemme, cit., p. 265: in effetti la data in cui formalmente il matrimonio di Scholem e quello di Bergmann furono sciolti è il 1936 ma senza dubbio risale al 1935 l'acuirsi della crisi: gli Scholem da quella data vivono separati. Il 1936 vale anche come *terminus ante quem* per la datazione della rubrica telefonica: almeno per quanto concerne Scholem l'indirizzo registrato non era più attuale a partire da quella data.

trasferisce al numero 51. Scholem va a vivere poco distante, sempre nel quartiere di Rechavia, presso la pensione gestita dalle sorelle Cohn nella Abrabanel Street al n. 28. Di lì a poco anche Scholem si risposò, con una allieva, Fania Freud (lontana parente del più noto Sigmund) e la sistemazione da provvisoria si fece definitiva. Gershom e Fania mantennero lo stesso indirizzo per il resto della loro vita. Di questo mutamento resta traccia non nella rubrica telefonica ma in due delle cartoline che Benjamin adoperava nella seconda metà degli anni Trenta come indirizzario, in particolare nelle schede che recano la numerazione moscovita 9⁵³ e 10⁵⁴. Le due schede sono riprodotte alle pp. 76-77 del volume di cui ci stiamo occupando. La loro trascrizione, invece, si trova a p. 206 e raggiunge livelli fantastici di trascuratezza. Secondo l'editrice del volume nella scheda 9 si legge: «8 Abarth Road Jerusalem». In realtà, alla riga 29 della cartolina si legge, senza alcuna difficoltà: «Scholem 28 Abarbanell Road Jerusalem». A riprova che la cartolina che reca il numero 10 risale a una data più antica, vi si legge, alla riga 29: «Scholem Jerusalem, Rehavja Abarbanell Str 28», sulla stessa riga, cancellato in seguito con un fregio, si può ancora leggere, ma Fischer-Defoy non ne ha dato notizia, «Pension Helene Cohn» che è appunto la designazione della residenza di Scholem associata al nome della titolare della pensione. Anche in questo caso l'editrice riesce a fraintendere il testo della rubrica e trascrive: «Abersbeanellstreet 28, Jerusalem»⁵⁵. Del resto, che l'editrice di questo volume non fosse molto interessata, o competente, nelle vicende biografiche di Scholem, si poteva desumere anche dal breve profilo dedicato al nostro, secon-

do il quale egli avrebbe interrotto lo studio per prestare servizio militare nella Prima guerra mondiale⁵⁶. Ora, chi conosca almeno vagamente le vicende biografiche di Scholem e sappia che egli fu violentemente avverso alla Prima guerra mondiale, proprio in nome del suo sionismo e, pur di sfuggirle, si fece diagnosticare, simulandola, una malattia mentale allora in voga: la *dementia praecox*⁵⁷, a causa della quale fu riformato, non può che restare sorpreso da una simile grossolanità. Ma forse è del tutto inadeguato, e persino sacrilego, voler far ordine nel caso di una pubblicazione "esoterica" di tal fatta. Il (re)censore è assalito dal sospetto che tutti quegli errori fossero intenzionali e dall'atroce presentimento di essere caduto in trappola. In fondo, ben si addice a Walter Benjamin e alla sua cerchia di amici e conoscenti preservare l'incognito attraverso la massima visibilità, a prezzo di qualche deformazione: Fischer-Defoy lo scrive già nell'introduzione, Benjamin aveva cambiato indirizzo per 13 volte dal 1933 al 1940⁵⁸ e anche il suo domicilio estremo è in subaffitto⁵⁹. Fu sepolto in territorio spagnolo, nel cimitero di Port Bou ma, come ebbe a scrivere Scholem: *Gewiss, die Stelle ist schön; das Grab ist apokryph* [Certo, il posto è bello; ma la tomba è apocrifa⁶⁰].

3. La scomparsa dell'inconscio

Scholem, com'è noto, prese parte attiva a partire dal dopoguerra agli incontri di Eranos, organizzati da Olga Fröbe-Kaptein in una villa sul lago Maggiore nella località ticinese di Ascona. Lo *spiritus rector* di quegli incontri era senza dubbio Carl Gustav Jung ma qui non intendo tracciare la vicenda, per la verità assai

⁵³ Da un timbro postale sul retro della cartolina si può desumere che essa fu riciclata come indirizzario dopo il 13 marzo 1937.

⁵⁴ Da un timbro postale sul retro il *terminus post quem* del suo reimpiego può essere fatto risalire al 12 febbraio 1936. Sembra ragionevole ipotizzare che la numerazione assegnata a Mosca alle cartoline non corrisponda affatto all'ordine cronologico in cui furono impiegate.

⁵⁵ BENJAMIN, *Das Adressbuch*, cit., p. 206.

⁵⁶ BENJAMIN, *Das Adressbuch*, cit., p. 205.

⁵⁷ SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., p. 109.

⁵⁸ BENJAMIN, *Das Adressbuch*, cit., p. 12.

⁵⁹ BENJAMIN, *Das Adressbuch*, cit., p. 13: «Auch in seinem letzten Quartier wohnt er zur Untermiete».

⁶⁰ G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, p. 282; tr. it. di E. CASTELLANI e C.A. BONADIES, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, p. 342.

complessa dei rapporti tra Gershom Scholem e la psicanalisi, nemmeno quello, da quest'ultimo implicato, dei rapporti tra Scholem e concetti di derivazione psicanalitica junghiana quali archetipo o inconscio collettivo. Vi sono state⁶¹, e certo si ripresenteranno in futuro, occasioni per affrontare la questione. Qui vorrei limitarmi ad esaminare un elemento di dettaglio, in ossequio alla struttura e al programma di queste note. Dopo un elenco di carattere bibliografico, nel quale intendo segnalare in ordine cronologico le conferenze che Scholem ha tenuto agli incontri di Eranos nel trentennio dal 1949 al 1979 in cui ha preso parte attiva al sodalizio, mi concentrerò su un punto assai specifico ma non privo di implicazioni, che forse potrà stimolare altri alla ricerca ulteriore e allo schiarimento. Di seguito presento l'elenco dei titoli delle conferenze tenute da Scholem e, in nota, i riferimenti bibliografici essenziali

corredati, dove esista, dell'indicazione della traduzione italiana.

1949 *Kabbala und Mythos*⁶²

1950 *Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten*⁶³

1952 *Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schechina*⁶⁴

1953 *Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen*⁶⁵

1955 *Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik*⁶⁶

1956 *Schöpfung aus dem Nichts und Selbstverschränkung Gottes*⁶⁷

1957 *Religiöse Autorität und Mystik*⁶⁸

1958 *Die Lehre vom "Gerechten" in der jüdischen Mystik*⁶⁹

1959 *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*⁷⁰

⁶¹ S. CAMPANINI, *A Case for Sainte-Beuve. Some Remarks on Gershom Scholem's Autobiography*, in P. SCHÄFER - R. ELIOR (edd.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought*, Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His 70th Birthday, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, pp. 363-400; Id., *Some Notes on Gershom Scholem and Christian Kabbalah*, in J. DAN (ed.), *Gershom Scholem In Memoriam*, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 21 (2007), pp. 13-33.

⁶² In «Eranos Jahrbuch» 17 (1949), pp. 287-334, poi in G. SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein Verlag, Zürich 1960, pp. 117-158 e 273-274 (il titolo è stato modificato in *Kabbala und Mythos*); tr. it. in G. SCHOLEM, *La kabbalah e il suo simbolismo*, tr. di Anna Solmi, Einaudi, Torino 1980, pp. 111-150.

⁶³ In «Eranos Jahrbuch» 19 (1950), pp. 121-180; poi in SCHOLEM, *Zur Kabbala*, cit., pp. 159-207 e 274-279; tr. it. in SCHOLEM, *La kabbalah*, cit., pp. 151-200 poi in *Il rito, legame tra gli uomini, comunicazione con gli dei*, «Quaderni di Eranos», Red, Como 1991, pp. 89-134.

⁶⁴ In «Eranos Jahrbuch» 21 (1952), pp. 45-107; poi in G. SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Rhein Verlag, Zürich 1962, pp. 134-191 e 290-296 (il titolo è stato modificato in: *Schechina; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit*). Il volume è in corso di pubblicazione, a cura di chi scrive, presso l'editore Adelphi di Milano.

⁶⁵ In «Eranos Jahrbuch» 22 (1953), pp. 235-289; poi in SCHOLEM, *Zur Kabbala*, cit., pp. 209-259 e 279-292; tr. it. in SCHOLEM, *La kabbalah*, cit., pp. 201-257.

⁶⁶ In «Eranos Jahrbuch» 24 (1955), pp. 55-118; poi in SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt*, cit., pp. 193-247 e 297-306 (il titolo è stato modificato in *Gilgul; Seelenwanderung und Sympathie der Seelen*).

⁶⁷ In «Eranos Jahrbuch» 25 (1956), pp. 87-119, poi, in forma rielaborata, in G. SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, pp. 53-89; tr. it. in G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, tr. di Michele Bertaggia, Marietti, Genova 1986, pp. 41-73.

⁶⁸ In «Eranos Jahrbuch» 26 (1957), pp. 243-278; poi in SCHOLEM, *Zur Kabbala*, cit., pp. 11-48 e 263-265; tr. it. *La kabbalah*, cit., pp. 7-42.

⁶⁹ In «Eranos Jahrbuch» 27 (1958), pp. 237-297; poi in SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt*, cit., pp. 83-134 e 281-289 (il titolo è stato modificato in *Zaddik; der Gerechte*).

⁷⁰ In «Eranos Jahrbuch» 28 (1959), pp. 193-239; poi in G. SCHOLEM, *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, pp. 7-74.; quindi in SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe*, cit., pp. 121-170 (con l'aggiunta di una *Nachbemerkung: Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen*); tr. it. (basata su quest'ultima fonte) in SCHOLEM, *Concetti fondamentali*, cit., pp. 107-150.

1960 *Die mystische Gestalt der Gottheit in der Kabbala*⁷¹

1961 *Gut und Böse in der Kabbala*⁷²

1962 *Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum*⁷³

1964 *Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala*⁷⁴

1966 *Martin Bubers Auffassung des Judentums*⁷⁵

1968 *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*⁷⁶

1969 *Three Types of Jewish Piety*⁷⁷

1970 *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*⁷⁸

1972 *Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung der Mystik*⁷⁹

1974 *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*⁸⁰

1977 *Alchemie und Kabbala*⁸¹

1979 *Identifizierung und Distanz: ein Rückblick*⁸²

Nell'estate del 1958 Scholem incentrò il proprio intervento al colloquio di Eranos, dedicato al tema abbastanza generale di «Mensch und Frieden», sulla figura dello *šaddiq*. Dopo aver tracciato una storia del concetto di *šaddiq* soffermandosi in particolare sul ruolo e la funzione del «giusto» nel chasidismo, Scholem concludeva con le seguenti parole:

Der Gerechte als der ganz und gar in Gott verfaßte und gründende Mensch, der sein Bewußtsein in allem auf Gott richtet, ist uns gegenwärtig geworden. Die chassidischen Schriften kennen aber auch den Begriff des Unbewußten, das allem bewußten Vollzug und Gedanken vorangeht und aus dem es aufsteigt und schöpft. Rabbi Bär von Mese-

⁷¹ In «Eranos Jahrbuch» 29 (1960), pp. 139-182; poi in SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt*, cit., pp. 7-47 e 275-278 (il titolo è stato modificato in *Schi'ur Koma; die mystische Gestalt der Gottheit*).

⁷² In «Eranos Jahrbuch» 30 (1961), pp. 29-67; poi in SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt*, cit., pp. 49-82 e 278-280 (il titolo è stato modificato in *Sitra achra; Gut und Böse in der Kabbala*).

⁷³ In «Eranos Jahrbuch» 31 (1962), pp. 19-48; poi in SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe*, cit., pp. 90-120 (il titolo è stato modificato in *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*); quindi in G. SCHOLEM, *Judaica 4*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 189-228; tr. it. in SCHOLEM, *Concetti fondamentali*, cit., pp. 77-104.

⁷⁴ In «Eranos Jahrbuch» 33 (1964), pp. 9-50; poi in G. SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe*, cit., pp. 9-52; tr. it. in Scholem, *Concetti fondamentali*, cit., pp. 3-40.

⁷⁵ In «Eranos Jahrbuch» 35 (1966), pp. 9-55; poi in G. SCHOLEM, *Judaica 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, pp. 133-192.

⁷⁶ In «Eranos Jahrbuch» 37 (1968), pp. 9-44 (il volume è apparso, presso il nuovo editore degli Jahrbücher, Brill, solo nel 1970); poi in G. SCHOLEM, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, pp. 152-197; tr. it. in *Iniziazione e rinnovamento, i miti di rigenerazione spirituale nelle grandi tradizioni religiose*, «Quaderni di Eranos», Red, Como 1996, pp. 109-149.

⁷⁷ Si tratta dell'unica conferenza tenuta, come mostra il titolo, in lingua inglese. Apparsa in «Eranos Jahrbuch» 38 (1969), pp. 323-340 (il volume è apparso, sempre presso Brill, nel 1973). Il testo apparve anche, in versione riveduta (a cura di Max Nurock), in «Ariel» 32 (1973), pp. 5-24 (la rivista ebbe anche edizioni nelle lingue tedesca, francese e spagnola) e in «Jewish Heritage Review» 1,1 (1976), pp. 5-24.

⁷⁸ In «Eranos Jahrbuch» 39 (1970), pp. 243-299 (il volume è apparso, sempre presso Brill, nel 1973); poi in Scholem, *Judaica 3*, cit., pp. 7-70; tr. it. in G. SCHOLEM, *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, tr. di Adriano Fabris, Adelphi, Milano 1998, pp. 9-90.

⁷⁹ In «Eranos Jahrbuch» 41 (1972), pp. 1-49; poi in SCHOLEM, *Judaica 3*, cit., pp. 98-151; tr. it. di Giuseppina Quattrocchi von Wissmann, in *Il sentimento del colore. L'esperienza cromatica come simbolo, cultura e scienza*, «Quaderni di Eranos», Red, Como 1990, pp. 53-98.

⁸⁰ In «Eranos Jahrbuch» 43 (1974), pp. 1-50 (il volume è apparso nel 1977 presso Insel, Frankfurt am Main); poi in Scholem, *Judaica 4*, cit., pp. 129-188.

⁸¹ In «Eranos Jahrbuch» 46 (1977), pp. 1-96; poi in SCHOLEM, *Judaica 4*, cit., pp. 19-128; quindi in volume G. SCHOLEM, *Alchemie und Kabbala*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994; tr. it. G. SCHOLEM, *Alchimia e Kabbalah*, tr. di Marina Sartorio, Einaudi, Torino 1995.

⁸² In «Eranos Jahrbuch» 48 (1979), pp. 463-467.

ritz bezeichnet es mit einem von ihm neugeschaffenen Terminus als *Kadmuth ha-Ssechel*⁸³. Ich habe keine kürzere, schönere und erschöpfendere Definition des chassidischen Gerechten finden können als das um 1770 gesprochene Wort des Rabbi Bär, daß «die *Zaddikim* Gott, wenn man so sagen dürfte, zu ihrem Unbewußten machen»⁸⁴.

[Il giusto ci si è presentato come l'uomo interamente costituito e fondato in Dio, che in ogni cosa dirige verso Dio la sua coscienza. Gli scritti chasidici conoscono del resto anche il concetto dell'inconscio che precede ogni atto e pensiero cosciente e da cui la coscienza si eleva e attinge. Rabbi Baer di Meseritz lo descrive con un termine da lui coniato come *qadmut ha-šekel*. Non ho potuto trovare una definizione più concisa, bella ed esauriente dell'essenza e della funzione del giusto chasidico di quella formulata intorno al 1770 da Rabbi Bär: «Gli *tzaddiqim* fanno di Dio, se così si può dire, il loro inconscio».]

Si tratta, com'è evidente, di una concessione retorica al pubblico che, senza dubbio, avrà apprezzato il riferimento assai sorprendente all'inconscio⁸⁵, già presente nella letteratura chasidica, rinforzato da una citazione dall'opera di Dov Baer di Meseritz che si

spinge a identificare Dio, per lo *šaddiq*, con l'inconscio.

Particolarmente interessante è il rinvio in nota a uno scritto dello stesso Scholem datato 1944, in cui egli aveva studiato, per così dire, in tempi non sospetti, la presenza del concetto di inconscio nella letteratura chasidica. Si tratta del contributo che Scholem aveva pubblicato nella *Festschrift* apparsa nel 1944⁸⁶, dedicata all'amico e collega Shmuel Hugo Bergmann, del quale abbiamo già avuto modo di parlare, in occasione dei suoi sessant'anni. Nonostante la vicenda quantomeno incresciosa del divorzio, del nuovo matrimonio con la sua ex moglie e del trasloco di Bergmann in casa di Scholem, avvenuti nel 1936, i rapporti tra i due, come dimostrano i diari di Bergmann, restarono più che cordiali e si espressero non solo nella fitta collaborazione, prima alla Jewish National Library, poi all'Università ebraica di Gerusalemme nonché nell'attività politica che li vide tra gli esponenti di punta del circolo di intellettuali favorevoli a un accordo con gli arabi durante i decenni del mandato britannico noto sotto il nome di *Berit Shalom* (Patto di pace)⁸⁷. Non sorprende, dunque, che

⁸³ Vgl. meine hebräische Arbeit in *Haguth*, Festschrift zum 60. Geburtstag von Hugo Bergmann, Jerusalem 1944, pp. 145-152, sowie SIEGMUND HURWITZ, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, in *Zeitlose Dokumente der Seele. Studien aus dem C.G.-Jung Institut*, Bd. III, Zürich 1952, pp. 121-212 [Cfr. il mio lavoro *The Unconscious and the Concept of Kadmuth ha-Sekhel in Hasidic Literature* (in ebr.), in: *Hagut*, Festschrift per il 60° compleanno di Hugo Bergmann, Gerusalemme 1944, pp. 145-152; inoltre SIEGMUND HURWITZ, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, in *Zeitlose Dokumente der Seele, Studien aus dem C.G.-Jung-Institut*, vol. III, Zürich 1952, pp. 121-212].

⁸⁴ *Or Tora*, Koretz 1804, f. 115b; in der Neuauflage Jerusalem 1956, p. 135 [*Or Torah*, Koretz 1804, f. 115b; nella nuova edizione Jerusalem 1956, p. 135].

⁸⁵ Del resto, proprio la conferenza del 1958 deve essere annoverata tra quelle in cui Scholem si mostra disposto a fare qualche concessione alla dominante junghiana degli incontri di Eranos: si veda la lunga nota 52 a p. 286 di SCHOLEM, *Von der mysti-*

schen Gestalt, cit., in cui viene riconosciuto all'immagine del serpente che si mangia la coda, evocato da Naftali Bacharach nel suo *'Emeq ha-melek* in un contesto escatologico, notevoli somiglianze con l'*Uroboros* e un "carattere archetipico in senso junghiano". Per una posteriore presa di distanza dai concetti junghiani, si veda la lettera del 23 novembre 1981 a James Kirsch in cui Scholem, ripromettendosi di essere presente ad Ascona per il cinquantesimo incontro di Eranos (promessa che non poté essere mantenuta per la scomparsa di Scholem all'inizio del 1982), ribadisce che il proprio uso della nozione di "archetipo" deriva dai filosofi greci e non dalla storia dell'arte e non ha «alcun rapporto con le forme in cui l'inconscio si presenta»; cfr. SCHOLEM, *Briefe. Band III*, cit., p. 244.

⁸⁶ BERGMANN, in realtà, era nato il 25 dicembre 1883. La *Festschrift* è datata, secondo il calendario ebraico, 5704, che corrisponde al 1943-44, poiché, com'è noto, il capodanno ebraico cade in autunno.

⁸⁷ A parte gli inevitabili screzi di una vita trascorsa fianco a fianco, vi sarebbe stato un motivo di dissenso di carattere scientifico nel rapporto che legava Bergmann con l'antroposofa steineriano Ernst

i due si siano scambiati doni in occasione dei rispettivi compleanni, nella forma tipicamente accademica dei contributi pubblicati in una *Festschrift*⁸⁸. L'articolo di Scholem richiama esplicitamente due libri di Ahron Marcus, ovvero *Hartmann's inductive Philosophie im Chassidismus*⁸⁹, e *Der Chassidismus* apparso sotto lo pseudonimo di "Verus"⁹⁰ nel 1901, che lo avevano profondamente influenzato agli inizi della sua carriera⁹¹. Del resto, l'interesse da parte di Scholem per la figura di Marcus non venne meno neanche in anni successivi, a giudicare dalla puntuale e implacabile stroncatura⁹² che egli dedicò alla traduzione ebraica del suo singolare libro dedicato al chasidismo⁹³. Marcus era stato il primo ad avanzare l'ipotesi che nozioni elaborate nell'ambito della filosofia tedesca, tra le quali anche il concetto hartman-

niano di "inconscio" fossero stati anticipati dai classici del chasidismo. Scholem, pur mantenendo un atteggiamento critico⁹⁴, e modificando la terminologia proposta da Marcus⁹⁵, il quale aveva reso, nel suo studio dei testi di Shneur Zalman di Ladi, i termini tecnici mistici קדמות השכל con "der Vorverstand" e השכל הנעלם con "das Unbewußte", propone di interpretare il concetto di *qadmut ha-śekel* come "inconscio". Inoltre, a conferma dell'intuizione di Marcus, egli retrodata l'impiego di tale terminologia, facendolo risalire alle opere che tramandano l'insegnamento orale di Dov Baer di Meseritz, il "Maggid". L'articolo fu recepito con approvazione non solo dagli allievi di Scholem, tra i quali converrà ricordare Joseph Weiss⁹⁶, ma anche nella letteratura di impronta più decisamente junghiana, alla quale

Müller. Bergmann aveva pubblicato accanto a Müller, alcune traduzioni dallo *Zohar* nell'antologia huberiana *Vom Judentum*, Kurt Wolff, Leipzig 1913, pp. 274-281; il testo di Bergmann fu poi ripreso nell'ampia antologia di Müller, apparsa a Vienna nel 1932 e, nel 1959, Bergmann scrisse la prefazione alla ristampa postuma di un vecchio libro (apparso originariamente nel 1920) dello stesso Müller (*Der Sohar und seine Lehre. Einleitung in die Gedankenwelt der Kabbala*, Origo, Zürich 1959), sul cui orientamento Scholem non nascondeva le proprie riserve; cfr. la recensione di G. SCHOLEM a E. MÜLLER, *Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala*, Glanz, Wien 1932, «Orientalische Literaturzeitung» 37 (1934), coll. 742-744. Ma Bergmann, fedele alla "via mediana" ispirata da Buber, si mostrò così equilibrato che Escha, sua moglie ed ex-moglie di Scholem, lo rimproverò di avere lasciato trasparire la sua esitazione tra le idee di Scholem e quelle di Müller; cfr. BERGMANN, *Tagebücher und Briefe*, vol. II, cit., p. 314.

⁸⁸ Anche Bergmann pubblicò due contributi per festeggiare il sessantesimo e il settantesimo compleanno di Scholem: cfr. S.H. BERGMANN, 'Al Renée Guenon [in ebr.], in *Gershom G. Scholem Jubilee Volume on the Occasion of His sixtieth Birthday*, The Magnes Press, Jerusalem 1958, pp. 280-294 = «Tarbiz» 27,2-3 (1958); Id., *Parapsychologie und Anthroposophie. Rudolf Steiners Kritik der Parapsychologie*, in E.E. URBACH - R.J. ZWI WERBLOWSKY - CH. WIRSZUBSKI edd.), *Studies in mysticism and religion*, presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends,

Jerusalem 1967, pp. 33-40. Cfr. C. BERLIN, *Index to Festschriften in Jewish Studies*, Harvard College Library - Ktav, Cambridge (Mass.) - New York 1971, p. 14.

⁸⁹ M. Waizner, Wien 1888; M. Wolf, Lemberg 1889; J. Fischer, Krakau 1890 (in 2 voll.).

⁹⁰ Verus [AHRON MARCUS], *Der Chassidismus. Eine kulturgeschichtliche Studie*, Jeschurun, Pleschen 1901.

⁹¹ Cfr. SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusalemme*, cit., pp. 133-134 e n. 1.

⁹² Cfr. SCHOLEM, *Ahron Marcus we-ha-ḥasidut*, «Bechinot» 7 (1954), pp. 3-8, ristampata anche, abusivamente, in Y. BEN ZAKKAY (ed.), *Mi-ba'ad lemasweh. Ha-ḥasidismus šel Ahron Marcus be-targumo šel Mošeh Schonfeld. Divre biqqoret 'al mahut ha-sefer u-mehabbero*, Jerusalem 1983, pp. 22-32.

⁹³ A. MARCUS (Verus), *Ha-ḥasidut* [in ebr.] trad. di M. Schonfeld, Netzach, Tel Aviv 1954.

⁹⁴ Per esempio nel suo rifiuto di far risalire la nozione di "inconscio" al cabbalista marocchino Ḥayyim ben 'Aṭṭar.

⁹⁵ In MARCUS, *Hartmann's inductive Philosophie im Chassidismus*, M. Wolf, Lemberg 1889, p. 138.

⁹⁶ Cfr. J. WEISS, *Via Passiva in Early Hasidism*, in «Journal of Jewish Studies» 11 (1960), pp. 137-155, ristampato in J. WEISS, *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*, Edited by D. Goldstein with a new Introduction by J. Dan, The Littmann Library of Jewish Civilization, London 1997 [prima edizione ivi 1985], pp. 69-94, in particolare p. 74 e p. 92 n. 21.

appartengono Raphael Zwi Werblowsky⁹⁷ e Israel Cohen⁹⁸.

Tuttavia, se cerchiamo il passo citato nella conferenza di Eranos e ripreso nel volume del 1962 e riferito più sopra, scopriamo che esso è del tutto assente. Dal carteggio di Scholem apprendiamo che Sigmund Hurwitz, già nel 1946⁹⁹ aveva chiesto a Scholem il permesso, subito accordato, di tradurre e commentare in prospettiva psicoanalitica il suo articolo, cosa che avvenne nel corso di due relazioni, tenute nel 1949 presso lo zurighese «Psychologischer Club» e pubblicate nel 1952 nella collana degli studi dell'Istituto C.G. Jung di Zurigo¹⁰⁰. Hurwitz, che era il dentista di Jung ed era legato da rapporti di amicizia con Scholem¹⁰¹, leggeva in chiave decisamente junghiana i testi raccolti da Scholem, ma anche nel suo testo non si trova alcuna traccia della “bella” definizione pubblicata nella conferenza del 1958.

Ora, se si considera che il libro da cui essa è tratta, intitolato *Or Torah* [Luce della *Torah*] era stato ripubblicato a Gerusalemme nel 1956 sembra ragionevole supporre che Scholem si fosse accorto di quel passo solo in tempi recenti. La chiusura della conferenza, dopo essere stata stampata negli annali di Eranos si ritrova tal quale anche nella versione in volume,

apparsa nel 1962¹⁰². Nel frattempo era apparsa anche una versione inglese della conferenza ma, trattandosi di una traduzione parziale, limitata alla prima parte del testo, il passo che ci interessa non vi fu riprodotto¹⁰³.

Scholem aveva l'abitudine di sottoporre a continua revisione le proprie opere pubblicate, non solo i grandi libri, ma anche gli articoli più dispersi, come documentano i suoi esemplari conservati nella “Scholem Collection” di Gerusalemme. Qualche tempo prima del 1975 Scholem dovette rendersi conto che la sua interpretazione di quel passo dello *Or Torah*, basata com'era su un errore di stampa, non poteva essere sostenuta. Per questa ragione, in occasione della ristampa dell'articolo del 1944 nella raccolta di scritti dispersi intitolata *Devorim Be-go*, colse l'opportunità per correggersi. In realtà, come abbiamo visto, l'articolo del 1944 non conteneva il passo dello *Or Torah* e quindi non necessitava di alcuna correzione, ma considerato l'argomento dell'articolo, ritenne opportuno aggiungere un paragrafo a riparazione di un errore occorsogli ad Ascona e riprodotto poi nel volume *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*. Sembra dunque opportuno riprodurre qui quel paragrafo, facendolo seguire da una traduzione italiana:

טעות דפוס מעניינת עשויה להטעות את הקורא בם' אור תורה (וקרין תקס"ד, גליון ל דף ז' ע"ב; ובדפוס ירושלים תשט"ז עמ' קל"ה), וזה לשונו: "מגודל אהבת האב אל בנו מצמצם האב את שכלו ורואה ומתבונן במעלה בנו. כך

⁹⁷ Cfr. R. Z. WERBLOWSKY, *Mystical and Magical Contemplation. The Kabbalists in Sixteenth Century Safed*, «History of Religions» 1 (1961), pp. 9-36, anche in traduzione tedesca *Mystische und magische Kontemplation. Die Kabbalisten von Safed im 16. Jahrhundert*, in Id., *Magie, Mystik, Messianismus. Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums*, Olms, Hildesheim 1997, pp. 127-162.

⁹⁸ I. COHEN, *Be-ḥevion ha-sifrut ha-ivrit. 'Iyyun la-or mišnato šel C.G. Jung*, Eked, Jerusalem 1981.

⁹⁹ Cfr. SCHOLEM, *Briefe. Band I 1917-1947*, Beck, München 1994, pp. 324-325, in particolare 325: «Wenn Sie die קדמות השכל-Arbeit oder die Stellen ins Deutsche übersetzen und kommentieren wollen, so ist mir das nur recht» (lettera del 1 novembre 1946).

¹⁰⁰ HURWITZ, *Archetypische Motive*, cit., poi aggiornato in Id., *Psyche und Erlösung*, Daimon Verlag, Einsiedeln 1983 [tr. it., di Lucia Alessio, in Id., *Psiche e redenzione. Scritti di psicologia e religione*, La Giuntina, Firenze 1992, pp. 29-79].

¹⁰¹ Hurwitz contava tra i propri antenati nientemeno che Yesayah Horowitz, il celebre cabbalista autore del trattato *Šene Luḥot ha-Berit* (Amsterdam 1649): a lui, tra altri antenati, è dedicata la ristampa dell'articolo sui motivi archetipici; cfr. HURWITZ, *Psiche e redenzione*, cit., p. 29.

¹⁰² Cfr. SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt*, cit., p. 134 e 289 (per le note).

¹⁰³ Cfr. SCHOLEM, *The Doctrine of the Righteous in Jewish Mysticism*, «Synagogue Review» 34 (1960), pp. 189-195.

הצדיקים כביכול עושים להקב"ה קדמות השכל¹⁰⁴ שהוא יתברך חושב מה שהם חושבים. "וכבר נכשלתי במאמר זה באחד מספרי כאילו רצונו לומר שהצדיקים עושים את ה' לבלתי-מודע שלהם – בודאי רעיון מופלא. אבל אין כאן אלא טעות ויש לקרוא "עושים להקב"ה כדמות שכלם".

[Un curioso errore di stampa nell'opera intitolata *Or Torah* (Koretz 1804, fasc. 30, f. 7b; nell'edizione di Gerusalemme 1956, p. 135) sembra fatto per trarre in inganno il lettore; vi si legge, infatti: "Il padre, per la profondità del suo amore verso il figlio riduce il proprio intelletto e in tal modo vede e intende al livello proprio del figlio. Allo stesso modo i giusti fanno, per così dire, del Santo, sia benedetto, l'intelletto primordiale poiché Egli, sia benedetto, pensa i loro pensieri". In uno dei miei libri sono stato indotto in errore ritenendo che il testo significasse che i giusti fanno di Dio il loro inconscio: certo un'idea meravigliosa. Tuttavia essa è fondata su un errore e bisogna leggere: "fanno del Santo, sia benedetto, come un'immagine del loro intelletto"¹⁰⁵].

Esaminando il contesto in cui la frase citata ad Ascona appare si può convenire con lo Scholem revisore di se stesso: il testo emendato è decisamente più verosimile, anche se comporta una rinuncia sgradita. Tra i moventi che possono aver indotto Scholem a ritornare sui propri passi e a correggersi si può indicare la pubblicazione, avvenuta a Brooklyn nel 1973 nella collana «Oṣar ha-ḥasidim», di una edizio-

ne, a cura del movimento Chabad noto anche come Lubavitch, che riproduceva in un unico volume due delle più importanti opere che riferiscono l'insegnamento orale del Maggid: il già citato *Or Torah* e l'ancor più celebre *Maggid devaraw le-Ya'aqov*. Quella edizione, oggi accessibile anche online¹⁰⁶, riporta già la correzione:

וזוהו פירוש עיני ה' אל צדיקים. פי' כמשל בן הקטן שעושה מעשה נערוה מביא את השכל של אביו לתוך המעשים האלו, כי מגודל האהבת האב אל בנו מצמצם האב את שכלו ורואה ומתבונן במעשה בנו. כך הצדיקים כביכול עושים להקב"ה (קדמות השכל) [כדמות שכלם]. שהוא יתברך חושב מה שהם חושבים, אם חושבים באהבה מביאים את הקב"ה בעולם האהבה.

Nello stesso anno in cui Scholem pubblicò il suo *Devarim Be-go*, inoltre, apparve a stampa l'edizione critica, a cura dell'allieva di Scholem Rivka Schatz-Uffenheimer, del *Mag-*

gid devaraw le-Ya'aqov di Dov Ber di Meseritz¹⁰⁷. In questa edizione si trova un passo parallelo che, come ha dimostrato l'editrice, risale alla stessa fonte da cui dipende lo *Or Torah*,

¹⁰⁴ Il passo deve essere freudianamente "haunted" perché nel testo a stampa si legge un ulteriore errore di stampa: קדשמות, completamente privo di senso e non corrispondente alle edizioni citate da Scholem. Quando si comincia con gli errori di stampa e con i paradossi dell'inconscio non si sa mai dove si va a finire. Si veda anche la nota seguente.

¹⁰⁵ L'articolo è stato tradotto in francese, dalla versione aggiornata del 1975 (da Cyrill Aslanoff, con il titolo *L'inconscient et le concept d'«intellect primordial» dans la littérature hassidique*), in G. SCHOLEM, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*, Calmann-Lévy, Paris 2000, pp. 285-298, qui p. 292: «Dans le *Sefer Or Ha-Torah* (Koretz, 1804, fascicule XXX, p. 7b), il y a une intéressante erreur d'impression qui risque d'égarer le lecteur. En voici la teneur: «Le père aime tellement son fils qu'il restreint son propre intellect pour voir et contempler la dignité de son fi-

ls. De la même façon, les justes transforment pour ainsi dire le Saint béni soit-Il en leur intellect primordial (*qadmout sikhlam*), de sorte que c'est lui, qu'Il soit béni, qui pense ce qu'il pensent». Dans un de mes livres, j'ai cru à tort que dans ce passage, les justes faisaient du Saint béni soit-Il leur propre inconscient. C'est assurément une idée merveilleuse, mais elle repose sur une leçon erronée. En fait, il faut lire: «[Les justes] transforment le Saint béni soit-Il en un équivalent de la figure de leur intellect (*ki-dmout sikhlam*)». La prima delle due trascrizioni dall'ebraico, come si può facilmente verificare, è a sua volta errata, dovrebbe essere resa, secondo le convenzioni di traslitterazione usuali in francese *qadmout ha-sekhel*.

¹⁰⁶ Si veda il sito www.chabadlibrary.org.

¹⁰⁷ R. SCHATZ-UFFENHEIMER, *Maggid Devarav le-Ya'aqov of the Maggid Dov Baer of Mezheritsch. Critical Edition with Commentary, Introduction and Indices*, The Magnes Press, Jerusalem 1976.

ovvero i manoscritti di rabbi Levi Yiṣḥaq di Berdishev. In questa edizione, a conferma del-

la opportunità di correggere la lezione a stampa dello *Or Torah*, si legge¹⁰⁸:

וזה פי' עיני ה' אל צדיקים. פי' כדמיון הבן שעושה מעשה נערוה, מביא את השכל של אביו לתוך מעשים האלה, כך הצדיקים עושים כביכול להקב"ה כדמות שכלם, שהוא ית' חושב מה שהם חושבין.

[Questo è il significato del versetto: *Gli occhi del Signore verso i giusti*¹⁰⁹: come il figlio, compiendo gesti fanciulleschi, fa "scendere", per così dire, l'intelletto del padre a questo livello inferiore, così i giusti agiscono verso il Santo, sia benedetto, conformemente al loro intelletto. Allo stesso modo il Santo, sia benedetto, pensa quello che essi pensano¹¹⁰.]

Nello stesso anno (1976) appare in un unico volume la traduzione ebraica di due libri¹¹¹ di Scholem che raccoglievano quasi esclusivamente i testi di conferenze lette per la prima volta in occasione degli incontri di Eranos: il volume, intitolato *Pirque yesod be-havanat ha-qabbalah u-semaleah* è tradotto da un

allievo di Scholem, Joseph ben Shlomo, per la cura dell'autore stesso, che ha sottoposto tutti i suoi capitoli a una completa revisione¹¹². Nella premessa al volume Scholem, dopo aver precisato di essere intervenuto sulla traduzione del suo allievo per renderla più scorrevole, aggiunge:

לעתים גם שיניתי מנוסח המקור, תיקנתי טעויות שחזרתי מהן, והוספתי חומר חדש העשוי לאהיר את הסוגיות שנידונו כאן¹¹³.

[In alcune circostanze ho apportato modifiche alla versione originale, ho corretto gli errori di cui mi sono accorto e ho aggiunto nuovo materiale utile a chiarire gli argomenti trattati.]

Nel caso che stiamo esaminando Scholem ha tratto le conseguenze dalla rettifica apparsa ristampando l'articolo sull'inconscio apparso per la prima volta nel 1943: se si va a leggere l'articolo dedicato allo *ṣaddiq*¹¹⁴, si troverà che l'intero paragrafo che abbiamo citato all'inizio è stato soppresso e l'articolo si conclude con il penultimo paragrafo dell'originale tedesco con qualche modifica. Curiosamente il volume tedesco fu ripubblicato nel 1977 da un nuovo editore, Suhrkamp, che aveva rilevato i diritti dell'editore originario,

ovvero il Rhein Verlag di Zurigo, la casa editrice delle prime annate degli Eranos Jahrbücher. Forse per problemi di ordine tecnico (si tratta di una ristampa anastatica) il testo fu in questo caso lasciato immutato e così appare sino ad oggi¹¹⁵.

La vicenda dovrebbe concludersi qui, con un edificante trionfo della verità, ma anche in questo caso la storia non è finita. Nel 1991 è apparsa a New York la traduzione inglese del volume *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* che, come si ricorderà, contiene

¹⁰⁸ SCAHTZ-UFFENHEIMER, *Maggid Devarav le-Ya'akov*, cit., p. 11.

¹⁰⁹ *Sal.* 34,16.

¹¹⁰ Ho usato, con qualche aggiustamento, la traduzione di Daniela Leoni apparsa in *I maestri del chassidismo. Insegnamento, vita, leggenda*, I, Israel Baal Shem Tov, Dov Bär di Meseritz, Città Nuova, Roma 1993, p. 265.

¹¹¹ Si tratta dei già ricordati SCHOLEM, *Zur Kabbala*, cit. e Id., *Von der mystischen Gestalt*, cit.

¹¹² Cfr. SCHOLEM, *Pirque yesod be-havanat ha-qabbalah u-semaleah* [Elements of the Kabbalah

and Its Symbolism; in ebr.], Turgam me-germanit bi-yede Yosef ben Shlomo be-'arikat ha-meḥabber, Mosad Bialik, Tel Aviv 1976 [2^a ed. riveduta ivi 1977].

¹¹³ SCHOLEM, *Pirque yesod*, cit., p. 7.

¹¹⁴ In SCHOLEM, *Pirque yesod*, cit., pp. 213-258.

¹¹⁵ Cfr. SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977 [e successive ristampe], p. 134.

tra l'altro, il testo della conferenza del 1958 sullo *šaddiq*. L'autore della prefazione di questo volume, un altro allievo di Scholem, Joseph Dan, afferma che la versione inglese si basa su quella ebraica riveduta¹¹⁶. In realtà, se si legge il *copyright* del volume, si comprende che la gestazione del libro fu un poco più complessa: in un primo momento l'opera è stata tradotta da Joachim Neugroschel sull'originale tedesco e, solo in una seconda fase, Jonathan Chipman è intervenuto adeguando la traduzione di Neugroschel alle modifiche intervenute nella versione ebraica del 1976. Evidentemente a Chipman è sfuggito il passo che Scholem aveva eliminato o, peggio, ha deciso di lasciarlo ma, evidentemente, non perché pensasse che il passo soppresso fosse caduto per una svista, giacché, in una nota tra parentesi quadre¹¹⁷, egli si mostra consapevole del fatto che l'articolo sull'inconscio è stato ristampato in *Devarim Be-go* e quindi avrebbe dovuto sapere che quella omissione era perfettamente motivata. Come che sia, nell'edizione americana si legge:

We have come to know the *Tsaddik* as the man totally rooted in God, whose mind is focused upon God in all things. Hasidic writings also contain the notion of the unconscious, which precedes all conscious action and thought, from which the latter arise and upon which they draw. Rabbi Dov Baer of Mezhiroch coins his own term for the notion of the unconscious: *Kadmuth ha-Sekhel*. I have found no terser, finer, or more exhaustive definition of the nature and function of the Hasidic *Tsaddik* than an utterance made by the Maggid in 1770: "The *Tsaddikim* make God, if one may phrase it thus, their unconscious"¹¹⁸.

A voler fare dello spirito, si potrebbe parlare di ritorno del rimosso. Ben al di là delle intenzioni di Scholem, infatti, il testo soppresso vive, non solo in senso tipografico, di vita propria. Non diversamente dal lapsus

nella teoria psicoanalitica, che elude ogni censura e, proprio per il suo carattere signifiante, non ammette ritrattazioni, anche questo testo pronunciato in un'occasione quasi so-prappensiero, non sembra lasciarsi cancellare.

L'errore di stampa da cui trae origine è senza dubbio curioso, come osserva lo stesso Scholem, il quale pare rinunciare a malincuore a quella lezione erronea che gli era parsa così bella. Alla severa disciplina della rinuncia in nome della filologia, è da notare, viene però sacrificato, almeno nella versione ebraica, tutto il paragrafo sulla nozione di inconscio nelle opere del Maggid, senza che Scholem abbia mai preso le distanze dalle idee discusse nell'articolo per la *Festschrift* in onore di Bergmann¹¹⁹. Un errore di stampa, che determina a sua volta un errore interpretativo, si dimostra in grado di produrre un'autonoma e ulteriore testualità. Scholem, che applicava a se stesso gli stessi esigentissimi *standards* filologici su cui misurava i colleghi, aveva provveduto a ritrattare ma il dispositivo che aveva creato, la *captatio benevolentiae*, non pare volerne sapere di accomodarsi in un eventuale apparato delle idee accarezzate, assunte e, per forza maggiore, respinte.

La pubblicazione, avvenuta in anni recenti, delle lettere di Joseph Weiss a Sarah Ora Heller-Wilensky, entrambi allievi di Scholem, permette di osservare la partecipazione di Scholem agli incontri di Eranos da un punto di vista peculiare e secondo un'angolatura decisamente ironica. In una lettera del settembre 1953, mentre Scholem sta partecipando per la quarta volta agli incontri, Weiss scrive all'amica, che si trova negli Stati Uniti: «Scholem is in Switzerland, amusing himself with the Eranos circle, where he has found a receptive audience for his ideas. He does not concur with their Jungian orientation, but somehow, in

¹¹⁶ Cfr. DAN, *Foreword*, in G. SCHOLEM, *On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*, Schocken Books, New York 1991, p. 13.

¹¹⁷ In SCHOLEM, *On the Mystical Shape*, cit., p. 293.

¹¹⁸ Cfr. SCHOLEM, *On the Mystical Shape*, cit., p. 139.

¹¹⁹ Anzi, in un altro passo del testo ebraico, *Pirque yesod*, cit., p. 305, la versione riveduta dell'articolo del 1944 è oggetto di un rinvio bibliografico.

spite of himself, etc.¹²⁰ L'atteggiamento impertinente¹²¹ di Joseph Weiss troverà la giusta nemesi quando anche a lui toccherà, su proposta di Scholem, essere invitato ad Ascona, nel 1963¹²². Anche in quell'occasione Weiss ne scriverà all'amica Ora, senza rinunciare al balsamo dell'ironia ma con un velo di malcelata inquietudine: «This year, in fact this summer, I face a difficult task – to lecture at the Eranos meeting. Who am I to stand where my elders and betters have stood and to address so august an assembly? As always, I shall need assistance from on high»¹²³. Accostare il tono irrimediabilmente profetico di Elias Canetti con questa solo appena un poco tremula insolenza potrebbe sembrare inadeguato, ma riesce inevitabile pensare a un altro aforisma canettiano, sempre del 1944: *Wer zu den Traumdeutern geht, verschleudert sein bestes Gut und verdient die Sklaverei, in die er unweigerlich gerät* [Chi va dall'interprete di sogni butta via

il maggior bene che possiede e merita la schiavitù in cui, in tal modo, immancabilmente cadrà¹²⁴].

La peculiare vischiosità del sapere psicoanalitico che Scholem riteneva di poter domare senza eccessiva pena, si mostra assai resistente e non si lascia staccare tanto in fretta dalle spoglie del suo *corpus* letterario. Per citare una frase di un apologo di un amico di lunga data di Scholem, George Steiner: «Utopia simply means getting it right» [Utopie bedeutet einfach, es *richtigzustellen!*¹²⁵]. Ecco, al di là delle intenzioni di Steiner, una buona definizione del compito, a dir poco utopico, che Scholem si era imposto: fare filologia dell'ineffabile.

Saverio Campanini

Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali
Via degli Ariani 1, 48100 Ravenna
e-mail: saverio.campanini@unibo.it

SUMMARY

This bibliographical survey reviews some recent publications concerning Gershom Scholem in relation to Elias Canetti with detailed reference to published and unpublished letters, diaries and notes. Another topic dealt with in the survey is Scholem's mail address in Jerusalem, in connection with the publication of the address-book of Walter Benjamin during the Thirties. Finally a major change in the text of an Eranos conference on the occasion of its translation into Hebrew and its un-commented suppression leads to some considerations about Scholem and the Eranos-Circle, supplemented with the bibliography, including Italian translations, of the text of all the conferences Scholem held in Ascona. Given the psychoanalytical background of the founders of the Eranos circle and of its

¹²⁰ Cfr. S. ORA HELLER WILENSKY, *Joseph Weiss: Letters to Ora*, in A. RAPOPORT-ALBERT (ed.), *Haskidism Reappraised*, The Littmann Library of Jewish Civilization, London 1996, pp. 10-41, in particolare p. 35. L'epistolario era apparso nell'originale ebraico in «Igra» 3 (1991), pp. 37-88. Cfr. anche S. ORA HELLER WILENSKY, *Deyoqan šel yedidut: Iggerot Gershom Scholem we-Joseph Weiss 1939-1957*, in *Papers of the World Congress of Jewish Studies* 10 (1990), pp. 57-64.

¹²¹ SCHOLEM, in una lettera datata 15.12.1947 e indirizzata a S.H. Bergmann e Elsa Burchhardt, definisce l'articolo che Joseph Weiss gli ha dedicato per il suo cinquantesimo compleanno, apparso sul quotidiano in lingua tedesca «Yedi'ot ha-yom»: מאמר נחמד וחצוף מאד [un articolo delizioso e assai sfacciato] «Ein sehr netter und frecher Auf-

satz»; cfr. SCHOLEM, *Briefe. Band I*, cit., p. 332; l'articolo di Weiss si può leggere *ivi*, pp. 249-250.

¹²² Cfr. J. WEISS, *Eine spätjüdische Utopie religiöser Freiheit*, «Eranos Jahrbuch» 32 (1964), pp. 235-280, tradotto in seguito in inglese (da Julia Neuberger) in *A Late Jewish Utopia of Religious Freedom*, in J. WEISS, *Studies in East European Jewish Mysticism*, cit., pp. 209-248.

¹²³ HELLER WILENSKY, *Joseph Weiss*, cit., p. 41.

¹²⁴ E. CANETTI, *Aufzeichnungen 1942-1972*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, p. 56 [tr. it. di F. Jesi, E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*, cit., p. 83].

¹²⁵ G. STEINER, *Proofs. Fables*, Faber and Faber, London 1992 [cito per comodità dalla versione tedesca *Unter Druck. Parabeln*, Hanser, München 1992, p. 74].

spiritus rector C.G. Jung, the very fact that the suppressed passage was dealing with a chasidic anticipation of the “unconscious” theme in the 18th century seems extremely relevant and worth of a thorough discussion.

KEYWORDS: Gershom Scholem; Elias Canetti; Eranos Conferences.

RECENSIONI

MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di Mauro Zonta, “Classici della filosofia”, UTET, Torino 2003, ISBN 88-02-05928-4, pp. 812; ristampa anastatica UTET, “I classici del pensiero”, Torino 2005, senza tavole e relativi indici, con indice all’inizio e una *Prefazione alla nuova edizione* (pp. 5-6), ISBN 88-02-07179-9 € 12,90, pp. 803.

“Il fine di quest’opera non è di far comprendere tutte queste cose al volgo, e nemmeno ai principianti, e neppure di insegnarla a chi non studia altro che la scienza della Legge [la *Torah*] (...) il fine di quest’opera è di dare un avvertimento ad ogni uomo religioso che (...) abbia conseguito una credenza certa nella nostra Legge, sia perfetto nella pratica religiosa e nella morale, ed abbia studiato le scienze filosofiche e conosca i loro contenuti (...) ma [al quale] crea problemi il senso letterale della Legge (...). [Egli] resta pertanto nella perplessità e nello sgomento (...) pensando di aver così rigettato i fondamenti della Legge...”.

Questa affermazione di Maimonide, tratta dalla sua introduzione alla parte I dell’opera, bene illustra il motivo per cui il grande pensatore ebreo scrisse *La guida dei perplessi*, e la sua destinazione esclusiva ad una *élite* culturale di ebrei, al contempo religiosi e che avevano approfondito gli studi filosofici: l’autore vuole prenderli per mano e indicare (*Moreh*: il maestro che insegna indicando col dito) a loro che se uno accoglie un’interpretazione allegorica della *Torah*, che è anche, a suo avviso, l’interpretazione più profonda, riservata ad una ristretta cerchia di filosofi, con ciò non rinnega affatto i dati sostanziali della fede e della religione ebraiche, ma li comprende nella loro essenza più profonda; inoltre, se si è capaci di scendere a questa profondità di lettura, quelli che apparentemente potevano sembrare disorientanti punti di assoluta inconciliabilità tra fede e filosofia aristotelica, vengono in realtà svelati come falsi problemi, eliminati i quali si giunge ad una perfetta armonia tra rivelazione e filosofia.

Mauro Zonta, Professore di *Storia della filosofia ebraica* all’Università di Roma “La Sapienza”, nonché uno dei massimi conoscitori della filosofia ebraica medievale, apprezzato non solo in Italia ma anche all’estero, si è accollato la fatica di fornire al lettore italiano una bella e chiara versione italiana dell’opera considerata come la più significativa, fortunata e celebre della filosofia ebraica medievale. *La guida dei perplessi* tradotta da Zonta, dopo essere apparsa nel 2003 nella bellissima *editio maior* pubblicata per i tipi della UTET all’interno della collana “Classici della filosofia”, fondata da Nicola Abbagnano e diretta da Tullio Gregory, è in breve tempo esaurita, per cui ne è stata ristampata un’edizione economica apparsa nell’ottobre del 2005, alla quale il curatore ha aggiunto una preziosa *Prefazione alla nuova edizione*. Nell’arco di tempo tra le due edizioni, infatti, nel 2004 è caduto l’ottavo centenario della morte di Maimonide, avvenuta il 13 dicembre 1204, che ha visto la celebrazione di molti convegni internazionali e la pubblicazione di nuove monografie da cui sono venute nuove interpretazioni e sono stati forniti nuovi dati. Zonta in questa *Premessa* rende conto proprio dei nuovi dati recentemente emersi nel mondo scientifico. Fra essi egli menziona la nuova interpretazione che di Maimonide propone Herbert A. Davidson nella sua opera *Moses Maimonides. The Man and His Works*, Oxford-New York 2005. Davidson, con buoni motivi, nega la paternità maimonidea di alcune opere filosofiche, come il *Trattato di logica*, la *Lettera sull’astrologia* e la *Lettera sull’apostasia*, e ritiene che una delle fonti più importanti del medico e filosofo ebraico sia Avicenna, attraverso la mediazione che di esso operò un altro filosofo del Medioevo musulmano: al-Ghazali. Nuova luce ha anche illuminato la nostra conoscenza delle fonti filosofiche ebraiche e islamiche della *Guida*. In una recente versione ebraica dell’opera, apparsa a Tel Aviv-Gerusalemme nel 2002 (*Maimonides. The Guide of the Perplexed*), il curatore Michael Shwarz elenca in maniera quasi completa le traduzioni, parziali o integrali, di quest’opera maimonidea, eseguite in tutte le lingue: otto in ebraico (esclusa la sua), una in Yiddish, due in latino, cinque in tedesco, una in francese, cinque in inglese, una in ungherese, cinque in spagnolo, una in catalano, due in italiano e una in russo. Le due versioni italiane sono quella cinquecentesca integrale, in caratteri ebraici, fondata sulla versione ebraica di Yehudah ibn Tibbon ed eseguita da Yedidyah (*alias* Amedeo) ben Mošeh di Recanati, che tuttavia resta tuttora inedita; la seconda, parziale, fu eseguita nell’Ottocento dal rabbino David Jacob Maroni, pubblicata a Livorno e a

Firenze in tre volumi tra il 1870 e il 1876, fondata sulla versione francese di Munk, limitata alla parte I e ai capitoli 1-21 della parte II dell'opera.

Quella di Zonta, dunque, è la prima versione italiana integrale della *Guida* fatta sull'originale arabo ad essere pubblicata. Il curatore offre in una pregevole *Introduzione* (pp. 7-58) una informazione completa, profonda e chiara relativa a: 1. il genere letterario, il tipo e il modello dell'opera, 2. la struttura e i contenuti, 3. le fonti filosofiche ed, infine, 4. la fortuna e le vicende dell'opera.

Da questa introduzione appare l'erudizione del traduttore, nonché la sua capacità di spiegare in maniera semplice, chiara ed esauriente questioni filosofiche complesse. La sua traduzione è condotta su quella che viene ancor oggi considerata la migliore edizione dell'originale arabo della *Guida dei perplessi*, ossia l'edizione in tre volumi di Salomon Munk, apparsa a Parigi fra il 1856 e il 1866, nella riedizione curata da Issachar Joel a Gerusalemme nel 1931. Nei punti più difficili Zonta si è avvalso del confronto con le due versioni migliori dell'opera in lingue europee: quella francese dello stesso Munk (Parigi 1866, ristampata nella stessa città nel 1979) e quella inglese pubblicata da Shelomoh Pines (Chicago and London 1963).

Maimonide, nato a Cordova il 30 marzo 1138 e morto a Fustat nel vecchio Cairo nel 1204, può essere in qualche modo paragonato al "San Tommaso dell'ebraismo", poiché operò circa un secolo prima quel complesso processo di re-inculturazione dell'ebraismo all'interno delle categorie della filosofia aristotelica, anticipando la stessa operazione che il *Doctor angelicus* San Tommaso, nato ad Aquino (Frosinone) nel 1224/1225 e morto nel convento di Fossanova nel 1274, compì per il cristianesimo, avendo presente l'opera di Maimonide. Entrambi queste due aquile del pensiero teologico e filosofico, all'inizio della loro attività provocarono una reazione da parte di settori religiosi, che vedevano in questa nuova inculturazione un grave pericolo per la fede, rispettivamente ebraica e cristiana. Maimonide fu scomunicato da un gruppo di rabbini provenzali e il *Moreh ha-nevukim* (nome ebraico della *Guida*) fu dato alle fiamme a Montpellier nel 1232. Maimonide fu anche attaccato da centri rabbinici orientali, che lo accusavano di negare la resurrezione dei morti; per difendersi il medico e filosofo scrisse una *Lettera sulla resurrezione dei morti* (*Ma'amar 'al tehiyyat ha-metim*). Sorse in seno al giudaismo una vera e propria disputa sugli scritti di Maimonide, che si trascinò, in tre fasi, per molti anni. Mi sono occupato di questi problemi nel mio studio: *Mistica e filosofia: la mediazione di Nahmanide nella polemica sugli scritti di Maimonide*, in B. Chiesa (cur.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*, Atti del V congresso internazionale dell' AISG, San Miniato 12-15 novembre 1984, Roma 1987, pp. 227-256; si veda anche il volume con Moshe Idel, *Nahmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, La Giuntina, Firenze 1998.

Anche Tommaso fu inizialmente contrastato, ma la loro sorte all'interno delle rispettive tradizioni religiose, quella ebraica e quella cristiana, fu assai diversa: Maimonide ebbe una rapida fortuna nel mondo cristiano, grazie alla versione latina della sua opera, condotta sulla versione arabo-ebraica eseguita da al-Ḥarizi probabilmente alla corte di Federico II in Italia meridionale, e apparsa entro il 1230 col nome di *Dux neutrorum* (per la storia della ricezione della *Guida* nel mondo latino sono importanti gli studi di Görge K. Hasselhoff). Questa versione fu usata dai più importanti esponenti della Scolastica del sec. XIII: Alessandro di Hales, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Nel mondo ebraico Maimonide restò la grande vetta di una *élite* dotta che si interessava di filosofia e, pur rimanendo un punto di riferimento autorevole, non ebbe mai una larga diffusione a livello popolare o pratico, nella vita concreta della gente, e nemmeno nella visione religiosa prevalente, che rimase più influenzata dalla tradizione talmudica e midrashica e da grandi movimenti come la *Qabbalah*. Al contrario, Tommaso d'Aquino, dopo la prima fase, si impose come l'interprete fondamentale del dogma cristiano, e la sua operazione di inculturazione del cristianesimo all'interno delle nuove categorie della filosofia aristotelica, divenne la visione teologica autoritativa e canonizzata come quella ufficiale, tuttora affermata dalla Chiesa cattolica contemporanea come essenziale alla comprensione e alla corretta formulazione del dogma cristiano. Questo è senza dubbio avvenuto per il fatto che tanto quanto l'ortodossia è centrale e considerata di fondamentale importanza dal Cristianesi-

mo, altrettanto essa interessa poco o nulla all'ebraismo, che ha sempre affermato il primato su di essa dell'ortoprassi.

Per concludere, una parola sulla versione di Zonta. La sua perfetta conoscenza dell'arabo e dell'ebraico, specialmente del lessico filosofico, lo rende capace di spiegare concetti complessi con parole semplici e piane, in una scrittura chiara che si apprezza per la sua semplicità e scorrevolezza. Non ci resta che esprimere la nostra gratitudine a Mauro Zonta per questa sua non piccola fatica, che ci ha messo a disposizione un testo pregevole, e un'opera fondamentale per chi si occupa di storia della filosofia ebraica e di filosofia in generale.

Mauro Perani

STEVEN T. KATZ (cur.), *The Shtetl. New Evaluations*, New York and London: New York University Press, 2007, pp. 328, \$40 ISBN 0-81474-801-5.

Vi sono diversi motivi per considerare di notevole rilevanza questo volume. Per prima cosa, esso inaugura la collana scientifica dello Elie Wiesel Center for Judaic Studies, diretto presso Boston University da Steven T. Katz, e che si configura ora, per numero di studiosi aderenti e per iniziative, come uno dei maggiori centri di ricerca degli USA sulla storia ebraica e sull'ebraismo in generale. Si può prevedere che presto numerosi altri volumi seguiranno nella serie, anche per la varietà dei convegni realizzati dal Wiesel Center, tra cui uno, nel 2006, sui protocolli dei Savi di Sion, e la loro nefasta influenza nel quadro dell'antisemitismo di inizio Novecento. Un altro motivo di notevole interesse riguarda la collocazione del volume nel quadro degli studi sulla cultura *yiddisch*, che nell'ultimo decennio in particolare sono stati rinnovati in ogni parte del mondo occidentale, da Oxford a Bologna, e che, per quanto riguarda l'Italia, sembrano seguire di pari passo le sempre più frequenti traduzioni di autori che in tale lingua scrivono, o che trattano, in inglese, ebraico, o altre lingue, di quella vivacissima, unica, allegra cultura legata a tale lingua, e all'ebraismo dell'Europa centrale e orientale, che è stato distrutta per sempre dalla barbarie nazista. Ora, è singolare che in Italia, lontana per tanti aspetti, e non solo geografici, dall'ebraismo come si configurava nella cultura *yiddisch*, vi sia un'attenzione particolare per il modo in cui lo *shtetl*, il centro di tale cultura, animava e si poneva al centro della vita di famiglie, individui e comunità in una situazione di almeno apparente armonia anche se, – e il volume lo dimostra (in particolare il saggio di Bartal “Imagined Geography”, ma anche quello di Band sulla narrativa di Agnon, e quello della Więclawska sulla letteratura polacca contemporanea – in realtà la situazione era assai meno idilliaca di quanto la versione “romantica” dello *shtetl* voglia far credere. Versione romantica, d'altra parte, che riaffiora anche, in uno scritto toccante e misurato, nello scritto di Wiesel che conclude il volume. In fondo, è difficile non associare, per chi l'ha vissuta, l'immagine del “villaggio ebraico”, o piuttosto a maggioranza ebraica, ormai scomparso, con la giovinezza e la felicità. I saggi chiariscono numerosi aspetti della cultura, del rituale religioso, e dell'evoluzione dello *shtetl*, minacciato ampiamente prima dall'occupazione russa della Polonia – lo *shtetl* è estraneo alla cultura russa e anche naturalmente sovietica – e poi del tutto annientato dall'invasione tedesca. Particolarmente illuminante è il saggio introduttivo di Samuel Kassow, professore di storia ebraica al Trinity College, dove si fa un punto davvero decisivo sulla definizione, l'origine, l'evoluzione dello *shtetl*. Dal punto di vista del pensiero liberale classico (o libertario), lo *shtetl* appare sempre più, ed i saggi in questo volume lo confermano, come un luogo felice di interazione (libera) tra agenti economici differenti, in particolare, tra due dei maggiori produttori di ricchezza – attraverso strumenti diversi, la proprietà terriera da una parte, il commercio e il prestito dall'altra – dell'antico regime: l'aristocrazia terriera e gli ebrei, o almeno la *élite* economica tra di essi. Ora, questo rapporto armonico, o quantomeno sufficiente armonico, non ebbe luogo molto fa-

cilmente altrove. Si pensi solo alle grosse comunità ebraiche sparse in zone agricole dell'Italia settentrionale, ad esempio a Ferrara e Mantova, dove la rivalità tra aristocratici e ricchi ebrei si protrae, fino a culminare nei noti scontri del 1842, per tutto l'antico regime, la fine dell'età del ghetto, e il tramonto del "lungo antico regime" (Arno Mayer), alla fine dell'Ottocento. Grazie invece all'interazione positiva tra aristocrazia ed ebrei lo *shtetl* divenne un luogo in cui gli interessi comunitari vennero rispettati e prosperarono, almeno fino all'inizio del Novecento, ma anche, come dimostrano questi saggi, nel difficile periodo tra la prima e la seconda guerra mondiale. Lo *shtetl*, che nasce nell'unità politica polacco-lituana nel Cinquecento, e si rafforza fino a tutto l'Ottocento, si basa su un sistema di concessioni o appalti, qui tradotte in "leasing", note col nome polacco di "arenda", per cui i grossi proprietari terreni davano in appalto all'ebreo (*arendar*) (concessionario), alcune attività economiche chiave, sia finanziarie sia produttive e distributive, che il concessionario di volta in volta subappaltava, in genere ad altri ebrei. In questo modo, si creava un sistema a circolo chiuso ma virtuoso, e lo "shtetl", il villaggio/cittadina, ne era il centro. A fronte di un'economia fiorente, naturalmente la società viveva in armonia, anche se la Chiesa cattolica, particolarmente forte in Polonia, comunque sobillava spesso e costantemente la popolazione contro gli ebrei. Appare singolare che nel volume non vengano discusse le importanti tesi sulle origini economiche dell'antisemitismo in Polonia di Hillel Levine, pure legato a Boston University, ed anzi il suo volume del 1991 non sia mai menzionato. Nel saggio di Hundert, dedicato agli aspetti demografici dello *shtetl*, si nota come dal Cinquecento al Settecento il numero degli ebrei polacco-lituani sia cresciuto quasi esponenzialmente, anticipando peraltro la rivoluzione demografica europea della seconda metà del Settecento. Soprattutto per quel che riguarda l'antico regime, una crescita demografica notevole non può non corrispondere a situazioni di benessere crescente. Certamente, esiste ancora ampio spazio per la ricerca sullo *shtetl*, che vada aldilà della sua inevitabile idealizzazione. Rimane ad esempio aperto il problema di una definizione adeguata, anche perché esso può essere definito un piccolo villaggio ma anche una piccola città: in qualche modo, l'elemento unificante rimane quello di una presenza consistente, quando non di maggioranza, della comunità ebraica: dunque, la minoranza nello *shtetl*, invertendo la situazione comune in tutta l'Europa dall'inizio della diaspora, era quella cristiana. Un bellissimo esempio, per utilizzare la locuzione coniata da G.L. Mosse (più appropriata qui che non nella Germania dell'Ottocento, cui il grande storico la riferiva) di «simbiosi ebraico-cristiana», ed in particolare «ebraico-polacca». Un libro dunque ricchissimo di spunti e temi, che manca purtroppo di un apparato iconografico – la bellissima fotografia in copertina in qualche modo mette l'acquolina in bocca per altre immagini all'interno – ma questa è davvero una ben misera critica. Il saggio di Nehemia Polen, sulla nascita del principio dinastico tra gli *hassidim*, può essere considerato come un modo per far luce sulla natura peculiare della simbiosi in atto: infatti, il modello dinastico per eccellenza è quello aristocratico, che era ben chiaro agli ebrei dello *shtetl*. Landlords e finanzieri, dunque, in qualche modo imitavano condotte di vita, e tradizioni differenti, mantenendo però un sacro rispetto per la differente appartenenza religiosa. Davvero una situazione esemplare di legame economico che fonda una convivenza pacifica, e nel rispetto reciproco. A suggerire che l'interesse primo è alla fine, per tutte le civiltà, l'interesse *tout court*, nel quadro del rispetto dei diritti naturali, della persona e della famiglia. Un libro che evoca armonie anche e soprattutto socio-economiche perdute, e per questo davvero facilmente idealizzabili. Ma si trattava proprio di piccole, o medie comunità, dove lo Stato era relativamente assente. E dunque prevaleva l'armonica realizzazione degli interessi peculiari degli individui. Una grandissima lezione dalla storia europea. Che non sempre percepiamo leggendo le opere di Agnon o dei Singer. Ma poiché ho evocato la grande tradizione letteraria *yiddisch*, vorrei ricordare un altro autore noto al pubblico italiano, e che viene citato assai spesso naturalmente qui, Sholom (Shalom) Aleichem, e il suo grande racconto incompiuto *Tornando dalla fiera*, che narra del villaggio di Voronko, brevemente riportare uno splendido passo dalla traduzione italiana, dove lo "spirito ilare" di cui parla Elena Loewenthal si unisce a venature quasi presaghe di malinconia: 'Il giorno della partenza di Nochem di Vevik era Tisha B'Av per tutto il villaggio. Per i bambini nondimeno era Simchas To-

rah. Prima di tutto, niente scuola. Un'allegria vacanza. Chi poteva aver voglia di andare al cheder, in un giorno simile? In secondo luogo, c'era un gran baccano. I membri della famiglia si radunavano, preparavano pacchi e involti, spostavano armadi e credenze. Si udiva il tintinnio dei bicchieri, il suono metallico dell'argenteria. Poi arrivarono i carri coperti e tutti mangiarono in fretta, come nel giorno di Pasqua. I bambini si chiedevano quando avrebbero ricevuto i pochi soldini promessi a titolo di dono di congedo. Per il momento, di monetine neanche l'ombra. Nel frattempo, altra gente affluiva per salutare i partenti. In altre parole, venivano a sentirsi dire «State bene» e ad augurare «Fate buon viaggio!». E a questo augurio per l'immediato, altri se ne aggiungevano, come la fortuna, la salute, il successo e tutto il bene possibile e immaginabile. (...) A tutto quel vociare e quel trambusto subentrò il silenzio più totale. I carri se n'erano andati, lasciandosi alle spalle una densa nuvola di polvere, il lezzo della pece e un senso inquietante di vuoto. L'uno dopo l'altro, gli amici e i conoscenti si dispersero, con aria vergognosa, come se fossero stati sottoposti alla pena pubblica della fustigazione. Lo zio Nissel era scomparso. Il rabbino e cantore Shmuel Eli si teneva in disparte. Osservava i carri ormai lontani, proteggendosi con una mano dal sole, peraltro alquanto fiavole. «Tutti se ne vanno, tutti si disperdono al pari dei vermin», disse poi parlando a se stesso, il volto atteggiato ad un amaro sorriso. E sputò per terra'. Giova dunque rileggersi Aleichem, soprattutto i *Racconti della Shtetl. Scene di vita ebraica in un'Europa scomparsa*, da noi tradotto presso Bompiani (2001). Un'ottima introduzione letteraria, insieme a *Shtetl. Viaggio nel mondo degli ebrei polacchi* di Eva Hofman (Einaudi, 2001, or. ingl. 1997) alle tematiche toccate in questo eccellente lavoro scientifico.

Paolo Bernardini
Boston University, Padova
e Università dell'Insubria, Varese
Galleria Santa Lucia, 1
I-35139 Padova
e-mail: pb@bu.edu

ARON DI LEONE LEONI, *The Hebrew Portuguese Nations in Antwerp and London at the Time of Charles V and Henri VIII – New Documents and Interpretations*, KTAV Publishing House, Jersey City 1905, pp. XVII-268, ISBN 0881258660.

Quando leggiamo della fuga dei nuovi cristiani portoghesi dopo la conversione forzata del 1497, e poi li ritroviamo in Italia, a Ferrara e Ancona nella prima metà del XVI secolo, rimane in noi la curiosità sull'itinerario seguito dai fuggitivi e sui sotterfugi cui dovevano ricorrere per lasciare segretamente i lidi lusitani senza l'indispensabile salvacondotto regio, a loro negato.

Frutto di un lavoro di vari anni trascorsi sugli archivi di Portogallo, Inghilterra, Belgio e Italia (l'opera raccoglie ben 67 documenti inediti), il libro di Aron di Leone Leoni ci dimostra che le cose non furono così semplici come potremmo immaginarle. Non possiamo pensare ai nuovi cristiani portoghesi che giunsero a Ferrara all'inizio del Cinquecento, senza soffermarci sul ruolo di Anversa (e secondariamente di Londra, essendo questi due scali strettamente correlati tra loro).

Perché Anversa? Perché la città fiamminga, per quanto autonoma e dotata di uno statuto speciale come parte, allora, dei Paesi Bassi, era compresa nei vasti domini di Carlo V ed era un porto e centro commerciale di primaria importanza: era sbocco tra l'altro della redistribuzione nell'Europa Settentrionale di quelle spezie ed altre merci preziose che Lisbona riceveva dalle sue colonie orientali, il pepe tra l'altro, della cui importazione i *conversos* portoghesi di Anversa, grazie ai loro rapporti commerciali con parenti ed amici rimasti in Portogallo, dettennero il monopolio.

Israel Salvator Révah, in un importante articolo della *R.E.J.*, si era occupato dei nuovi cristiani di Anversa dal 1571 al 1666: Leoni colma la lacuna riguardante il periodo precedente, stabilendo alcune verità, spesso travisate in passato dagli studiosi. Si è infatti spesso affermato che Carlo V aveva stabilito nei Paesi Bassi un’Inquisizione sul modello spagnolo. La storia (e in particolare i documenti rinvenuti da Leoni) dimostrano il contrario. Nella loro periodica azione contro i nuovi immigrati *conversos*, l’Imperatore, ed in suo nome la Reggente, che risiedeva a Bruxelles, ebbero un solo scopo: riempire le casse dello Stato cronicamente vuote: gli arrestati venivano lasciati marcire in carcere più o meno a lungo, ma alla fine venivano rilasciati senza processo, contro il versamento di forti somme di denaro. Diversamente da quanto avveniva in Spagna, dove l’accento veniva posto sulla condizione di *cristiani* degli accusati, i quali malgrado ciò continuavano a giudaizzare, qui i medesimi venivano *de facto* considerati come ebrei i quali fingevano di essere cristiani.

Le accuse contro i nuovi cristiani comprendevano tra l’altro l’arrivo irregolare in Zelandia, senza nessun salvacondotto ed anche l’aver messo in piedi un’organizzazione per favorire sia la fuga dal Portogallo di altri nuovi cristiani, sia il loro successivo proseguimento per l’Italia, da dove alcuni spiccavano il volo verso il Levante, porgendo aiuto al nemico ottomano, sia ancora di commerciare con le terre del Gran Turco, esportandovi non solo capitali, ma anche armamenti destinati a combattere la cristianità. In gran parte le accuse erano fondate: non solo i nuovi cristiani di Anversa quasi sempre giudaizzavano, ma segretamente organizzavano i viaggi di tutti coloro che desideravano tornare ebrei alla luce del sole, ciò che potevano allora fare a Ferrara, ed ancora meglio nell’Impero Ottomano.

A favore degli immigrati si ergevano le autorità locali, che rifiutavano obbedienza agli ordini imperiali, ed anche a pubblicizzare i suoi decreti. I *portoghesi* erano infatti il fulcro del commercio internazionale, grazie al quale Anversa era diventata un prospero *entrepôt*. In loro difesa, rivelano i documenti rinvenuti da Leoni, interveniva spesso lo stesso console del Re del Portogallo, in contrasto con la politica metropolitana, ma a favore degli interessi commerciali del suo paese (e spesso di quelli privati dello stesso monarca). Ricordiamo, tra l’altro, che Spagna e Portogallo, per servire i propri interessi economici e/o militari, lasciarono, durante vari periodi, gli stessi ebrei (dopo la loro cacciata) liberi di professare la loro religione in alcuni loro territori africani.

Gli itinerari che dalle Fiandre conducevano questi conversi verso le *terre di libertà* erano pieni di agguati: in particolare in Italia, dove la Lombardia, frequentato luogo di passaggio, era in mano spagnola: qui, coloro che venivano arrestati e carcerati erano sottoposti alla tortura affinché rivelassero i nomi di coloro che avevano organizzato e finanziato il loro viaggio. Grazie ai verbali di questi interrogatori Leoni ha potuto ricostituire la storia di itinerari avventurosi, spesso a piedi nell’attraversare le Alpi, e soprattutto la presenza di un’organizzazione segreta che coinvolgeva Lisbona e Anversa, i cui membri erano legati da un sentimento di forte ed efficace solidarietà nei confronti dei loro fratelli: la loro coesione e il loro altruismo sarebbero impensabili se si dovesse credere, come ha scritto qualche studioso, che essi fossero guidati solo da egoistico e volgare interesse, da cui ogni ricordo del passato ebraico fosse bandito. La vera aspirazione di buona parte dei nuovi cristiani che fuggivano dal Portogallo era in realtà quella di proclamarsi apertamente ebrei e di professare il giudaismo. Tra gli interrogativi che si pongono attualmente tra gli studiosi, degno di nota è il dubbio sul tipo di ebraismo che privatamente, al di là della facciata ufficiale, praticavano coloro che erano rimasti a lungo privi di guide rabbiniche e di una completa conoscenza dell’ebraismo normativo. Il periodo contemplato da Leoni esula però da tale problema, riguardando soltanto i primi decenni che seguirono la conversione forzata, durante la maggior parte dei quali il Portogallo fu privo di tribunali dell’Inquisizione, istituiti soltanto nel 1536. Per questi primi immigrati l’ebraismo ufficiale non era un fatto abbastanza lontano perché non rimanesse fedelmente impresso nelle loro menti.

Conscio delle aspirazioni di questi nuovi cristiani il Duca di Ferrara concesse loro la possibilità di tornare liberamente all’ebraismo, con grande profitto per l’economia estense: grazie ai mercanti portoghesi, secondo le ambizioni del Duca, Ferrara diventò un centro economico di

primaria importanza nel regolare l'interscambio tra il Nord (Anversa e Londra) e, attraverso Ancona, i Balcani ed il Levante.

Corollario di Anversa fu Londra: tra le due città, a seconda dei momenti più o meno favorevoli, ci fu un andirivieni di portoghesi uniti tra loro da legami di carattere parentale ed economico.

Il libro presenta un ampio panorama di personaggi, fornendo su di loro e sulle loro gesta un gran numero d'informazioni, in gran parte del tutto inedite. Ciò che emerge da questa ricerca è il già ricordato sentimento di fratellanza che univa fra loro questi conversi, attraverso i loro organismi clandestini di mutuo soccorso. Il fatto si potrebbe spiegare così: la sorte dei nuovi cristiani portoghesi, in parte essi stessi di origine spagnola, era del tutto singolare; essi non ebbero, come in Spagna, la possibilità di scegliere tra l'esilio e la conversione. Trattati in inganno, mentre sulle banchine del porto di Lisbona attendevano l'imbarco verso l'esilio promesso, essi furono invece portati con la forza verso i fonti battesimali. Una sorte comune li univa attraverso quella imposizione, che seguiva altre difficili precedenti prove: la deportazione di loro bambini verso l'isola di São Tomé e la sottrazione di altri loro ragazzi, battezzati ed affidati a famiglie cattoliche. Ciò non esclude tutta una gamma di reazioni dinanzi alle avversità, ma non di questo si occupa il libro in esame, anche se in esso non manca qualche figura di delatore. È d'altronde comprensibile che, sotto tortura, alcuni non seppero resistere e fecero le rivelazioni che si attendevano da loro, rivelazioni che oggi rappresentano informazioni preziose per lo storico, di cui lo stesso Leoni.

Non possiamo qui presentare singolarmente i vari attori di questa avventura. Ricordiamo però che in essa giganteggiano, primi *inter pares*, il notissimo Diogo Mendes Benveniste con la sua famiglia, di cui la moglie e nipote Brianda e la sorella di quest'ultima Beatriz, (a Istanbul la futura Gracia Nasì), che alla morte di Diogo sarà, per volontà del defunto, l'amministratrice delle sue immense ricchezze, con l'aiuto del nipote João Micas, che più tardi svolgerà un ruolo politico di primo piano nell'Impero Ottomano, col titolo di Duca di Naxos. Anche su questi ultimi notissimi personaggi Leoni ci fornisce numerose notizie inedite. Tra l'altro (il perché è stato già spiegato), Diogo Mendes non fu vittima dell'Inquisizione nel 1532, ma fu allora arrestato per ordine diretto dell'Imperatore e della Regina-Reggente.

Elia Boccara
Via Cesariano 13
I-20154 Milano
e-mail: eliaboc@tin.it

JACOB GOLOMB, *Nietzsche e Sion. Motivi nietzschiani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, trad. e postfazione di Vincenzo Pinto, La Giuntina, Firenze 2006, 28,00 €.

Jacob Golomb, docente di filosofia all'Università ebraica di Gerusalemme, affronta un tema tanto interessante quanto controverso, specialmente in Israele: la questione dell'influsso del filosofo tedesco Friedrich Nietzsche sui primi esponenti del sionismo nelle sue varietà politica e culturale. Alla traduzione del volume si accompagna l'aggiornata postfazione di Vincenzo Pinto che si conclude suggerendo un ampliamento dello studio alla ricezione di Nietzsche nell'ebraismo italiano. Nel susseguirsi dei capitoli, corrispondenti ad altrettanti medaglioni di storia delle idee, vediamo scorrere alcuni dei personaggi più influenti del sionismo delle origini: Theodor Herzl *in primis* con la sua ammirazione per Nietzsche, caratteristica di un *littérateur* quale egli fu; Max Nordau (*né Südfeld*), caratterizzato da una forte ambivalenza nei confronti del filosofo di Naumburg, e il cui "giudaismo muscolare" sarebbe, a parere di Golomb, il frutto di una errata interpretazione del pensiero nietzschiano. Se Herzl e Nordau rappresentano assai bene le

due principali varietà del sionismo politico, che evolveranno nella prima metà del Novecento nelle correnti maggioritaria e revisionista (con le sue affinità spiccate con un certo nietzschianismo della destra europea), ancora più ricca è la messe di puntuali riscontri che Golomb raccoglie nel campo del sionismo culturale, non solo il nome che subito viene in mente in questo contesto, ovvero Micha Josef Berdichevski (Bin Gorion), ma anche, e ciò rappresenta un contributo di particolare interesse, Ahad Ha'am, mostrando che la celebre disputa tra questi ultimi si svolse su un terreno implicitamente nietzschiano. Non possono sussistere dubbi sulla profonda influenza esercitata da Nietzsche sulla formazione del pensiero e, si direbbe, anche dello stile di Martin Buber ma, inversamente, qualche cosa di più di un dubbio può essere avanzato sull'influenza esercitata da Buber sulla prassi, se non sull'ideologia del sionismo. Un caso particolare e assai articolato conclude la galleria di ritratti: Hillel Zeitlin che, proprio per le sue riserve contro alcuni aspetti della filosofia di Nietzsche, fa risaltare ancor più il proprio impegno nella sua ricezione da un punto di vista schiettamente ebraico. Si segnala nel volume una certa idiosincrasia terminologica che, per dar conto della distinzione, interpretata da Golomb in termini nietzschiani, tra *Jew* (inautentico) e *Hebrew* (autentico) la ricalca in maniera improbabile con i termini italiani "giudeo" ed "ebreo". Si tratta di un'evidente forzatura, della quale il traduttore si dichiara consapevole (si veda la nota del traduttore alle pp. 7 e 8), senza un vero beneficio euristico: l'occhio e l'orecchio ne sono offesi in principio ma non è davvero auspicabile che subentrino l'assuefazione. Al di là delle questioni terminologiche, ampiamente soggettive e opinabili, l'idea che percorre il libro è che molti sionisti di primo piano furono nietzschiani per venire a patti con la propria difficile identità e, necessariamente, cessarono di esserlo dopo aver sposato la causa sionista e aver dato un contenuto progettuale e costruttivo alla propria insoddisfazione esistenziale. A ben guardare, l'*élite* politica e culturale del nascente sionismo fu nietzschiana come lo fu la parte più viva della cultura europea tra i due secoli e quindi la loro adesione convinta alla seducente filosofia di Nietzsche, che fu poi soprattutto estetica più che etica, va inquadrata nel fenomeno di assimilazione degli ebrei tedeschi e di inculturazione di quelli provenienti dall'Europa orientale. Tuttavia proprio questa indagine ha il merito, alla fine, di mostrare in che misura il sionismo fu un fenomeno genuinamente europeo, pur stemperando in larga misura la sua natura specificamente ebraica.

Saverio Campanini

ANDREAS B. KILCHER (hrsg.), *Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft* 16 (2006), 480 pp., 82 SFr.

Nella sua autobiografia (*Da Berlino a Gerusalemme*, Einaudi, Torino 2004, pp. 183-184), Gershom Scholem racconta di un singolare scambio tra bibliofili: all'inizio degli anni Venti egli era riuscito a procurarsi la assai rara edizione del *Be'er mayim hayyim* di Ḥayyim ben Ya'aqov 'Ovadyah, stampata a Salonicco nel 1546 e si lasciò convincere a scambiarla con il collezionista Moses Marx per ottenere i preziosi volumi della *Kabbala denudata* di Christian Knorr von Rosenroth. Scholem rivela dunque, con vezzoso compiacimento, di aver scambiato il 'pozzo di acque vive' con l'opera del massimo esponente della *qabbalah* cristiana d'epoca barocca, sicuro com'era di poter ritrovare, sulla strada per Sion, la fonte autentica del sapere cabbalistico. Significativo, mi pare, è l'interesse per un'opera che Scholem già allora non poteva ritenere autentica ma decisiva per studiare come la *qabbalah* sia stata presentata, apparentemente senza ammennicoli, al mondo esterno [mi sono soffermato su questo episodio simbolico in S. Campanini, *Some Remarks on Gershom Scholem and Christian Kabbalah*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 21 (2007), pp. 13-33: 22-23].

La rivista «Morgen-Glantz», organo della Società intitolata a Christian Knorr von Rosenroth, pubblicata con cadenza annuale dal 1991, dedica il suo numero più recente, a cura di Andreas B. Kilcher, alla pubblicazione degli atti del convegno annuale della società, tenutosi a Sulzbach nei giorni 1-3 luglio 2005, intitolato «Die Kabbala denudata in Text und Kontext». I congressi precedenti avevano avuto per argomento altri aspetti della vita, delle opere e del contesto storico-culturale in cui l'erudito e poeta liturgico Knorr von Rosenroth aveva operato. Sinora, tuttavia, era mancato un convegno specificamente dedicato all'opera più rilevante che va sotto il nome di Knorr, ovvero la *Kabbala denudata*, apparsa a Sulzbach e Fancoforte sul Meno in due massicci volumi tra il 1677-78 e il 1684. La *Kabbala denudata* rappresenta un discrimine decisivo nella vicenda della *qabbalah* cristiana per una serie di motivi, tra i quali elencherò qui solo i più rilevanti: 1) si tratta di una traduzione assai ampia di testi cabbalistici in latino che, diversamente dalle opere tradotte da Flavio Mitridate per Giovanni Pico della Mirandola, furono affidate alle stampe e dunque entrarono in circolo negli ambienti europei colti della seconda metà del XVII secolo. 2) Rispetto ad altre imprese precedenti, nel cui filone l'opera di Knorr von Rosenroth si inserisce, basate sulla sistemazione del sapere cabbalistico operata in ambito ebraico da opere quali lo *Ša'are orah* di Yosef Gikatilla (tradotta in forma ridotta da Paolo Ricci e pubblicata, per la prima volta ad Augusta nel 1516, poi nella fortunata silloge di J. Pistorius nel 1587), il *Sefer ha-temunah* (che occupa un ruolo essenziale nell'opera di Egidio da Viterbo) o la *Ma'areket ha-elohut* (nell'opera dell'ebreo convertito Paolo Ricci) la *Kabbala denudata* offre per la prima volta in traduzione un ampio spettro di testi differenti, dalle *Idrot* dello *Zohar*, passando per un'ampia sezione lessicografica estratta dal *Pardes rimmonim* di Mošeh Cordovero, fino a una scelta assai consistente di opere risalenti alla *qabbalah* luriana. Si può affermare, dunque, che l'opera coordinata da Knorr von Rosenroth apre all'erudizione europea la conoscenza di aspetti sino ad allora del tutto trascurati della letteratura cabbalistica colmando, per quanto concerne la letteratura luriana, una vistosa lacuna, dovuta in parte al fatto che le opere ispirate a Yišhaq Luria non erano ancora state composte quando i primi cabbalisti cristiani del Rinascimento cominciarono il loro lavoro di traduzione e "trasposizione" della letteratura cabbalistica. 3) Uno dei tomi della *Kabbala denudata* contiene, tra l'altro, la versione latina dell'opera alchemica intitolata *Eš mešaref*, della quale l'originale ebraico è andato perduto. In questo caso, dunque, l'importanza della *Kabbala denudata* assurge addirittura a fonte primaria per la conoscenza di una branca non del tutto illuminata della letteratura esoterica ebraica medievale e rinascimentale. 4) La *Kabbala denudata* rappresenta di fatto un'opera collettiva, non solo per il suo carattere antologico, ma perché sorta dai dibattiti e dalle discussioni di una cerchia di filosofi che comprendeva, oltre a Knorr von Rosenroth stesso, il platonico inglese Henry More e Franciscus Mercurius van Helmont, ponendo così su nuove basi testuali un dibattito che, dopo aver sfiorato Spinoza, arriverà a lambire o a coinvolgere personaggi quali Leibniz e Hamann. 5) La notevole fortuna toccata a quest'opera come introduzione privilegiata alla *qabbalah* soprattutto in ambienti dediti all'esoterismo e in particolare nella Società teosofica di Madame Blavatsky, a partire dalla resa di alcune sue parti in lingua inglese ad opera di S. McGregor Mathers nella sua *Kabbalah Unveiled*, che conoscerà un notevole successo di pubblico in tutto il mondo occidentale.

Era dunque quanto mai opportuno dedicare un convegno a questo particolare aspetto della produzione letteraria di Knorr von Rosenroth, tenendo conto del suo più ampio contesto e, almeno per sondaggi, della sua fortuna che, seppure in regioni ben definite dell'ampio spettro della letteratura esoterica, si spinge sino ai nostri giorni.

Il volume è aperto, in aggiunta alle relazioni presentate al convegno, da una traduzione in tedesco di una parte (corrispondente alle pp. 18-38 del secondo volume della *Kabbala denudata*) della prefazione di Knorr von Rosenroth alla traduzione dello *Zohar*, approntata da Erna Handschur e annotata da Rosmarie Zeller. Si comprende il criterio adottato nel tradurre solo una parte omogenea della prefazione, quella incentrata sugli argomenti raccolti da Knorr von Rosenroth in favore della permanenza degli ebrei tra i cristiani in vista della loro conversione che inaugurerà l'era messianica, tuttavia si sarebbe desiderato, una volta deciso di tradurre

questo testo, che esso fosse stato reso nella sua integralità anche per il non modesto interesse della parte omessa, che esplica in sintesi il contenuto del secondo volume della antologia e traccia una linea che si vuole persuasiva tra gli estratti cabbalistici, la letteratura luriana, gli estratti dal trattato *Bet Elohim* di Abraham Herrera e il compendio dello *'Emeq ha-melek* che dovrebbe rappresentare, nelle intenzioni del *compiler*, lo “speculum cabalae recentioris”. I primi diciotto paragrafi della *Praefatio*, anziché essere considerati una dispensabile premessa filologica, mostrano dunque, pur con tutti i limiti innegabili che le conoscenze storiche di Knorr von Rosenroth implicavano, un germe di disposizione storica dei materiali tradotti che costituisce una ragguardevole novità nell'ambito della *qabbalah* cristiana e avrebbe meritato attenzione. Su un punto specifico della traduzione rinviamo il lettore più oltre nel testo di questa recensione.

Segue il contributo di Rosmarie Zeller (*Der Nachlaß Christian Knorr von Rosenroths in der Herzog August-Bibliothek in Wolfenbüttel*; pp. 55-110) che, studiando appunto il lascito manoscritto, conservato a Wolfenbüttel, ha potuto mostrare come, dal generale naufragio della corrispondenza di Knorr von Rosenroth, si siano salvati esclusivamente lettere ed *excerpta* da riferire in maniera più o meno diretta proprio alla pubblicazione della *Kabbala denudata*. In particolare la studiosa ha trascritto tre testi, in lingua tedesca e di argomento cabbalistico, conservati nel ms. Guelf. 157.1 (Extravag.). L'intento di rendere accessibili questi materiali, forse giunti a Knorr con l'intermediazione di Van Helmont, ma certamente preparati da uno dei collaboratori ebrei dell'impresa editoriale, è senza dubbio lodevole, tanto più spiace dover rimarcare una certa trascuratezza nella resa di termini ebraici e, in generale, nella comprensione del significato e della struttura di questi testi. L'autrice non fa mistero della propria impreparazione *in rebus cabalisticis*, ma ciò che manca è spesso la più rudimentale conoscenza dell'ebraico (a p. 72 compare due volte, nel testo e nell'apparato, אַרר al posto dell'atteso אָרר, garantito anche dalla *gematria* presente nel testo, e, alla stessa pagina, il nome divino אֱלֹהִים viene reso, anche in trascrizione, אֵלֵה, a p. 85 la parola אֱשֶׁר è scritta a rovescio, ecc.; da notare ancora, ma la cosa salta agli occhi, che il diagramma delle *sefirot* riprodotto alla p. 71 è capovolto). Curiosamente l'autrice, la quale aveva pur notato una certa affinità tra i testi pubblicati e le idee che aveva potuto scorgere nel libro *Or ha-ne'eraḥ* di Mošeh Cordovero (provvidenzialmente tradotto in francese), non si è avveduta che due dei testi qui presentati sono la traduzione, in un tedesco assai approssimativo, del commento cabbalistico agli accenti biblici che si legge ai paragrafi 1-4 del capitolo 29 del *Pardes Rimmonim* del medesimo autore e, sempre di Cordovero, di un commento cabbalistico sulle lettere dell'alfabeto (cfr. *Pardes rimmonim* 27,3-5). Così, nel lodare lo sforzo di far conoscere materiali preziosi per ricostruire l'ambiente e le concrete vie di trasmissione del sapere cabbalistico negli ambienti che resero possibile l'impresa della pubblicazione della *Kabbala denudata*, si deve purtroppo lamentare la scarsa competenza e la modesta cura con la quale questa operazione è stata condotta a termine.

Segue (pp. 111-133) lo studio di Guillaume van Gemert (*Christian Knorr von Rosenroth in Amsterdam. Die Kabbala Denudata und der niederländische Kontext*), che cerca di ricostruire, in modo invero soprattutto ipotetico, il ruolo che l'Olanda, in particolare la città di Amsterdam e gli esponenti della sua variegata comunità ebraica potrebbero aver giocato nella formazione di Knorr, che trascorse nella capitale dei Paesi Bassi anni importanti della sua formazione.

Il contributo di Boaz Huss (*Text und Kontext des Sulzbacher Zohar von 1684*; pp. 135-159) ha il merito di attirare l'attenzione su un fatto: la pubblicazione avvenuta a Sulzbach, nel medesimo 1684 in cui apparve, a Francoforte sul Meno però e non a Sulzbach, il secondo tomo della *Kabbala denudata*, della quarta edizione dello *Zohar* con un interessante frontespizio e una esortazione al lettore in lingua latina (che è stata per lo più strappata dagli esemplari usati dagli ebrei; come annota Scholem, *Bibliographia Kabbalistica*, Leipzig 1927, p. 168, ma la notizia è già presente nella biografia di Knorr di Ch. T. Unger del 1720, ripresa da Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. III, Lipsia e Amburgo 1727, p. 1147 e da Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraorum in Bibliotheca Bodleiana*, vol. I, Berlin 1852, p. 539). Nel medesimo anno

e nella stessa città apparve anche un Nuovo Testamento siriano. Se ne desume che il ruolo di Knorr von Rosenroth in tutto questo fervore di iniziative editoriali dovrebbe essere riequilibrato a favore degli altri due protagonisti della vicenda, coinvolti quanto Knorr, e forse ancora di più, in questo progetto di pubblicazioni: mi riferisco a Franciscus Mercurius van Helmont, da un lato, e al duca Christian August che giocò un ruolo essenziale nel finanziamento e nella disseminazione di queste opere. La tesi di Huss, secondo il quale questo ambizioso programma editoriale aveva una agenda sabbatiana, per quanto affascinante, mi pare non sufficientemente sostanziata da prove convincenti. Certo, sarebbe assai interessante poter dimostrare che questa ricca fioritura cabbalistico-cristiana sia stata resa possibile da una strumentalizzazione reciproca: i cristiani per leggere le verità evangeliche nella letteratura mistica ebraica e gli ebrei a seguire un loro progetto di disseminazione della *qabbalah* tra gli ebrei in funzione messianica (in senso sabbatiano) a spese dei cristiani. Quest'ultimo progetto, per la verità, non trova nemmeno nello stile immaginoso di Huss il minimo appiglio in una qualche fonte autentica, ma si basa piuttosto su indizi piuttosto flebili. Si direbbe, perciò, che la volontà di vedere sabbatiani in ogni dove faccia velo alla obiettività dei dati a disposizione dello studioso israeliano.

Elke Morlok (*Text als Textur bei Rabbi Joseph Gikatilla und in der Kabbala Denudata*; pp. 161-179) sottolinea, opportunamente, il ruolo centrale svolto dall'opera di Josef Gikatilla, in particolare dallo *Ša'are orah* nella formazione e nel significato risposto dei *Loci communes cabbalistici* che aprono il primo tomo della *Kabbala denudata*. Senza voler entrare in questa sede nell'intrico speculativo discusso dall'autrice, che pare attribuire in maniera specifica a Gikatilla caratteristiche salienti di tutti i commenti alle *sefirot* di ampiezza differente che si sono conservati, mi limiterò ad osservare una certa trascuratezza nelle citazioni latine (per fare un solo esempio, a p. 175 il titolo della prima parte del primo tomo della *Kabbala denudata* viene riferito come: *Locos Communes Cabbalisticos secundum ordinem Alphabeticum concinnatos, qui Lexici Cabbalistici instar possunt*, ora, a parte la stranezza di adoperare la forma in accusativo, che compare, giustificata dal verbo *continet* nel frontespizio, mentre appare al nominativo nella corrispondente sezione dell'opera, è evidente che manca il verbo *esse* retto da *possunt*, mentre compare correttamente in Knorr) e qualche incertezza nelle attribuzioni (alle pp. 175 e 176 la traduzione abbreviata, già ricordata, dello *Ša'are orah* di Gikatilla viene attribuita a Ricci e a Johannes Pistorius, mentre il secondo è soltanto il curatore dell'antologia in cui la traduzione di Ricci è stata ristampata). Poiché la Morlok dedica una breve riflessione alla funzione del tradurre in Knorr e ripete affermazioni fatte in precedenza da Andreas B. Kilcher in un suo articolo apparso alcuni anni fa sulla stessa rivista *Morgen-Glantz* che pubblica anche gli atti di questo convegno, ritengo opportuno correggere una svista dello stesso Kilcher che, come in questo caso, rischia altrimenti di passare inosservata o, peggio, di affermarsi come canone interpretativo. In un passo della sua *Praefatio*, Knorr, prevenendo possibili attacchi e accuse di essersi fatto discepolo dei cabbalisti, precisa la funzione e il significato della propria opera di traduttore affermando (*Kabbala denudata*, t. II, p. 19): *Ego hic iterum repeto, quod Tomo priore jam dixeram: me translatores esse, non thetice rem proponere, sed zeteticas*. Il latino barocco di questa frase, che dovrebbe essere chiara dal contesto, ha tratto in errore quanti si sono provati a tradurla in tedesco: Kilcher (*Hebräische Sprachmetaphysik und lateinische Kabbalistik. Knorr und das metaphysische Problem der Übersetzung in der christlichen Kabbala*, in «*Morgen-Glantz*» 8 (1998), pp. 63-108, in particolare p. 78) aveva tradotto il passo che ci interessa alla maniera seguente: «An dieser Stelle wiederhole ich erneut, was ich schon im ersten Teil gesagt hatte: daß ich nämlich ein Übersetzer bin, daß ich den Gegenstand vorbringe, nicht indem ich Thesen setze, sondern indem ich zitiere» [Ripeto qui nuovamente quanto avevo già detto nella prima parte, ovvero che io sono un traduttore e presento il mio oggetto non ponendo tesi ma citando]. La già ricordata Erna Handschur, pur avvicinandosi per un verso all'intelligenza dell'originale, non migliora di molto le cose con la sua proposta interpretativa (p. 20): «Ich wiederhole hier, was ich im ersten Band schon gesagt habe: Ich bin ein Übersetzer; einer, der die Sache nicht gegen Bezahlung vorstellt, sondern aus Interesse» [Ripeto qui quanto avevo già detto nel primo volume: sono un traduttore, uno che presenta il suo oggetto non dietro

compenso ma perché lo trova interessante]. Ora, le due espressioni che hanno dato evidenti grattacapi ai traduttori sono entrambi grecismi, *thetice* può essere effettivamente inteso (come fa Kilcher, non Handschur) come ‘in forma di tesi’, cioè come dottrine proposte al lettore perché le discuta o le accolga per vere, mentre l’altra, con la quale Knorr cerca di costruire un gioco di parole, *zetetice*, deriva dal greco *zeteo*, che significa ‘ricercare’, mentre l’avverbio *zetetikos*, attestato in Proclo, significa appunto, ‘per un interesse intellettuale’, ‘in vista di una ricerca disinteressata [della verità]’. In altre parole, la locuzione potrebbe essere resa con: ‘non presento il mio oggetto in modo dogmatico ma in forma problematica’. L’idea delle citazioni (il traduttore, nel citare costantemente, non cita mai) potrebbe essere stata suggerita a Kilcher, oltre che dall’ignoranza del greco, dalla notevole assonanza con il latinismo tedesco *zitieren* che qui, però, è del tutto fuori posto. Ciò che maggiormente sorprende è che nessuno dei tre autori (Kilcher, Handschur, Morlok) si sia preso la briga di andare a verificare dove Knorr, nel primo tomo, aveva espresso idee simili, e questo ha permesso all’errore di radicarsi. Nella *Prefatio Editoris ad lectorem* che apre il primo volume della *Kabbala denudata*, poco prima della fine, Knorr aveva scritto, in modo inequivocabile: *His omnibus, nec hypothesis asseritur, sed historice proponitur, nec assensus requi[ri]tur.*

Il contributo di Konstantin Burmistrov (*Pardes Rimmonim und die Kabbala Denudata. Zum Stellenwert von Cordoveros Kabbala in Knorrs Projekt*; pp. 181-201) illumina nei dettagli la centralità dell’opera di Cordovero non solo per la compilazione dei *Loci Communes Cabbalistici*, ma più in generale per l’intero progetto sotteso alla *Kabbala denudata*. Burmistrov, inoltre, pone il problema della mancata scelta tra le concezioni divergenti di Cordovero e dei seguaci di Luria ma, come egli stesso mostra, già nel fortunato ‘*Emeq ha-melek* era stata proposta una possibile conciliazione dei due sistemi per poter approfittare della lucidità sistematica di Cordovero senza rinunciare alla forza visionaria di Yiṣḥaq Luria. Molto opportuno appare il rinvio alla edizione, presso il medesimo stampatore che nel 1684 aveva fatto uscire lo *Zohar* e il Nuovo Testamento siriano ovvero Mošeh Bloch, dell’opera di Avraham ben Mordeḥay Azulay intitolata *Hesed le-Avraham*, che tenta di combinare Cordovero e Luria e la cui pubblicazione, assai probabilmente, fu incoraggiata da Knorr e dal circolo formatosi intorno al duca Christian August.

Gerold Necker (*Geister, Engel und Dämonen. Abraham Cohen Herreras Seelenlehre in der Kabbala Denudata*; pp. 203-220), che negli ultimi anni ha già studiato altri aspetti dell’opera di Herrera, si concentra qui non sulla fortuna del cabbalista iberico trapiantato in Italia, che pure tanto deve alla sintesi di Knorr, curiosamente basata su una traduzione in ebraico dell’originale spagnolo, ma appunto sull’originale spagnolo dell’opera *Casa de la divinidad*, solo parzialmente tradotta nel secondo volume della *Kabbala denudata*, presentandone sinteticamente l’ampiezza e gli snodi teorici. Ciò ha permesso a Necker di individuare una cospicua interpolazione, da un non identificato *Liber Maggid*, di un commento alle *sefirot* impure (che si ritrova comunque in larga misura nel *Pardes rimmonim* di Cordovero). Il tentativo esplicito di combinare dottrine cabbalistiche di ascendenza luriana con la tradizione neoplatonica di Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso consente di comprendere, come mostra Necker, non solo la genesi del suo particolare svolgimento, concepito in una lingua romanza, della *qabbalah*, ma anche la sua innegabile fortuna, pur tra le polemiche suscitate dalla pubblicazione nel 1699 dell’opera di Wachter, *Der Spinozismus im Judenthumb* (sic!), per lo sviluppo dell’idealismo romantico.

Philipp Theisohn (*Zur Rezeption von Naphtali Herz Bacharachs Sefer Emeq ha-Melech in der Kabbala Denudata*; pp. 221-241) evidenzia la centralità della già ricordata opera di Naphtali Bacharach nella formazione del peculiare sincretismo cabbalistico che caratterizza l’opera di Knorr percorsa allo stesso tempo dal desiderio di presentare con larghezza fonti anche eterogenee e di organizzarle in una sorta di sistema. Se si può muovere un appunto alla presentazione di Theisohn è l’insistenza, non basata su alcun genere di riscontro concreto, sul sabbatiano che è senza dubbio anacronistico per quanto concerne lo ‘*Emeq ha-melek* mentre i possibili paralleli tra l’elaborazione compiuta sulla figura dello *Ze’ir anpin* in Nathan di Gaza e la

deriva cristologica che si riscontra nella *Kabbala denudata* possono essere serenamente spiegati con ricorso alla poligenesi, ovvero con la constatazione che tutte le ‘eresie’ messianiche del giudaismo paiono forzate ad assumere, in un modo o nell’altro, i tratti di un sistema che rende ragione della generazione mistica o emanazionista del Messia. In altre parole non mi pare che un *close reading* della ricezione dello ‘*Emeq ha-melek* nella *Kabbala denudata* contribuisca a dimostrare in alcun modo la presenza di elementi sabbatiani in quest’ultima.

Il contributo di Jean Pierre Brach (*Das Theorem der ‘messianischen Seele’ in der christlichen Kabbala bis zur Kabbala denudata*; pp. 243-258) studia la varietà della nozione di *anima Messiae* in alcuni cabbalisti cristiani, in particolare Reuchlin, Postel, Knorr e, soprattutto, More. Non sorprende che le concezioni di questi autori siano divergenti, se si considera che la base testuale cui facevano riferimento era differente e, mi pare, averne tenuto maggior conto avrebbe portato a comprendere meglio le oscillazioni terminologiche e concettuali che si riscontrano nelle varie scuole cristiano-cabbalistiche.

Yossef Schwartz (*Kabbala als Atheismus? Die Kabbala Denudata und die religiösen [sic] Krise des 17. Jahrhunderts*; pp. 259-284) affronta un capitolo della fortuna della *Kabbala denudata* esaminando le radici del dibattito sul panteismo (*Pantheismusstreit*) e mettendo in evidenza come i testi presentati al pubblico colto nell’antologia cabbalistico cristiana potessero essere fatti oggetto di polemica tanto per la tendenza a indulgere sulla teologia negativa, quanto per il panteismo che (come aveva intuito lo stesso Cordovero) minacciava l’intera dottrina dell’emanazione. Si può discutere se la nozione altamente polemica di “ateismo” possa essere utile a comprendere il clima in cui la *Kabbala Denudata* venne per lo più presa a pretesto per attaccare lo spinozismo. Anche in questo caso dobbiamo registrare una certa trascuratezza nelle citazioni latine (a p. 262 si fa cenno a un’opera platonica dal titolo *Legai*, presumibilmente da leggere come *Leges* o, eventualmente, *Nomoi*; a p. 272, n. 34 il titolo di un’opera di Caramuel è sfigurato in più punti; a p. 281 viene attribuito ad Agrippa un *De vanitatis*, che va letto come *De vanitate*).

Wilhelm Schmidt-Biggemann (*Christliche Kabbala oder Philosophia Hebraeorum. Die Debatte zwischen Knorr von Rosenroth und Henry More um die rechte Deutung der Kabbala*; pp. 285-322) presenta in forma analitica i termini della discussione, contenuta nel primo volume della *Kabbala denudata* tra il platonico cantabrigense Henry More e il *compiler*, ovvero, Knorr von Rosenroth.

Il dibattito in questione è assai complesso e Schmidt-Biggemann tenta di ricondurlo alla differenza tra la riduzione delle dottrine cabbalistiche alla numerologia pitagorica interpretata in chiave neo-platonica e cristiana, adottata da More, e l’adesione, rappresentata da Knorr, alla complessità visionaria della *qabbalah* luriana. In effetti la questione è un poco più complicata perché More stesso, venuto a conoscenza del lavoro di traduzione di testi di scuola luriana promosso da Knorr, mostra di accoglierne alcune articolazioni. Inoltre, per amore della verità storica, occorrerebbe chiarire che Reuchlin intendeva servirsi della filosofia pitagorica, a suo parere ricostruibile dal suo naufragio storico proprio ricorrendo alla precedente sapienza cabbalistica, per rendere accoglibile la *qabbalah* in un mondo saturo di pregiudizi contro gli ebrei, mentre More, all’opposto, sembra accettare della *qabbalah* (della quale sa poco) solo ciò che si lascia ridurre ai suoi modelli neoplatonici, dionisiani e origeniani, pronto a screditare la *qabbalah* come corrotta e resa irriconoscibile dagli ebrei ogni volta che essa non corrisponda a puntino con i suoi rigidi schemi interpretativi. La conclusione paradossale del contributo di Schmidt-Biggemann, secondo il quale, contro ogni aspettativa di Knorr von Rosenroth, proprio la sua impresa cabbalistico-cristiana di ampliamento delle conoscenze con inclusione delle dottrine luriane avrebbe condotto al disvelamento della loro incompatibilità con il cristianesimo e dunque alla fine del progetto della *qabbalah* cristiana stessa, mi pare plausibile a patto che si intenda che ciò avviene non perché gli schemi di More non trovano applicazione nel lussureggiante mondo di immagini del lurianesimo e nemmeno perché Knorr non si proponesse di mostrare la sostanziale concordanza della dottrina cabbalistica con la teologia cristiana, per quanto eterodossa e ‘filochimica’, quanto piuttosto perché la fedeltà ai testi e l’allargamento della loro base mo-

stravano con evidenza la loro incompatibilità. Dunque è uno scrupolo filologico che mina ‘dall’interno’ la solidità dell’edificio cabbalistico-cristiano nella versione di Knorr von Rosenroth, che sarà poi abbattuto dall’esterno per la combinazione delle accuse di panteismo da un lato e la dimostrazione della insostenibilità storica dello schema storiografico su cui si basava la presentazione dei materiali offerti nella *Kabbala denudata*. Anche nel caso di questo contributo si devono registrare numerose sviste e imprecisioni (per elencare solo le più fastidiose: a p. 287 a Gikatilla viene attribuito un titolo *Porta Coelorum* che corrisponde a un’opera di Abraham Cohen Herrera, mentre dal contesto si desume che si intende l’opera intitolata *Portae lucis*; in due occasioni [p. 296 e 299] l’elemento intermedio tra le tre *sefirot* superiori e le sette inferiori, chiamato *da‘at* e reso da Knorr con *Cognitio vel Scientia* è tradotto in tedesco con ‘Gesetz’, del tutto erroneo; a p. 298 si afferma che il valore numerico di אֵין סוּרָה dichiarato da Knorr equivalente a אַרָב sarebbe 206, mentre corrisponde, come è ovvio, a 207: quest’ultimo errore sembra poggiare, come si desume dalla nota 40 a p. 298, sull’errata persuasione che la lettera *waw* equivalga al numero 5). A p. 288 Schmidt-Biggemann mette in discussione la nozione tradizionale, ripresa di recente anche da Allison Coudert, secondo cui l’autore della *Adumbratio cabbalae christianae* sarebbe opera di Franciscus Mercurius van Helmont: si tratta di una questione interessante e che meriterebbe maggiore approfondimento, in particolare se si considera che l’autore non avanza nessuna proposta alternativa.

Giuseppe Veltri (*Von der “philosophia iudaica seu hebraeorum” zur “jüdischen Philosophie”*. (Ver)Wandlungen eines Begriffes im Kontext der Kabbala Denudata; pp. 323-341) tratta un argomento che sfiora soltanto il tema principale del convegno per concentrarsi sulla questione storica di quando sia sorta la nozione di filosofia ebraica. Risalendo a ritroso da Zunz, passando per Budde e Andreas Sennert, Veltri arriva a Simone Luzzatto, del quale esamina l’articolazione degli intellettuali ebrei in tre classi: i rabbini talmudisti, i filosofi e i cabbalisti. Secondo Veltri Luzzatto non fa molto per nascondere la propria avversione a questi ultimi. In altre parole, la identificazione della *qabbalah* con la filosofia degli ebrei, in senso positivo (Knorr) o negativo (Budde), sarebbe una costruzione cristiana dalla quale la *Wissenschaft des Judentums* doveva liberarsi. Lo studio di una nozione così sfuggente, quale è quella di ‘filosofia ebraica’, se permette ampie ricognizioni storiche e prospettive a volo d’uccello, tende a sottrarsi, mi pare, a un severo controllo filologico più radicato nei testi. Si sarebbe desiderata, invero, una maggiore cura nel ricorso al latino, evitando la comparsa di forme inaudite (p. 328: *per excessu e per defectu*), ovvero l’attribuzione a Pico della Mirandola di un’opera dal titolo *Lettere Latine*, dovuta a incomprendimento delle parole di Simone Luzzatto (p. 337). Quest’ultimo, infatti, aveva scritto: «questa Dottrina [*scil.* la Cabala] fù dall’Illustris. & Eccellentis. Gio. Pico Mirandolano nelle Lettere latine introdotta come nelle sue Conclusioni si può vedere» reso in tedesco con «daß diese Doktrin von dem berühmten und hervorragenden Giovan Pico della Mirandola behandelt wurde in seinen *Lettere Latine*, wie es auch in seinen *Conclusiones* zu sehen ist».

Il contributo di Andreas B. Kircher (*Verhüllung und Enthüllung des Geheimnisses. Die Kabbala Denudata im Okkultismus der Moderne*; pp. 343-383) affronta un argomento particolarmente rilevante, e sinora poco studiato, per comprendere il significato dell’opera prodotta dal circolo di Knorr von Rosenroth, ovvero la sua fortuna nella letteratura esoterica e massonica moderna a partire da Eliphas Levi (Alphonse Louis Constant). Kircher mostra con dovizia di informazioni che il successo della *Kabbala denudata* nei circoli esoterici fu straordinario e, allo stesso tempo, non esente da una certa ambiguità: il suo significato, infatti, fu inteso sia quale continuazione della *qabbalah* cristiana rinascimentale e barocca, soprattutto nella sua versione magico-pratica, simboleggiata nel Rinascimento dalla figura di Heinrich Cornelius Agrippa e, nella generazione successiva, da un Heinrich Khunrath ma servì anche da base per un esoterismo paganeggiante rappresentato da Helena Blavatsky e dal famigerato Aleister Crowley. Kircher sottolinea a buon diritto le insufficienti conoscenze orientalistiche dei principali esponenti dell’esoterismo della seconda metà del secolo XIX e dei primi decenni del XX che li costrinse a ricorrere a Knorr proprio perché non erano in grado di avvicinarsi direttamente alle

sue fonti. Si tratta di un fenomeno ricorrente in una disciplina difficile quale la *qabbalah* e se ne vedono manifestazioni moderne ad ogni piè sospinto quando Scholem, o Moshe Idel, diventano “la *qabbalah*” per tutti coloro che non hanno gli strumenti per farsi un’idea in proprio dei testi di cui si parla. Non sorprende, perciò, che la *Kabbala denudata*, che è in realtà rivestita di un ampio pannello cristiano-barocco, sia potuta diventare, per gli innumerevoli lettori di Eliphas Levi ed epigoni, ‘la *qabbalah*’ tout court. Kilcher propone una distinzione curiosa ma non sempre condivisibile, tra lettori filologicamente avvertiti e ‘ispirati’, correndo così il rischio di essere annoverato lui stesso tra gli ispirati quando la sua sorveglianza filologica lascia a desiderare, non solo come curatore dell’intero volume, ma anche quando, come a p. 361, riferendo un passo della traduzione tedesca (opera di Fritz Werle, apparsa nel 1927) dal francese di Eliphas Levi, non si accorge che essa confonde il teosofista Louis-Claude de Saint-Martin con la figura tardo-antica di San Martino. Al ‘filosofo sconosciuto’ che aveva scritto *Des erreurs de la vérité* doveva forse toccare questa nemesis: essere misconosciuto nella *vérité des erreurs*.

Chiude il volume l’ampio contributo di Bernd Roling (*Erlösung im angelischen Makrokosmos. Emanuel Swedenborg, die Kabbala Denudata und die schwedische Orientalistik*; pp. 385-457) che, proponendosi di studiare l’influsso dell’opera di Knorr von Rosenroth sulla concezione teosofica e angelologica del grande visionario svedese, offre anche un articolato panorama dell’orientalistica scandinava nonché del ruolo centrale giocato dalla mistica ebraica, spesso mediata dai primi cabbalisti cristiani del Rinascimento ma soprattutto dalla *Kabbala denudata*, nella fiorente produzione di *dissertationes* teologiche luterane prodotte dalle università dell’area baltica. Il contributo di Roling, assai informato, permette di stabilire un nesso importante tra l’ultimo progetto cabbalistico-cristiano e, sotto il segno della Grande Rivoluzione, gli esordi dell’esoterismo moderno.

Nonostante le non rare sviste e il carattere diseguale dei diversi contributi, che abbiamo cercato di sottolineare *sine ira sed studio*, il volume si raccomanda perché apre, anziché chiuderlo, un possibile dibattito su un grande libro, molto presente e tuttavia dimenticato, che costituisce un culmine e uno spartiacque della cultura europea, ufficiale e ufficiosa, nei secoli moderni.

Saverio Campanini

WOUTER J. HANEGRAAFF - RUUD M. BOUTHORN, *Lodovico Lazzarelli (1447-1500). The Hermetic Writings and Related Documents*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, vol. 281), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe (Arizona) 2005, pp. 356, s.i.p.

Questa raccolta di testi che contiene anche importanti documenti intorno al profeta ermetico Mercurio da Correggio viene a colmare una lacuna particolarmente evidente nel mondo anglofono. In lingua italiana si avevano gli importanti studi di Garin, Brini, Kristeller e Moreschini e vi è tutt’ora un fervore d’opere e di iniziative in particolare intorno alla produzione umanistica di Lodovico Lazzarelli da San Severino Marche tra le quali si annuncia, a cura di Maria Paola Saci e Fabio Troncarelli, la pubblicazione dell’*opera omnia*. Il merito principale di questa silloge consiste, a mio parere, nell’aver messo a disposizione di un pubblico molto ampio, ma senza rinunciare al testo latino o italiano, tutta la produzione ermetica dell’umanista settempedano. Così, ai già noti *Epistula Enoch* e *Crater Hermetis* si aggiungono anche le tre prefazioni al *Corpus hermeticum* indirizzate a Mercurio da Correggio e parti di uno scritto alchemico (quelle che recano il titolo *Vade mecum*), cui si aggiungono, come accennato, diversi scritti di e su Giovanni “Mercurio” da Correggio. Lazzarelli è una figura ormai abbastanza nota ma spesso mal compresa, in particolare proprio per quanto riguarda il suo entusiasmo ermetico e i suoi interessi cabbalistici. Un paragone con il contemporaneo Pico della Mirandola fa subito spiccare la

differenza abissale che divide i due progetti: come dimostrano le faticose e per lo più infruttuose ricerche di Enrico Norelli, riprese pedissequamente da Hanegraaff nelle sue note di commento (l'unico suggerimento nuovo, che però nella sua vaghezza non pare persuadere nemmeno l'autore, è dovuto a Elliott Wolfson, cfr., a proposito dell'enigmatico "Moses Adersan", p. 79 e n. 208), una buona parte delle fonti addotte da Lazzarelli come genuinamente ebraiche o cabbalistiche non hanno alcun riscontro reale e pongono un problema simile, ma distinto, a quello delle fonti midrashiche non più rintracciabili che si riscontrano assai spesso nel *Pugio fidei*. Tuttavia la figura e l'opera di Lazzarelli sono essenziali non solo per la storia dell'ermetismo, se si considera che la sua traduzione del trattato appartenente al *Corpus Hermeticum* che non era stato tradotto da Marsilio Ficino (perché assente dal manoscritto che Cosimo de' Medici gli aveva messo a disposizione), sarà molte volte ristampata nel corso del secolo XVI. Ancora più rilevante, quantunque abbia ottenuto forse una minor risonanza presso il pubblico fu il suo "apostolato" ermetico in favore di Mercurio da Correggio. Di quest'ultimo gli autori propongono una serie di documenti e testimonianze, spesso assai rare, che costituiscono un pregio non minore di questa silloge.

Particolare interesse riveste, come aveva notato Scholem a partire dalla edizione ebraica del suo saggio sul *golem* (1977), la trattazione riservata da Lazzarelli nel suo *Crater Hermetis* della fabbricazione da parte dell'uomo di un essere artificiale. Hanegraaff riprende e in parte contesta con buoni argomenti le conclusioni cui è giunto Moshe Idel. Occorre osservare, come Hanegraaff non fa, che Idel aveva preso un granchio quando aveva affermato: «Questo ampio corpus di scritti cabbalistici [si riferisce alle opere tradotte da Flavio Mitridate per Giovanni Pico della Mirandola], che includeva traduzioni dei trattati di El'azar da Worms e di Abulafia, non contiene però nessuna istruzione precisa per creare un antropoide» (cito dalla recente versione italiana, di Antonella Salomoni, *Il Golem. L'antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, Einaudi, Torino 2006, p. 197). L'affermazione di Idel è tanto perentoria quanto errata, se infatti abbiamo la pazienza di aprire il ms. Vat. Ebr. 191, f. 10v, vi possiamo leggere, tra l'altro: «Similiter in generatione particulari puta alicuius membri particularis ut si volueris creare oculum considera litteram indicantem illud membrum et reflecte super eam circulum per revolutionem et perface illam litteram, capiendo terram novam de sub terra virgine et semina in ea de templo sancto tuo expiato purgato et purificato, nec non et corpore mundato. Et ex illa terra fac massam quam vis creare et vivificare et consideras litteras et perface super eam natura suam cuiusmodi velis eum esse et fac sic per litteras nominis Tetragramaton secundum modum procedendi per dialesim [f. 11 r] eius creationis ut puta v. a. i. e. o. v. v. a. i. e. ebraice sicut per litteras nominis יהוה scilicet ipsius Tetragramaton quibus creatus est mundus totus et vivet illud membrum statim, et sic successive cetera membra particulariter». Si tratta proprio del commento di El'azar da Worms al *Sefer Yeşirah*, che fu probabilmente anche la fonte di Lazzarelli, anche se alcuni dettagli testuali mi fanno ritenere che Lazzarelli si sia servito di una recensione differente. Mi premeva sottolineare però che, come lo stesso Hanegraaff opportunamente rileva, la mediazione di Yoḥanan Alemanno non era, in questo come in molti altri casi, affatto necessaria per spiegare la provenienza delle idee di Lazzarelli intorno alla creazione del *golem*. La traduzione di Mitridate era disponibile sin dal 1486 mentre le opere ermetiche di Lazzarelli devono essere collocate dopo il 1492 (mi conforta anche la datazione proposta da Hanegraaff), ovvero dopo la morte di Innocenzo VIII e l'ascesa al soglio pontificio di Alessandro VI.

Per quanto riguarda i rapporti tra Pico della Mirandola e Mercurio da Correggio, alla luce dell'arresto di quest'ultimo avvenuto nell'estate del 1486 a Firenze su istanza, stando all'ambasciatore estense, dello stesso Lorenzo il Magnifico, Hanegraaff non va al di là di ciò che avevano suggerito Kristeller, Garin e Ruderman. Spiace dover notare che egli ha ignorato i nuovi documenti portati alla luce da chi scrive. I manoscritti vaticani contenenti le traduzioni di opere cabbalistiche condotte da Flavio Mitridate per Giovanni Pico della Mirandola, infatti, contengono almeno due menzioni di Mercurio da Correggio (cfr. *The Great Parchment. Flavius Mithridates' Latin Translation, The Hebrew Text, and an English Version*, Edited by G. Busi, S.

M. Bondoni and Saverio Campanini, Nino Aragno Editore, Torino 2004, in particolare pp. 95-98 per quanto riguarda Vat. Ebr. 190, f. 155r: *quod mercurius dicebat volumen volans*) nello stesso manoscritto (f. 436 r) c'è un altro riferimento, questa volta più circostanziato, al trattamento irrispettoso riservato dai fiorentini a Mercurio che, lo si intuisce dal contesto, Mitridate sembra considerare un profeta ispirato (ho dato notizia di questa seconda glossa nel corso del convegno tenutosi a Caltabellotta nell'ottobre 2004, dedicato alla vita e alle opere di Guglielmo Raimondo Moncada *alias* Flavio Mitridate i cui atti dovrebbero essere pubblicati a breve). Occorre naturalmente considerare che il tono delle glosse di Mitridate è spesso pesantemente scherzoso e quindi non si può escludere che la menzione di Mercurio da Correggio fosse voluta per mettere in imbarazzo Pico che non poteva, dopo l'episodio aretino, inimicarsi Lorenzo e perciò doveva, come fece, mantenere il più assoluto riserbo sulla figura di Mercurio da Correggio, qualunque fosse l'opinione che ne aveva. Quanto alla enigmatica menzione, che si legge verso la fine del *Crater Hermetis* (30.3): «Quod nomen [= cabala] nostro tempore apud quosdam cognitum esse coepit. Eius tamen operatio, si unum tantum excipio, omnes pernitus latet», intorno all'identità di quel solo che avrebbe conosciuto, oltre al nome, il procedimento e l'efficacia operativa della *qabbalah*, si registrano differenti opinioni: il primo a prendere posizione fu nel 1938 P. O. Kristeller, il quale ipotizzò che quell'unico (*unum tantum*) conoscitore della pratica cabalistica dovesse essere Giovanni Pico della Mirandola. Questa opinione è stata seguita da Mirella Brini (1955), da Claudio Moreschini (1985 e ribadita nel 2000). François Secret (1985) sollevò i primi dubbi in base a un capzioso argomento cronologico, giustamente respinto da Hanegraaff, il quale però, non aderisce alla soluzione proposta da Kristeller ma propone, a sua volta, che l'unico esperto di pratica della *qabbalah* possa essere Giovanni Mercurio da Correggio o, in alternativa, il solito Yoḥanan Alemanno (p. 263, n. 224). Ora, come ha notato Garin (1963), nella primavera del 1486 convergono su Firenze Giovanni Pico, Flavio Mitridate e Mercurio da Correggio e, come dimostrato da chi scrive, i tre vennero in qualche modo in contatto, si può allora immaginare che l'unico esperto, se Lazzarelli non intendeva Pico, potrebbe anche essere stato proprio Flavio Mitridate che, nelle sue glosse ai codici vaticani, non si stanca di sottolineare la propria indispensabilità per il suo giovane allievo (si veda per esempio il ms. Chig. A VI 190, f. 308 r: *putasne pice te sine mithridate intelligere posse? Amen dico tibi si non curaveris reditum numquam exponam tibi hec et vade ad alios et docebunt te*). Il fatto, poi, che Mitridate fosse caduto in disgrazia e condannato a una *damnatio memoriae* da parte dello stesso Pico (per esempio nella versione definitiva della *Oratio de hominis dignitate*, come ha mostrato Garin), potrebbe ben conciliarsi con il fatto che Lazzarelli non nomini esplicitamente l'unico che non conosca la *qabbalah* solo di nome. La proposta, me ne rendo conto, non ha né può avere alcun carattere vincolante, tanto è vero che se ne può accostare un'altra, ancora più strettamente legata al regno di Napoli: mi riferisco all'ebreo convertito aragonese Pablo de Heredia, anche lui morto probabilmente poco dopo il 1488, che aveva fama di capace cabalista, come dimostra soprattutto il suo *Ensis Pauli*, tuttora conservato in manoscritto (Ottob. Lat. 491) presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (e studiato da F. Secret (*L'Ensis Pauli de Paulus de Heredia*, in «Sefarad» 26 [1966], pp. 79-102; 253-271). Sarei propenso ad accettare quest'ultimo come candidato più probabile non solo per i suoi lunghi soggiorni siciliani e napoletani, ma soprattutto per l'omogeneità delle fonti delle quali si servì (per esempio il continuo ricorso a Mose Lu Darsan [sic]). Solo uno studio approfondito e un'eventuale edizione dell'*Ensis Pauli* potrebbe contribuire a risolvere l'enigma, anche se forse il tono volutamente enigmatico di Lazzarelli era precisamente destinato a suscitare curiosità e non a fornire una traccia per individuare con certezza a chi stesse pensando, lasciando che ogni lettore favorisse in cuor suo il proprio candidato.

Astraendo però da tali questioni di dettaglio, si deve attribuire al volume il merito che certamente ha, ovvero di riaprire la discussione e rimettere in circolo le opere di un entusiasta dell'ermetismo con un profilo intellettuale distinto tanto da Giovanni Pico quanto da Marsilio Ficino e ciò, anche se non dovesse scalfire quello che Hanegraaff, un po' pomposamente, chiama lo "Yates paradigm", sarebbe un contributo certamente degno di lode. Resta da fare, mi pare,

un lavoro improbo ma forse non destinato all'insuccesso, volto a chiarire l'estensione, la provenienza e la qualità delle fonti ebraiche e cabbalistiche di Lodovico Lazzarelli, nonché la data a partire dalla quale egli poté disporre: si tratta di questioni difficili ma centrali per gettare una qualche luce sugli ancora molto oscuri inizi della *qabbalah* cristiana.

Saverio Campanini

JOHANNES PISTORIUS, *Artis cabalisticae hoc est reconditae theologiae et philosophiae scriptorum Tomus I*, Per Sebastianum Henricipetri, Basileae 1587, ristampa anastatica con introduzione di Jean-Pierre Brach e Mino Gabriele, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze - La Finestra Editrice, Firenze - Trento 2005, pp. xvi, 52 pp. n. n., 979, 230,00 €.

L'importante silloge del Pistorius viene qui ristampata per la seconda volta nel volgere di quarant'anni. La prima ristampa, infatti, risale al 1967 ed era apparsa a cura del Minerva Verlag di Francoforte sul Meno, da tempo esaurita. La ristampa del 1967, per non parlare dell'originale, aveva raggiunto ottime quotazioni sul mercato antiquario e perciò appare opportuna la nuova iniziativa realizzata dalla casa editrice La Finestra di Trento in collaborazione con la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, nella sua collana dal titolo emblematico «*Multa paucis*», diretta da Mino Gabriele, di far apparire questo massiccio e ricercato volume. Come si desume dall'indicazione di prezzo, non si tratta di un libro economico, ma indispensabile per chi voglia disporre del volume in forma solida e robustamente rilegata, anziché affidarsi ai capricci di una digitalizzazione che procede a grandi passi in internet, rendendo il libro un oggetto sempre meno materiale e faticoso per l'occhio. Un ulteriore pregio di questa nuova edizione è rappresentato dalla breve introduzione franco-italiana a cura di Jean-Pierre Brach e dello stesso Mino Gabriele, che contribuiscono a collocare storicamente l'autore della silloge, Johannes Pistorius che, nelle sue peregrinazioni tra le confessioni religiose (fu luterano, poi calvinista e infine cattolico) e le corti, rivestì l'incarico di bibliotecario del margravio del Baden Carlo II. Quest'ultimo aveva ereditato la biblioteca del grande umanista e cabbalista cristiano Johannes Reuchlin ed è probabilmente in questo contesto che matura il progetto da parte di Pistorius di approntare un'antologia dei principali cabbalisti cristiani a un secolo dalla pubblicazione delle *Conclusiones* di Giovanni Pico della Mirandola (Roma 1486) che della *qabbalah* cristiana avevano rappresentato l'inaugurazione ufficiale se non proprio l'inizio. Quando usiamo il termine antologia dobbiamo precisare che Pistorius ebbe cura di presentare solo testi completi, ma certo non raccolse tutto ciò che era stato pubblicato sino a quel momento. Particolarmente vistosa, tra le altre, è l'assenza di opere attribuite esplicitamente a Francesco Zorzi (non siamo riusciti a trovare la fonte che autorizza Jean-Pierre Brach, a p. vi della sua introduzione, ad asserire che il secondo tomo, progettato ma mai pubblicato, avrebbe dovuto comprendere opere del francescano veneto, mentre la *praefatio* di Pistorius afferma esplicitamente che egli intendeva dare spazio nel secondo tomo a testi ebraici o tradotti dall'ebraico), manca anche ogni riferimento a Agostino Giustiniani, uno dei più influenti tra i pionieri della *qabbalah* cristiana. Nondimeno il motivo di interesse di quest'opera non consiste certo nelle assenze ma, al contrario, proprio nelle presenze, che sono senza dubbio numerose e qualificate. Un certo orientamento "tedesco" è innegabile se si considera che due terzi dell'antologia sono occupati da una scelta assai ampia delle opere di Paolo Ricci, che pure trascorse un periodo in Italia, e della totalità delle opere cabbalistiche di Johannes Reuchlin (ovvero il *De verbo mirifico* e il *De arte cabalistica*) mentre l'Italia è rappresentata dal commento alla serie delle *Conclusiones cabalisticae secundum opinionem sapientum cabalistarum*, apparsa a Bologna nel 1564 sotto il nome del francescano osservante Arcangelo da Borgonovo. Quest'ultimo, come ha mostrato Chaim Wirszubski, si era limitato ad ampliare e a rielaborare la *reportatio* di un corso del suo maestro, il già ricordato

Francesco Zorzi, che aveva commentato le due serie di *conclusiones* nel 1539. Sotto il nome di Arcangelo era stato pubblicato postumo anche un commento alle *conclusiones secundum opinionem propriam*, apparso a Venezia nel 1569: quest'ultimo, tuttavia, contrariamente a quanto afferma Mino Gabriele nella sua introduzione (p. vii), non è compreso nella silloge del Pistorius. Di ambiente italiano è anche la riproposta in traduzione latina dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, che ha ben poco di cabbalistico ma indica l'ambito filosofico affine alle idee del contemporaneo di Pistorius Francesco Patrizi da Cherso in cui la *qabbalah* poteva venir recepita in un momento di svolta della sua vicenda. Dal punto di vista strettamente cabbalistico il volume registra la sola presenza del compendio dell'opera *Ša'are orah* di Joseph Gikatilla, pubblicato in appendice al quarto libro del *De agricultura coelesti* di Paolo Ricci, autore della traduzione abbreviata apparsa per la prima volta ad Augusta nel 1516. Un testo particolarmente interessante, pur nella sua brevità, che avrebbe meritato forse una menzione particolare nell'introduzione, è senza dubbio la traduzione latina del *Libro della formazione* (*Sefer Yeširah*) perché la storia di questo testo, per quanto ricostruibile oggi, può forse darci qualche indizio non solo sulla formazione della biblioteca alla quale Pistorius attinse per redigere la silloge che porta il suo nome, ma anche sulla vicenda mai del tutto chiarita dei manoscritti cabbalistici della biblioteca di Johannes Reuchlin che, diversamente dal resto della biblioteca, che si è in larga misura salvata e, nonostante le distruzioni belliche (particolarmente devastante fu l'incendio della biblioteca di Karlsruhe del 1942), può essere fino ad oggi ammirata nella Landesbibliothek di Karlsruhe. Nel 1587, quando apparve la silloge del Pistorius, il mondo latino aveva già una traduzione latina del *Sefer Yeširah*, apparsa a stampa addirittura prima dell'originale ebraico, mi riferisco alla traduzione commentata a cura del cabbalista cristiano Guillaume Postel (altro grande assente dall'antologia di Pistorius), apparsa a Parigi nel 1552 (pure disponibile in edizione anastatica, a cura di Wolf Peter Klein, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994). Pistorius, però, non pubblicò quella traduzione ma un testo differente. Ora, il testo che compare in Pistorius corrisponde esattamente alla traduzione latina del *Sefer Yeširah* attualmente conservata in manoscritto (n. 740 del catalogo Margoliouth, corrispondente alla segnatura Add. 11416) presso la British Library. Il manoscritto, contenente tra l'altro il testo ebraico dell'opera *Ginnat Egoz* di Joseph Gikatilla, appartenne senz'altro a Reuchlin (come dimostra una nota di possesso di mano dello stesso Reuchlin che afferma che l'opera gli fu donata dal vescovo di Worms Johann Dalberg nel corso dei lavori della Dieta di Worms nel 1495). Già George Margoliouth aveva notato che Reuchlin in data posteriore aveva aggiunto a questo manoscritto una traduzione latina del *Sefer Yeširah* annotando di proprio pugno che la traduzione era stata approntata a Roma da un "Magister Isaac" nel 1488. Nessuna di queste informazioni è stata ripresa da Pistorius nella sua edizione ma, sapendo che egli era bibliotecario del margravio di Baden-Durlach, non possono sussistere dubbi che egli abbia attinto alla biblioteca del margravio per approntare la propria silloge. Inoltre Pistorius non dovette avere somme virtù di paleografo, se è vero che al posto dell'espressione "Liber Abraham de Creatione cabalisticus", ha stampato, per ben due volte, tanto nel sommario quanto a p. 869 della sua silloge, la forma inaudita "Liber de Creatione Cabalisticus", ove risulta evidente, e paleograficamente assai probabile la svista. È interessante notare che nel 1676 il biografo di Reuchlin Johann Heinrich Mai non trovò più a Durlach il manoscritto in questione e anche degli altri manoscritti cabbalistici si persero le tracce. Viene naturale pensare che Pistorius dovette essere in qualche modo legato a questa vicenda, anche se non sussistono prove del suo coinvolgimento, è quantomeno singolare che dopo il suo passaggio la biblioteca che risultava ricca di opere cabbalistiche da diversi inventari, ne sia ora del tutto priva. Già nel 1624, infatti, il manoscritto in questione faceva parte, come mostra l'*ex libris* che ancora si conserva, della biblioteca del sacerdote Otto Gereon di Sobernheim. In seguito, come informa il Wolf, il manoscritto passò in Olanda, in possesso del teologo riformato Johannes Braun. Le tracce del manoscritto si perdono di nuovo per ricomparire, nella seconda metà del secolo XIX a Parigi, dove fu esaminato da A. Renouard. Infine, prima del 1872, esso entrò a far parte delle collezioni del British Museum (per la storia dei libri ebraici appartenuti alla biblioteca di Reuchlin si può ora far riferimento, con qualche cautela, a W.

Von Abel – R. Leicht, *Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins*, Thorbecke, Ostfildern 2005, in particolare pp. 145-149: per ragioni a me sconosciute in questo catalogo si asserisce, contro Margoliouth, che il nome dell'autore della traduzione del *Sefer Yeşirah* sarebbe stato cancellato in maniera non ricostruibile). Un ulteriore manoscritto, registrato da P.O. Kristeller nel suo *Iter Italicum*, si conserva presso la Biblioteca Civica di Bergamo (segn. Sigma II 40) e anche qui la datazione (1488) e la attribuzione a un “magister Isaac” sono ben chiare. Quanto all'identità di questo “magister Isaac”, Franco Bacchelli ha proposto di non identificarlo, come pure si sarebbe tentati di fare, con l'ebreo che Pico della Mirandola convertirà nel 1493, quando prenderà il nome di Clemente Abramo, ma con il figlio di Yohanan Alemanno, pure lui chiamato Isacco e in seguito maestro di ebraico di Giovanfrancesco Pico (cfr. F. Bacchelli, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Olschki, Firenze 2001, pp. 98-100). Benché sia facilmente dimostrabile che Reuchlin, nel suo *De arte cabalistica*, non si è servito di questa traduzione (Cfr. J. Reuchlin, *L'arte cabalistica (De arte cabalistica)*, a cura di Giulio Busi e Saverio Campanini, Opus libri, Firenze 2¹⁹⁹⁶, p. lvi) resta, mi pare, molto interessante indicare la matrice reuchliniana del progetto di Pistorius anche per contribuire ad ampliare le nostre conoscenze su questa *summa* cabbalistico-cristiana il cui influsso non può essere sottovalutato almeno fino alla pubblicazione, quasi un secolo più tardi della *Kabbala denudata* di Christian Knorr von Rosenroth. Per quel che riguarda la ricezione e l'influenza di cui ha goduto la silloge del Pistorius basterà, in questa sede, far riferimento all'*Amphiteatrum sapientiae aeternae* (1609) di Heirich Khunrath che, per quanto è dato vedere, se attingeva ad altre fonti per quanto riguarda i suoi robusti interessi alchemici, dipende in tutto e per tutto dalla silloge di Pistorius per il suo singolare sincretismo cabbalistico. Uno dei maggiori motivi di interesse e di utilità dell'antologia pistoriana è senza dubbio il ricco indice che apre il volume in una cinquantina di pagine non numerate stampate fittamente su tre colonne. Come tutta la silloge, anche l'indice dimostra che l'opera ha un carattere epigonico, di riassunto e di sintesi di un'epoca d'oro della *qabalah* cristiana giunta al tramonto ma, allo stesso tempo, proprio l'antologia pistoriana, con il suo indice (definito dallo stesso autore, a buon diritto, *copiosus et utilis*) che permette di percorrere il vasto volume in traccia di simboli, figure e nomi propri, rilancia e rende di nuovo accessibili alcuni tra i maggiori cabbalisti cristiani del secolo appena trascorso. Se, per esempio, si consulta la ricchissima voce *homo*, si può leggere trasversalmente l'intero *Artis cabalisticae scriptores* come un pronuario ragionato del singolare umanesimo cabbalistico cristiano.

Saverio Campanini

ALESSANDRO VANOLI, *La Spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Viella, Roma 2006, pp. 317, 24,00 €.

Una cavalcata tra i secoli con tenaci legami che la tengono ben ancorata all'inconsolabile presente in cui ci troviamo a vivere. I poli entro cui si muove la piacevole sintesi di Vanoli non sono soltanto quelli della storia e del mito, come indica il sottotitolo, ma se ne deve aggiungere un terzo che finisce per informare di sé tutto, compresa la storia e la leggenda: si tratta dell'ideologia, pronta a servirsi impudicamente di ogni lacerto di documento per i propri fini, solitamente men che confessabili. Adottando, come fa Vanoli, uno schema mutuato da Clifford Geertz nella interpretazione delle culture, lungamente plurali, che hanno fatto la Spagna, non sorprende che il suo resoconto si legga soprattutto come un puntuale inventario degli usi che della storia si sono fatti. Voler fare della vicenda spagnola nel medioevo un paradigma, di felice convivenza o di scontro di civiltà, dovrebbe essere sconsigliato da ogni sana farmacopea storiografica ma, e l'autore se ne mostra ben consapevole, *mala tempora currunt*, e perciò occorre

fare i conti con questo passato che, anche per il suo carico di lutti e tragedie, non sembra voler passare. Vanoli accenna soltanto alla possibilità di associare al suo libro un altro volume, del tutto simmetrico, che ricostruisse l'immagine, segnata più o meno dall'idillio, nella letteratura e nella storiografia araba medioevale e moderna. Un ulteriore interessante capitolo, ci permettiamo di aggiungere, si potrebbe raccogliere intorno all'immagine della vita degli ebrei in Spagna costruita dalla storiografia ispirata alla *Wissenschaft des Judentums* nel secolo XIX e dalla storiografia israeliana nel Novecento, con i suoi tributi a una serena convivenza, spesso solo immaginaria, o a isolate figure di eroi, come la lettura in chiave proto-sionista della produzione poetica di Yehudah ha-Lewi o l'esaltazione delle imprese militari di Šemu'el ha-Naggid possono ampiamente documentare. Sarebbe facile, da giudaisti, lamentare questa o quella assenza dal quadro, particolarmente spiccate sono, a parere di chi scrive, la mancanza di ogni accenno al carisma che fu, senza dubbio, ampiamente influenzato dal modello musulmano o alla figura di Yehudah Al-Ḥarizi, il cui *Taḥkemoni* esemplifica più di molta storiografia le origini letterarie di un 'mito' che fu anche storia e di una storia che trascolora nel mito proprio mentre la si vive. Anche per quel che riguarda la *qabbalah* si deve riscontrare che l'autore non chiarisce, trattando l'argomento, per così dire, di scorcio, i rapporti tra questa e la filosofia, benché tale problema sia stato al centro della definizione della propria "identità" da parte degli ebrei sefarditi anche a grande distanza dall'espulsione del 1492. Tuttavia sarebbe ingiusto criticare il volume per ciò che non voleva essere: a prenderlo per ciò che è, ovvero una sintesi didatticamente efficace, si tratta di uno strumento valido per reperire un quadro di gradi proporzioni, costruito con una tesi storiografica forte, ossia la centralità degli usi della storia per la legittimazione di un assetto politico dato. Sviste e refusi restano al di sotto della media, per la verità non modesta, delle pubblicazioni correnti: segnalo soltanto che il Sisto V, menzionato a p. 185 (e anche nell'indice dei nomi) è in realtà Sisto IV; le *Conclusiones* di Giovanni Pico della Mirandola furono pubblicate alla fine del 1486 e non nel 1487 (p. 216); del resoconto ebraico della *Disputa di Barcellona* (pp. 170-171) esistono ben due traduzioni italiane (la prima è apparsa in M. Perani - M. Idel, *Nahmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, La Giuntina, Firenze 1997, pp. 387-409) che, considerato il tono e il carattere divulgativo del volume in questione, sarebbe forse stato opportuno ricordare.

Saverio Campanini

LUCA BERTOLINO, *Il nulla e la filosofia. Idealismo critico e esperienza religiosa in Franz Rosenzweig, Trauben*, Torino 2005, pp. 307, ISBN 88-88-398-856, €. 18.

La *Stella della redenzione*, l'opera principale del filosofo ebreo-tedesco Franz Rosenzweig (1886-1929), fu pubblicata nel 1921. Essa si divide in tre parti, che scandiscono l'orbita della stella di Davide nei tre tempi di creazione, rivelazione e redenzione: 1) *Gli elementi o il premondo perenne*; 2) *Il percorso o il mondo incessantemente rinnovato*; 3) *La figura o l'eterno sovra-mondo*. Nell'*Introduzione* alla *Parte Prima*, significativamente intitolata *Sulla possibilità di conoscere il Tutto*, Rosenzweig opera una vera e propria *reductio ad absurdum* dell'idealismo tedesco, che egli considera una filosofia della totalità chiusa incapace di rendere conto dell'irriducibilità del singolo e della sua esistenza. Spesso la critica si è soffermata su tale attacco al sistema idealistico evidenziandone il carattere distruttivo. Luca Bertolino, intendendo piuttosto rivendicarne la valenza costruttiva, rilegge l'intera *Parte Prima* della *Stella* nei termini di un ripensamento critico delle possibilità e dei limiti della metafisica.

La chiave di volta di tale gesto ermeneutico è rappresentata dal concetto di "nulla", tema di cui vengono scandagliate le differenti accezioni, ciascuna legata ad uno specifico modo di intendere la filosofia. Il libro presenta una voluta specularità architettonica con l'opera di Ro-

senzweig; alle tre parti della *Stella* corrisponde infatti la divisione del testo in tre capitoli: 1) *Filosofia del nulla*; 2) *Creatio ex nihilo*; 3) *Figure del nulla*.

L'indagine prende le mosse da una approfondita trattazione del tema della morte nell'opera di Rosenzweig, con l'intento di mostrare in che modo il concetto di nulla costituisca il perno della decostruzione della filosofia del Tutto. La frantumazione del sistema idealistico si articola nell'affermazione della singolarità dell'individuo, nel rifiuto dell'identità di pensiero ed essere e nella confutazione dell'ontoteologia hegeliana. Alla morte intesa dalla logica hegeliana come *nihil negativum* [cfr. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 70ss], nulla che viene escluso dalla totalità e ridotto a un concetto vuoto privo di oggetto, mero *ens rationis* («il nulla non è»), Rosenzweig contrappone il concetto aporetico di nulla concepito come *nihil positivum*, nulla irriducibile a qualsiasi sintesi del pensiero, esperienza non sussumibile nel Tutto. Tale nulla positivo, *absolutum*, pur nella sua problematicità, è in grado di costituirsi come punto di partenza per la deduzione del qualcosa. Si tratta infatti di un nulla reale («il nulla è»), un nulla che in quanto 'qualcosa' non può essere rimosso. Il senso della cesura realizzata da Rosenzweig rispetto alla tradizione filosofica precedente viene approfondito ulteriormente attraverso la tematizzazione del concetto di *nulla particolare*, da contrapporsi al nulla vuoto, unico ed universale dell'idealismo tedesco.

Il nulla particolare è un nulla relativo ai concetti di uomo, mondo, Dio e proprio in forza di tale suo carattere è capace di sollevare la questione della determinabilità del qualcosa. Bertolino ne sottolinea la duplice valenza, tanto gnoseologica quanto ontologica, rintracciando le fonti che hanno influito sul pensiero di Rosenzweig. La valenza gnoseologica del nulla particolare risulta così riconducibile, secondo l'Autore, alla interpretazione del differenziale matematico offerta da Hermann Cohen e al suo concetto di nulla come origine. Il nulla particolare, assunto come «concetto metodico ausiliario», permette in tal modo il passaggio dal nulla del sapere al qualcosa del sapere dando luogo alle tre fattualità ultime del Dio meta-fisico, del mondo meta-logico e dell'uomo meta-etico. La valenza ontologica del nulla viene invece fatta risalire alle *Età del mondo* di Schelling. Emerge in tal modo l'idea di un nulla che ha in sé un residuo ontologico, una «dimensione quidditativa» che però inerisce solo al piano dell'«essenza ma non all'esistenza» [p. 264]. L'insistenza di Bertolino sulla portata ontologica del nulla particolare risulta la chiave di volta della sua lettura ermeneutica. Il qualcosa risultante dai nulla particolari attraverso le due vie tracciate da Rosenzweig – la via del 'sì' e la via del 'no', la via dell'affermazione del non-nulla e la via della negazione del nulla – è così non solo un qualcosa del sapere, ma deve essere ripensato in chiave ontologica.

I tre elementi del pre-mondo, ancora tra loro irrelati e senza esistenza alcuna sul piano della realtà concreta, che per Rosenzweig si dà solo nel linguaggio della rivelazione, assumono i tratti delle figure del paganesimo: l'Olimpo mitico, il cosmo plastico e l'eroe tragico, alla cui analisi sono dedicate diverse pagine. Che il nulla particolare sia in grado di determinare ontologicamente tali figure è il presupposto secondo cui è possibile interpretare tutta la *Parte prima* della *Stella* come una riabilitazione del pensiero classico in termini di gnoseologia negativa e di meontologia. Bertolino a più riprese si premura di chiarire che il termine meontologia non è da intendersi nel senso di una identità di nulla particolare e nulla assoluto, ovvero di un nulla che si ponga come fondamento metafisico dell'essere. Si riferisce piuttosto al fatto che il nulla particolare, assunto come origine del sapere, consente la fondazione non solo della conoscenza ma anche dell'essenza di Dio, del mondo e dell'uomo. Di qui deriva la tesi fondamentale del libro, secondo la quale il pensiero di Rosenzweig, sebbene si ponga intenzionalmente in antitesi rispetto all'idealismo, ne ripercorrerebbe a ben guardare tanto le tematiche (Dio, uomo, mondo) quanto il metodo, che sarebbe caratterizzato da un procedere rispondente «alle regole del discorso filosofico classico, vale a dire ai caratteri di razionalità, universalità e necessità di un pensiero che si sforza di rendere in ogni istante ragione di sé, di dare sempre conto dei suoi concetti» [p. 143]. Con l'espressione «filosofia del nulla», coniata in riferimento al pensiero di Rosenzweig, l'Autore intende perciò sottolineare un nesso di forte continuità tra il filosofo che da molti studiosi è invece ritenuto il pioniere della «critica alla metafisica dell'essenza» e la vecchia

filosofia che nell'idealismo trova la sua più alta espressione. La *Parte prima* della *Stella* si situerebbe pertanto nel solco della tradizione filosofica, nel senso di un idealismo critico che ha ben chiari i limiti, il «fin-qui-e-non-oltre» (*Bishierherundnichtweiter*) cui il pensiero logico-argomentativo fondato sulla matematica è in grado di spingersi.

Il secondo capitolo prende invece in considerazione il concetto di nulla alla luce dell'idea di *creatio ex nihilo*. Nella creazione le fattualità ultime si dischiudono alla realtà storica e temporale delle loro relazioni reciproche. La possibilità di questa apertura risiede nell'*inversione* delle parole originarie 'sì' e 'no', che fornisce la chiave di lettura per comprendere il *Passaggio* dalla prima alla seconda parte della *Stella*. Anche per il concetto di inversione la fonte è individuata nelle *Età del mondo*, dove Schelling tratteggia la dinamica di estroversione/introversione della dialettica delle potenze. Viene analizzato il modo in cui Rosenzweig utilizza il concetto di *creatio ex nihilo* in antitesi ai concetti di *emanazione* e *produzione* di cui la logica tradizionale si serve per dedurre da una universalità produttrice (Dio o l'Io) la particolarità del mondo. L'*inversione* sottrae la creazione alle pretese onnicomprensive del pensiero affermando l'autonomia del mondo, la sua perenne creaturalità. Negando che vi sia un principio da cui il mondo venga dedotto, tale concetto consente di salvaguardare la fattualità in sé e per sé conclusa del cosmo plastico. Per meglio comprendere il senso dell'*inversione* Bertolino esamina la dottrina luriana dello *tzimtzum* e la mette in relazione con il concetto di *creatio ex nihilo*. Sono presentate in questa parte del libro le affinità e le differenze che intercorrono tra il pensiero di Rosenzweig e quello di Schelling e viene anche offerta una suggestiva interpretazione metaforica della *Stella* come triplice atto di contrazione cui fa seguito l'apertura di Dio, uomo e mondo alla possibilità della loro reciproca relazione e dunque il loro ingresso nel tempo. Con l'*inversione* si esprime la necessità di un *nuovo pensiero*, che prenda sul serio il tempo, che si realizzi nel parlare per qualcuno instaurando una «dialettica» [p. 218] – o forse “dialogica”? – di io e tu; un pensiero grammaticale capace non tanto di spiegare logicamente il miracolo di creazione-rivelazione-redenzione quanto di renderne possibile l'esperienza concreta. Qui il linguaggio prende il posto che la matematica aveva nel pre-mondo e diviene *organon* del nuovo pensiero. Al termine di questo secondo capitolo Bertolino propone brevemente un confronto, forse azzardato, tra tale *Sprachdenken* e l'«ermeneutica dell'esperienza religiosa» di Luigi Pareyson, intesa come interpretazione infinita della rivelazione divina, confronto su cui sarebbe necessaria una discussione più approfondita.

Nel terzo e ultimo capitolo, tenendo conto delle varie letture esistenzialistiche che sono state date della *Stella*, viene preso in considerazione il concetto di nulla, declinato secondo l'accezione esistenziale di morte. Vengono qui descritte le diverse figure del nulla della morte: la paura della morte come inizio del filosofare, la morte come nascita del sé meta-etico, la morte quale profezia nella creazione del miracolo della rivelazione, la vittoria dell'amore di Dio sulla morte e il suo trionfo su di essa nella verità. Il nulla della morte sembra dunque essere il filo rosso che attraversa tutta la *Stella* e che traccia una traiettoria filosofica ed esistenziale che porta «dalla morte alla vita».

L'imponente apparato di note che corredata il libro di Bertolino sarà certamente utile a coloro che abbiano interesse ad approfondire aspetti peculiari del pensiero di Rosenzweig. La sua interpretazione ha il merito di aver sottolineato con particolare chiarezza quel nesso di continuità con la tradizione filosofica che di solito sfugge alla critica. Certo talvolta con questa interpretazione si rischia di non rendere ragione sia delle intenzioni di Rosenzweig sia dell'effettiva originalità e della carica dirompente del suo pensiero. D'altronde Bertolino stesso mostra più volte di essere consapevole di tale rischio.

Cristina Guarnieri
Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici,
Università di Roma “La Sapienza”
Via Carlo Arturo Jemolo 308 d/3
I-00156 Roma
e-mail: angelocenere@yahoo.it

JEAN RIAUD (sous la direction de), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Cerf, Paris 2007 (Lectio divina, 213), pp. 455.

Frutto dell'équipe di ricerca "La Bible et ses lectures" dell'Università Cattolica dell'Ovest (UCO) questa miscellanea offre al lettore un'ampia e variegata panoramica intorno al tema dello straniero. È questo il filo rosso che attraversa i numerosi articoli di taglio differente, da quello storico a quello filologico, esegetico, di critica letteraria o artistica, facendo compiere al lettore un lunghissimo tragitto temporale e geografico: dalla Mesopotamia sotto la terza dinastia di Ur (2122-2004 a.C.) alla Francia di Simone Weil, filosofa e pensatrice ebrea del secolo scorso (1909-1943).

Il volume si suddivide in quattro parti, precedute da un prologo. Le prime tre parti si distinguono in relazione al testo biblico: 1. letture veterotestamentarie, 2. letture neotestamentarie, 3. letture extrabibliche. Infine la quarta parte si affaccia sul mondo moderno e sull'ambito artistico, scegliendo alcuni esempi dell'influenza della figura biblica dello straniero sulle arti.

La prefazione, scritta dal prof. Jean Riaud, l'infaticabile responsabile della stessa équipe di ricerca, offre un riassunto attento ed esaustivo del contenuto di ciascun contributo.

Il libro si apre con il prologo che contiene l'analisi condotta da Laurent Colonna d'Istria e Philippe Louis in merito allo straniero nel paese di Sumer, nel III millennio a.C., analisi condotta alla luce di vari criteri: linguistico, geografico, culturale, psicologico.

La prima parte, dedicata alle letture veterotestamentarie, contiene quattro articoli. Marianne Bertrand prende in considerazione i tre termini usati nella Bibbia ebraica per designare lo straniero (*ger*, *toshav*, *nokri*) e la legislazione ad essi inerente. Un'accurata comparazione dei tre principali codici legislativi – il Codice dell'alleanza (Es 21-23), il Codice deuteronomico (Dt 12-26), la Legge di santità (Lv 17-26) – le permette una lettura diacronica della situazione dello straniero in Israele. Attraverso l'indagine del ciclo di Elia (1 Re 17-19; 2 Re 1-2) Christophe Pichon segue le tappe dell'itinerario intrapreso dal profeta, ambientato in gran parte fuori dal territorio d'Israele, dunque in terra straniera (al di là del Giordano, ad est; a Sarepta di Sidone, al nord; nel deserto e sull'Oreb, a sud): «la vera frontiera non si situa a livello di appartenenza territoriale, ma a livello di scelta pro o contro Yahvé» (p. 90). Ripercorrendo il libro di *Isaia*, Gérard Verkindère delinea la tormentata storia di Israele in relazione alle nazioni con cui il popolo eletto venne a contatto dall'VIII al V secolo a.C. e presenta la propria ipotesi in merito alla formazione del testo di *Isaia*. Il quarto articolo è l'approfondito esame lessicale, condotto da Paul Mottard, sui termini usati dalla Settanta per tradurre le parole ebraiche indicanti lo straniero.

Nella seconda parte si trovano quattro letture neotestamentarie. Christian Grappe propone l'esegesi narrativa dell'incontro tra Gesù e la sirofenicia, raccontato in Mc 7,24-30 e Mt 15,21-28. Benché la missione di Gesù sia rivolta unicamente ai figli di Israele, questo episodio rappresenta un'anticipazione, già nel corso del ministero di Cristo, della successiva apertura del messaggio evangelico ai pagani. Il samaritano, straniero e nemico dei giudei, è oggetto dello studio di Pierre Haudebert, incentrato sull'opera lucana (*Vangelo e Atti degli apostoli*). L'interesse lucano per la Samaria e i suoi abitanti viene interpretato come un momento di transizione nell'estensione della predicazione evangelica dai giudei ai pagani. Il terzo articolo, di René Kieffer, è la particolareggiata analisi narrativa di un episodio cardine degli *Atti degli apostoli*: l'incontro di Pietro e del centurione Cornelio, un pagano (At 10,1-11,18). Infine Xavier Levieils ripercorre le tappe della progressiva apertura del messaggio cristiano tra il I e il IV secolo, soffermandosi soprattutto sulla svolta data dal concilio di Gerusalemme, descritto in At 15.

La terza parte si allarga a letture extrabibliche. La figura dello straniero viene così studiata nella tragedia di Ezechiele, l'*Exagogé*, da parte di Pierluigi Lanfranchi. David Hamidović propone una dettagliata rassegna dei passi della letteratura essena in cui si trova la menzione dello straniero-residente (*ger*). Mireille Hadas-Lebel mostra che, per Filone di Alessandria, gli esclusi e gli accolti nell'assemblea del Signore appartengono non tanto a categorie etniche quan-

to religiose, culturali, morali: non si entra a fare parte del popolo di Dio per eredità o parentela di sangue, ma grazie a una parentela per libera scelta, quella fondata sull'amore per la virtù e la fede. Giuseppe Flavio e la sua visione del rapporto con gli stranieri sono analizzati da Monique Alexandre. In particolare nel *Contro Apione* l'autore giudaico adotta la linea dell'apologia, già intrapresa da altri autori e testi giudeo-ellenistici (*La lettera di Aristeo*; lo Pseudo-Focilide; Filone), per rispondere alle accuse di misantropia contenute nella letteratura anti-giudaica. Una magistrale sintesi della concezione dello straniero attraverso la letteratura rabbinica è compiuta da Esther Starobinski-Safran. Si sottolinea l'evoluzione del concetto di straniero che nel Talmud designa ormai il proselito, dunque lo straniero convertito al giudaismo, e l'importanza dei sette comandamenti noachici a cui tutti gli uomini sono soggetti. Il sesto e ultimo articolo di questa sezione è di Madeleine Scopello, sullo straniero nello gnosticismo: a partire dall'abbondante letteratura di Nag Hammadi (in copto, risalente al IV secolo d.C.), tra cui si ritrova significativamente un testo intitolato *Allogénés* (straniero), la studiosa mostra il doppio valore simbolico, positivo e negativo, della nozione di straniero.

La quarta ed ultima parte raccoglie qualche traccia della posterità culturale della concezione biblica dello straniero nelle arti. Annette Richard cerca di scoprire l'origine della presenza di Gaspard, re nero, nelle rappresentazioni pittoriche dell'*Adorazione dei Magi* nel XV secolo nelle Fiandre. Si passa poi in campo musicale con l'articolo di Michel Berder che analizza il libretto dell'opera di Giuseppe Verdi, *Nabucco*, messa in scena per la prima volta al teatro della Scala di Milano il 9 marzo 1842: al centro, la figura dello straniero Nabucodonosor, il Nabucco del titolo, ma anche temi universali come l'esperienza dell'esilio o la minaccia costituita da una grande potenza a danno di un popolo più debole. Arlette Bouloumié si sofferma sul mito dei tre magi nel romanzo *Gaspard, Melchior et Balthazar* di Michel Tournier. Lo scrittore «ci fa scoprire il messaggio di Cristo e la risposta nuova che offre ai problemi umani attraverso lo sguardo dei tre stranieri» (p. 429). Infine, il quarto e ultimo contributo di questa parte e di tutto il libro è il commento di André-A. Devaux al *Prologo* di Simone Weil, in cui si legge la trasposizione in forma allegorico-narrativa dell'esperienza mistica della scrittrice, culminante nella scoperta stupefatta dell'amore di Cristo capace di superare ogni limite, anche quello della stranierità.

Rendere conto di un'opera così vasta e multiforme, estremamente versatile, è tutt'altro che semplice. Come abbiamo cercato di mostrare, il lettore non vi trova – né il volume si propone di offrirlo – uno studio continuo e sistematico della figura dello straniero, ma piuttosto un insieme di informazioni e interpretazioni attorno a questo soggetto nei diversi ambienti e periodi presi in considerazione. Gli autori in generale sanno unire profondità e competenza a una buona chiarezza espositiva, che rende comprensibile l'argomento della loro specifica ricerca anche ai non addetti ai lavori, elemento non trascurabile data la varietà degli ambiti toccati. Inoltre, un altro dato interessante è la presenza di giovani studiosi accanto a professori affermati, fatto che permette di apprezzare la varietà delle voci e il loro differente approccio ai vari soggetti: si può così cogliere la freschezza di alcuni contributi, la provata competenza di altri; la specificità e lo spirito analitico di alcuni, la capacità di sintesi e di interpretazione di altri. In tutti vengono offerti alla curiosità del lettore – oltre a una più o meno vasta bibliografia in calce a ogni articolo – stimoli per un approfondimento delle differenti tematiche che in questo libro hanno dovuto necessariamente essere soltanto presentate, pur senza rinunciare, in più di un caso, all'esposizione di nuovi risultati e acquisizioni della ricerca.

Laura Gusella
Comunità di Bose
I-13887 Magnano (BI)
email: laura.gusella@monasterodibose.it

SHLOMO SIMONSOHN (cur.), *The Jews in Sicily*, Brill, Leiden-Boston 6, (1458-1477), 2004; 7, (1478-1489), 2005; 8, (1490-1497), 2006; 9, *Corte Pretoriana and Notaries of Palermo*, 2006.

I volumi sesto e settimo della imponente serie documentaria curata dal prof. Shlomo Simonsohn arricchiscono notevolmente il panorama degli studi ebraici siciliani offrendo, attraverso una preziosa selezione di documenti su un trentennio di storia ebraica (1458-1489), una base fondamentale per ricerche sistematiche. È un periodo per cui la documentazione è più ricca e più dense e significative le vicende e il vissuto degli ebrei che, a distanza di un decennio, sarebbero stati costretti ad abbandonare l'isola o ad abiurare la loro fede. Il materiale proveniente in gran parte dall'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona e dall'Archivio di Stato di Palermo, soprattutto i fondi della Cancelleria, del Protonotaro, della Secrezia, del Tribunale del Real Patrimonio, Lettere Viceregie, si è arricchito progressivamente con materiale documentario dell'Archivio Storico del Comune di Palermo, prezioso per la ricostruzione dei rapporti tra gli ebrei della città e le autorità cittadine, e data l'importanza di Palermo sede del governo centrale, anche di tutta la Sicilia. Altro materiale proviene dall'Archivio Civico di Catania, da alcuni Archivi Vescovili, dall'Archivio Vaticano.

Particolarmente rilevanti sono le informazioni fornite dalla documentazione su alcune tra le più importanti giudecche della Sicilia orientale come Catania, Messina, Siracusa, e di quella occidentale come Agrigento, Marsala, e altre di media consistenza come Castoreale, Castrogiovanni l'odierna Enna, Noto, Caltagirone, Naro, Licata, che, per la scarsa o inesistente documentazione notarile, sono rimaste finora quasi sconosciute. La seconda parte del sesto volume e la prima parte del settimo, comprendono documenti relativi agli anni '70 del XV secolo, che consentono di evidenziare la condizione di precarietà, instabilità e inquietudine delle comunità ebraiche nei rapporti con la società cristiana, in cui serpeggia una progressiva e diffusa intolleranza, provocata dalle prediche dei quaresimalisti francescani e domenicani, ed accentuata da congiunture economiche sfavorevoli e carestie frequenti. Da sottolineare una presenza più consistente di convertiti, tra cui il più famoso Guglielmo Raimondo Moncada, divenuto negli anni '80, fuori dalla Sicilia negli anni del suo legame con Pico della Mirandola, Flavio Mitridate. Il sesto volume raccoglie tutta la documentazione ufficiale disponibile per ricostruire in modo organico la vicenda del mercante-banchiere Salomone de Anello e dello *Studium* di Agrigento, di cui antagonista fu proprio il Moncada. I numerosi documenti sulle richieste di moratorie, cioè lo *status miserabilis cessio bonorum*, sono il sintomo di un clima politico ed economico che andava mutando in senso sempre più sfavorevole agli ebrei dell'isola che avevano tentato in quei decenni di migliorare il loro livello culturale con la creazione di un'Accademia di studi rabbinici, di uno *Studium generale*, negli anni '50, nel 1466, e infine ad Agrigento negli anni '70. I documenti registrano frequenti accuse agli ebrei di vari crimini risolte con le solite composizioni pecuniarie secondo un copione che ripete vecchie formule ma che si fa sempre più evidente e frequente. Parecchi membri della ricca famiglia Actono di Trapani, vengono accusati di incesto e altri crimini non menzionati. Si fanno più frequenti anche le accuse di contraffazione di moneta e di sodomia. Si distingue sempre il ceto dei privilegiati, soprattutto medici e amministratori delle comunità che riescono con una serie di compromessi ad aggirare gli ostacoli. I membri della famiglia Bonavoglia di Messina, discendenti del noto Dienchelele, e i loro parenti Faccas, riescono a farsi confermare tutti i privilegi e le esenzioni di cui godevano da un secolo. Ma il malessere diffuso all'interno delle giudecche è testimoniato da frequenti condizioni di indebitamento per cui si ricorreva al *refugium domus*, dalle richieste di regia protezione per minacce di persecuzione, numerosi contenziosi, conflitti di potere, furti, ferimenti, assassini, processi, scomuniche. Questo clima accentua i sentimenti di nostalgia per la *Terra Santa* e si rinnovano i tentativi di lasciare l'isola per raggiungere Gerusalemme. Oggi è possibile affrontare, attraverso la nuova documentazione temi rimasti finora in ombra o sottovalutati negli studi sull'ebraismo siciliano, come il tema della cultura, del prestito su pegno, della funzione di intermediazione degli ebrei in alcuni settori chiave dell'economia siciliana come il commercio del grano, il commercio degli schiavi, la mobilità e le relazioni con la Spagna

e con i paesi del mediterraneo ancora poco esplorati. Nuovi contributi potranno venire dall'esame di questa raccolta e della documentazione notarile che sarà oggetto dei prossimi volumi. I sette volumi sono uno strumento di ricerca dal quale, non solo gli studiosi di ebraismo, ma i medievisti non possono prescindere, perché rappresentano pagine non secondarie ma essenziali della storia della Sicilia medievale.

Il volume 8 raccoglie un'ampia documentazione relativa ad un periodo di tempo limitato, appena un settennio, 1490-97, anni ricchissimi di eventi cruciali per comprendere l'epilogo della storia dell'ebraismo siciliano. I documenti provengono dall'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona, dall'Archivio di Stato di Palermo (Regia Cancelleria, Regio Protonotaro, Segreteria, Tribunale del Real Patrimonio in particolare Lettere Vicerechine), ma anche dall'Archivio Civico di Catania, dall'Archivio Storico del Comune di Palermo e dagli Atti del Senato di Trapani conservati nella locale Biblioteca Fardelliana. I primi documenti di carattere ufficiale, riguardano i rapporti tra il sovrano e le comunità ebraiche o i singoli e l'autorità reale e vicereale, gli altri approfondiscono le relazioni tra le comunità di Catania, Trapani e Palermo con le autorità cittadine. Altri ancora provengono dal Tabulario di S. Bartolomeo.

È possibile registrare, nei due anni che precedono il decreto di Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia di espulsione degli ebrei da tutti i domini della Corona d'Aragona, continue tensioni all'interno delle comunità e accuse reciproche tra ebrei, come se vi fosse un disagio diffuso, una difficoltà di convivenza, una specie di presagio di imminente tragedia. In secondo luogo è possibile sottolineare lo sforzo finanziario di 6000 fiorini che le giudecche sono costrette a fare per finanziare l'impresa di Granata. La divisione interna del donativo fu ancora una volta causa di conflitti tra ebrei privilegiati e non, anche per le intromissioni pesanti delle autorità cittadine. Ad esempio la famiglia dei banchieri Sala alla fine del secolo, continua a rivendicare esenzioni e privilegi sovrani risalenti al periodo dei Martini. Sembrano inoltre accentuarsi durante la settimana della quaresima, in diverse città dell'isola «insolentii et vexacioni». Ancora prima del convulso anno 1492 in cui gli ebrei radicati da secoli nell'isola furono costretti a prendere in pochi mesi drammatiche scelte, partire o convertirsi, nel 1490 si registrano casi, venuti a conoscenza delle autorità, di famiglie divise per motivi di conversione alla fede cristiana. Significativo il documento nel quale la regina Isabella, in seguito a rimostranze della Università di Siracusa e della comunità ebraica, consente agli ebrei il commercio degli schiavi purché non fossero cristiani.

Dai documenti dell'Archivio Storico del Comune di Palermo è possibile ricavare importanti informazioni sulle attività economiche e il giro di affari degli ebrei di Palermo, in particolare di alcune famiglie come gli Azeni, i de Minichi, i Russu, i Naguay, i Sacerdotu, i Cuyno. Particolare segno di disagio il fatto che a Messina nell'agosto del 1490 viene proibito improvvisamente agli ebrei di esercitare l'ufficio della mezzanità che era loro consentito *ab antiquo tempore*.

Ripubblicato in quanto particolarmente significativo l'editto di espulsione in vernacolo siciliano, proclamato nell'isola il 18 giugno del 1492; seguono diversi ordini sovrani e disposizioni in spagnolo alle autorità delle città spagnole e siciliane sedi di giudecche per procedere al censimento e al sequestro dei beni degli ebrei, come pure la dichiarazione ufficiale del re Ferdinando sulla possibilità offerta ai convertiti di godere degli stessi diritti dei cristiani.

Un frammento di documento degli Atti dei giurati di Catania esprime complessivamente il sentimento di disapprovazione dei siciliani al decreto di espulsione, «et quantunque cridissimu sua Christianissima magestati farlo per czelo di la cattolica fidi et per omni optimo respectu. Puru Signori illustrissimu non e senza detrimento di lu dictu regno et di lu dictu regno et di diricti, domani, cabelli et raduni di so herariu».

Numerosi i tentativi da parte di singoli debitori di ebrei, di membri delle autorità cittadine, di approfittare dell'espulsione per cancellare i debiti o per impossessarsi di somme e di beni sequestrati per il pagamento della composizione al sovrano, ma anche di ebrei che tentano di occultare oggetti preziosi per poterli portare con sé al momento dell'imbarco.

Molti documenti di carattere ufficiale che riguardano gli ultimi mesi di permanenza degli ebrei nell'isola facevano già parte del "Codice Diplomatico" dei fratelli Lagumina, ma molti altri sono inediti e non fanno che accentuare, specie quelli che riguardano gli anni successivi, fino al 1497, il senso di desolazione che attraversa l'isola per un evento che si presenta agli storici come un'ulteriore terribile diaspora. Significativi alcuni documenti: uno dell'8 gennaio del 1493 in cui si parla di una percentuale di 6 tari e 12 grani percepita dal Regio Tesoriere per la vendita di libri ebraici sequestrati agli ebrei, uno del 6 gennaio 1493 che riguarda il bando per la festa del *Corpus Domini*, in cui le autorità di Palermo ordinano di adornare le strade «chi non chi su li perfidi iudei espulsi di questo regno» e un altro del 18 aprile in cui il Vicerè ordina ad Aloysio Sanchez appartenente alla nota famiglia di banchieri ebrei convertiti di origine catalana, di investire 2000 onze dei 100.000 fiorini della composizione degli ebrei, per riscattare la gabella della seta di Messina che era stata alienata.

Gli ultimi documenti del volume sottolineano la presenza di un personaggio prestigioso Salomone Azeni di Palermo *artium et medicine doctor*, convertitosi dopo alcuni mesi col nome di Ferrando de Aragona che, come *consul judeorum et neophitorum*, avrebbe trattato gli affari degli ebrei partiti e di quanti avevano scelto di convertirsi e restare.

Il volume 9 rappresenta una novità rispetto agli altri della stessa serie perché contiene una selezione di documenti tratti dal fondo della *Corte Pretoriana* di Palermo che trattava le cause civili tra cristiani, cristiani ed ebrei o tra ebrei di Palermo, in particolare *Esecuzioni e missioni*, dal 1398 al 1492. Si tratta di una mole consistente di documenti particolarmente significativi perché di carattere privato che consente di descrivere la vita degli ebrei di Palermo nel contesto urbano, nell'animata zona commerciale del Cassaro con le sue botteghe, taverne, fondaci, bagni, chiese, monasteri.

La seconda parte del volume comprende 13 notai di Palermo i cui atti vanno dal 1358 al 1432, poco utilizzati dagli studiosi. Alcuni documenti della prima parte sono regestati, altri interamente trascritti, la maggior parte ordinati in schede con i principali dati che si riferiscono agli attori delle vertenze e alla motivazione del processo civile. Spesso protagoniste sono le mogli ebreche che agiscono in Corte per recuperare le loro doti o in caso di fallimento dei mariti, considerato che la dote era tra i crediti privilegiati, o in caso di morte *ab intestato*. In molti casi alle parti, entrambe ebrei in un processo civile, era richiesto di produrre copie in ebraico tratte dall'archivio della giudecca, opportunamente tradotte in latino o in siciliano, specie le *ketubbot*, particolarmente rare e interessanti.

Numerose informazioni si possono trarre su alcuni membri dell'oligarchia ebraica di Palermo come i Cosentino, i Taguil, i Chetibi, i Naguay, impegnati in numerosi processi che sono il segno del loro giro di affari, delle floride condizioni economiche e talvolta anche dei loro rovesci di fortuna. Molti di essi si legavano a membri dell'aristocrazia siciliana come, ad esempio, nella seconda metà del XIV secolo, i potenti Chiaramonte.

Spesso la *Corte* ordinava l'inventario dei beni di una delle parti per la soluzione del processo e allora la documentazione apre autentici spaccati di vita quotidiana nel Medioevo siciliano e informazioni preziose sulla vita familiare e comunitaria. Cito il caso di Angela moglie di Salomone Cuyno che il 18 settembre del 1492 si rivolge alla corte per riavere, nell'imminenza dell'espulsione, dal marito, che non curava di farlo, la sua dote, «in concursu seu saltim propter expulsionem ipsorum judeorum». La *Corte* ordina il sequestro di alcuni beni, una schiava mora e una casa nel Cassaro.

Particolarmente insolito un particolare del testamento di Ayaguena vedova di Fariono Farra che «elegit corpus fieri seppelliri in miscita iudeorum urbis Panormi in monumento giudaico ipsius». Sorprende certamente il fatto che nella *meschita*, cioè dentro la sinagoga vi fosse un monumento per la famiglia, potrebbe, con molta probabilità, riferirsi alla tomba di famiglia nel giardino che circondava la sinagoga di Palermo.

Circa un ventennio di studi sull'ebraismo siciliano ha solo fornito una visione d'insieme delle comunità ebraiche in Sicilia, con molte lacune e punti oscuri; i preziosi volumi della serie

The Jews in Sicily offrono oggi allo studioso strumenti per affrontare tematiche più specifiche, come l'onomastica, l'espulsione, il peso economico e finanziario di alcune famiglie nelle relazioni con le autorità sovrane, il ruolo nei commerci mediterranei, nell'attività bancaria.

Angela Scandaliato
Corso Vittorio Emanuele, 113
I-92010 Sciacca (AG)
e-mail: a.scandaliato@tiscalinet.it

SHLOMO SIMONSOHN (cur.) *The Jews in Sicily*, Brill, Leiden-Boston 10, *Notaries of Palermo*. Part One, 2007; pp. X + da p. 6075 a p. 6805.

La monumentale collana *The Jews in Sicily* raggiunge con questo il decimo volume, confermandosi come un repertorio delle fonti archivistiche di grande importanza e facilmente consultabile grazie ai preziosi indici. Il volume 10 prosegue la seconda parte del precedente volume 9, che comprendeva gli atti, relativi ad ebrei, rogati da tredici notai di Palermo nell'arco di tempo che va dal 1358 al 1432. Qui troviamo i registri o la trascrizione, parziale o integrale, rogati da undici notai, iniziando con la continuazione dal volume precedente dei registri del notaio Giovanni Traverso, dall'anno 1434 al 1463. Ma diversi suoi registri di contabilità, dal 765 al registro 795, sono registrati alle pp. 6166-6262 del volume: si tratta di conti relativi a vendite e acquisti, prestiti, locazioni ecc. che vanno dal 1418 al 1463. Interessante e utile è la disposizione a cinque colonne in cui sono registrati: 1. data e pagina del registro; 2. prestatore o venditore; 3. ammontare della somma; 4. data del pagamento o della restituzione del denaro; 5. annotazioni varie sulla natura della transazione, quest'ultima di grande interesse. Nel volume questo metodo di presentazione è usato anche per altri notai, come per diversi registri di Giacomo Comito per gli anni dal 1433 al 1477 (pp. 6393-6590). Si tratta veramente di una massa incredibilmente abbondante di dati, che entrano nelle pieghe della vita quotidiana degli ebrei palermitani, davvero una *Documentary History of the Jews in Italy*, collana alla quale questa serie dedicata alla Sicilia appartiene. I dati sono agevolmente consultabili sia grazie ai brevi registri della maggior parte di essi, sia grazie agli indici: delle persone (pp. 6723-6792), dei luoghi (pp. 6793-6795) e degli argomenti (pp. 6797-6805). Molto interessante anche la possibilità che l'indice delle persone offre per un approfondimento dello studio dell'onomastica, per cui possono risultare utili anche i seguenti studi: Mariuccia Krasner, *L'onomastica degli ebrei di Palermo nei secoli XIV e XV: nuove prospettive di ricerca*, apparso su questa rivista nell'annata 2006 (pp. 97-112) e dello scrivente: *Le firme in giudeo-arabo degli ebrei di Sicilia in atti notarili di Caltabellotta, Polizzi e Sciacca*, in G. Lacerenza (cur.) *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, (DSA Series Minor LXX) Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli 2005, pp. 143-238, specialmente per i molti indici. Troviamo molti *Siminto/Ximinto* forma siciliana per l'ebraico *Šem Tov*, moltissimi *Xibiteni* (con alcune varianti) per l'ebraico *Šabbetai*, una quantità di Muxa per *Mošeh*, mentre sono attestati anche molti *Busacca* per l'ebraico *Yišhaq*, forma che quindi non è affatto scomparsa. Questa imponente serie dovrà essere riesaminata accuratamente non solo per lo studio dell'onomastica, ma anche per allargare lo spettro dello spaccato storico che questa abbondante documentazione rende possibile, per un quadro storico più completo di quel fitto reticolo di intrecci che costituì la storia degli ebrei siciliani fino all'espulsione del 1492.

Mauro Perani

MARIA PIA BALBONI, *Gli ebrei del Finale nel Cinquecento e nel Seicento*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 234, 20 €.

Lo stesso anno che segnò la tragica fine dell'ebraismo millenario dell'Italia meridionale – il 1541 – vide nascere un'importante comunità in un piccolo centro del modenese. In quella data i duchi estensi, certo più avveduti dell'imperatore Carlo V d'Asburgo, concessero la condotta del banco di prestito del Finale a Isacco da Norsa, a Davide da Modena, a Giuseppe Lanternaro e alle loro rispettive famiglie: il permesso di residenza ai tre banchieri, in origine finalizzato a sviluppare un'esclusiva presenza economica nel territorio, dette avvio ad una complessa serie di contatti tra ebrei e cristiani che andarono ben oltre i limiti imposti dalle volontà dei governanti.

Muovendo dall'accurata analisi di fonti archivistiche, Maria Pia Balboni ricostruisce con competenza, scrupolosa attenzione e dovizia di particolari le vicende della piccola comunità emiliana dalla metà del XVI a tutto il XVII secolo. Si scoprono così le varie fasi della sua costituzione e il suo accrescimento numerico costante, soprattutto a partire dall'inizio del Seicento, quando lo spostamento della capitale estense da Ferrara a Modena permise l'intervento più diretto del duca nelle questioni ebraiche. Gli estensi, che perlopiù protessero le comunità dei loro territori, compresero l'importanza economica dei prestatori ebrei e garantirono la loro presenza anche in periodi di tensione tra chiesa e comunità giudaiche. In quest'ottica si comprende come il già citato Isacco da Norsa, discendente da un'illustre famiglia che vantava illustri figure di banchieri e studiosi, nel 1535 avesse potuto ottenere da Ercole II la facoltà di esercitare qualsiasi arte in Ferrara, di poter circolare ovunque, di giorno e di notte, con una comitiva anche di sei persone, senza portar *alcun segno d'hebreo* (pp. 14-15).

Nonostante i rapporti di convivenza in genere pacifici tra gli ebrei e i cristiani del Finale, i documenti registrano aspetti spesso drammatici dell'incontro di fedi e culture diverse. Danno notizie di delazioni e processi inquisitoriali, di furti impuniti ai banchi di prestito, di contestazioni contro i prestatori a seguito di circostanze occasionate in larga misura da pregiudizi antiebraici.

Colpisce come una delle accuse più frequentemente portate all'attenzione delle autorità dell'Inquisizione derivi dai contatti di lavoro tra ebrei e cristiani. Ciò che ai nostri occhi appare necessario, considerando l'impossibilità per una comunità così esigua di essere pienamente autosufficiente, all'inizio del Seicento era guardato con sospetto dall'autorità ecclesiastica. In particolare, seguendo le normative papali imposte con particolare severità dalla fine del XVI secolo, si sottolineava il divieto a donne cristiane di servire in case ebraiche. Le pene imputate a entrambe le parti erano severissime: oltre ad una multa, le donne che contravvenivano alla legge potevano essere fustigate e imprigionate. Nel 1623, il banchiere ferrarese Alessandro Formigine venne accusato di essersi avvalso, dall'epoca del suo stabilimento al Finale, "di una certa Giacoma di 46 anni non solo per farsi accendere il fuoco, ma per una grande quantità di altri servizi quali «sedazzare la farina, aiutare a fare il pane, portare acqua e legna, spazzare la casa e il cortile, sgurare il peltro, lavare le scodelle». Presso il banchiere Giacoma ha mangiato pane, noci e vino, mai carne cotta, ha però ricevuto in dono della carne cruda *sagattata* [cioè trattata secondo le regole della macellazione ebraica rituale] che si è portata a casa per cucinarla. Il Formigine è condannato dall'Inquisitore al carcere formale per sei mesi, con il divieto in futuro di introdurre donne cristiane in casa sua" (p. 47). Nonostante le dure sanzioni, i servizi delle donne cristiane si resero sempre più necessari e l'inquisizione arrivò al punto di far murare alcune porte che permettevano l'accesso segreto delle cristiane nelle case degli ebrei. La risposta di Rachele Donati («perché a Modona e in tutto il mondo si fa così... Far lume ad un hebreo per casa non è gran cosa, sì come l'altre cose son bagattelle») all'inquisitore che l'accusava del reato di cui si è detto trascinò per le lunghe il processo contro i coniugi Donati e, alla fine, nel febbraio del 1640, la coppia fu costretta a scegliere tra sei mesi di carcere o il supplizio pubblico di mezz'ora di corda (pp. 48-49).

Ancora più incredibile la punizione inflitta ad alcuni giovani di famiglie abbienti cristiane per aver partecipato ai festeggiamenti delle nozze di due coppie ebrei in casa Melli al Finale.

«Quelli che vi furono semplici spettatori» furono puniti con una multa di dieci scudi e «quelli che vi ballarono» furono costretti a casa loro «a tempo indeterminato, più il digiuno a pane e acqua per tre venerdì consecutivi» (p. 51). Giuseppe Melli, che aveva concesso l'uso della sua dimora ai novelli sposi che non avevano i mezzi per permettersi un luogo ove far festa, viene condannato a «rimanere la domenica seguente sulla porta della Chiesa Parrocchiale, genuflesso, a capo scoperto e con una candela accesa in mano, con un'iscrizione in petto che indica la causa della sua penitenza, per tutto il tempo che durerà la Messa cantata» (pp. 51-52). Come sempre tristemente accade, i più deboli subiscono i maggiori soprusi: per giunta agli imputati cristiani la pena fu notevolmente ridotta, gli arresti commutati in multa, utilizzata per dotare giovani ebrei convertite.

Frequenti furono anche le denunce portate davanti al tribunale dell'inquisizione nei confronti di ebrei accusati di mostrare irriverenza verso la fede cristiana. Tra le accuse, quella di possedere libri ritenuti dalla chiesa pericolosi si rivela significativa per gettar luce sulla cultura degli ebrei finallesi. Si viene a sapere che al banchiere Abram Belgrado, proveniente da Venezia, chiamato in causa insieme ad altri prestatori dal nipote di uno di essi, che intendeva vendicarsi di un torto subito, vennero sequestrati «insieme a quelli ebraici, alcuni libri in volgare, i *Detti e fatti piacevoli* del Guicciardini e le *Cento novelle* del Sansovino» (p. 62). Nel 1661 un rabbino ferrarese, più volte ospitato dalla famiglia della nuora di Belgrado, accusò quest'ultima di tenere in casa opere in cui aveva trovato «molti concetti parte contro Christiani, parte heresiarchi et parte de' sortilegi et incanti, di modo che non sono né corretti né spurgati, benché in alcuno d'essi vi sia scritto nel primo foglio «Revisto dal revisore...». Si decide di perquisire la casa dell'accusata, Dolce Castelfranco, e vi si trovano numerosi libri ebraici non denunciati alle autorità. Come se non bastasse, nel comodino della camera della donna vengono scoperte due pergamene piegate con cura, sulle quali sono stati tracciati «strani segni e figure, che risvegliano il sospetto di sortilegio e stregoneria...» Vi sono raffigurati la stella di Davide con il Tetragramma «sormontato da una corona e due 'lumiere o Menorà' ai lati, insieme ad alcuni brani ripresi dai Salmi». Uno dei traduttori incaricati di decifrare i misteriosi documenti afferma che contengono *segni diabolici*. Interrogata, Dolce racconta di aver ricevuto le due pergamene dal padre, che l'aveva esortata a portarle indosso cucite all'interno di una tela. Giura di non saper niente del loro contenuto: certamente si tratta solo di preghiere rivolte al suo angelo custode e molto diffuse nella tradizione ebraica. Al processo la donna viene accusata di «esperimenti magici, sortilegi e superstizioni contenuti in certe pergamene» ed è giudicata «legermente sospetta d'errore cioè d'aver creduto che sii lecito haver pacto col demonio nostro capitale nemico et d'invocarlo in aiuto». È pertanto condannata a redigere un'abiura scritta dei suoi errori e a restare agli arresti domiciliari fino a ordine contrario del Santo Uffizio. Nonostante le accorate richieste della donna, che sperava di rientrare in possesso di oggetti legati alla memoria del padre defunto, le pergamene non le vennero mai restituite. Sono tutt'oggi conservate nel fascicolo del suo processo.

Nel volume della Balboni si parla inoltre delle sinagoghe e del cimitero ebraico del Finale, delle attività più consuete svolte dagli ebrei locali e delle loro proprietà, delle conversioni al cristianesimo. Al termine della lettura del volume, sempre agevole, si deriva un quadro esauriente della vita della comunità emiliana. È forse il costante riferimento ad un mondo ormai scomparso che induce l'autrice a servirsi più volte dei tempi storici per descrivere tradizioni ebraiche tuttora praticate: ad esempio, nella nota 19 alla p. 13 si legge che «Ogni ragazzo ebreo al compimento del tredicesimo anno di età entrava a far parte della comunità degli uomini adulti...» e così, nella nota 2 alle pp. 24-25, ricca di importanti elementi per la ricostruzione della parlata giudeo-italiana diffusa al Finale, si osserva che il sabato è «giorno in cui non si poteva fare assolutamente nulla».

Fabrizio Lelli
Dipartimento di Studi Storici
dal Medioevo all'Età Contemporanea
via V.M. Stampacchia, 45
I-73100 Lecce
e-mail: farlel@tin.it

In questi ultimi decenni il dibattito sul Gesù storico si è sviluppato fra gli storici di pari passo assieme all'approfondimento del rapporto "cristianesimo" e "giudaismo", ossia della esatta collocazione storica e religiosa delle prime comunità dei suoi seguaci. Come scrive G. Boccaccini (*Gesù ebreo e cristiano: sviluppi e prospettive di ricerca sul Gesù storico in Italia, dall'Ottocento a oggi*, «Henoch» 1/2007, pp. 105-154 [sopr. p. 125]) M. Del Verme già prima di questo volume aveva portato in Italia, assieme ad altri studiosi come F. Bolgiani, P. Sacchi, G. Jossa e M. Pesce, i "primi fecondi segni di un rinnovato interesse per lo studio delle origini cristiane nel contesto del Secondo Tempio in linea con gli sviluppi più recenti della critica". Si può dire che il presente volume, trattando specificamente del noto testo titolato come *Didaché*, esponga e sviluppi in modo anche originale alcuni dei temi che l'autore aveva già trattato in precedenza con altri lavori riguardanti le origini cristiane nell'alveo del giudaismo (in particolare *Comunione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo esseno-qumranico a confronto*, Morcelliana, Brescia 1977; Id., *Giudaismo e Nuovo Testamento. Il caso delle decime*, D'auria, Napoli 1989). Si tratta dunque di un lavoro nato da una profonda riflessione e che tiene di conto di tutti gli studi fatti sugli argomenti specifici emergenti dal documento, in particolare in riferimento a quelle parti che mostrano essere state probabilmente composte da gruppi di fedeli provenienti dall'ambiente giudaico. Gli evidenti strati redazionali, individuabili soprattutto tramite una critica "alta", mostrano come in effetti il documento contenga elementi dottrinali di tale derivazione. Ciò promuove la tesi dello studioso a considerare gli autori di questi strati come "cristiano-giudei", nel senso che essi poggiano la loro fede nel giudaismo del Cristo. Nei primi anni dopo la sua morte, il giudaismo si mostrava composto da varie correnti con elementi ideologici diversi, a cui si era aggiunta una ulteriore corrente legata alla figura di Gesù. I caratteri comuni di molte di queste correnti giudaiche, come l'autorità della *Torah* e dei profeti, come il culto e il tempio, come le norme del puro e dell'impuro, del sacro del profano, come anche alcuni caratteri dottrinali distintivi di esse, caratterizzerebbero in varia misura i cristiano-giudei. Costoro farebbero parte dunque di un movimento che può essere indicato come Cristo-giudaico.

Dopo lo *Status Quaestionis* (cap. 1), che segue la prefazione di J.H. Charlesworth e l'Introduzione, M. Del Verme analizza appunto alcuni argomenti "giudaici" della *Didaché*: la questione della "beneficenza/carità" e la "comunione dei beni" (cap. 2); la discussione su chi sono coloro che nella *Didaché* vengono indicati come "ipocriti" o "altri" (cap. 3); la questione dell'offerta delle primizie dovute, secondo alla *Didaché* (13,1-7) ai profeti (cap. 4); la discussione su Did. 16, cioè se è una apocalisse (cap. 5).

Il testo di M. Del Verme ha il merito di dare un'informazione completa delle varie interpretazioni date ai temi specifici da lui selezionati e anche di suggerire ipotesi che possono inaugurare ulteriori e proficue ricerche. In questo senso mi pare di grande stimolo il capitolo 4, relativo alla offerta delle primizie da parte della comunità al profeta o al povero descritta in Did. 13,1-7. Mi soffermo solo su questo capitolo per motivi di spazio. Correttamente M. Del Verme spiega come ci sia, in questa regola, un profondo legame con le norme giudaiche di aiuto al sacerdozio (e anche dei poveri) e come la parola *aparké* sia effettivamente riconducibile alle normative che si trovano il particolare nella *Torah* e anche nelle pratiche del giudaismo contemporaneo al testo e a una certa *halakah* coeva.

Il capitolo mostra a mio parere un importante punto di inizio per una nuova ricerca sul rapporto profezia/sacerdozio fra il giudaismo del I secolo e quello precedente. La traduzione che fa lo studioso al passo della *Didaché* (13,3-7) è la seguente: «v 3 Therefore take all the best of the products from the winepress and threshing floor, from the cattle and sheep, and give them to the prophets, because they constitute your high priests. V 4 But if you have no prophet, give to the poor. V 5 When you make bread, take the (first) offering, and give it in accordance with the commandment. V 6 Likewise when you open a jar of wine or oil, take the (first) offering and give it to the prophets. V 7 In the case of money, clothing, or any other pos-

sessions, take from it the offering in whatever way seems best to you, and give it in accordance with the commandment».

Nella spiegazione dei significati derivanti dalla parola *aparké* l'autore analizza il rapporto con la parola ebraica corrispondente e usata in alcuni testi biblici e, soprattutto, quelli concernenti ambiti culturali e sacerdotali (in particolare Es 23,19; Sir 45,20; Es 25,2-3; 35,5; 36,6). Inoltre, come indica M. Del Verme, quando i testi biblici usano תרומה / תרומה la LXX traduce il termine normalmente con ἀπαρχή / ἀπαρχαὶ (cfr. Lev 22,10-14; Nm 18,8.11-12.26.30; Dt 18,4). Viene anche fatto riferimento all'uso della parola ἀπαρχή in altre ambiti (per es. giudaico ellenistico). Inoltre viene analizzata la tipologia delle cose da offrire al sacerdote e viene rilevato come alcune di esse, nella riga 7, non sono elencate nelle regole della donazione delle primizie riportate dalle fonti bibliche, quali per esempio soldi e vesti. Comunque viene attestata l'usanza da altri fonti (si veda il par. 3 del capitolo in cui si evidenzia un *link* con i *Tanna'im*).

Credo utile, per evidenziare l'importanza del metodo di M. Del Verme, mostrare come il capitolo preso in esame può essere una base per nuove ricerche, in quanto fonte di intuizioni importanti.

Leggendo questo capitolo del testo di M. Del Verme, che fra l'altro approfondisce l'argomento anche nelle fonti apostoliche successive alla compilazione della *Didaché*, emerge a mio parere finalmente una questione che fino ad oggi non è stata affrontata in modo esauriente, ossia l'importante domanda su quali erano i motivi ideologici soggiacenti all'applicazione dei precetti relativi alle primizie da dare ai sacerdoti ai profeti. Se pongo la domanda in questi termini, mi viene da considerare che buona parte di Did. 13 fa riferimento intanto, tenendo presente naturalmente anche quanto scritto nel volume, a un pensiero che può essere ricondotto a Ez 44,29-30 (cfr. Lev 6-7; Lev 27,30; Nm 18,8-24), dove si legge che le primizie devono essere date ai sacerdoti, in quanto essi praticano il loro ministero e non hanno altre attività redditizie, esattamente come sembra indicare la *Didaché* riguardo ai profeti (il profeta [Did.13,1] «ha diritto al suo nutrimento»).

In Ez 44,29-30 si legge:

Essi (i sacerdoti) si nutriranno delle oblazioni di cibo, dei sacrifici per il peccato e dei sacrifici per la trasgressione; ogni cosa destinata a Dio in Israele sarà loro. La parte migliore di tutte quante le primizie e di tutte le offerte elevate di ogni genere tra le vostre offerte elevate, apparterranno ai sacerdoti, darete al sacerdote anche le primizie della pasta per far dimorare la benedizione sulla vostra casa.

LXX:

καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰ ὑπὲρ ἀμαρτίας καὶ τὰ ὑπὲρ ἀγνοίας οὗτοι φάγονται καὶ πᾶν ἀφόρισμα ἐν τῷ Ἰσραὴλ αὐτοῖς ἔσται ἀπαρχαὶ πάντων καὶ τὰ πρωτότοκα πάντων καὶ τὰ ἀφαιρέματα πάντα ἐκ πάντων τῶν ἀπαρχῶν ὑμῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἔσται καὶ τὰ πρωτογενήματα ὑμῶν δώσετε τῷ ἱερεῖ τοῦ θεῖναι εὐλογίας ὑμῶν ἐπὶ τοὺς οἴκους ὑμῶν

BH:

הַמְנַחָה וְהַחֲטָאָה וְהָאֵשֶׁת הַמָּה וְאֶכְלוּם וְכָל־חֶרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לַהֵם יְהִי:
וְרֵאשִׁית כָּל־בְּכוֹרֵי כָל וְכָל־תְּרוּמַת כָּל מִכְּלֵ תְרוּמוֹתֵיכֶם לַכֹּהֲנִים יְהִי וְרֵאשִׁית עֲרֹסוֹתֵיכֶם תַּחֲנִי לַכֹּהֵן לְהַגִּית בְּרַכָּה אֶל־בִּיחָד:

L'altro elemento che viene alla mente è quanto si legge nel vangelo di Giovanni rispetto alla possibilità della profezia nel sommo sacerdozio.

In Giovanni 11,49-51, parte del vangelo scritta forse dopo Did. 13,1-6, si legge che il sommo sacerdote Caifa profetizza la morte di Gesù, e che tale profezia non viene da lui (dunque è verace ed è da Dio) in quanto è "sommo sacerdote". Si legge:

Ma uno di loro, Caifa, che era sommo sacerdote in quell'anno, disse loro: 'Voi non capite niente, né vi rendete conto che è più vantaggioso per voi che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca tutta

intera la nazione'. Questo però non lo disse da se stesso, ma, essendo sommo sacerdote in quell'anno, profetizzò che Gesù stava per morire per la nazione.

εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας, ἀρχιερεὺς ὧν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὧν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους.

La profezia non dipende dall'essere o meno sul punto di peccare (cioè la condanna che segue di Gesù), quanto dal possedere una sorta di idoneità ad essa, che sembra coincidere in quel caso con quella di poter essere sacerdote (e dunque coll'essere puro, secondo le norme del Levitico, per svolgere le proprie funzioni sacerdotali). Si vedano anche i sommi sacerdoti Jaddua e Ircano (*Ant.* XI, VIII,4; # 327; XIII, X, 7; # 299), anch'essi sommi sacerdoti col dono della profezia secondo quanto ci ha tramandato Flavio Giuseppe. Lo stesso Giovanni il Battista ha autorità presso i Giudei in quanto vive le regole del puro e dell'impuro in modo irreprensibile (cfr. G. IBBA, *John the Baptist and the Purity Laws of Leviticus 11- 16*, «Henoch» 2/2006, pp. 79-89), ed è fra l'altro figlio di sacerdote (Lc 1,5-6).

Sembra esserci una linea che lega la profezia col sacerdozio o con un contesto sacerdotale/culturale o comunque legato alla idoneità al ministero sacerdotale, cioè l'attenzione a essere fedeli alle norme del puro e dell'impuro. La visione di angeli, per esempio, è legata alla dimensione del puro. Gli angeli, come si legge nel Rotolo della Guerra (VII,6), possono stare solo con persone pure (che, fra l'altro, in questo passo del manoscritto sono i sacerdoti). Nel vangelo di Luca si dice che l'angelo apparve nel tempio a Zaccaria, il padre di Giovanni il Battista, che era un sacerdote e che, assieme a sua moglie Elisabetta – della discendenza di Aronne – era un uomo giusto che si atteneva scrupolosamente a tutte le prescrizioni del Signore (Lc 1,5-6), molto probabilmente le regole per la purità che ogni sacerdote doveva seguire per poter officiare. Così l'angelo apparve alla madre di Gesù (Lc 1,26-27), che viene indicata come una «vergine» (παρθένον). L'angelo apparve ai pastori (Lc 2,8-9), a persone che vivono la maggior parte del tempo in solitudine (e dunque meno a contatto, come Giovanni il Battista, con elementi o persone contaminanti), gente considerata forse più pura di molte altre, a differenza di quanto normalmente si possa pensare al riguardo, soprattutto dopo il testo di J. Jeremias che però rilevava l'opinione della gente su di loro come poco onesti (*Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; trad. it.: *Gerusalemme al tempo di Gesù: ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Edizioni Dehoniane, Roma 1989, pp. 459-471). Si ricordino anche le figure, sempre nel vangelo di Luca, di Simeone e di Anna. Il primo, mosso dallo Spirito (Lc 2,27-28), entra nel tempio e trova Gesù; la seconda (Lc 2,36-38), vedova e anziana, viveva nel tempio pregando e digiunando. Riguardo al digiuno, esiste la testimonianza che esso serviva, oltre all'espiazione di certe colpe (1Re 21,27), anche per prepararsi a ricevere una rivelazione divina (Es 34,28). Chiaramente il digiuno è dunque qui finalizzato alla rivelazione, che di fatto avviene dopo con l'incontro di Gesù bambino, e non alla espiazione di certi errori (tipo di digiuno condannato anche da Gesù e dai profeti). Si può fare un collegamento con quanto scrive M. Del Verme nel paragrafo 2.3, quando spiega le caratteristiche dei profeti (e dei "maestri") in At 13,1-3, che tratta della comunità di Antiochia. Al riguardo nel passo degli Atti si legge appunto che i profeti digiunano dopo aver celebrato il culto del Signore (forse pregano) e che dopo lo Spirito santo gli comunica qualcosa. Anna pregava e digiunava e, siccome dimorava nel tempio, cercava di essere pura.

La prerogativa della purità era probabilmente sentita necessaria per profetizzare al tempo della stesura dello strato della Did. in questione. Per tale motivo è possibile che i cristiano-giudei avessero facilità nel porre le regole delle primizie dovute ai sacerdoti ai profeti, esattamente come è previsto per esempio in Ezechiele, in quanto tali profeti dovevano attenersi alle norme del puro e dell'impuro in modo irreprensibile come farebbe un sacerdote per poter officiare tempio. Esiste anche un'altra possibilità, ossia che questi profeti, indicati in Did 13, 1-7,

siano realmente sacerdoti, fatto che forse si potrebbe evincere da Atti 6, 7, dove si legge che «un gran numero di sacerdoti aderivano alla fede». Credo che l'uso del termine tecnico culturale di *aparké* sia posto non a caso. Come ricordato da M. Del Verme: «the first portion of grain and fruit harvests and flocks offered to God».

Come era accaduto per Giovanni il Battista (che non aveva seguito le orme del padre nel tempio) o Ezechiele in passato (a causa di forza maggiore), essere idonei al sacerdozio comportava comunque poter essere idonei alla profezia.

Quindi con “sommi sacerdoti” si potrebbe intendere una categoria di persone che vivono le regole del puro e dell'impuro come fanno i sacerdoti, e che lo facciano per il dono della profezia. Ma forse si potrebbe anche ipotizzare che quello che è scritto in Did. 13,1-3 voglia veramente significare che i membri della comunità potevano riconoscere il “vero profeta” solo chi era effettivamente “sacerdote”, solo cioè chi per il proprio ministero viveva le regole del puro e dell'impuro in modo irreprensibile. Per questo, se ciò fosse dimostrato, la traduzione della fine del passo di Did. 13,3 potrebbe essere resa anche più semplicemente con “essi (i profeti) sono i vostri sommi sacerdoti” (il pronome personale “voi” posto alla fine della frase è al genitivo plurale = profeti di voi). Quindi, più che di una sostituzione sacerdote con profeta, si potrebbe pensare a una identificazione tra profeta e sacerdote in quanto visto più idoneo di altri alla profezia.

In conclusione, il testo di M. Del Verme può essere veramente accolto con grande soddisfazione perché, grazie alla completezza e all'equilibrio delle informazioni e ipotesi elencate, suscita riflessioni importanti. Credo che uno studio, se serio come questo, deve avere la capacità di creare quelle basi solide per andare avanti nella ricerca, oltre che a informare semplicemente sulla ricerca stessa. Rimane dunque, quello di M. Del Verme, anche se da poco tempo pubblicato (e già esaurito), un volume da considerarsi come “classico”, nel senso che è divenuto un punto di riferimento per gli studiosi del giudaismo del Secondo Tempio, delle origini cristiane, della storia delle religioni.

Giovanni Ibba
Università degli Studi di Siena
Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze)
Via Cosimo il Vecchio, 26
I-50139 Firenze
e-mail: giovanni.ibba@tiscalinet.it

CLAUDIA COLLETTA, *La Comunità Tollerata. Aspetti di vita materiale del ghetto di Pesaro dal 1631 al 1860*, «Link» n. 4, collana monografica a cura della Società Pesarese di Studi Storici, Pesaro 2006.

Tra le regioni italiane che non sono state sufficientemente prese in considerazione dalla corrente storiografia dell'ebraismo in Italia, inspiegabilmente per la ricchezza delle fonti d'archivio e per l'importanza rivestita nell'ambito della storia dello Stato Pontificio in età moderna, dobbiamo ricordare il territorio marchigiano.

Nelle Marche, forse più che nelle altre regioni del centro-Italia, la componente ebraica ha ricoperto, tra gli ultimi secoli del Medioevo e gli inizi dell'Età moderna, un ruolo di primo piano: gli insediamenti ebraici vi furono importanti non solo dal punto di vista numerico e della minuta distribuzione sul territorio, ma anche per la particolare valenza della funzione economica svolta dagli ebrei, soprattutto, ma non solo, nel campo del commercio del denaro.

In questa regione, la caratteristica che emerge immediatamente è la notevole varietà delle situazioni economico-sociali, politico-amministrative e giuridiche con le quali i nuclei ebraici ebbero a che fare, che si tradusse in una differente modalità di sviluppo dei singoli insediamenti,

che traevano origine dalla geografia, dai retaggi tradizionali, dal diverso grado di pressione dei Signori locali e dell'autorità centrale – nella maggior parte dei casi, lo Stato della chiesa –.

La ricchezza di questo quadro è valutabile osservando gli effetti, ramificati, che ebbe la politica papale del secondo Cinquecento. L'ordine di ghettizzazione, impartito dalla *Cum nimis absurdum*, non venne eseguito negli stessi tempi e secondo le stesse modalità.

In alcuni centri come a Macerata e ad Offida, ad esempio, dopo le cacciate storiche ad opera di Pio V e Clemente VIII, gli ebrei poterono vivere in piccoli gruppi familiari senza essere chiusi in un ghetto, grazie all'importante protezione esercitata nei loro confronti dagli organi del consiglio comunale e dall'élite cittadina. In altre città, al contrario, dove mancò l'appoggio delle magistrature cittadine o delle istituzioni locali, come a Recanati e ad Ascoli, gli ebrei furono prima ghettizzati e poi espulsi.

Altro quadro si delinea per la comunità ebraica stanziata a Pesaro, dove i duchi della Rovere, in qualità di vicari pontifici, si riservarono la facoltà di mediare con le istanze centrali, rimandando di circa ottant'anni la costruzione dei ghetti nei territori del Ducato di Urbino – esteso da Senigallia al Montefeltro –. Tuttavia quando il Ducato venne devoluto alla Santa Sede, una delle prime questioni di cui si occupò Antonio Barberini, primo cardinale legato giunto a Pesaro dopo il passaggio dei poteri, fu quella di avviare le pratiche necessarie per la chiusura dei ghetti, che a Urbino, Pesaro e Senigallia vennero istituiti nel 1633.

Il testo di Claudia Colletta, *La Comunità Tollerata*, indaga l'intera fase della ghettizzazione della comunità ebraica stanziata a Pesaro, fino al momento dell'unità d'Italia, con inevitabili rimandi al periodo ducale.

Gli argomenti trattati sono eterogenei e hanno aperto linee interpretative inedite e problematiche allo stesso tempo: così dall'analisi della storia politico-istituzionale della Legazione di Urbino e Pesaro, operazione che ha permesso all'autrice di ricostruire gli elementi di continuità e discontinuità tra l'amministrazione ducale e legatizia, valutando come sia cambiata la qualità di vita degli ebrei una volta che furono ghettizzati e come si organizzarono le autorità al governo per la gestione della presenza ebraica dopo la devoluzione, si è passati alla descrizione dei tempi e dei modi della ghettizzazione. L'indagine prosegue con l'analisi di come ebrei e cittadini cristiani hanno affrontato il nascere di alcune problematiche legate alla presenza del recinto: l'applicazione dello *jus gazagà*, la regolazione del transito degli ebrei forestieri, la questione delle licenze per tenere le botteghe ebraiche aperte fuori dal ghetto, e la ricostruzione delle relazioni ebraico-cristiane.

Ne sono emerse due principali considerazioni.

La prima è che la gestione della presenza ebraica a Pesaro ha creato spesso scontri di autorità tra la sfera giurisdizionale del potere laico (autorità legatizie e magistrature locali) e quella del potere ecclesiastico (vescovi e inquisitori), già presenti nella fase ducale, ma acuiti con la devoluzione, per cause di natura civile e amministrativa. Questa dicotomia di fondo è strettamente collegata dall'autrice all'incertezza del diritto tipica delle amministrazioni periferiche dello stato pontificio, incertezza del diritto che nei casi di vertenze miste, come in quelle tra cristiani ed ebrei, rischiava di divenire inestricabile.

Come ben specifica l'autrice “tra le nuove normative introdotte con la ghettizzazione vi era quella di non potere uscire dal ghetto senza il segno di riconoscimento ebraico oppure durante la notte. A questo divieto si poteva derogare ottenendo delle speciali licenze, che gli ebrei, durante la loro uscita, dovevano portare con sé. Tra il 1709 ed il 1827 i vescovi da una parte e i luogotenenti dall'altra – che rappresentavano il potere legatizio – si contesero, ogni volta litigando, la facoltà del rilascio dei permessi, a totale spese degli ebrei che, in risposta, venivano incarcerati da questa o quell'altra autorità. A fronte di questa situazione non si giunse mai all'emanazione di una legge univoca, fino al 1827 quando gli inquisitori di Pesaro avocarono su di sé la facoltà del rilascio dei permessi”. Questo è solo un piccolo esempio – e nel libro vi è un'ampia casistica esaminata sotto questa luce –, ma ben dimostra come nelle amministrazioni locali, si creassero delle maglie gigantesche, dei vuoti normativi, all'interno dei quali la componente ebraica restava incagliata, spesso a suo totale svantaggio.

La seconda constatazione è che spesso, proprio dall'analisi di questo tipo di testimonianze risulta come gli ebrei non fossero attori passivi del proprio destino, ma che si organizzassero in interventi di autodifesa, di risposte alle accuse, e di protesta agli abusi perpetrati ai loro danni, permettendoci di uscire dalla caratterizzazione tipica dei vecchi studi sull'ebraismo in Italia, secondo la quale gli ebrei di età moderna accettarono con rassegnazione il proprio destino di comunità ghettizzate.

Sotto questa luce perde anche validità la rappresentazione storiografica passata di due società e due mondi – quello ebraico e quello cristiano – incomunicabili e separati.

Ecco perché il testo si intitola *La Comunità Tollerata*, perché dall'analisi degli editti vescovili e dallo studio degli episodi di alcune scene di vita sociale nel ghetto si delinea il quadro di una comunità ben inserita nel tessuto cittadino, fortemente istituzionalizzata dall'esterno e nei cui confronti non mancarono certo episodi di intolleranza (ultimo il sacco al ghetto verificatosi in occasione dell'occupazione francese), ma che tutto sommato ha saputo mostrare una chiara interazione con i cittadini che si trovavano fuori dalle mura, almeno con gli strati sociali più bassi. Al contrario le gerarchie ecclesiastiche e l'élite cittadina si mostrarono sempre restii nei loro confronti e preziosi sostenitori della politica conversionistica, che a Pesaro si coordinava attorno a due forti organismi: la casa dei catecumeni ed il tribunale dell'Inquisizione.

La tematica della politica conversionistica apre la seconda parte del libro, dove l'autrice ha ricostruito la vicenda della conversione della famiglia Aboab, di cui tra il 1710 ed il 1736 si convertirono ben 17 membri.

Solitamente l'efficacia delle case dei Catecumeni in Italia è stata ritenuta scarsa. A Roma, ad esempio, è stato osservato come il numero dei converti fosse insufficiente al grande apparato conversionistico della capitale. A Pesaro registriamo invece un dato in controtendenza, nel Seicento ci furono circa 40 battesimi, pari al 6,6% della popolazione totale del recinto, percentuale che aumenta nel corso del Settecento.

Tuttavia questo elevato numero di conversioni deve essere interpretato anche alla luce dello stato economico della comunità. Dal Seicento all'Ottocento nel ghetto si evidenzia la presenza di svariati nuclei familiari capitalisti, che, nei momenti di difficoltà riuscirono sempre a risollevare le sorti comunitarie; anche se nel corso del Settecento, proprio quando divenne più forte la pressione ecclesiastica, si è verificato un graduale aumento del numero dei poveri nel ghetto.

Questo dato è confermato dall'analisi dei mestieri e delle attività economiche della comunità negli anni a ridosso dell'unità d'Italia.

In base ad un censimento della popolazione di Pesaro redatto nel 1856 nel ghetto di Pesaro erano registrati 276 israeliti, di cui 174 erano "trafficienti, mercanti, banchieri, agenti di cambio", dodici possedevano beni immobili, 15 erano "professori e maestri", uno era impiegato nella pubblica amministrazione, essendo annotato sotto la voce "magistrati e ufficiali civili". Ma accanto ad essi non sembra trascurabile la presenza di 33 ebrei poveri.

Il quadro delineato dalla comunità israelitica appare abbastanza «genuino», la maggioranza di essa si rivelava protagonista nel settore commerciale, anche se era già sensibile la presenza di individui meno abbienti, o costretti a lavorare in condizione servile: se pensiamo poi che alcuni di loro erano probabilmente anche *pater familias*, ci rendiamo conto di come nel ghetto, negli anni prossimi all'unità d'Italia, ci fossero diversi nuclei familiari che versavano in ristrettezze economiche.

Ciò non valse a sanare la passività del bilancio comunitario ed ad arrestare, dopo l'unità d'Italia, quel processo di generale consunzione demografica ed economica, iniziato con la migrazione delle famiglie più abbienti del ghetto intorno agli anni '20 dell'Ottocento, che porterà a registrare nel 1930 solo 26 israeliti ancora residenti a Pesaro: del resto proprio in quell'anno la comunità ebraica era stata devoluta alla maggiore comunità marchigiana, quella di Ancona, che rileverà tutte le proprietà dell'università israelitica, tra cui il cimitero del San Bartolo e la

sinagoga italiana in via delle Scuole, che di lì a pochi anni sarà abbattuta per la cattiva manutenzione dei locali, chiudendo in questo modo il lungo ed intenso capitolo della storia della presenza ebraica a Pesaro.

Guido Bartolucci
Dipartimento di Discipline Storiche
Università di Bologna
Piazza San Giovanni in Monte, 2
I-40124 Bologna
e-mail: sigonio@hotmail.com

PUBBLICAZIONI DELL' AISG

COLLANA «TESTI E STUDI»

1. F. PARENTE e D. PIATTELLI (curr.), *Atti del secondo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 4 e 5 novembre 1981*, Carucci editore, Roma 1983, pp. 158.
2. BAHYA IBN PAQUDA, *I doveri dei cuori*, versione dell'ebraico, note e introduzione a cura di S.J. Sierra, Carucci editore, Roma 1983.
3. F. PARENTE (cur.), *Atti del terzo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 9-11 novembre 1982*, Carucci editore, Roma 1985, pp. 148.
4. F. PARENTE (cur.), *Aspetti della storiografia ebraica*. Atti del IV Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 7-10 novembre 1983, Carucci editore, Roma 1987, pp. 260.
5. B. CHIESA (cur.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*. Atti del V Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 12-15 novembre 1984), Carucci editore, Roma 1987 pp. 336.
6. M. LUZZATI, M. OLIVARI, A. VERONESE (curr.), *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*. Atti del VI Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 4-6 novembre 1986, Carucci editore, Roma 1988, pp. 288.
7. G. TAMANI e A. VIVIAN (curr.), *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV - XVI*. Atti del VII congresso internazionale dell' AISG, (S. Miniato, 7-8-9 novembre 1988), Carucci editore, Roma 1991, pp. 259.
8. P. SACCHI (cur.), *Il giudaismo palestinese: dal I secolo a. C. al primo secolo d. C.* Atti dell'VIII Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato 5-6-7 novembre 1990), Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 270.
9. G. BUSI (cur.), *Viaggiatori ebrei. Berichte jüdischer Reisender vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. Atti del Congresso europeo dell' AISG (S. Miniato, 4-5 novembre 1991), AISG, 1992, pp. 159.
10. G. BUSI, *Anania Coen. Editore e letterato ebreo tra Sette e Ottocento. Con gli annali della tipografia ebraica di Reggio Emilia*, Fattoadarte, Bologna 1992, pp. 137.
11. G. BUSI (cur.), *וְזֵאת לְאַנְגֵלוֹ We-Zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 615.
12. M. PERANI (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, Giuntina, Firenze.
13. A. SCANDALIATO e N. MULÈ, *La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa. Con una nota epigrafica di Cesare Colafemmina*, Giuntina, Firenze 2002, pp. 213.
14. M. PERANI (cur.), *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Atti del convegno internazionale, Ravenna 11 maggio e Bertinoro 12-13 maggio 2004, AISG, Giuntina, Firenze 2005.
15. P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *Percorsi di storia ebraica*. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli – Gorizia, 7-9 settembre 2004, Forum, Udine 2005.
16. A. DE ROSA e M. PERANI (curr.), *Giovanni-Ovadia da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna*, Atti del convegno internazionale, Oppido Lucano 28-30 marzo 2004, Giuntina, Firenze 2005.
17. G. IBBA, *Le ideologie del Rotolo della Guerra (IQM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Giuntina, Firenze 2005.
18. A. SCANDALIATO, *Judaica minora sicula. Indagini sugli ebrei di Sicilia nel Medioevo e quattro studi in collaborazione con Maria Gerardi*, Giuntina, Firenze 2006.
19. N. DANIELI, *L'epistolario di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, Giuntina, Firenze 2006.
20. C. TRETTI, *Enoch e la sapienza celeste. Alle origini della mistica ebraica*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 416.
22. S. SIMONSOHN e M. CONSONNI (curr.), *Biblioteca italo-ebraica. Bibliografia per la storia degli ebrei in Italia 1996-2005*, Giuntina, Firenze 2007, pp. 286.

In stampa

21. M. LUZZATI e C. GALASSO (curr.), *Donne nella storia degli ebrei d'Italia*, Atti del IX Convegno internazionale «Italia Judaica», Lucca 6-9 giugno 2005, Giuntina, Firenze 2007, pp. 656.

23. C. ADORISIO, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen*.

24. I. KAJON, E. BACCARINI, F. BREZZI e J. HANSEL (curr.), *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*. Atti del Convegno internazionale per il Centenario della nascita (Roma, 24-27 maggio 2006), Giuntina, Firenze 2007.

COLLANA «QUADERNI DI MATERIA GIUDAICA»

1. E. SACRADINI and M. PERANI, *Talmudic and Midrashic Fragments from the «Italian Genizah»: Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Giuntina, Firenze 2004.

2. C. PILOCANE, *Frammenti dei più antichi manoscritti biblici italiani (secc. XI-XII). Analisi e edizione facsimile*, Giuntina, Firenze 2004.

Fuori collana:

M. LUZZATI, G. TAMANI e C. COLAFEMMINA (curr.), *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*. Atti del IX congresso internazionale dell' AISG, Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992, Galatina, Congedo Editore, 1996, pp. 332.

La segreteria dell' AISG potrà eventualmente reperire alcune copie dei rimanenti volumi per chi ne facesse richiesta a: mauro.perani@unibo.it.

STATUTO DELL'AISG

Art. 1 - Denominazione e sede legale

«L'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo» (d'ora in avanti designata come AISG), costituita con atto pubblico del 13.12.1979 n. 92976 di repertorio, a rogito del Notaio Antonio Stame di Bologna, ha sede legale in Ravenna, via Degli Ariani n. 1 presso il Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali dell'Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna.

Art. 2 - Scopo

L'AISG è un'istituzione culturale che ha lo scopo di promuovere la ricerca scientifica nel campo del Giudaismo dalle sue origini ai nostri giorni. Tale scopo viene perseguito con tutti i mezzi ritenuti idonei dagli organi dell'AISG e in particolare:

- a) favorendo i contatti fra studiosi del Giudaismo al fine di non disperdere le energie, di promuovere gli studi e la programmazione della ricerca scientifica;
- b) promuovendo la pubblicazione dei risultati delle ricerche, ma anche di opere che illustrino al di fuori della cerchia degli specialisti l'importanza del Giudaismo nella cultura universale;
- c) promuovendo iniziative scientifiche e culturali tese a valorizzare la presenza secolare del Giudaismo in Italia e il suo contributo alla storia religiosa, culturale e politica;
- d) organizzando ogni manifestazione utile ai propri fini dichiarati quali ad esempio incontri a livello nazionale ed internazionale, in congressi e convegni, conferenze aperte al pubblico, lezioni seminari e colloqui a livello scientifico;
- e) curando i collegamenti con gli studiosi e le istituzioni che, fuori d'Italia, coltivano la ricerca scientifica sul Giudaismo;
- f) pubblicando un bollettino periodico che informi sull'attività dell'AISG. L'AISG si propone fini esclusivamente scientifici, esclude finalità politiche e confessionali e non ha fini di lucro.

Art. 3 - Commissioni

L'AISG può istituire al proprio interno Commissioni permanenti o temporanee aventi per scopo la promozione dello studio di aspetti specifici del Giudaismo.

Art. 4 - Mezzi finanziari

L'AISG trae i mezzi finanziari per il suo mantenimento:

- a) dalle quote di iscrizione dei soci;
- b) da eventuali sovvenzioni o elargizioni di Enti Pubblici e privati;
- c) da qualsiasi altra attività promossa e gestita dall'AISG.

L'AISG si riserva il copyright su tutte le pubblicazioni da essa curate.

Art. 5 – Soci ordinari, onorari e aggregati

L'AISG è costituita da soci ordinari, onorari e aggregati. Possono essere soci ordinari dell'AISG singoli studiosi, i quali abbiano prodotto opere originali di carattere scientifico che riguardino direttamente il Giudaismo. L'ammissione è deliberata a maggioranza dal Consiglio Direttivo (di seguito indicato come CD), sulla base di una domanda redatta per iscritto dall'interessato e indirizzata al Presidente; la domanda dovrà essere corredata di un dettagliato curriculum scientifico nell'ambito della Giudaistica e da lettera di presentazione di almeno due soci ordinari. Il Presidente ha la facoltà di proporre all'approvazione del CD la nomina a «socio onorario» dell'AISG di studiosi che si siano particolarmente distinti nello studio del Giudaismo. In questo caso, l'approvazione del CD deve avvenire all'unanimità. I soci ordinari e onorari godono di elettorato attivo e passivo, partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG e concorrono all'attuazione degli scopi sociali, in conformità con i programmi deliberati dall'Assemblea. Possono essere soci aggregati dell'AISG studiosi i quali, pur non possedendo il requisito di cui al comma 2) del presente articolo, abbiano interesse per le discipline giudaistiche. L'ammissione è deliberata dal CD, a maggioranza, sulla base di una domanda redatta per iscritto e indirizzata al Presidente. Tale domanda deve essere presentata da due soci ordinari. I soci aggregati partecipano a tutte le iniziative promosse dall'AISG, ma non godono di elettorato attivo né passivo. I soci ordinari e aggregati pagano una quota annuale d'iscrizione fissata dall'Assemblea, su proposta del CD. L'importo della quota dovuta dai soci aggregati corrisponde alla metà della quota ordinaria. Il socio decade per morosità o per gravi inadempienze rispetto ai fini dell'AISG. Le relative delibere sono assunte dal CD. Le dimissioni dall'AISG devono essere comunicate per scritto al Presidente, almeno un mese prima della fine dell'anno sociale.

Art. 6 - Organi

Sono organi dell'AISG:

- a) l'Assemblea generale dei soci;
- b) il Consiglio Direttivo;
- c) il Presidente;
- d) il Segretario;
- e) il Tesoriere;
- f) il Collegio dei revisori dei conti.

Art. 7 - Assemblea generale

L'Assemblea generale è formata da tutti i soci ordinari e onorari ed è convocata una volta all'anno dal Presidente, in seduta ordinaria, mediante invio scritto con raccomandata indicante il giorno, l'ora, il luogo e l'ordine del giorno della seduta con almeno quindici giorni di preavviso. È convocata in sessione straordinaria con le medesime modalità dal Presidente su pro-

STATUTO DELL'AISG

pria iniziativa, su conforme delibera del Consiglio Direttivo, o su richiesta di almeno un terzo dei soci. All'Assemblea possono partecipare anche i soci aggregati e gli studiosi invitati, ma senza diritto di voto.

Art. 8 - Compiti dell'Assemblea

L'Assemblea è presieduta dal Presidente e, in caso di impedimento, dal Vicepresidente; in mancanza di questo, da un presidente eletto dall'Assemblea stessa. All'Assemblea generale spetta in particolare:

- a) deliberare sui punti messi all'ordine del giorno;
- b) approvare il conto consuntivo e il bilancio preventivo;
- c) approvare i regolamenti interni e le norme di gestione;
- d) eleggere i componenti del CD e i membri del Collegio dei revisori dei conti;
- e) modificare lo statuto;
- f) deliberare il programma scientifico e culturale dell'AISG;
- g) fissare la data e il luogo per la successiva riunione dell'Assemblea.

Art. 9 – Convocazione dell'Assemblea

Le riunioni dell'Assemblea generale sono valide in prima convocazione quando sono presenti almeno la metà dei soci ordinari e onorari e, in seconda convocazione, qualunque sia il numero dei presenti. Le relative deliberazioni sono sempre assunte a maggioranza dei presenti. Nelle deliberazioni di approvazione del conto consuntivo, i membri del CD non votano.

Art. 10 - Il Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo (CD) è composto da sette membri eletti dall'Assemblea generale: un Presidente un Vicepresidente; un Segretario; un Tesoriere e tre Consiglieri. L'Assemblea elegge direttamente il Presidente con almeno due terzi dei voti; il Vicepresidente, il Segretario, il Tesoriere e i tre Consiglieri a maggioranza semplice. I membri del Consiglio Direttivo durano in carica tre anni e possono essere rieletti. Il Consiglio Direttivo può invitare a partecipare alle iniziative dell'AISG chiunque creda opportuno in funzione degli scopi dell'AISG.

Art. 11 - Convocazione del Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo è convocato dal Presidente quando questi lo ritenga opportuno o su richiesta scritta e motivata da due suoi membri e almeno una volta all'anno. Il CD è validamente convocato quando è presente la maggioranza dei suoi membri, delibera a maggioranza semplice. In caso di parità dei voti, prevale il voto di chi presiede la seduta. Il CD elabora il programma scientifico e culturale dell'AISG da presentare alla discussione e all'approvazione dell'Assemblea. Il CD predispone ogni anno il bilancio preventivo e il conto consuntivo, che saranno sottoposti all'approvazione dell'Assemblea. Il CD prepara una relazione sull'attività svolta dall'AISG nell'anno precedente; redige e sottopone all'approvazione dell'Assemblea eventuali regolamenti interni; prende in genere qualsiasi provvedimento che non sia per legge o per statuto demandato all'Assemblea. Cura in stretta collaborazione col CD, il bilancio preventivo e il conto consuntivo.

Art. 12 - Funzione del CD

Il Presidente ha la firma sociale, convoca e presiede il Consiglio Direttivo e l'Assemblea generale; è responsabile dell'esecuzione delle delibere dei predetti organi secondo le indicazioni del CD. Il Vice-presidente sostituisce il Presidente in caso di assenza o impedimento. In base ad esplicita delega, il CD può affidare ad un suo membro la trattazione di determinati affari. Il Segretario redige i verbali dell'Assemblea e del CD e il Bollettino informativo dell'AISG. Il Tesoriere aggiorna annualmente il libro dei soci, tiene la contabilità dell'AISG ed elabora,

Art. 13 – Collegio dei revisori dei conti

Il Collegio dei revisori dei conti è composto da tre membri eletti a maggioranza semplice dall'Assemblea generale. Uno dei membri, eletto dagli altri due, assume le funzioni di Presidente del collegio. I revisori durano in carica tre anni, possono essere rieletti e vigilano sulla gestione contabile e amministrativa dell'AISG, esaminano il bilancio preventivo e il conto consuntivo e ne riferiscono per scritto all'Assemblea. Essi hanno l'obbligo di riunirsi almeno una volta all'anno.

Art. 14 - Anno finanziario

L'esercizio sociale si computa dal primo gennaio al trentuno dicembre di ogni anno.

Art. 15 - Scioglimento dell'AISG

L'AISG può sciogliersi soltanto con delibera dell'Assemblea generale assunta a maggioranza dei due terzi dei partecipanti. In caso di scioglimento dell'AISG, la destinazione di tutti i suoi beni, mobili e immobili, sarà decisa dall'Assemblea generale su proposta del CD. Nei casi previsti dall'art. 27 del Codice civile, tutto il patrimonio, compresi i manoscritti, i libri e le altre pubblicazioni passerà all'Ente che sarà stato designato dall'Assemblea generale nei modi previsti dalla legge.

COLLANA «SCHULIM VOGELMANN»

1. Elie Wiesel, *La notte* (19^a edizione)
2. Claudine Vegh, *Non gli ho detto arrivederci* (2^a edizione)
3. Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (3^a edizione)
4. Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* (4^a edizione)
5. Helen Epstein, *Figli dell'Olocausto* (esaurito)
6. Elie Wiesel, *L'ebreo errante* (5^a edizione)
7. Walter Laqueur, *Il terribile segreto* (2^a edizione)
8. Elie Wiesel, *Il quinto figlio* (2^a edizione)
9. *Memorie di Glückel Hameln*
10. Else Lasker-Schüler, *Ballate ebraiche e altre poesie* (2^a ed.)
11. Franz Werfel, *Cecilia o i vincitori*
12. Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz* (2^a edizione)
13. Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica* (2^a edizione)
14. Liana Millu, *Il fumo di Birkenau* (12^a edizione)
15. Elie Wiesel, *Credere o non credere* (2^a edizione)
16. Vladimir Jankélévitch, *Perdonare?* (2^a edizione)
17. Abraham B. Yehoshua, *Il poeta continua a tacere* (esaurito)
18. Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra...* (3^a edizione)
19. Elie Wiesel, *Cinque figure bibliche* (2^a edizione)
20. George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco* (2^a edizione)
21. Leslie A. Fiedler, *L'ultimo ebreo in America*
22. Jona Oberski, *Anni d'infanzia* (9^a edizione)
23. Elie Wiesel, *La città della fortuna*
24. Jakob Hessing, *La maledizione del profeta*
25. Abraham B. Yehoshua, *Elogio della normalità* (2^a ed.)
26. George L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*
27. Hugh Nissenson, *L'elefante e la mia questione ebraica*
28. Rivkah Schärf Kluger, *Psiche e Bibbia*
29. Józef Hen, *L'occhio di Dayan*
30. Jean Baumgarten, *Lo yiddish* (2^a edizione)
31. Jacob Neusner, *I fondamenti del giudaismo*
32. David Vital, *Il futuro degli ebrei*
33. Siegmund Hurwitz, *Psiche e redenzione*
34. Alter Kacyzne, *L'opera dell'ebreo*
35. Hanna Krall, *Ipnosi e altre storie*
36. Else Lasker-Schüler, *La Terra degli Ebrei*
37. Giacoma Limentani, *Nachman racconta*
38. Fausto Coen, *16 ottobre 1943* (2^a edizione)
39. Karl E. Grözinger, *Kafka e la Cabbalà*
40. Józef Hen, *Via Nowolipie*
41. J. Riemer - G. Dreifuss, *Abramo: l'uomo e il simbolo*
42. Mireille Hadas-Lebel, *Storia della lingua ebraica*
43. Ernest Gugenheim, *L'ebraismo nella vita quotidiana* (2^a edizione)
44. Henryk Grynberg, *Ritratti di famiglia*
45. L. Kushner, *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*
46. Shemuel Y. Agnon, *Le storie del Baal Shem Tov*
47. Yitzhak Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico massacrato* (2^a edizione)
48. Hertha Feiner, *Mie carissime bambine*
49. Hanna Krall, *La festa non è la vostra*
50. Roland Goetschel, *La Cabbalà*
51. Friedrich G. Friedmann, *Da Cohen a Benjamin*
52. Shemuel Y. Agnon, *Racconti di Kippur*
53. Viktor E. Frankl, *Sincronizzazione a Birkenwald*
54. Irène Némirovsky, *Un bambino prodigio*

55. Günther Anders, *Noi figli di Eichmann*
56. Yossel Birstein, *Il cappotto del principe*
57. Gustav Dreifuss, *Maschio e femmina li creò*
58. Bruce Jay Friedman, *Stern*
59. Aryeh Kaplan, *La meditazione ebraica*
60. Carl Friedman, *Come siamo fortunati*
61. Amos Luzzatto, *Una lettura ebraica del Cantico dei Cantici*
62. Igal Sarna, *Fino alla morte*
63. Erika Mann, *La scuola dei barbari*
64. Hanna Krall, *Il dibbuk e altre storie*
65. Daniel Horowitz, *Lo zio Arturo*
66. Maurice-Ruben Hayoun, *La liturgia ebraica*
67. Julien Bauer, *Breve storia del chassidismo*
68. Igal Sarna, *L'altra Israele*
69. Ben-Ami, *Il cantore della sinagoga*
70. Bruno Pedretti, *Charlotte. La morte e la fanciulla*
71. Joseph B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*
72. Victor Klemperer, *LTI. La lingua del Terzo Reich*
73. Yeshayahu Leibowitz, *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*
74. Yehoshua Bar-Yosef, *Il mio amato*
75. Chaja Polak, *Sonata d'estate*
76. Margarete Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*
77. Arturo Schwarz, *Cabbalà e Alchimia*
78. David Banon, *Il messianismo*
79. Chaja Polak, *L'altro padre*
80. Stéphane Mosès, *L'Eros e la Legge*
81. Marga Minco, *Erbe amare*
82. Martin Buber, *La modernità della Parola*
83. Franz Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*
84. Adin Steinsaltz, *La rosa dai tredici petali*
85. David Weiss Halivni, *Restaurare la Rivelazione*
86. Hermann Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*
87. Ivan Ivanji, *La creatura di cenere di Buchenwald*
88. Friedrich G. Friedmann, *Hannah Arendt*
89. Steven Aschheim, *G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer*
90. Carl Friedman, *L'amante bigio*
91. Yeshayahu Leibowitz, *La fede ebraica*
92. Ida Fink, *Il viaggio*
93. Laurent Cohen, *Il re David*
94. Aharon Appelfeld, *Storia di una vita*
95. Catherine Chalié, *Le Matriarche*
96. Danilo Sacchi, *Fossoli: transito per Auschwitz*
97. Grigorij Šur, *Gli ebrei di Vilna*
98. Wolfgang Koeppen, *La tana di fango*
99. Marga Minco, *Una casa vuota*
100. Arthur Green, *Queste sono le parole*
101. Ida Fink, *Frammenti di tempo*
102. Michael Fishbane, *Il bacio di Dio*
103. Yehuda Gur-Arye, *Vetro di Hebron*
104. Sophie Nezri-Dufour, *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*
105. Isak Samokovlija, *Samuel il facchino*
106. Aharon Appelfeld, *Tutto ciò che ho amato*
107. Martin Buber, *Daniel. Cinque dialoghi estatici*
108. Chayyim N. Bialik, *La tromba e altri racconti*
109. Philippe Haddad, *L'ebraismo spiegato ai miei amici*
110. Isaac Goldemberg, *Il nome del padre*
111. Ida Fink, *Tracce*

112. Leo Strauss, *Filosofia e Legge*
113. Lotte Paepcke, *Il mio piccolo padre ebreo*
114. Sima Vaisman, *L'inferno sulla terra*
115. Aharon Appelfeld, *Notte dopo notte*
116. Avraham Heffner, *Come Abelardo, come Eloisa*
117. Leo Baeck, *Il Vangelo: un documento ebraico*
118. *Qohelet Rabbah. Midraš sul Libro dell'Ecclesiaste*
119. Chaja Polak, *Oltre il confine*
120. Adin Steinsaltz, *Cos'è il Talmud*
121. Michał Głowiński, *Tempi bui*
122. André Neher, *Faust e il Golem*
123. Richard Beer-Hofmann, *Il sogno di Giacobbe*
124. Rami Shapiro, *Un silenzio straordinario*
125. Gershom Scholem, *Tre discorsi sull'ebraismo*
126. André Neher, *Geremia*
127. Anna Maria Jokl, *Il colore madreperla*
128. Liana Millu, *Tagebuch*
129. Jakob Wassermann, *Il mio cammino di tedesco e di ebreo*
130. Giuseppe Laras, *Storia del pensiero ebraico nell'età antica*
131. Piotr Rawicz, *Il sangue del cielo*
132. Josef Burg, *La canzone dimenticata*
133. Jacob Golomb, *Nietzsche e Sion*
134. Hanna Krall, *La linea della vita*
135. Sylviane Roche, *Addio al tempo delle ciliegie*
136. Ceija Stojka, *Forse sogno di vivere*
137. Elie Wiesel, *Personaggi biblici attraverso il Midrash*
138. Marga Minco, *Giorni alle spalle*
139. Sabina Berman, *La bobbe*
140. Sherri Mandell, *La benedizione di un cuore spezzato*
141. Icchokas Meras, *Scacco perpetuo*
142. Fritz Heymann, *Morte o battesimo*

