

ALTRI STUDI

ESSENI, COMUNITÀ DI QUMRAN, TERAPEUTI

Nel giudaismo antico non si hanno molti casi di forme di vita comunitarie, ad eccezione di un particolare momento storico, all'incirca dal II secolo a.C. al I d.C., in cui si ha testimonianza di almeno tre strutture organizzative: gli esseni, la comunità di Qumran e i terapeuti.

Questi tre gruppi sono assai differenti tra loro per entità – in quanto gli esseni rappresenterebbero un vasto movimento palestinese, con dimensioni e visibilità tali da essere conosciuti anche a livello internazionale, mentre la comunità di Qumran e i terapeuti costituiscono singole comunità, più o meno note, e comunque delimitate, ristrette –, ma hanno un elemento di fondo che li accomuna: l'adesione volontaria ad uno stile di vita comunitario, ossia organizzato secondo momenti, spazi, attività, dottrine e ideologie interamente in comune tra i rispettivi membri. Non si tratta, perciò, di classi socio-politiche, come potrebbe essere quella dei sadducei, né di associazioni religioso-politiche, come quella dei farisei, insieme alle quali vengono enumerati gli esseni nelle opere di Flavio Giuseppe¹. Quello che li caratterizza e distingue da questi è appunto il fatto di costituire una *κοινωμία*, uno *yahad* (letteralmente «unità»), una *'edah* (letteralmente «congregazione»), ossia una «comunità».

Gli esseni sono menzionati solo da testimonianze indirette², mentre non compaiono in alcun modo in fonti dirette e, allo stato attuale delle ricerche, la loro denominazione sembra essere una designazione esterna³. Uno studio attento e critico delle testimonianze a loro riguardo ha portato a delineare un'immagine dell'essenismo come movimento sparso in tutta la Palestina e costituito da un insieme di comunità locali, disseminate nelle varie città e villaggi, o a volte isolate. Ognuna di queste comunità ha un rapporto particolare col mondo esterno, a seconda dell'ambiente sociale, economico, politico, culturale che la circonda (ad esempio, quella di Gerusalemme è in continua e vivace dialettica con l'autorità e pienamente partecipe degli eventi politici contemporanei⁴) ed esercita una certa autonomia a livello di direttive e norme interne (ad esempio, nel campo della gestione economica o in ambiti ancora più delicati, come quello della pratica del celibato o del matrimonio). Tali conclusioni si ricavano principalmente dal fatto che non vi è un quadro dell'essenismo omogeneo e definito, non solo tra le differenti fonti, ma addirittura all'interno di una stessa fonte⁵. Così per la questione del celibato, Flavio Giuseppe nel passo di *B.I.* II,119-161 dà una visione variegata degli

¹ *B.I.* II,119, *A.I.* XIII,171-172, XVIII,11, *Vita* II,10.

² Per una rassegna delle fonti antiche sugli esseni vd. A. ADAM, *Antike Berichte über die Essener*, De Gruyter, Berlin 1961; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1974-84: I, pp. 465-481 (n° 204), 538-540 (n° 251); II, pp. 416-422 (n° 449), 423-428, 435-443 (n° 455), 651-652 (n° 536); G. VERMES - M.D. GOODMAN, *The Essenes. According to the Classical Sources*, JSOT Press, Sheffield 1989.

³ Ultimamente è stata formulata, in particolare ad opera di G. Boccaccini, l'ipotesi che gli esseni delle fonti indirette coincidano in larga misura con il movimento che produsse la letteratura enochica. Vd. G. BOCCACCINI, *E se l'essenismo fosse il movimento*

*enochiano? Una nuova ipotesi circa il rapporto tra Qumran e gli esseni: «Ricerche Storico Bibliche» 2 (1997), pp. 49-67; Id., *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1998.*

⁴ Vd. A. PAUL, *Les manuscrits de la mer Morte*, Bayard - Centurion, Paris 1997², pp. 123-126.

⁵ Vd. M. PETIT, *Les Esséens de Philon d'Alexandrie*, in D. DIMANT - U. RAPPAPORT (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Brill, Leiden 1992 (Studies in the Texts of the Desert of Judah 10), pp. 139-155; C. HUTT, *Qumran and the Ancient Sources*, in D.W. PARRY - E. ULRICH (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts and Reformulated Issues*, Brill, Leiden 1999 (Studies in the Texts of the Desert of Judah 30), pp. 274-293.

essenici: inizialmente presenta il loro disprezzo per le donne e la loro astensione dal matrimonio (§§ 120-121), ma, alla fine (§§ 160-161), ricorda un «gruppo» (τάγμα) di esseni sposati, aventi come intento quello di non estinguere la loro «stirpe» (γένος)⁶. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma questo basti per mostrare come tale setta fosse lontana da una struttura rigida e prestabilita, caratteristica questa che permetteva alle comunità locali di organizzarsi in modo differente e adatto al contesto in cui erano collocate.

La comunità di Qumran rappresenta una di queste comunità locali, anche se l'entità del ritrovamento dei manoscritti qumranici⁷ e il fatto che un autore romano, quale Plinio il Vecchio (23/4-79 d.C.), ne conosca e registri l'esistenza

(*Nat. Hist.* V,73) la caratterizza immediatamente come caso particolare ed eccezionale.

Nel panorama delle ipotesi⁸, volte alla ricerca dell'identità e della natura del gruppo residente a Qumran, la cosiddetta «ipotesi di Groningen», formulata da F. García Martínez e da A.S. van der Woude⁹, offre una soluzione originale alla vasta gamma di elementi connessi con la «questione Qumran»¹⁰: dati archeologici, notizie ricavabili dai rotoli, fonti indirette sugli esseni, letteratura del giudaismo del secondo Tempio. Ovviamente, la sua ricostruzione degli eventi che diedero origine al gruppo qumranico si fonda su una lettura particolare del contenuto dei manoscritti, la quale non ha alcuna garanzia

⁶ Stirpe umana o, più particolarmente, essena? L'espressione rimane ambigua: «Vi è anche un altro gruppo di esseni che ha la stessa opinione degli altri in fatto di stile di vita, abitudini, leggi, ma che si distingue per la concezione del matrimonio: infatti pensano che coloro che non si sposano amputino la parte più importante della vita, la successione, e addirittura, se tutti avessero questa stessa idea, la stirpe verrebbe meno assai velocemente» (*B.I.* II,160).

⁷ Nel presente articolo si presuppone la relazione tra i manoscritti ritrovati nelle grotte di Qumran e le rovine del Khirbet Qumran, i cui resti sono venuti alla luce nel corso di scavi archeologici. Tale connessione, anche se ha il consenso della maggioranza degli studiosi, è tuttora oggetto di discussione e viene negata, ad esempio, dall'importante ipotesi del professore N. Golb: egli ritiene, in sintesi, che gli edifici del Khirbet costituissero una fortezza giudaica e i manoscritti fossero testi provenienti dalle biblioteche di Gerusalemme, nascosti nel deserto di Giuda durante la prima rivolta giudaica (66-73 d.C.), quando sulla capitale incombeva la minaccia dell'assedio romano. Per questa ipotesi vd. N. GOLB, *The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls: «Proceedings of the American Philosophical Society»* 124 (1980), pp. 1-24; ID., *Who Hid the Dead Sea Scrolls? «Biblical Archaeologist»* 48 (1985), pp. 68-82; ID., *Khirbet Qumran and the Manuscript Finds of the Judean Wilderness*, in M.O. WISE et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects*, New York Academy of Sciences, New York 1994, pp. 51-72.

⁸ Per una rassegna delle ipotesi sulla comunità di Qumran vd. H. STEGEMANN, *The Qumran Essenes -*

Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times, in J. TREBOLLE BARRERA - L. VEGAS MONTANER (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991*, Brill, Leiden 1992, (Studies in the Texts of the Desert of Judah 11/1), pp. 83-166, in particolare pp. 83-107.

⁹ L'ipotesi di Groningen è esposta in vari articoli: F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Essénisme Qumrânien: Origines, caractéristiques, héritage*, in B. CHIESA (cur.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso internazionale dell'AIISG. S. Miniato, 12-15 novembre 1984*, Carucci, Roma 1987, pp. 37-57; ID., *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis: «Folia Orientalia»* 25 (1988), pp. 113-136; ID., *A «Groningen» Hypothesis of Qumran Origins and Early History: «Revue de Qumran»* 56 (1990), pp. 521-541; ID., *Le origini del movimento esseno e della setta di Qumran*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ - J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, trad. ital. Paideia, Brescia 1996, pp. 123-161.

¹⁰ La denominazione «questione Qumran» vuole indicare l'argomento, visto nei termini più generali possibili. Infatti sotto questa etichetta si possono includere sia problemi inerenti il sito archeologico del Khirbet Qumran, sia le varie interpretazioni fatte a proposito della collezione dei manoscritti scoperti nelle grotte, sia le ipotesi riguardanti il gruppo che abitava le rovine del Khirbet Qumran. Su questa polivalenza di significati e di problematiche vd. PH.R. DAVIES, *The Birthplace of the Essenes: Where is «Damascus»? «Revue de Qumran»* 56 (1990), pp. 503-519, in particolare pp. 505-508.

di essere l'unica autentica e inequivocabile, almeno allo stato attuale delle ricerche.

L'ipotesi di Groningen può essere considerata all'interno della più generale ipotesi essena, dal momento che collega la comunità di Qumran con tale setta. I suoi promotori, García Martínez e van der Woude, entrambi insegnanti all'università di Groningen, da cui l'ipotesi prende il nome, separano le origini dell'essenismo da quelle della setta qumranica. L'essenismo è ritenuto un fenomeno palestinese, sorto prima della crisi antiochena, e affonda le sue radici nella tradizione apocalittica, dalla quale si staccò forse tra la fine del III secolo a.C. e gli inizi del II. Questi dati sono ricavabili innanzitutto da Flavio Giuseppe, che presenta gli esseni accanto a farisei e sadducei, come realtà tipicamente palestinese e, pur introducendoli al tempo di Gionata (160-143 a.C.)¹¹, lascia intendere che in quel periodo erano già esistenti – e non tanto che allora nascevano e si organizzavano come gruppo –, dal momento che altrove sottolinea l'antichità della loro tradizione¹². Un altro indizio si trova nell'*Apocalisse degli animali*, che costituisce la seconda visione del *Libro dei sogni* (*1Enoc* 90,5-7): durante l'epoca che intercorre tra Alessandro Magno e la rivolta maccabaica, l'autore inserisce la nascita del gruppo a cui egli probabilmente appartiene. Poiché il *Libro dei sogni* non è un'opera qumranica, mentre contiene idee essene, García Martínez ritiene che qui si alluda al sorgere dell'essenismo, configurabile come movimento palestinese e premaccabaico. Una prova significativa è, infine, il fatto che le principali idee essene ricorrono nella tradizione apocalittica, precedente alla crisi antiochena: il determinismo, il tipo di interpretazione sviluppato nel *pešer* (che si configura come il risultato e la continuazione dell'interpretazione profetica presente nell'apocalittica), l'escatologia, la comunione col mondo angelico, la concezione del tempio escatologico, alcune *halakot* sulla purità. Per questo García Martínez conclude:

¹¹ A.I. XIII,171-172.

¹² A.I. XVIII, 11.20. Vd. anche l'immagine iperbolica di Plinio *per saeculorum milia* (*Nat. Hist.* V,73).

Il modo migliore per comprendere un buon numero di elementi caratteristici del pensiero esseno è di collocarlo nel contesto della tradizione apocalittica del III sec. a.C. Definire la data esatta in cui il movimento esseno sorse come realtà distinta dalla matrice apocalittica pare impresa impossibile. Il risultato concreto di questa indagine consente solo di affermare con buona dose di fiducia che queste origini sono da porre in un periodo anteriore alla crisi antiochena e che le indicazioni convergenti di *1Enoc* e di *CD* indicano la fine del III o gli inizi del II sec. a.C. quale periodo dell'origine del movimento esseno¹³.

Un discorso a parte riguarda l'origine del gruppo qumranico, che verso la fine del II sec. a.C. prese le distanze dall'essenismo, sia ideologicamente sia fisicamente, proseguendo il proprio cammino su vie autonome e caratteristiche. García Martínez deduce gli elementi per questa ricostruzione a partire dai manoscritti e dalla loro lettura della vicenda. Il protagonista indiscusso appare il Maestro di giustizia, che, dopo un primo tentativo di conciliazione e di persuasione nei confronti degli altri esseni, guidò la separazione dei suoi seguaci dal resto del movimento. Le questioni che provocarono la scissione devono essere riferite al calendario e alla *halakah*: il primo comportava una serie di implicazioni sul culto e sull'escatologia, la seconda era legata all'interpretazione della Torah.

Problemi di calendario emergono chiaramente in *CD*¹⁴ III,12-15 e VI,18-19:

Ma con quelli che si mantennero saldi nei precetti di Dio, che restarono fra di loro, Dio stabilì il suo patto con Israele per sempre, rivelando loro le cose nascoste nelle quali aveva errato tutto Israele: i suoi sacri sabati e le sue feste gloriose, i suoi testimoni giusti e le sue vie veritiere, e i desideri della sua volontà (*CD* III,12-15);

(...) distinguere tra il sacro e il profano; osservare il giorno del sabato secondo l'interpretazione esatta, e le feste e il giorno del digiuno, secondo ciò che hanno scoperto quelli che entrarono nel nuovo patto (*CD* VI,18-19).

¹³ GARCÍA MARTÍNEZ, *Le origini* cit., p. 150.

¹⁴ Per la traduzione italiana dei manoscritti qumranici vd. F. GARCÍA MARTÍNEZ - C. MARTONE (curr.), *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996.

Il fatto che nelle fonti indirette sugli esseni non si parli mai di questi problemi induce a credere che gli esseni avessero accettato il calendario lunare, che era il calendario festivo adottato dal resto del giudaismo dell'epoca e in vigore al Tempio, mentre i qumranici sarebbero rimasti fedeli a quello solare, probabilmente il calendario della tradizione apocalittica, come testimonierebbero i *Giubilei* e la letteratura enochica.

Le questioni halakiche sono testimoniate soprattutto in *11QT* (il *Rotolo del Tempio*) e *4QMMT* (*Lettera halakica*): riguardano la purità rituale, il culto del Tempio e norme matrimoniali. Dietro queste *halakot* vi era il problema dell'interpretazione della Torah e su questo punto si inserisce la rivendicazione del Maestro di giustizia di avere ricevuto da Dio la rivelazione circa l'esatta interpretazione dei suoi misteri, esposti nella Legge e nei Profeti¹⁵. Ovviamente la pretesa del Maestro di giustizia non fu accettata da tutti gli esseni e sotto i pontificati di Gionata (160-143 a.C.) e di Simone (143-134 a.C.) devono essere iniziati i conflitti interni, che segnarono la fase prequmranica della futura comunità: una fase di formazione di quello che sarà il pensiero più tipicamente settario, ma anche di tentativi per convincere coloro che erano restii o ostili, fino al fallimento di ogni possibilità di accordo. *1QpHab* V,9-12 (*pešer* di *Ab* 1,13) rifletterebbe questo momento di tensione interno al movimento esseno, rappresentando un episodio dello scontro tra il Maestro di giustizia e il suo avversario interno, l'Uomo di menzogna. Al termine di questo periodo, i fedeli seguaci del Maestro scelsero con lui la via dell'esilio e si trasferirono a Qumran, forse durante o alla fine del regno di Giovanni Ircano (134-104 a.C.) – come sembrerebbero dimostrare anche i dati archeologici –,

poiché sicuramente si trovavano già installati qui sotto il regno di Alessandro Ianneo (103-76 a.C.).

È stato possibile ricostruire questo quadro cronologico grazie all'interpretazione collettiva della figura del Sacerdote empio, sostenuta da van der Woude¹⁶, interpretazione che ha il merito di rispettare sia i dati archeologici sia le notizie dei *pešarim*, anziché forzare gli uni o gli altri nel tentativo di adattarli a un solo personaggio. Il Sacerdote empio sarebbe il titolo che i qumranici attribuiscono ai re e sommi sacerdoti asmonei, in ordine cronologico, da Giuda Maccabeo (165-160 a.C.) ad Alessandro Ianneo (103-76 a.C.), dando loro questo appellativo in conseguenza dell'ostilità dimostrata verso il Maestro.

Dopo la separazione dalla setta-madre, la comunità di Qumran si sviluppò in modo autonomo e singolare, dando vita a un pensiero e una riflessione teologica peculiari. Questo potrebbe spiegare, insieme ad altri fattori, le discrepanze tra le descrizioni degli esseni nelle fonti indirette e i dati contenuti nei manoscritti. D'altro lato, lo sviluppo e forse l'importanza – attualmente difficili da valutare – del centro qumranico costituiscono una valida ragione per cui autori stranieri, come Plinio¹⁷ e Dione di Prusa (ca. 40-120 d.C.)¹⁸, fossero a conoscenza di tale insediamento, che ai loro occhi, o a quelli delle loro fonti, figurava come esseno.

La terza esperienza comunitaria giudaica di questo periodo storico è quella dei terapeuti, coi quali si cambia scenario per passare in un ambiente ben differente da quello palestinese: la diaspora giudaico-ellenistica egiziana. L'unica testimonianza rimasta a proposito di questo gruppo è costituita dal *De vita contemplativa* di Filone di Alessandria¹⁹, che forse ne aveva una conoscenza diretta²⁰: questo dato può essere verosi-

¹⁵ Vd. *1QH* II,13-15, IV,27-28, *1QpHab* II,1-3.6-9, VII,4-5, *4Q171* I,26-27.

¹⁶ A.S. VAN DER WOUDE, *Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary*: «Journal of Jewish Studies» 33 (1982), pp. 349-359.

¹⁷ *Nat. Hist.* V,73.

¹⁸ La testimonianza di Dione non ci è giunta direttamente, ma attraverso la biografia *De Dione* compilata da Sinesio di Cirene, pagano di nascita, poi vescovo e poeta cristiano, vissuto all'incirca tra il 370 e il 413 d.C. La notizia sugli esseni si trova in *De Dione* 3,2.

¹⁹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, a c. di F. DAUMAS e P. MIQUEL, Cerf, Paris 1963.

²⁰ Vd. DAUMAS - MIQUEL, *De vita contemplativa* cit., pp. 11-69, in particolare pp. 32-34; E.R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus*, Blackwell, Oxford 1962², p. 32; D.M. HAY, *Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae*, in E. LOVERING (ed.), *Society of Biblical Literature: 1992 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta 1992, pp. 673-683, in particolare p. 674.

milmente ricavato sia dalla collocazione prossima della comunità alla città di Alessandria sia dalle allusioni fatte dall'autore stesso, nel corso di altre opere, a suoi ritiri in solitudine e nel deserto per praticare la contemplazione²¹. Tutte le altre menzioni dei terapeuti, in autori più tardi e cristiani (Eusebio, Epifanio – anche se non li nomina, ma chiaramente li descrive –, Gerolamo, Cassiano, Sozomeno, Fozio), dipendono da Filone e dall'interpretazione «cristianizzante» fornita da Eusebio, in *H.E.* II,16,2-17,23: i terapeuti sarebbero i primi cristiani dell'Egitto, giudei convertiti dalla predicazione dell'apostolo Marco.

Mentre esseni e comunità di Qumran presentano immediatamente caratteristiche assai simili e hanno tra loro un rapporto di filiazione, almeno all'interno dell'ipotesi di Groningen presentata sopra, i terapeuti mostrano subito alcune prerogative singolari, rendendo più complessa la questione della loro relazione con gli esseni. Sia per queste loro prerogative sia per il fatto che i terapeuti sono quasi sempre affrontati piuttosto velocemente – trattandosi effettivamente di un fenomeno marginale e ridotto –, congedandoli semplicemente come ramificazione egiziana dell'essenismo, vorrei soffermarmi con maggiore attenzione su di loro.

Come già detto, i terapeuti formano una comunità singola, abbastanza piccola – anche se è impossibile precisarne le esatte dimensioni – e ben localizzata, nei pressi di Alessandria, a nord del lago Mareotide. Si tratta di un gruppo dotato di precise caratteristiche: la presenza delle donne, che occupano una posizione pressoché parallela a quella degli uomini; un ritmo di vita che alterna lunghi tempi di solitudine, durante la settimana, a momenti comunitari per

la preghiera e il pasto. Il loro stile di vita, la loro attività principalmente contemplativa, di lettura e interpretazione della Torah e di studio delle realtà umane e naturali, configura i terapeuti e le terapeutridi quali filosofi in senso giudaico e greco²², e questo non solo nella lettura di Filone, ma più probabilmente nella mentalità degli stessi terapeuti, rappresentanti illustri del giudaismo ellenizzato tipico della diaspora egiziano-alessandrina²³. Il loro statuto di filosofi e la raffinata educazione letteraria, culturale e musicale, di cui anche le terapeutridi sono dotate, conferma la provenienza dalle classi sociali giudaiche elevate, culturalmente ed economicamente, della società di Alessandria o, più in generale, dell'Egitto, come Filone indica (*Contempl.* 69.72)²⁴.

Il testo stesso, infatti, offre due brevi indicazioni, identiche nella loro formulazione, e alcuni dati sparsi da cui trarre le debite deduzioni per individuare il livello sociale dei terapeuti. Sia a proposito dei membri anziani, in *Contempl.* 69, sia a proposito di quelli giovani, in *Contempl.* 72, si dice che sono «nobili e virtuosi» (εὐγενεῖς καὶ ἀστέιοι), di buona nascita e di buona indole; nel primo passo si aggiunge che gli anziani sono «dediti, esperti nella filosofia» (φιλοσοφίας ἀσκηταίς), proprio per sottolineare il carattere progredito della loro vita contemplativa, mentre nell'altra citazione l'autore ricorda che «giovani» (νέοι) sono coloro che «tendono alla sommità della virtù» (πρὸς ἄκραν ἀρετὴν ἐπειγομένους), sono desiderosi di raggiungere la vetta della virtù, ossia sono all'inizio dell'*iter* contemplativo. L'elemento comune, che sorprendentemente viene ripetuto in modo identico in entrambi i passaggi, è la definizione εὐγενεῖς καὶ ἀστέιοι. Il primo termine ha un valore più sociale, indicando letteral-

²¹ *Leg.* II,85, *Spec.* III,1-3, *Abr.* 22-23.

²² Vd. V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Brill, Leiden 1977, pp. 97-116. Un altro esempio di filosofo greco-giudaico nell'ambiente alessandrino è Aristobulo (vd. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, III.1, trad. ital. Paideia, Brescia 1997, pp. 745-755; L. TROIANI (cur.), *Letteratura giudaica di lingua greca*, Paideia, Brescia 1997 [Apocrifi dell'Antico Testamento a c. di P. SACCHI, 5], pp. 47-51.129-135).

²³ Sul giudaismo ellenistico in Egitto vd. M. HENGEL, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, trad. ital. Paideia, Brescia 1981; L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton 1993.

²⁴ Vd. J.E. TAYLOR - P.R. DAVIES, *The So-Called Therapeutae of De Vita Contemplativa: Identity and Character*: «Harvard Theological Review» 91 (1998), pp. 3-24.

mente un «uomo di buoni natali», ossia «di nobili origini», mentre il secondo conserva un senso più «morale», perché, alla lettera, designa un «uomo dell'ἄστυ, della città, un cittadino», cioè un «uomo raffinato, colto, piacevole», con tutti i significati che ne derivano, come «acuto, intelligente, di buona qualità, virtuoso, buono», arrivando a coprire un ambito semantico molto vasto e generale²⁵. È vero che anche εὐγενής può assumere il senso traslato di «uomo di nobile indole, di alto sentire», ma questo significato è legato pur sempre all'idea di un'estrazione sociale elevata, a cui, almeno idealmente nella società antica, si associa un bagaglio di valori morali positivi. Partendo da questa analisi, sembra ragionevole ritenere che in questi due punti Filone non faccia tanto un vago elogio delle qualità morali e spirituali degli asceti alessandrini, quanto piuttosto si riferisca alla loro appartenenza ad uno strato sociale piuttosto elevato, che fornisce un buon fondamento alla virtù, che già li abita, ma in cui cercano continuamente di progredire: è questo l'«esercizio» (ἄσκησις) che, illuminato dalla vera filosofia (πάτριος φιλοσοφία, *Contempl.* 28), permette di vivere davvero una vera esistenza contemplativa e terapeuta.

Altri dati sparsi nel testo confermano questa congettura e sono i medesimi validi per dimostrare l'estrazione socio-culturale élitaria anche delle terapeutidi, dal momento che queste condividono lo stesso genere di vita e, perciò, le stesse attività. I terapeuti sanno leggere e scrivere, in quanto leggono la Scrittura e le opere di interpretazione allegorica di autori antichi (*Contempl.* 28-29), compongono di propria mano scritti esegetici (*Contempl.* 29); hanno una raffinata cultura musicale, dal momento che compongono inni e canti in onore di Dio, li adattano ad ogni tipo di metro e melodia (*Contempl.* 29.80.84), conoscono i metri e i ritmi delle varie composizioni musicali (*Contempl.* 80), con un vasto repertorio anche per le danze corali (*Contempl.* 84); infine sono ritenuti, almeno nella visione di Filone, autentici filosofi (*Contempl.* 69), definizione questa che, se da una parte deve essere intesa con riferimento alla filosofia tradizionale giudaica

— la lettura e lo studio della Sacra Scrittura (*Contempl.* 28) —, d'altro lato si connota come una vera e propria ricerca e amore per la σοφία, con tutto ciò che questo comporta all'interno del pensiero ellenistico.

Vari sono gli elementi che confermano questa interpretazione dei terapeuti come autentici filosofi alla «maniera greca» e che si trovano disseminati in tutto il trattato: la loro tensione alla contemplazione dell'Essere (*Contempl.* 11); l'abbandono della vita passata, dai beni materiali agli affetti intimi, per dedicarsi indisturbati allo studio della filosofia (*Contempl.* 13-20); lo sforzo di accrescere e completare la loro «conoscenza e pietà» (ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια, *Contempl.* 25), la ricerca della verità e dei venerabili principi della filosofia giorno e notte (*Contempl.* 26-27); il banchetto che la sapienza allestisce per loro e che costituisce un nutrimento superiore a quello materiale, di cui si privano per parecchi giorni (*Contempl.* 35); la loro vita completamente dedicata alla conoscenza e alla contemplazione degli aspetti della natura (*Contempl.* 64.90), che altro non è che il compito e lo scopo di ogni esistenza filosofica. Addirittura si sottolinea che anche le donne sono pervase da questo «ardente desiderio per la sapienza» (διὰ ζῆλον καὶ πόθον σοφίας), desiderio che non è un motivo secondario, bensì la causa che le ha portate a scegliere una vita di purezza, aliena ai piaceri fisici, compresi i rapporti sessuali, e una prole immortale, costituita dalle virtù e dai raggi intellettuali con cui possono contemplare i principi stessi della sapienza (*Contempl.* 68).

I terapeuti, all'inizio del *De vita contemplativa*, sono presentati come coloro che hanno abbracciato la θεωρία (§ 1) e che come προαίρεσις, scelta di vita e di «filosofia», praticano la θεραπεία/cura dei corpi e delle anime e la θεραπεία/servizio di Dio (§ 2). Questo programma di vita viene approfondito e spiegato nel corso dell'intero trattato, declinandolo nelle varie occupazioni, previste per gli adepti.

Innanzitutto il loro tempo si divide in due principali porzioni: quello che trascorrono in solitudine e quello passato insieme agli altri, nelle riunioni comunitarie. Il tempo maggiore, dal punto di vista quantitativo, è quello dedicato alla solitudine: sei giorni su sette il terapeuta dimora nella sua abitazione, da solo, ed «esercita la filosofia» (*Contempl.* 30). Soltanto il settimo giorno

²⁵ Vd. in LIDDELL - SCOTT - JONES, ss.vv. εὐγενής e ἄστειος.

e quello in cui si celebra la festa della «pentecontade», ossia festa del cinquantesimo giorno, hanno un carattere comunitario.

Filone racconta la vita quotidiana e solitaria dei terapeuti in *Contempl.* 25-30, collegandosi direttamente alla descrizione della casa e in particolare della stanza, detta σεμνεῖον ο μοναστήριον, in cui l'asceta trascorre la maggior parte del suo tempo e cerca di accrescere la sua conoscenza e la sua devozione nei confronti di Dio. La giornata si apre e si chiude con la preghiera, all'alba e al tramonto²⁶, perché Dio, che è la luce vera e celeste, illumini l'intelligenza sia quando la luce sensibile del sole è presente, sia quando viene meno. Il lasso di tempo intermedio tra questi due «appuntamenti» fissi, ossia la giornata intera, viene trascorso nell'ἄσκησις; anzi,

²⁶ La preghiera al mattino e alla sera non è una specificità dei terapeuti, ma fa parte della tradizione giudaica. Le fonti sono tutte rabbiniche e tarde rispetto al periodo che qui interessa. La Bibbia stessa, però, fornisce qualche indicazione, dove, ad esempio, in *Dt* 6,7 raccomanda la recita dello *shema* al mattino e alla sera. Il ritmo della preghiera, focalizzato su questi due momenti, potrebbe anche essere il riflesso del ritmo della liturgia templare, che prevedeva ogni giorno almeno due sacrifici, uno al mattino e uno alla sera, secondo le prescrizioni di *Es* 29,38-42 e *Nm* 28,3-8. Se poi si tiene presente l'importanza che aveva per i terapeuti, almeno stando all'interpretazione contenuta nel *De vita contemplativa*, il riferimento al Tempio, l'ipotesi di un rimando al culto templare diventa ancora più plausibile e ricca di risvolti (vd. J. RIAUD, *Les Thérapeutes d'Alexandrie et l'idéal lévitique*, in Z.J. KAPERNA (ed.), *Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of J. Carmignac. Part II: the Teacher of Righteousness*, Enigma Press, Kraków 1991, pp. 221-240), anche se non esaurisce la spiegazione dei tempi di preghiera di questi asceti. La volontà di iniziare e concludere la giornata con la lode a Dio può essere benissimo ritenuta un'esigenza antropologico-spirituale, precedente e ancora più urgente di qualsiasi ricordo del Tempio, soprattutto in individui che avevano sviluppato una profonda sensibilità religiosa. Per la preghiera ebraica al mattino e alla sera vd. A.Z. IDELSOHN, *Jewish Liturgy and Its Development*, Schocken Books, New York 1972², pp. 73-121; C. DI SANTE, *La preghiera di Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 65-80: in entrambi questi studi, nei passi indicati, si trova la de-

per essere fedeli al testo, questo intervallo di tempo «è» ἄσκησις, nel senso che è occasione per esercitarsi nella lettura delle Sacre Scritture e nella loro interpretazione allegorica. Strumenti di questa ἄσκησις sono le «Sacre Scritture» (ἱερά γράμματα) – probabilmente le stesse indicate, in *Contempl.* 25²⁷, con altra espressione, «leggi e oracoli pronunciati dai profeti» (νόμοι καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν)²⁸ – e quelli definiti «gli scritti degli antichi» (συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν), gli iniziatori di questo genere di dottrina. Sul loro modello, i terapeuti compongono presumibilmente anch'essi opere di esegesi allegorica e da questo tipo di letteratura traggono spunto per creare canti e inni, che utilizzano nella meditazione personale nel μοναστήριον (*Contempl.* 25) e nella preghiera comunitaria

scrizione della preghiera quotidiana di un ebreo, secondo la tradizione rabbinica.

²⁷ P. GEOLTRAIN, *Le Traité de la Vie Contemplative de Philon d'Alexandrie: «Semitica»* 10 (1960), pp. 5-67, in particolare p. 53, e DAUMAS, *De vita contemplativa* cit., p. 94 n. 2, pensano che l'espressione νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα si riferisca alla divisione della Bibbia ebraica in Legge, Profeti e Scritti. Dal momento che Filone non accenna mai, in altri punti delle sue opere, a tale ripartizione della Bibbia, è puramente ipotetico ritenere che, soltanto in questo passo e senza ulteriori specificazioni, alluda in modo inequivocabile alla Bibbia intera. Un'altra possibilità (quella da me presa in considerazione) potrebbe essere che νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν siano usati per indicare le Sacre Scritture e ὕμνους le composizioni poetiche dei terapeuti, nominate più volte nel corso della narrazione (*Contempl.* 29.80.81.84.87). F.H. COLSON (ed.), *Philo, The contemplative Life*, IX, Loeb Classical Library, London 1941, p. 520, inoltre, è dell'opinione che τὰ ἄλλα indichi gli scritti della setta, ricordati in *Contempl.* 29, e non quelli biblici.

²⁸ Sul problema della suddivisione della Bibbia ebraica e delle sue attestazioni vd. A.M. ARTOLA - J.M. SÁNCHEZ CARO, *Bibbia e parola di Dio*, Paideia, Brescia 1994 (Introduzione allo studio della Bibbia, 2), pp. 72-79; J.C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, trad. it. Città Nuova, Roma 1995, pp. 157-164. Lo stesso Flavio Giuseppe, in *Ap.* I,38-41 (scritto nel 90 d.C.), parla di ventidue libri ebraici, divisi in leggi (cinque libri), profeti (tredici libri) e inni (quattro libri).

(*Contempl.* 80-81.84), sia come componimento autonomo sia per accompagnare le danze²⁹. Non c'è molto da dire su questa dimensione eremitica dei terapeuti: si tratta di una vita veramente contemplativa, tesa cioè alla θεωρία, in vista della quale si applicano in un continuo e personale «sforzo», ἄσκησις; questa ἄσκησις costituisce la loro attività principale, cioè la θεραπεία, intesa sia come guarigione delle proprie anime sia come culto rivolto a Dio, entrambi realizzati attraverso la preghiera, la meditazione, l'esegesi allegorica, l'attività poetica a servizio della lode divina. Nessuna menzione di un lavoro manuale, un cenno solo di sfuggita, e in negativo (*Contempl.* 25), al soddisfacimento di altre necessità che non siano quelle legate alla contemplazione: il quadro tratteggiato da Filone sembra essere intenzionalmente concentrato sull'aspetto spirituale-contemplativo dei suoi asceti e per questo, forse, non fa alcuna concessione ad altri dettagli pratici, che rimangono oscuri. Del resto, si può supporre che tale sottolineatura fosse attuata innanzitutto dai terapeuti stessi e che Filone si sia limitato a riflettere la sensibilità di coloro che descriveva, sensibilità consona alla propria.

Così a proposito del lavoro manuale e dei loro mezzi di sostentamento non è possibile ricavare nulla dal testo. L'accenno di *Contempl.* 36 agli animali che si riposano dalle loro fatiche in giorno di sabato, sembra un rimando generico a *Es* 20,10 – come potrebbe indicare l'uso dell'impersonale – più che un'allusione al fatto che i terapeuti usassero animali da lavoro. Scorrendo l'intera narrazione, non si trovano altre indicazioni, mentre il riferimento esplicito iniziale all'abbandono dei possedimenti, al distacco dalla

famiglia e dagli affetti rende molto debole l'ipotesi che i parenti continuassero a mantenere gli asceti, proprio attraverso i beni che questi ultimi avevano loro ceduto. Un'altra possibilità è immaginare che i terapeuti si mantenessero grazie a un semplice lavoro manuale e artigianale, come intrecciare vimini, corde o fare altri oggetti semplici da vendere, o con la coltivazione di orti³⁰, attività da loro tenute in pochissimo conto e utilizzate come puri mezzi per procurarsi il necessario per vivere. Forse questa scarsa considerazione potrebbe spiegare il loro silenzio e quello di Filone in proposito. Anche questa ipotesi non è esente da critiche: non si sa fino a che punto umili lavori manuali, come coltivazioni o piccole opere di artigianato, possano essere stati adottati da questi asceti, definiti, come si è visto sopra, «uomini nobili, colti e dediti alla filosofia» (ἄνθρωποι εὐγενέσι καὶ ἀστείσι καὶ φιλοσοφίας ἀσκηταῖς, *Contempl.* 69) e probabilmente di condizioni economiche agiate, se avevano possedimenti e ricchezze da lasciare a parenti e amici (*Contempl.* 13). Questo modello di sostentamento, proveniente dai padri del deserto del IV secolo d.C., rimane suggestivo, ma difficile da adattare al quadro della comunità terapeuta alessandrina³¹.

Una terza congettura è quella avanzata da J.E. Taylor e P.R. Davies³², secondo cui ogni attività pratico-amministrativa – dai lavori manuali, agricoli o di altro tipo, alla cura dei luoghi comuni, alla preparazione delle strutture necessarie e persino del cibo in occasione dei ritrovi comunitari, fino al servizio a tavola – doveva probabilmente essere svolta dai membri più giovani della comunità. Costoro, essendo appena stati

²⁹ Sull'importanza per Filone del comporre canti e inni a Dio, in segno di ringraziamento e di lode, vd. anche *Plant.* 131, *Sobr.* 58, *Mutat.* 220.

³⁰ Saranno queste, ad esempio, le occupazioni con cui si manterranno i padri del deserto, che conducevano, nel IV-V sec. d.C., uno stile di vita quasi identico a quello dei terapeuti: vd. L. REGNAULT, *La vita quotidiana dei padri del deserto*, trad. it. Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 113-119.

³¹ J. Jeremias, nel suo studio sulla situazione di Gerusalemme al tempo di Gesù, attesta la pratica di lavori manuali presso sacerdoti e scribi (J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire*

économique et sociale pour la période néotestamentaire, trad. franc. Cerf, Paris 1967, pp. 281.407-408). Tuttavia questa notizia non sembra significativa per il lavoro dei terapeuti, tenendo conto delle seguenti differenze: la diversità tra l'ambiente palestinese e quello alessandrino; il fatto che dei terapeuti non si menzioni la carica di sacerdoti o scribi; i sacerdoti e gli scribi in Palestina, che si mantenevano con mestieri manuali, erano di stato sociale medio-basso, i terapeuti provenivano probabilmente da classi sociali medio-alte.

³² TAYLOR - DAVIES, *The So-Called Therapeutae* cit., pp. 20-24.

ammessi, non avevano ancora raggiunto l'elevato grado di asceti che assorbiva l'intera giornata e tutta l'attenzione dei membri più anziani.

Se si cerca di trarre un bilancio da queste analisi, il risultato è scarso. Ognuna di queste ipotesi ha ragioni plausibili o deboli appigli nel testo per risultare legittima, ma ne ha altrettanti per essere contestata. Dal momento che il trattato filoniano non dà ulteriori indicazioni, è inevitabile lasciare la questione aperta, tutt'al più ritenendo, come già proposto, che per i terapeuti, e per Filone, il problema del lavoro manuale non costituisse un interesse primario.

I momenti comunitari, che quantitativamente sono inferiori a quelli di solitudine, qualitativamente rappresentano il culmine della vita e dell'attività dei terapeuti, cioè che conferisce visibilità alla loro *θεραπεία* e *θεωρία*. Questi appuntamenti comunitari sono di due specie, quello sabbatico e quello particolarmente solenne della festa della pentecontade, cioè del cinquantesimo giorno.

La «riunione comunitaria» (*κοινὸς σύλλογος*) del settimo giorno viene descritta in

³³ La sinassi essena del sabato viene descritta da Filone, in *Prob.* 81-82: «Su queste [leggi] si istruiscono anche per tutto il resto del tempo, ma specialmente ogni sabato. Infatti il settimo giorno è ritenuto sacro, (giorno) durante il quale astenendosi dagli altri lavori, recandosi in luoghi sacri, che chiamano sinagoghe, siedono secondo l'età ai (loro) posti, i giovani sotto gli anziani, con l'abbigliamento adatto, stando pronti all'ascolto. Poi qualcuno prende e legge i libri, quindi un altro dei più esperti avanza e spiega quanto non è comprensibile; infatti la maggior parte del loro insegnamento filosofico è, secondo un antico metodo di ricerca, dato per mezzo di simboli» (PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit*, a c. di M. PETIT, Cerf, Paris 1974, p. 202-204). La centralità dello studio della Legge nella vita degli esseni — come degli altri giudei, del resto — trova il suo apice in questo momento comunitario che si svolge nel settimo giorno, ritenuto sacro, e in un luogo anch'esso sacro, chiamato sinagoga, in cui ascoltano la lettura e l'esegesi della Legge. In questo, comunque, non vi è alcuna differenza rispetto alla pratica sabbatica degli altri giudei, anch'essi riuniti per l'ascolto della Scrittura (*Somn.* II,126-127, *Legat.* 156). Tutt'al più la testimonianza filoniana fa pensare a sinagoghe esclusive per gli esseni.

Contempl. 30-33: è costituita sostanzialmente dall'ascolto di un discorso, quasi certamente l'esegesi allegorica di un passo della Scrittura, tenuto dal membro più anziano ed esperto nelle dottrine. Il primo aspetto da notare è il carattere di questa assemblea, che conferma l'importanza della componente comunitaria: l'ordine gerarchico dei posti a sedere, l'atteggiamento appropriato e prestabilito con cui tutti ascoltano, la separazione uomini-donne e il ruolo di oratore-maestro svolto dal «più anziano ed esperto nelle dottrine» (*πρεσβύτατος καὶ τῶν δογμάτων ἐμπειρότατος*) sono indicativi del fatto che coloro che si radunavano si sentivano parte di una comunità, dotata di un certo grado di organizzazione e disciplina, più che semplici partecipanti a una riunione di eremiti.

Considerata da un altro punto di vista, la sinassi del sabato non era specifica solo dei terapeuti, ma, stando alla testimonianza filoniana, era praticata anche dagli esseni³³ e dai giudei della diaspora, in Egitto³⁴ e altrove³⁵. La descrizione di questi incontri sinagogali sabbatici è molto somigliante a quella degli incontri degli

³⁴ In *Somn.* II,123-132 Filone parla di un governatore dell'Egitto, che non nomina esplicitamente, il quale avrebbe cercato di abolire le tradizioni ancestrali dei giudei e in particolare la pratica del sabato. Vedendo che i giudei non cedevano alle sue imposizioni, tiene loro un discorso in cui afferma tra l'altro: «O uscirete con il vostro consueto atteggiamento, piegando la mano destra in dentro, tenendo ferma la sinistra sotto il mantello lungo i fianchi, in modo da non procurarvi neppure involontariamente qualcosa per la vostra salvezza? E vi sederete nelle vostre sinagoghe, riunendo la vostra solita moltitudine e leggendo con sicurezza i Libri Sacri, spiegando qualora vi sia qualcosa di non chiaro, passando il tempo ed occupandovi in lunghi discorsi con la filosofia dei vostri padri?» (*Somn.* II,126-127, in PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis*, a c. di P. SAVINEL, Cerf, Paris 1962, pp. 180-181).

³⁵ Il passo di *Legat.* 156 attesta la diffusione di tale pratica in tutta la diaspora, non solo in quella d'Egitto. Parlando dei privilegi che Augusto concesse ai giudei di tutto l'impero, Filone afferma: «[Augusto] sapeva anche che avevano sinagoghe e in esse si riunivano, in particolare nei santi settimi giorni, dove ricevono in comune l'insegnamento della filosofia tradizionale» (PHILON D'ALEXANDRIE, *Legatio ad Gaium*, a c. di A. PELLETIER, Cerf, Paris 1972, pp. 178-181).

asceti alessandrini: vengono usate le stesse espressioni, la postura che caratterizza i suoi partecipanti è la medesima – un atteggiamento decoroso e appropriato con le mani sotto gli abiti, la destra tra il petto e il mento, la sinistra abbandonata lungo il fianco³⁶ –, uguale è persino lo svolgimento della riunione, con lettura dei Libri Sacri e successiva esegesi, basata sulla filosofia dei padri. I terapeuti, perciò, non si discostano dalla pratica abituale, ma, come ogni comunità giudaica, si radunano per onorare insieme il sabato: in questo non vi è assolutamente nulla di straordinario³⁷. Del tutto ordinario, consono alla tradizione religiosa ebraica, è anche il rispetto del sabato, ritenuto giorno «santissimo e solennissimo» (πανίερος καὶ πανέορτος), degno di un «onore eccezionale» (ἐξάίρετος γέρας). Per sottolineare questo aspetto di sacralità ed eccellenza,

³⁶ Si può dedurre che tale atteggiamento fosse consuetudinario ed esprimesse un'attitudine di ascolto, espressa anche fisicamente. L. MASSEBIEAU, *Encore un mot sur la vie contemplative*: «Revue d'Histoire des Religions» 17 (1888), pp. 230-232, attribuisce questa posizione ad una manifestazione, da parte di giudei osservanti, della loro volontà di non lavorare di sabato; vd. anche V. NIKIPROWETZKY, *Le De vita contemplativa revisité*, in ID., *Études philoniennes*, Cerf, Paris 1996, pp. 199-216, in particolare p. 212. DAUMAS (*De vita contemplativa* cit., p. 100 n. 1) pensa piuttosto ad un gesto di rispetto in un momento di particolare gravità religiosa, quale era l'ascolto della Torah e della sua spiegazione.

³⁷ La straordinarietà dei terapeuti può se mai consistere nel fatto che essi compiano tutti i giorni ciò che agli altri giudei viene richiesto soprattutto di sabato. Infatti se si confronta *Mos.* II,209-212.215-216, a proposito del riposo sabbatico e delle attività concesse in questo giorno, si ritrovano le stesse espressioni che caratterizzano lo stile di vita dei terapeuti, in particolare il dedicarsi all'autentica filosofia, la conoscenza e la contemplazione delle verità naturali.

³⁸ Il verbo λιπαίνω ha creato qualche difficoltà ai traduttori, perché ci si è posti il problema se esso abbia qui il suo significato reale, «ungere», o se vada inteso in senso traslato, «ristorare». Coloro che propongono per il suo valore letterale, come F.C. CONYBEARE (*Philo about the Contemplative Life*, Oxford 1895) e DAUMAS (*De vita contemplativa* cit., pp. 104-105, n. 2), si avvalgono dell'uso pressoché prevalente del verbo e del fatto che ai giudei non era vietata l'unzione (vd. *2Re* 14,2, *Dn* 10,3; anche Filone in *Somn.* II,58 è a favore dell'unzione con olio) ed

interrompono il digiuno, che alcuni riescono a conservare addirittura per sei giorni, e soprattutto si ungono d'olio e smettono di lavorare, lavoro che, in questo caso, consisteva principalmente nella loro attività di studio della Scrittura e di esegesi, nella composizione di inni e di opere allegoriche. Qui Filone rimane, forse volutamente – per non distrarre dall'immagine di puri contemplativi che intende dare dei terapeuti –, nel vago e non si sa se questo cenno al riposo dalle «continue fatiche» (συνεχείς πόνοι) si riferisca solo alle loro occupazioni speculative, oppure sia indizio di qualche lavoro manuale. La cosa comunque interessante da sottolineare è che per questi asceti la venerazione del sabato comprende un'attenzione tanto all'anima quanto al corpo – μετὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν καὶ τὸ σῶμα λιπαίνουσιν (*Contempl.* 36)³⁸ –, attenzione che

essa poteva costituire, come nel presente caso, un segno particolare, per sottolineare il rilassamento e il ridare forza all'organismo (vd. ancora Filone, *Somn.* II,58: «Per le unzioni, che bisogno c'era di cercare qualche cosa di più del liquido ottenuto dal frutto dell'olivo spremuto? In effetti rende la pelle liscia, dissipa la fatica del corpo e dà un'eccellente forza fisica, e qualora un muscolo fosse rilasciato, gli ridona saldezza e nulla più di questo infonde vigore ed elasticità»). Invece COLSON (*The Contemplative Life* cit., pp. 133-135.520-521) e GEOLTRAIN (*Le Traité de la Vie Contemplative* cit., pp. 36.55) preferiscono il senso figurato di «ristorare», traducendo rispettivamente «they refresh the body» e «ils délassent aussi leur corps»: entrambi ritengono che l'idea dell'unzione costituisca una nota stonata col contesto, incentrato sugli atti di ἐγκράτεια dei terapeuti. Colson cita, a favore della sua traduzione, il passo di *Spec.* IV,74, in cui il verbo in questione indica il sollievo da una condizione di bisogno grazie a doni generosi (ἵνα τὸ σκληροδίατον τῶν ἀπόρων ἰλαραῖς μεταδόσσει λιπαίνῃ, «per raddolcire la dura esistenza degli indigenti con doni lieti»: vd. COLSON, *The Contemplative Life* cit., p. 134 n. a). In tal modo però i due studiosi si allontanano dall'uso normale del verbo e la proposta di Colson ha scarso fondamento: il caso che egli riporta è isolato, del tutto particolare e, d'altro lato, perfettamente chiaro nel suo significato figurato, cosa che non si verifica nel caso presente. Per questo la traduzione letterale è pienamente plausibile e se tale unzione costituiva una manifestazione esterna della venerazione del sabato, non vi è alcuna contraddizione col contesto, poiché anche questa venerazione rientra nell'esercizio di ἐγκράτεια della comunità.

si può ritenere verosimilmente terapeuta, più che filoniana.

Se l'assemblea del sabato, con l'ascolto della Scrittura e la sua esegesi (*Contempl.* 30-33), la disposizione gerarchica e il contegno appropriato ricordano sia l'assemblea sabbatica essena sia quella più generale dei giudei, si può comunque notare la specificità dei terapeuti nel luogo in cui avviene questo incontro e nei suoi partecipanti: il «santuario comune» (τὸ κοινὸν σεμνεῖον) è costituito da una sala divisa in due da un parapetto, che separa le terapeutridi dai terapeuti, per un'esigenza di pudore, ma che non impedisce l'ascolto a queste donne, accomunate dallo stesso stile di vita e dallo stesso ardore per la Scrittura. Un tale ambiente sacro, concepito in modo da assicurare la distinzione e nello stesso tempo l'equiparazione di uomini e donne partecipanti al culto, costituisce un *unicum* rispetto all'architettura degli spazi sacri giudaici di questo periodo³⁹, anche se le sinagoghe giudaiche⁴⁰, in epoca successiva, saranno munite di gallerie speciali riservate alle donne, comunque in posizione marginale rispetto al pubblico maschile.

Il testo non sembra intendere che parte di questo onore dovuto al sabato fosse affidato alla celebrazione di un banchetto comunitario. Il resoconto filoniano non è così inequivocabilmente interpretabile in un senso o nell'altro — cioè pro o contro questo banchetto sabbatico. Il fatto che Filone subito dopo parli del cibo dei terapeuti (*Contempl.* 34-37) ha fatto supporre che la riunione del sabato comprendesse anche un pasto comune. In realtà, a mio parere, il tema del cibo si inserisce in un altro contesto, il discorso sulla «padronanza di sé» (ἐγκράτεια), e non riguarda più il sabato, durante il quale a livello comunitario si celebrava solo la sinassi incentrata sulla Scrittura.

Di contro, è ben evidente la *climax* che struttura il trattato e che culmina nella descrizione della festa comunitaria della pentecontade:

proprio all'interno di questa si colloca il significativo momento del pasto comune. Si ha quasi uno svolgimento da uno stato di completa solitudine (l'esistenza «feriale» dei terapeuti) a un momento intermedio di condivisione (il sabato con l'ascolto e la spiegazione della Scrittura) fino alla massima espressione comunitaria, in cui anche le divisioni finora mantenute (uomini-donne, preghiera-cibo, notte-giorno) trovano la loro armonizzazione e conciliazione nella festa del settimo sabato, il cinquantesimo giorno.

Tutta l'ultima parte del *De vita contemplativa* (§§ 64-89) è dedicata al racconto di questa festa, preceduta da una lunga critica dei simposi pagani, da quelli più ordinari a quelli filosofici (§§ 40-63), che ha lo scopo di evidenziare il carattere assolutamente singolare del simposio terapeuta.

La riunione in occasione della festa della pentecontade è descritta con più dettagli, forse per sottolineare la sua peculiarità per la comunità terapeuta. Ha uno svolgimento piuttosto singolare, composto da tre parti. Innanzitutto i partecipanti indossano vesti bianche, come gli esseni⁴¹, e, a un segnale dell'efemereuta, pregano rivolti al cielo, perché la loro celebrazione sia gradita a Dio; poi si dispongono in ordine gerarchico ai loro posti, sempre uomini e donne separatamente, e con i giovani addetti al servizio — dal momento che non possiedono schiavi — in piedi, dietro i giacigli degli altri. Ha inizio la prima parte della festa, identica all'incontro del sabato, con la lettura e la spiegazione allegorica della Legge; quindi il presidente, terminata la sua esegesi, intona il canto di inni, a cui si uniscono altri cantori e la comunità intera. La seconda parte è costituita dal banchetto: i giovani incaricati introducono la mensa col cibo ritenuto santissimo, pane, sale (a volte anche issopo) e acqua. La sacra veglia costituisce la terza parte: si formano due cori, quello dei terapeuti e quello delle terapeutridi, che dapprima cantano e dan-

³⁹ Vd. G.P. RICHARDSON, *Philo and Eusebius on Monasteries and Monasticism: the Therapeutae and Kellia*, in H. McLEAN BRADLEY (ed.), *Origins and Method: Toward a New Understanding of Judaism and Christianity*, JSOT Press, Sheffield 1993, pp. 334-359, in particolare pp. 350-351.357-359.

⁴⁰ Sulla sinagoga in generale vd. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15, Jerusalem 1972, s.v.

⁴¹ Vd. Flavio Giuseppe, *B.I.* II,123 e forse anche 129, dove però si parla solo di vesti di lino, senza specificarne il colore.

zano separatamente, poi, nell'entusiasmo della rievocazione dell'azione di salvezza di Dio, si uniscono per formare un coro unico, esattamente come gli israeliti al mar Rosso fecero dei due cori, guidati da Mosè e da Maria, un solo coro. Questi canti si prolungano fino all'alba, quando, allo spuntare del sole, i terapeuti rivolgono una preghiera di invocazione al cielo e fanno ritorno alle loro attività ordinarie.

È interessante focalizzare alcuni particolari. Il banchetto viene presentato come un pasto sacro, associato all'offerta culturale del Tempio, e questa caratterizzazione non sembra essere dovuta solo all'iniziativa di Filone, ma anche a quella dei terapeuti; esso si contrappone, sul lato opposto, ai banchetti pagani, poiché è privo di vino e di cibi contenenti sangue, ossia di carni. Un altro elemento curioso è la danza, espressione di lode e manifestazione di gioia sconosciuta nelle altre forme comunitarie analizzate: si può verosimilmente immaginare che questa pratica liturgica da una parte abbia avuto origine dalla tradizione biblica – come ricordano esplicitamente i terapeuti stessi, che rievocano le danze di Israele al mar Rosso (*Es* 15,20-21), ma si pensi anche a Davide e al popolo che danzano davanti all'arca dell'alleanza (*2Sam* 6,5) –, dall'altra sia stata influenzata dai culti misterici ed estatici della religione greca e orientale, ampiamente diffusi in Egitto⁴². È proprio nella danza che si sperimenta la comunione piena tra uomini e donne, simbolo ed espressione di quell'armonia totale (tra corpo-anima, cibo-contemplazione, notte-giorno, tenebra-luce, ecc...) possibile soltanto in questa festa, perché è in essa che si realizza al massimo grado e contemporaneamente la vicinanza con Dio e con gli uomini; e né la vita solitaria né l'assemblea sabbatica riescono a esprimere in modo così completo tale vicinanza.

Questa festa della pentecontade e la simbologia in essa implicata rimangono caratteristiche dei terapeuti, forse perché legate alla presentazione di Filone, ma forse anche perché motivate, ancora una volta, dal tipo particolare di comunità formata dai terapeuti: questa comunità di solitari e mista aveva la necessità di creare un momento specifico in cui rendere tangibile la comunione, perché essa non restasse solo un valore teorico e astratto, ma concreto e radicato nel comune «amore di Dio» (Θεοῦ φιλία). La comunione degli esseni e dei qumranici aveva, invece, un ritmo più quotidiano, più strutturato e riceveva la sua visibilità in altri modi e tempi (i pasti comuni quotidiani⁴³; la cerimonia per l'ammissione di un nuovo membro⁴⁴; le celebrazioni liturgiche quotidiane e festive⁴⁵; le assemblee deliberative e disciplinari⁴⁶).

Ancora a proposito di questa festa, gli studiosi hanno cercato di identificarla con una delle feste giudaiche note. L'ipotesi che ha riscosso più consensi è quella che vede nella festa della pentecontade il nome terapeuta per designare la festa di pentecoste⁴⁷, considerando soprattutto l'affinità nella denominazione e nel modo di fissare la data della celebrazione (*Contempl.* 65). O meglio, la pentecoste sarebbe la prima, e la più importante, della serie di feste celebrate ciclicamente, ogni sette settimane (δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων), dalla comunità terapeuta. Ma il *De vita contemplativa* stesso presenta un altro ostacolo, dal momento che, se è vero che la pentecoste o festa delle settimane si adatta perfettamente alla spiegazione e simbologia numerica (*Contempl.* 65) e allo spirito della celebrazione terapeuta, interpretabile come un rinnovamento dell'alleanza, non si comprende il motivo delle danze finali (*Contempl.* 83-88), che ricordano e fanno rivivere il passaggio del mar Rosso e la liberazione dall'Egitto, ossia l'evento pasquale.

⁴² M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Presses Universitaires de France, Paris 1960, pp. 111-112.

⁴³ Per gli esseni vd. Filone, *Prob.* 86.91, *Apol.* 5; Flavio Giuseppe, *B.I.* II,129-133. Per i qumranici vd. *IQS* VI,4-5, *IQSa* II,17-22.

⁴⁴ Per gli esseni vd. Flavio Giuseppe, *B.I.* II,139-142; per i qumranici vd. *IQS* I,16-III,12.

⁴⁵ Vd. la celebrazione comunitaria del sabato tra gli esseni descritta da Filone, *Prob.* 81-82.

⁴⁶ Vd. per i qumranici *IQS* VI,3: «Mangeranno insieme, insieme benediranno e insieme delibereranno».

⁴⁷ COLSON, *The Contemplative Life* cit., pp. 152-153.522-523; GEOLTRAIN, *Le Traité de la Vie Contemplative* cit., pp. 24-25; DAUMAS, *De vita contemplativa* cit., pp. 50-51.

V. Nikiprowetzky⁴⁸ riconosce di avere inizialmente condiviso questa ipotesi, in base alla quale la notte di festa o una di queste sette notti festive sarebbe stata la vigilia di pentecoste. Di qui la constatazione che la pentecoste cadeva obbligatoriamente la domenica, esattamente come nel calendario dei *Giubilei*, di *Enoc* e di Qumran. In seguito però lo studioso riscontra un particolare interessante, che lo porta a rivedere la sua posizione. Stando a *Contempl.* 89, gli asceti, conclusa la veglia notturna, tornano alle loro case, per dedicarsi alla loro filosofia, il che significa che questo giorno non è più festivo, bensì un giorno qualunque (vd. *Contempl.* 30), in cui essi, terminato il riposo sabbatico, riprendono le loro abituali attività. Perciò il cinquantesimo giorno non può essere la pentecoste, dal momento che viene a essere giorno lavorativo, contrariamente al precetto di *Lv* 23,21. Allora di che festa si tratta? Nikiprowetzky, basandosi su altri passi filoniani incentrati sulla simbologia dell'ebdomade, conclude che i terapeuti festeggiavano ogni settimo sabato, ossia il quarantanovesimo giorno, in cui si celebrava «la veglia notturna» (ἡ ἱερὰ παννυχίς), ritenendolo «il preludio» (προέορτος)⁴⁹ del numero cinquanta, con tutto ciò che ad esso è legato, dalla pentecoste (vd. *Spec.* II,176-179) all'anno giubilare (vd. *Quaest.Gen* II,5). Addirittura lo studioso propende per la festa del giubileo, dovendo scegliere tra le due, dal momento che questa esprime meglio l'idea di migrazione spirituale dei terapeuti⁵⁰: la commemorazione del *Cantico del mare*, durante la veglia sacra, riecheggia l'esperienza della liberazione dall'Egitto, che nell'in-

terpretazione allegorica, comune tanto a Filone quanto ai terapeuti, simboleggia la liberazione dal dominio del corpo e delle passioni⁵¹, intese come possibili fonti del male che allontana da Dio e impedisce la sua visione, meta ultima della loro θεραπεία. Questa visione e questo incontro con Dio sono il compimento della filosofia terapeuta e tale coronamento è rappresentato dal numero cinquanta, «il più santo e il più conforme alla natura tra i numeri» (ἀγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν), il cui giorno, adombrato, ma non ancora raggiunto, culmina nel settimo sabato. A ulteriore sostegno di questa ipotesi, bisogna notare che il rimando sabbatico è molto forte nella festa terapeuta. Oltre all'insistenza sull'ebdomade (*Contempl.* 65), il cibo, servito durante il banchetto, richiama i pani dell'offerta del sabato al Tempio (*Contempl.* 81-82)⁵², mentre non ha nulla a che vedere con i due pani lievitati, offerta caratteristica della festa di pentecoste (*Lv* 23,17). Nikiprowetzky precisa altri particolari e soprattutto sottolinea il fatto che la festa, propria di una comunità della diaspora egiziana, non era un'innovazione, né sanciva alcuna separazione dal giudaismo tradizionale o dal Tempio, ma, al contrario, questa sua densa simbologia, aliena da ogni valore sacramentale, era un continuo rimando alla sacralità stessa del Tempio.

La sua conclusione è singolare:

Se bisogna caratterizzarli [i terapeuti] in maniera più precisa, aggiungeremo che la loro associazione religiosa costituisce una testimonianza particolarmente notevole e interessante della venerazione del giudaismo

⁴⁸ NIKIPROWETZKY, *Le De vita contemplativa* » *revisité* cit., pp. 210-216.

⁴⁹ Προέορτος sarebbe non «la vigilia», ma «il preludio», l'anticipazione, l'*adumbratio*, come la definisce Nikiprowetzky in base all'altra ricorrenza filoniana in *Spec.* II,176, dove la festa del covone è προέορτος della festa delle settimane.

⁵⁰ Vd. anche RIAUD, *Les Thérapeutes d'Alexandrie* cit., pp. 232-233.

⁵¹ Vd. *Spec.* II, 146-147, dove la pasqua, o festa del felice passaggio, è allegoricamente intesa come simbolo della purificazione dell'anima, passaggio fuori dal corpo e dalle passioni; in *Quaest. Ex* I,4 la pasqua è

passaggio dalla sensazione al pensiero e a una maggiore adesione agli spiriti profetici, e anche passaggio dalla giovinezza disordinata e intemperante all'età matura con la pratica delle virtù; in *Congr.* 106 è vista come passaggio dal sensibile e dalla passione all'intelligibile e al divino; *Sacrif.* 63 ancora esprime la stessa idea di questa festa come passaggio dalle passioni all'esercizio della virtù. Sullo stesso concetto, espresso più sinteticamente, vd. ancora *Migr.* 25, *Leg.* III,94.165, *Her.* 192.255.

⁵² In *Spec.* I,172-176 Filone spiega la simbologia dei sette pani di proposizione e questo brano ha molto in comune con il testo del *De vita contemplativa*.

alessandrino nei confronti del sabato... I terapeuti erano sabbatizzanti⁵³ per eccellenza, la cui originalità, in rapporto ad altre varietà del giudaismo, consisteva nella loro spiritualizzazione particolare dell'istituzione sabbatica, nello stile della *storia della Salvezza*, in cui essi la facevano rientrare⁵⁴.

Questa ricostruzione è, a mio parere, la più soddisfacente tra quelle finora proposte. L'unico punto debole, non tanto perché non sufficientemente spiegato da Nikiprowetzky, quanto per i precari appigli nel testo, è il riferimento alla festa del cinquantesimo giorno, annunciata nel ritrovamento dei terapeuti ogni settimo sabato. In *Contempl.* 65 l'accento è posto sulla *μεγίστη έορτή*, eppure la comunità segna con una celebrazione il quarantanovesimo giorno! Questo fatto, ampiamente analizzato e motivato dallo studioso, rimane comunque misterioso e oscuro. D'altro lato non è neppure da escludere che la festa del settimo sabato fosse effettivamente propria dei terapeuti e che su di essa Filone abbia inserito la propria simbologia, con le sue caratteristiche speculazioni numeriche⁵⁵. Il dato più importante che mi sembra possibile ricavare dallo studio di Nikiprowetzky è sicuramente il fatto che egli abbia separato la festa principale di questi asceti alessandrini dalla pentecoste, restituendole il titolo e il senso più originario di festa della pentecostade, elemento basilare per la ricerca sui terapeuti al di là del consenso o dissenso riguardo la teoria da lui sviluppata.

⁵³ La venerazione dei giudei per il sabato è un elemento che li caratterizzava fortemente agli occhi dei pagani: Petronio (I sec. d.C.) parla di un giudeo cacciato dal suo popolo, che «non tremerà più per i digiuni, i sabati e la legge», *non ieiuna sabbata lege tremet* (M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews*, vol. I, pp. 441-444, n° 195); Giovenale (60-130 d.C.) menziona un padre che «teme i sabati», *metuentem sabbata* (M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews*, vol. II, pp. 94-107, n° 301).

⁵⁴ V. NIKIPROWETZKY, *Le «De vita contemplativa» revisité*, p. 216: «S'il fallait les caractériser d'une manière plus précise, nous ajouterions que leur association religieuse constitue un témoin particulièrement remarquable et intéressant de la vénération du judaïsme alexandrin à l'endroit du sabbat... Les thérapeutes étaient des sabbatisants par

Descritta sommariamente la vita dei terapeuti, si possono notare due elementi peculiari di questo gruppo e anomali per il giudaismo dell'epoca: la pratica del celibato estesa a tutti i membri del gruppo; la presenza di donne, che occupano una posizione quasi paritaria rispetto a quella degli uomini, e anch'esse celibi.

A differenza di esseni e qumranici, i terapeuti, almeno stando alla descrizione filoniana, praticano tutti e con certezza il celibato. È difficile dire se fossero celibi già prima di entrare in comunità. Molto probabilmente potevano essere sposati, poiché l'Alessandrino, nell'elenco di coloro che i terapeuti abbandonavano, una volta deciso di intraprendere la vita contemplativa, include figli e figlie, oltre a parenti e amici (*Contempl.* 13), e più avanti figli e mogli (*Contempl.* 18)⁵⁶.

Difatti l'astensione sessuale non era un valore largamente riconosciuto nella società e cultura giudaica dell'epoca, almeno stando alle testimonianze disponibili. Nell'età ellenistica comincia, però, a farsi strada una visione moralmente negativa della sessualità, estranea al pensiero biblico e potenzialmente aperta all'idea del celibato⁵⁷, indizi di un disagio generale nei confronti di questa realtà umana. La sessualità, prima sentita e ritenuta solo una forza depotenziante, ma moralmente neutra, ora, nell'ellenismo, diviene veicolo per eccellenza di impurità e perciò identificata come fattore moralmente negativo. Per questo, essa rappresenta

excellence dont l'originalité, par rapport à d'autres variétés du judaïsme, tenait dans leur spiritualisation particulière de l'institution sabbatique, dans le style de l'*histoire du Salut* où ils la faisaient entrer».

⁵⁵ A proposito dell'ebdomade vd. *Spec.* II,149, *Decal.* 159; sul numero cinquanta vd. *Spec.* II,176-177.269, *Mos.* II,80.

⁵⁶ Vd. R.S. KRAEMER, *Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides*: «SIGNS» 14 (1989), pp. 342-370, in particolare pp. 351-352; HAY, *Things Philo Said* cit., pp. 673-683, in particolare p. 680.

⁵⁷ L. ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti della concezione della «porneia» nel tardo-giudaismo*: «Henoch» 1 (1979), pp. 201-245; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, pp. 415-453.

un pericolo non soltanto nelle sue manifestazioni deviate (l'omosessualità, la sodomia, l'incesto, ecc...), ma anche nella sua pratica naturale per chiunque voglia accostarsi a Dio ed essere in stato di totale e sicura purità; e tale pratica naturale sarà sempre più irrigidita e regolamentata col matrimonio e ai fini della procreazione.

Pur alla luce di queste poche e vaghe indicazioni generali, si può affermare che presumibilmente, prima di diventare terapeuti, il problema della continenza sessuale non si poneva del tutto. Il testo di Filone lascia intendere che anche uomini sposati e con figli potevano, a un certo punto della loro vita, sentire l'esigenza di una vita più contemplativa, radicalmente votata al servizio di Dio, e scegliere così di separarsi dalle loro famiglie. Nel caso poi dei terapeuti alessandrini, essi si univano a una comunità con una sua fisionomia, costituita da uomini e donne che alternavano una quotidianità trascorsa in solitudine a momenti intensi di preghiera e condivisione comune. Per il gruppo l'astensione dai rapporti sessuali non rappresentava un requisito preliminare e indispensabile, ma solo successivamente si inseriva tra i valori portanti per un'esistenza autenticamente terapeuta, collocandosi nell'ambito della virtù dell'ἐγκράτεια intesa in senso generale, cioè quale padronanza di sé. Come l'ἐγκράτεια, essendo qualità fondamentale per l'esistenza terapeuta (*Contempl.* 34), regolava la sfera del cibo (*Contempl.* 37), quella del vestiario (*Contempl.* 38), dell'abitazione (*Contempl.* 24-25) e della cura del corpo (*Contempl.* 36), così in seconda istanza presiedeva alla sessualità. Eppure è curioso che Filone non ne parli mai esplicitamente, come se fosse un fatto ovvio, non mancando mai di sottolineare, in occasione di ogni incontro comunitario, la separazione dei due sessi. Sembra quasi che il celi-

bato nella comunità non avesse lo statuto di virtù a sé stante, ma costituisse una delle forme in cui si declinava la padronanza di sé, via maestra per chi intendesse praticare la θεραπεία Θεοῦ e arrivare alla θεωρία Θεοῦ. Si può a ragione immaginare che quest'ottica non sia solo il risultato della lettura e interpretazione filoniana, ma appartenesse anche al pensiero terapeuta: se i terapeuti avessero avuto una visione particolare del celibato è probabile che l'Alessandrino ne avrebbe dato notizia, data l'anomalia del caso, come fa, ad esempio, con gli esseni⁵⁸.

Mentre il celibato maschile, praticato dopo l'ingresso in comunità, non viene spiegato né motivato, qualche indicazione in più viene fornita per la verginità femminile, oltre al fatto che solo questa viene menzionata nel trattato.

Innanzitutto, a proposito delle donne, la particolarità subito evidente è il fatto che esse hanno una denominazione peculiare e parallela a quella della parte maschile: sono chiamate, infatti, con un nome proprio, terapeutridi⁵⁹. Questo elemento è tutt'altro che trascurabile, perché mostra che le donne, nella comunità, erano riconosciute come membri a tutti gli effetti, come Filone stesso afferma esplicitamente in *Contempl.* 32-33, con pari dignità e *status*. Il caso è unico nel mondo giudaico antico e diventa ancora più anomalo se collocato sullo sfondo del pensiero filoniano, contraddistinto da una inequivocabile misoginia⁶⁰. Persino nella lettura allegorica, le figure femminili della Scrittura sono quasi sempre assunte a simboli della sensazione e della passione, mentre quelle maschili rimandano all'intelletto e al *Logos*, ossia alla razionalità, ponendo così la parte femminile in condizione di inferiorità rispetto all'altra⁶¹.

Considerate tali premesse, è naturale credere che l'Alessandrino di per sé non avrebbe mai

⁵⁸ Vd. *Apol.* 14-17.

⁵⁹ Vd. KRAEMER, *Monastic Jewish Women* cit., pp. 343-344, in particolare n. 6.

⁶⁰ Vd. R. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Brill, Leiden 1971, pp. 40-44; HAY, *Things Philo Said* cit., pp. 674-675. Si può, a titolo di esempio, pensare al passo ricordato sopra, alla n. 58, a proposito degli esseni: il loro celibato offre all'autore l'occasione per descrivere i difetti delle donne, che si acquiscono dopo il matri-

monio e ancor più dopo la nascita di figli (*Apol.* 14-17).

⁶¹ Vd. KRAEMER, *Monastic Jewish Women* cit., pp. 352-353; FILONE D'ALESSANDRIA, *La vita contemplativa*, a c. di P. GRAFFIGNA, Melangolo, Genova 1992, p. 126. Una buona rassegna di passi filoniani, in cui si parla dell'equivalenza tra elemento femminile-sensazione ed elemento maschile-razionalità, è riportata da BAER, *Philo's Use* cit., pp. 40-44; tra questi particolarmente significativi sono *Spec.* I,200-201 e *Quaest.Gen* I,25.

ideato una comunità mista, composta sia di asceti uomini sia di asceti donne, alle quali viene riconosciuta la stessa capacità di *θεραπεία* e di *θεωρία*. Si può dedurre che il gruppo terapeuta alessandrino fosse realmente costituito anche da donne e tutt'al più il problema sarà quello di capire il senso di una tale presenza, il posto occupato da queste terapeutridi nella setta e l'interpretazione che Filone ne dà nel *De vita contemplativa*, dove sembra mostrare un atteggiamento assolutamente favorevole nei loro confronti.

Non è un caso che una simile comunità sia sorta in Egitto, piuttosto che in Palestina⁶². La presenza di donne «protagoniste» in ambito religioso si ritrova sia nel mondo greco – si pensi ai tiasi bacchici⁶³, ai culti per lo più di carattere misterico, di Artemide, Cibele, Demetra e altri dèi⁶⁴ – sia in quello egiziano, dove le sacerdotesse di Iside, particolarmente numerose nel periodo ellenistico, svolgevano un ufficio che durava tutta la vita e ricevevano un'elevata educazione in filosofia, astronomia, scienze matematiche, arti mediche e teologia mistica⁶⁵. Oltre a ciò, l'ambiente culturale alessandrino, così vivace e ricco dal punto di vista filosofico, letterario e scientifico⁶⁶, offriva anche a donne dell'alta società un certo grado di formazione⁶⁷.

Non è inverosimile che in questa società si sia sviluppato, in forme sicuramente ristrette ed élitarie, il fenomeno di donne ebre⁶⁸ che si unirono ad alcuni contemplativi per condividere il loro stile di vita. È innegabile che tali donne dovevano non solo saper leggere e scrivere, cosa già di per sé eccezionale nell'antichità per rappresentanti del genere femminile, ma anche gode-

re di un'educazione raffinata in campo scritturistico, esegetico, filosofico e musicale. Infatti Filone le presenta in occasione dei due incontri comunitari, quello del sabato e quello della festa della pentecontade, che egli descrive diffusamente. In entrambi i casi non trascura mai di informare il lettore – o l'ascoltatore – della presenza delle terapeutridi, approfittando della loro menzione per fornire ulteriori particolari in merito alla loro posizione e condizione nella setta. Il semplice ricordarle in tali circostanze è significativo per la nostra ricerca: la loro partecipazione alle riunioni comuni comporta il fatto che esse fossero in grado di ascoltare e comprendere un'esposizione della Scrittura in termini di esegesi allegorica, ossia che avessero una, sia pur minima, preparazione in questo ambito; ancora, dovevano conoscere gli inni tradizionali della comunità, i canti e le danze che poi si eseguivano insieme (*Contempl.* 80.83-88), se non addirittura saperli comporre loro stesse e quindi possedere qualche nozione musicale (*Contempl.* 29.80.83-84). Proprio in quest'ultimo campo è impressionante la cura con cui Filone sottolinea la compresenza dei due cori, sia nel canto sia nella danza: dopo la spiegazione del presidente, viene cantato un inno i cui ritornelli sono riecheggiati da «tutti e tutte» (*πάντες τε καὶ πᾶσαι*, *Contempl.* 80); i due cori, dei terapeuti e delle terapeutridi, hanno un corega ciascuno, proprio come per le due schiere al mar Rosso, guidate da Mosè e da Maria (*Contempl.* 83.87) e il coro finale, unito, realizza una sinfonia, armonicamente composta dal tono grave degli uomini e da quello acuto delle donne (*Contempl.* 88).

⁶² Per la situazione della donna in Palestina vd. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus* cit., pp. 471-492.

⁶³ Sui culti bacchici vd. W. NESTLE, *Storia della religione greca*, trad. ital. La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 323-326; U. BIANCHI, *La religione greca*, UTET, Torino 1975, pp. 203-208; W.F. OTTO, *Dioniso*, trad. ital. Melangolo, Genova 1990 (in particolare su Dioniso e le donne, pp. 180-189).

⁶⁴ Sui culti misterici e orientali vd. NESTLE, *Storia della religione* cit., pp. 327-350; BIANCHI, *La religione* cit., pp. 208-225.246-253.

⁶⁵ Vd. KRAEMER, *Monastic Jewish Women* cit., pp. 342-343; L.B. ELDER, *The Woman Question and*

Female Ascetics Among Essenes: «Biblical Archaeologist» 57 (1994), pp. 220-234. In questi articoli si può trovare anche una buona bibliografia sulla questione della posizione delle donne nel mondo religioso greco-romano.

⁶⁶ Vd. P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I, Clarendon, Oxford 1972, pp. 305-716.

⁶⁷ Vd. KRAEMER, *Monastic Jewish Women* cit., pp. 349-351; TAYLOR - DAVIES, *The So-Called Therapeutae* cit., pp. 16-18.

⁶⁸ Sulle donne ebre^e vd. A.J. LEVINE, «Women like this». *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Scholars Press, Atlanta 1991.

Questo riguarda soprattutto la festa della pentecontade, ma anche l'altro richiamo alle donne, in occasione degli incontri sabbatici, fornisce importanti elementi: in *Contempl.* 32-33 si fa notare che la stanza in cui si riuniscono è «doppia», dal momento che deve accogliere sia uomini sia donne, poiché queste «abituamente ascoltano insieme, avendo lo stesso ardore e lo stesso stile di vita [oppure: la stessa dottrina]»⁶⁹; inoltre, stando al di là del parapetto che le separa dagli uomini, possono sentire il discorso dell'anziano, senza violare il pudore che conviene loro. Queste poche righe offrono due informazioni preziose: confermano che le donne da un lato condividono in tutto la vita terapeuta, dall'altro conservano una certa distanza dalla parte maschile, anticipando così quello che sarà poi chiarito in *Contempl.* 68, ossia che la comunità si contraddistingue come gruppo di celibi – dato questo che viene riferito esplicitamente solo per le donne e può essere presumibilmente dedotto per gli uomini.

Si consideri il primo aspetto: le donne hanno lo stesso zelo – lo stesso ardore e desiderio – e la stessa προαίρεσις. Questo termine è più semplice da capire che da tradurre, perché riveste una gamma di significati difficili da condensare in un unico sostantivo e, nello stesso tempo, importanti per una completa comprensione del passo: esso va da un senso più generale di «scelta, proposito», ad uno più specifico di «scelta di vita», perciò «modo d'agire, stile di vita», fino al senso derivato di «dottrina, setta, scuola filosofica»⁷⁰.

⁶⁹ καὶ γυναῖκες ἐξ ἔθους συνακροῶνται τὸν αὐτὸν ζῆλον καὶ τὴν αὐτὴν προαίρεσιν ἔχουσαι (*Contempl.* 32).

⁷⁰ Vd. in LIDDELL - SCOTT - JONES, s.v.

⁷¹ Gli altri passi del *De vita contemplativa* in cui ricorre il termine προαίρεσις confermano quest'idea: *Contempl.* 2 parla di ἡ προαίρεσις τῶν φιλοσόφων «la scelta di questi filosofi»; in *Contempl.* 17 si oppone la preoccupazione per la vita e per il guadagno, che genera ingiustizia, ad una ἐναντία προαίρεσις «una scelta opposta», perciò uno stile di vita opposto, che produce uguaglianza e giustizia. *Contempl.* 29 contiene un riferimento a οἱ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγέται «i fondatori della dottrina», dove αἰρέσις potrebbe benissimo essere sostituito con προαίρεσις, mentre più avanti, parlando dei loro scritti, si afferma che i terapeuti ne imitano τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον, «il metodo di dottri-

Più o meno tutti questi significati sono racchiusi nel termine προαίρεσις di *Contempl.* 32: le terapeutridi hanno compiuto la stessa scelta dei terapeuti, da cui deriva che conducono lo stesso genere di vita, professando la medesima dottrina⁷¹. Concretamente ciò significa che anch'esse per sei giorni si dedicano allo studio della Scrittura e all'esegesi allegorica, compongono canti e inni, pregano e approfondiscono i misteri della vita consacrata. Il settimo giorno, come si è visto, si ritrovano insieme ai terapeuti, così come in occasione della festa della pentecontade, e l'unica cosa che le distingue dalla parte maschile è il fatto che nessuna di esse, neanche la più anziana ed esperta, prende la parola e conduce la spiegazione della Scrittura a livello comunitario. Il testo, infatti, parla soltanto di figure maschili che svolgono questa funzione, elemento sintomatico di una situazione in cui probabilmente determinati ruoli d'autorità erano svolti dagli uomini⁷² – né questo ci sorprende data la cultura del tempo.

L'altro aspetto – oltre a quello della condivisione di vita –, appena accennato in *Contempl.* 32-33, è la separazione dagli uomini. Filone lo motiva, dicendo che è «per mantenere il pudore dovuto alla parte femminile» (τοῦ τε τὴν πρέπουσαν αἰδῶ τῇ γυναικείᾳ φύσει διατηρεῖσθαι), spiegazione consona al pensiero filoniano, secondo il quale è proprio la donna che, risvegliando la parte sensitiva dell'uomo, in particolare la brama, il piacere, ha introdotto il male nell'umanità⁷³. Conservare il rispetto per le donne può

na». Infine in *Contempl.* 67 è evidentissimo il senso di «genere di vita»: la gerarchia comunitaria viene stabilita non in base all'età, ma a seconda del momento in cui alcuni τῆς προαιρέσεως ἐρασθῶσιν «si infiammarono per questa vita», che nel caso presente è la parte contemplativa della filosofia, come viene detto subito dopo.

⁷² D. SLY, *Philo's Perception of Women*, Scholars Press, Atlanta 1990 (Brown Judaic Studies, 209), p. 210 («Philo tends to postulate equality between certain male and female groups, all the while subtly implying male dominance»); HAY, *Things Philo Said* cit., p. 674 («Perhaps, however, some prerogatives are denied them; Philo speaks of only male leaders addressing the community»).

⁷³ Vd. *Opif.* 151-152.165-169.

allora voler dire non farle puro oggetto di «desiderio» (ἐπιθυμία), mantenendosi e mantenendole così in uno stato di purità, poiché l'uomo, quando si accosta al divino, ossia quando prega o quando compie un'azione culturale – come nel presente caso –, deve essere in condizione di purità, perché l'incontro con Dio richiede che egli sia nell'integrità completa, senza contaminazioni depotenzianti⁷⁴. Questa potrebbe essere la causa della divisione tra i due sessi durante i momenti comunitari di preghiera, anche se tale prassi viene più dedotta che esplicitata dal passo filoniano.

Vi è un altro paragrafo che sembra confermare questa interpretazione e approfondire la questione della continenza sessuale all'interno della setta. In *Contempl.* 68 si dice:

Partecipano al pasto anche delle donne, la maggior parte delle quali sono vergini anziane, che hanno custodito la loro castità (τὴν ἀγνείαν) non per obbligo, come alcune delle sacerdotesse greche, ma piuttosto per libera decisione, per zelo e desiderio di sapienza; e sforzandosi di vivere insieme ad essa [la sapienza] hanno disprezzato i piaceri del corpo, aspirando ad una prole non mortale, ma immortale, che solo l'anima amante di Dio è in grado di generare da se stessa, poiché il Padre ha seminato in lei raggi intelligibili, coi quali può contemplare i principi della sapienza⁷⁵.

Da questo passo si ricava che l'ἀγνεία era conservata non solo durante gli incontri comuni, ma era uno stato permanente, che le terapeutridi addirittura sceglievano liberamente. Queste poche righe suscitano molte domande, piuttosto che fornire chiare risposte: perché Filone sente la necessità di giustificare solamente l'ἀγνεία delle donne e non aggiunge nulla riguardo a quella degli uomini? Si deve dedurla *a fortiori* o per loro il problema si poneva in termini diversi o non si poneva affatto? E la motivazione dell'ἀγνεία, mantenuta per desiderio di unione con la Sapienza-Dio e in vista della nascita di figli immortali, questa motivazione, così coerente con le idee

filoniane, è anche quella che gli stessi terapeuti-terapeutridi davano alla loro scelta? Ossia tale scelta si spiega con categorie giudaiche più generali o solo con quelle filoniane? Rispondere a questi quesiti è tutt'altro che semplice e si può soltanto cercare di arrivare a ipotesi approssimative e plausibili, più che a certezze, a causa della mancanza di troppi dati.

Il fatto che si parli esplicitamente solo del celibato femminile per i membri della comunità è indicativo, a mio parere, della difficoltà a comprendere una scelta di astensione sessuale fatta da donne, che nella società antica, e in special modo in quella giudaica, trovavano riconoscimento, dignità e posizione grazie alla loro condizione di mogli e madri⁷⁶. Era forse accettabile che un uomo, compiuti i suoi doveri coniugali, decidesse di lasciare la sua famiglia, per dedicarsi in modo più completo a Dio, e questo, come è stato spiegato sopra, può essere stato il caso di molti terapeuti. Non era concepibile, invece, una cosa simile sul versante femminile e, del resto, Filone non parla di mariti abbandonati dalle loro mogli, desiderose di aderire alla vita contemplativa. Anche l'idea di ragazze, non sposate, che sceglievano di entrare nella comunità terapeuta e rinunciavano così alla prospettiva di avere marito e figli, è problematica. Ma, mentre la prima eventualità – quella di separarsi dal marito – non è credibile né si trova attestata nel testo del *De vita contemplativa*, questa seconda – di ragazze rimaste vergini – è teoricamente possibile e non si può escludere, almeno sulla base del testo filoniano. Rimane una terza ipotesi, quella più verosimile e di cui si ha forse qualche elemento in *Contempl.* 68. Le «vergini anziane» (γηραιὰ παρθένοι) potrebbero essere donne rimaste vedove, perciò avanti negli anni, appartenenti sicuramente ad uno strato alto, sia economicamente sia socialmente e culturalmente, della società alessandrina, che, parallelamente alla controparte maschile, dopo aver adempiuto i loro doveri familiari e sociali, potevano unirsi alla comunità terapeuta, per mettere la propria vita al servizio

⁷⁴ Vd. sopra nota 57.

⁷⁵ Συνεστιῶνται δὲ καὶ γυναῖκες, ὧν πλεῖσταί γε γηραιὰ παρθένοι, τὴν ἀγνείαν οὐκ ἀνάγκη, καθάπερ ἔναι τῶν παρ' Ἑλλησιν ἱερείων, διαφυλάξασαι μᾶλλον ἢ καθ' ἑκούσιον γνώμην, διὰ ζῆλον καὶ πόθον σοφίας, ἢ συμβιοῦν σπουδάσασαι τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν ἠλόγησαν, οὐ

θητηῶν ἐκγόνων ἀλλ' ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι, ἃ μόνη τίκτειν ἀφ' ἑαυτῆς οἷα τέ ἐστιν ἡ θεοφιλῆς ψυχὴ, σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτίνας νοητᾶς τοῦ πατρός, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τὰ σοφίας δόγματα (*Contempl.* 68).

⁷⁶ Vd. KRAEMER, *Monastic Jewish Women* cit., pp. 356-359.

di Dio e sperimentare una più intima unione con Lui. La loro verginità sarebbe perciò una condizione indicativa per il presente, non uno stato riferibile anche al passato: in altre parole, queste donne sono vergini ora, cioè si astengono ora dai rapporti sessuali, ma nel passato potrebbero essere state sposate e avere avuto dei figli, che hanno lasciato entrando nella setta.

Si può approfondire ulteriormente quest'idea, analizzando attentamente il linguaggio di Filone, le sue valenze e il pensiero di cui è espressione⁷⁷. La verginità delle terapeutridi può essere metaforica, quasi «morale» – cioè alludere semplicemente alla scelta di non avere più rapporti sessuali –, ma può contemporaneamente essere fisica, ossia indicare chi è ancora vergine, non avendo avuto ancora rapporti, o chi non è più sessualmente attiva, quindi nella fase post-mestruale⁷⁸. Quest'ultima eventualità, di donne non più mestruate, si adatterebbe bene anche al particolare della loro età avanzata. E questa possibilità è perfettamente comprensibile se considerata all'interno del pensiero filoniano. Infatti, per l'Alessandrino la verginità è uno stato che non solo può essere perso, ma anche recuperato, perché è associato alla libertà dalle passioni, e quindi all'assenza di mestruazioni, alla rinuncia ai rapporti sessuali, al distacco dal corpo e dai suoi impulsi.

Vi è un altro passo filoniano, *Cher.* 50⁷⁹, che è indicativo del pensiero dell'autore e ci po-

trebbe aiutare a comprendere la verginità delle terapeutridi. In esso l'Alessandrino, riferendosi a *Gen* 18,11⁸⁰, associa la condizione della donna, che ha cessato le mestruazioni, al ritorno allo stato di verginità:

Con una natura incontaminata, intatta, pura e veramente vergine è conveniente che Dio conversi; avviene il contrario con noi. Infatti l'unione degli esseri umani in vista della generazione dei figli rende le vergini donne; ma quando Dio comincia ad avere rapporti con un'anima, di quella che prima era una donna fa di nuovo una vergine, poiché Egli scaccia lontano i desideri ignobili e molli, che l'avevano effeminata, e introduce al loro posto virtù native e illibate. Così non convergerà con Sara prima che ella abbia abbandonato tutto ciò che la rendeva donna e abbia ripreso il suo posto di vergine pura (*Gen* 18,11).

Contempl. 68 e *Cher.* 50 sembrano chiarirsi a vicenda e fare parte di una stessa visione della verginità e dell'unione mistica con Dio, almeno per le donne. Rimane sempre il dubbio se questa motivazione sia un'idea solo filoniana o anche terapeuta; ma non si può escludere che, se, come rileva R.S. Kraemer, «per Filone, le donne in postmenopausa erano candidate particolarmente appropriate»⁸¹, è altamente probabile che l'*élite* filosofico-religiosa giudaica di Alessandria non dovesse dissentire molto da questa convinzione⁸². Quello che si può con suf-

⁷⁷ Sul tema della verginità in Filone vd. G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il III secolo a.e.v. e il II secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993, pp. 160-166.

⁷⁸ Vd. SLY, *Philo's Perception* cit., p. 209.

⁷⁹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De cherubim*, a c. di J. GOREZ, Cerf, Paris 1963, pp. 42-43.

⁸⁰ «Abramo e Sara erano vecchi, avanti negli anni; era cessato a Sara ciò che avviene regolarmente alle donne» (*Gen* 18,11).

⁸¹ KRAEMER, *Monastic Jewish Women* cit., p. 354: «for Philo, postmenopausal women were particularly appropriate candidates».

⁸² R. Radice (FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a c. di R. RADICE, Rusconi, Milano 1994, pp. 218-219 n. 20) analizza proprio il contesto di *Cher.* 50. Si chiede se il tema della nascita verginale, o della verginità feconda, fosse un θεολογούμενον già diffuso nell'ambiente giudeo-ellenistico — come sostiene A. JAUBERT, *La*

notion d'alliance dans le judaïsme. Aux abords de l'ère chrétienne, Seuil, Paris 1963, p. 491 — oppure fosse il risultato della ricerca allegorica filoniana — secondo P. GRELOT, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus: sur une interprétation «mythologique» de la conception virginale*: «Nouvelle Revue Théologique» 94 (1972), pp. 462-487.561-585, in particolare p. 569, n. 79. Radice conclude: «Tuttavia, l'originalità di Filone in questo tema non può ritenersi assoluta. Philonenko — M. PHILONENKO, *Joseph et Aséneth*, Brill, Leiden 1968, p. 58 — nota infatti significativi punti di contatto fra il nostro trattato [*De cherubim*] e il *Romanzo di Giuseppe e Aseneth*, dove la verginità è già considerata non solo come «qualità carnale», ma come una realtà spirituale, propria delle anime che adorano il vero Dio, sicché Filone potrebbe avere già trovato, in ambiente giudaico alessandrino, un concetto di verginità ampiamente spiritualizzato pronto per essere ulteriormente rielaborato nel meccanismo della sua allegoresi».

ficiente sicurezza ascrivere a Filone è la struttura allegorica che egli sviluppa a partire da questo concetto di verginità⁸³: in *Cher.* 40-52 le donne di cui si parla, Sara, Rebecca e Lia⁸⁴, sono figure allegoriche delle virtù, non più donne reali. Così la nascita dei patriarchi deriva dall'attività generatrice di Dio, che feconda le virtù stesse. Nel caso di *Contempl.* 68, invece, le vergini in questione sono donne concrete; tutt'al più di loro viene messa in primo piano non tanto la natura femminile, ma il loro essere anime innamorate di Dio (ἡ θεοφιλῆς ψυχῆ), assumendo così una connotazione più neutra, meno marcata dal punto di vista del genere. Ciò che rimane comune nei due passi è il fatto che il rapporto «coniugale» tra Dio e la virtù o l'anima si connota in maniera opposta rispetto a quello umano: in quest'ultimo l'aver figli comporta la perdita della verginità-purità, nel primo la verginità è la condizione e lo stato della generazione, poiché solo un'anima vergine – e solo se rimane tale – può generare figli immortali, ossia i frutti della virtù.

La verginità delle terapeutridi consisteva perciò nel loro essere libere dalle passioni, nell'aver rinunciato volontariamente ai piaceri del corpo, in primo luogo quelli sessuali, per rimanere in quello stato di purità che solo permette di entrare in contatto con Dio, per potere da Lui ricevere i semi della sapienza e arrivare alla Sua θεωρία, unico e vero scopo della vita terapeuta.

Ci si è chiesti precedentemente come mai Filone giustifichi la castità femminile e non senta il bisogno di fare altrettanto per quella maschile. Si è ipotizzato che una scelta del genere potesse apparire più problematica per il versante femminile e che l'autore dovesse avere avvertito la

necessità di spiegare perché, ad un certo punto della loro vita, alcune donne – siano esse vergini o vedove, magari già in fase postmenopausale – rinunciassero ad un marito e ai figli per scegliere di amare in modo esclusivo Dio, di unirsi alla Sua sapienza e di generare figli non mortali. Erano le abituali aspettative sociali, legate alla loro condizione esistenziale, che richiedevano probabilmente tale precisazione, mentre la facoltà decisionale di un uomo era meno vincolata. Se poi si ragiona in termini filoniani, certamente la donna doveva compiere uno sforzo maggiore per liberarsi dall'elemento femminile della sensazione, in lei predominante, e potenziare la parte virile e intelligibile, rispetto all'uomo, già predisposto per natura⁸⁵. Di qui la necessità di un discorso esplicito a proposito dei membri femminili della comunità terapeuta.

Si può ricavare, comunque, qualche elemento anche per il celibato maschile dei terapeuti, deducendone verosimilmente le medesime motivazioni. Alla fine dell'opera, in *Contempl.* 90, Filone riepiloga i valori dell'esistenza terapeuta:

Tanto sia detto riguardo ai terapeuti, che hanno abbracciato la contemplazione della natura e di quanto contiene, che vivono per l'anima sola, cittadini del cielo e dell'universo, veramente uniti al Padre e Artefice di tutto dalla virtù, che ha assicurato loro l'amore/amicizia di Dio, avendo procurato il dono alquanto appropriato della nobiltà d'animo, (dono) migliore di ogni prosperità e che raggiunge la sommità stessa della felicità⁸⁶.

Si ritrovano qui le espressioni e le sottolineature usate per la verginità delle terapeutridi: l'importanza dell'anima, messa in primo piano, ritenuta scopo e criterio dell'esi-

⁸³ Ancora più chiara, perché esplicitata da Filone stesso, è l'interpretazione allegorica in cui si inserisce la trasformazione dell'anima, che diventa vergine, in *Praem.* 158-160 e *Quaest. Ex* II,3.

⁸⁴ Su queste e altre figure femminili bibliche in Filone vd. SLY, *Philo's Perception* cit., pp. 131-178.

⁸⁵ Vd. *Quaest. Ex* I,8: «Simbolicamente, come ho già detto, significa il progresso perfetto, e nello stesso tempo maschile. Poiché il progresso in verità non è nient'altro che il trascurare il genere femminile, trasformandolo in quello maschile; infatti il genere fem-

minile è materiale, passivo, corporeo e sensibile; il maschile invece è attivo, razionale, incorporeo, con maggiore familiarità con la mente e il pensiero...». Vd. anche *Spec.* I,200-201.

⁸⁶ Θεραπευτῶν μὲν δὴ περί τῶσαῦτα θεωρίαν ἀσπασαμένων φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ ψυχῇ μόνη βιωσάντων, οὐρανοῦ μὲν καὶ κόσμου πολιτῶν, τῷ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γνησίως συσταθέντων ὑπ' ἀρετῆς, ἥτις [Θεοῦ] φιλίαν αὐτοῖς προϋξένησεν οἰκειότατον γέρας καλοκάγαθίας προσθεῖσα, ἀπάσης ἄμεινον εὐτυχίας, ἐπ' αὐτὴν ἀκρότητα φθάνον εὐδαιμονίας (*Contempl.* 90).

stenza⁸⁷; l'unione col Padre e Artefice di tutto; l'amore per Dio e il suo stretto legame con la virtù. L'idea dell'unione, dell'intimità con Dio/la Sapienza (espressa col verbo συμβίωω) e quella di una prole immortale, che nasce da tale rapporto, sono molto più sfumate in questo paragrafo rispetto a *Contempl.* 68 e forse la fecondità spirituale⁸⁸ era una connotazione più specifica del celibato femminile, un'esigenza più avvertita dalla parte femminile della comunità⁸⁹. Qualunque fosse la sfumatura dell'una o dell'altra categoria, i terapeuti e le terapeutrudi avevano in comune il fatto che, a un certo punto della loro vita, si mantenevano, per libera scelta, in uno stato di purità permanente – per esprimersi secondo categorie ebraiche –, di separazione da passioni contaminanti, in particolare quella sessuale – per usare concetti filoniani⁹⁰ –, così da custodire pura la loro anima in vista della costante *θεραπεία* e della *θεωρία* di Dio.

A conclusione di questa presentazione dei tratti più caratteristici dei terapeuti e alla luce dei brevi cenni iniziali sugli esseni e sulla comunità di Qumran, si può affrontare la questione della parentela o autonomia dei tre gruppi comunitari con-

siderati. Lo stretto legame e la somiglianza tra esseni e qumranici emerge in molti aspetti e, nello stesso tempo, presenta differenze non riconducibili solo alla natura delle fonti o a fasi evolutive del movimento esseno-qumranico. Viene, perciò, confermata l'ipotesi di Groningen, che vede il rapporto tra movimento esseno e comunità qumranica in termini di «filiazione» e successiva evoluzione autonoma. Inoltre la comunità qumranica era verosimilmente una comunità locale e come tale si sviluppò, in termini e proporzioni molto diversi rispetto alla vasta setta essena.

Per quanto riguarda i terapeuti, a mio parere vi sono divergenze più significative, che se in alcuni casi possono venire spiegate con il diverso ambiente geografico, sociale, culturale, economico, in almeno due ambiti sono così radicali da dimostrare la completa indipendenza del movimento terapeutico rispetto a quello esseno: il ritmo di vita solitario, regolarmente intervallato da eventi comunitari; la composizione mista della comunità, in cui uomini e donne sono ritenuti membri a pari diritto. È vero che anche questi due elementi potrebbero essere adottati all'ambiente geografico, sociale, culturale, economico dell'Egitto, as-

⁸⁷ Per l'espressione filoniana «vivere per l'anima sola» vd. anche *Abr.* 236, *Her.* 82, *Mos.* I,29, *Decal.* 60.

⁸⁸ Sulla capacità dell'anima di generare virtù e buone azioni, una volta fecondata da Dio, ci sono molti passi filoniani, raccolti da BAER, *Philo's Use* cit., pp. 58-61. In particolare vd. *Leg.* III,180-181, *Praem.* 158-160, *Mutat.* 134, *Deus* 136-137. Anche in questi brani, però, come nel caso di *Cher.* 40-52, si può notare la differenza tra quello che probabilmente era uno sviluppo allegorico di Filone e quella che poteva essere una convinzione religiosa diffusa già nell'ambiente giudaico-alessandrino, riflessa nella pratica delle terapeutrudi.

⁸⁹ La stessa osservazione in BOCCACCINI, *Il medio giudaismo* cit., pp. 165-166.

⁹⁰ KRAEMER, *Monastic Jewish Women* cit., si interessa del retroterra più propriamente filoniano dei termini «vergine» e «verginità», sullo sfondo anche dell'uso delle categorie maschile e femminile nel pensiero dell'Alessandrino. Alla luce di quest'analisi conclude che l'approvazione di Filone per le terapeutrudi, stranamente insolita rispetto al suo atteggiamento critico verso le donne, è dovuta al fatto che ai suoi occhi esse sono donne solo esteriormente – «nella forma» –, in quanto interiormente – «nella sostanza» – hanno la-

sciato tutto ciò che concerne il femminile, per diventare «maschio», ossia per assumere tutti quegli elementi propriamente maschili, secondo il pensiero filoniano, come la razionalità, l'intelligibilità, l'attività, l'incorporeità, ecc... che soli avvicinano l'anima a Dio (vd. pp. 352-354, 356, 360). In particolare a p. 354 riassume: «Being childless and unmarried would also have made the Therapeutrides less female in Philo's eyes. Unattached to husbands and children, beyond the confines of menstruation and potential fertility, they became suitable candidates for mystical union with the divine: they have left behind the feminine and attained the masculinity/virginity necessary for the soul to unite with the divine in the mystical bridal chamber». Questa idea si trova anche in BAER, *Philo's Use* cit., pp. 98-101, dove lo studioso sostiene che Filone può accettare una certa uguaglianza tra uomini e donne tra i terapeuti soltanto perché queste donne sono vergini o vivono come tali, cioè sono donne solo di nome. Esse hanno superato la sfera della polarità sessuale e per questo la loro femminilità non è più una barriera per la loro partecipazione al culto e ai riti della comunità. E conclude: «Both men and women have left behind their sexuality and have attained to a higher unity of the spirit».

sai diverso da quello della Palestina. In realtà essi coinvolgono e condizionano tutta una serie di aspetti, strutture, forme organizzative in modo così globale e completo da rivelare, alla fine, il volto di due esperienze comunitarie differenti: molti e fondamentali ambiti – quali l'ingresso nella comunità, la gerarchia al suo interno e il ruolo che essa assume nella vita ordinaria, la frequenza e il significato degli incontri comuni, la conduzione dell'economia, la pratica del celibato – non sono né identici, ma neppure simili tra esseni e qumranici da una parte e terapeuti dall'altra. Viceversa, le somiglianze riscontrabili, se analizzate a fondo, si dimostrano spiegabili in altri termini che non quelli della parentela tra questi gruppi. Per comodità e per la loro completezza, saranno qui utilizzate quelle elencate da G. Vermes, nel suo articolo *Essenes-Therapeutai-Qumran*⁹¹: la denominazione e il suo significato intrinseco (secondo l'interpretazione particolare, data dallo stesso Vermes, al termine «esseno» come «guaritore»), la mensa comune, il rifiuto della schiavitù, l'astinenza dal matrimonio, la severa moderazione nel cibo, l'estrema venerazione per la Legge di Mosè, la «padronanza di sé» (ἐγκράτεια) e lo «spirito di comunione» (κοινωνία) considerati come virtù fondamentali, la fuga dalle città verso i villaggi, un ambiente comunitario centrale per i pasti e il culto, il rifiuto del denaro e del commercio, la devozione filiale dei membri più giovani verso quelli anziani, il possesso di due abiti per ogni membro, la dieta frugale e la capacità di accontentarsi di poco, il servizio del sabato e l'interpretazione allegorica della Scrittura. Tolti gli aspetti più discutibili (il nome; il celibato; l'assenza di schiavi, che, ad esempio, nel caso di Qumran è contraddetto dalle informazioni dei manoscritti⁹²) e quelli legati più alla comune identità giudaica che all'appartenenza a un unico movimento (la venerazione per Mosè, il servizio del sabato, la lettura e interpretazione allegorica della Scrittura), gli altri elementi risul-

tano essere le componenti fondamentali e ineludibili di una vita che si struttura come comunitaria. In altri termini, le uguaglianze tra esseni-qumranici da un lato e terapeuti dall'altro sono riconducibili al fatto che entrambi questi movimenti scelsero di organizzarsi in una vita comunitaria e questa, per essere definita tale, ha strutture e condizioni caratteristiche: un luogo appartato, o comunque delimitato, in cui vivere; legami reciproci profondi, dettati, più che dalla spontaneità, da un sentire comune; il riconoscimento di un'autorità e, di conseguenza, di una struttura gerarchica più o meno sviluppata; una condivisione vissuta anche nella concretezza; assemblee, preghiere e pasti comuni, in cui l'essere comunità assume la sua piena visibilità⁹³.

I terapeuti non sono pertanto una ramificazione egiziana dell'essenismo palestinese, né l'ordine contemplativo esseno accanto a quello esseno attivo, ma sono un'esperienza comunitaria distinta e autonoma rispetto agli esseni, con fisionomia e caratteri propri. Come la comunità di Qumran, essi costituiscono una comunità locale, non un movimento, ma, a differenza di questa, hanno una composizione a tutti gli effetti mista e un equilibrio molto diverso tra vita solitaria e vita comune.

Quello che accomuna e rende simili tali gruppi è un dato antropologico-religioso: il desiderio e la necessità di unirsi in comunità, di creare una convivenza con altri uomini pervasi dagli stessi bisogni, valori, urgenze, sentimenti – questo è il dato antropologico – per approfondire, rendere più rigorosa, dedicarsi totalmente alla «ricerca di Dio» – e questo è il dato religioso.

Si possono citare, a questo proposito, alcune considerazioni di J.M.R. Tillard⁹⁴:

Come caratterizzare questo [cioè di esseni, qumranici, terapeuti] sforzo religioso, perché è proprio di religione che si tratta? Come una ricerca di comunione con Dio, compiuta non sulla base di pratiche puramente rituali,

⁹¹ G. VERMES, *Essenes - Therapeutai - Qumran*: «The Durham University Journal» 52 (1960), pp. 97-115, in particolare pp. 97-107.

⁹² Vd., ad esempio, *CD* XI,12, XII,10-11.

⁹³ Osservazioni simili e interessanti sono fatte da M. SIMON, *L'ascétisme dans les sectes juives*, in U. BIANCHI (cur.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni*

ontologiche e protologiche, Atti del Colloquio Internazionale, Milano 20-23 aprile 1982, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 393-426, in particolare pp. 401-418.

⁹⁴ J.M.R. TILLARD, *Il y a charisme et charisme. La Vie Religieuse, Lumen vitae*, Bruxelles 1977, in particolare pp. 67-95.

ma attraverso uno stile di vita preciso... Ora, per questi asceti [esseni, qumranici, terapeuti] la tensione verso Dio si configura in una vita in comune, costruita *intorno* ad essa, *a causa* di essa e *per* essa... Abbiamo rilevato le differenze profonde esistenti tra questi gruppi, difficili da classificare in uno stesso insieme. Tuttavia... la regolamentazione minuziosa dell'esistenza è allo stesso tempo una proclamazione del rigore di questa ricerca di Dio e un mezzo per realizzarla... Tutto in questo stile di vita, nonostante le varianti dipendenti da ogni spirito e da ogni ambiente, è voluto inizialmente in funzione della "ricerca di Dio". Si tratta di gruppi che si danno una legge interna di esistenza, tale che l'unica preoccupazione possa essere questa "ricerca". La vita comune si costruisce intorno a questa attenzione⁹⁵.

È proprio per la presenza e la natura di questo elemento antropologico-religioso di base che i tratti caratterizzanti esseni, qumranici e terapeuti hanno avuto come effetto non solo il fatto di accomunarli tra loro, ma anche con altre esperienze comunitarie sia pagane (le comunità

⁹⁵ TILLARD, *Il y a charisme* cit., pp. 84-87: «Comment caractériser cet effort religieux, puisque c'est bien de religion qu'il s'agit? Comme une recherche de communion avec Dieu, accomplie non sur la base de pratiques purement rituelles mais à travers un style de vie précis... Or pour ces ascètes l'attention à Dieu prend forme dans une vie en commun bâtie *autour* d'elle, *à cause* d'elle, et *pour* elle... Nous avons relevé les différences profondes existant entre ces groupes, difficiles à classer sous une même accolade. Pourtant... la réglementation, minutieuse, de l'existence se veut à la fois une proclamation de la vigueur de cette quête de Dieu et un moyen de la réaliser... Tout dans ce style de vie, en dépit des variantes dépendantes de chaque esprit et de chaque milieu, est voulu d'abord en fonction de la "recherche de Dieu". Il s'agit de groupes se donnant une loi interne d'existence telle que l'unique préoccupation puisse être cette "recherche". La vie commune se bâtit autour de ce souci».

⁹⁶ I. LÉVY, *La légende de Pythagore de Grece en Palestine*, Champion, Paris 1927 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 250), pp. 231-234 (sui terapeuti), 264-340 (sugli esseni); Id., *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Genève-Paris 1965 (Hautes Études du monde gréco-romain, 3); F.-M. CUMONT, *Esséniens et Pythagoriciens d'après un passage de Josèphe*: «Académie des Inscriptions & Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1930», Picard, Paris 1930, pp. 99-112; V. NIKIPROWETZKY, *Recherches esséniennes et*

pythagoriciennes)⁹⁶ sia soprattutto cristiane (il monachesimo)⁹⁷. E mentre il confronto con le forme comunitarie pagane è passato più inosservato⁹⁸, quello col cristianesimo è stato ampiamente sviluppato, dato anche il rapporto di parentela tra giudaismo e cristianesimo. Si è visto nei terapeuti l'antecedente giudaico e la matrice del monachesimo dei padri del deserto, sorti anch'essi in Egitto, caratterizzati dallo stesso ritmo di vita solitario-comunitario e dalla presenza di donne praticanti lo stesso stile di vita⁹⁹. Gli esseni e i qumranici sarebbero, invece, i precursori delle forme monastiche più cenobitiche della Palestina e della Siria¹⁰⁰. A mio parere, non c'è una diretta dipendenza tra queste esperienze comunitarie, ma solo la costante di un dato antropologico-religioso presente in tutte queste realtà. A. PENNA, a conclusione del suo articolo su *Il reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesimo cristiano*, afferma:

pythagoriciennes. A propos d'un livre récent: «Revue des Études Juives» 125 (1966), pp. 313-352.

⁹⁷ Vd. A. PENNA, *Il reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesimo cristiano*: «Revue de Qumran» 1 (1958), pp. 345-364; A. GUILLAUMONT, *Philon et les origines du monachisme*, in AAVV., *Philon d'Alexandrie. Colloque national du CNRS, Lyon 11-15 Septembre 1966*, Éditions du CNRS, Paris 1967, pp. 361-373.

⁹⁸ È interessante, però, notare che già Flavio Giuseppe lo aveva rilevato e sottolineato, in *A.I.* XV,371: «Questa stirpe [degli esseni] segue come stile di vita quello che presso i greci era stato introdotto da Pitagora».

⁹⁹ Vd. F. DAUMAS, *La «solitude» des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien*, in AAVV., *Philon d'Alexandrie. Colloque national* cit., pp. 347-359; RICHARDSON, *Philo and Eusebius* cit., pp. 357-359.

¹⁰⁰ Vd. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, Louvain 1958 («Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» (184/Subs. 14), pp. 24-30; J. VAN DER PLOEG, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, in AAVV., *Il monachesimo orientale*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1958 (Orientalia Christiana Analecta, 153), pp. 321-339; PENNA, *Il reclutamento* cit., pp. 345-364, in particolare pp. 355-358; A. GUILLAUMONT, *A propos du célibat des Esséniens*, in AAVV., *Hommages à André Dupont-Sommer*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1971, pp. 395-404.

Se in pratica, oggi, confrontando l'organizzazione interna del monachesimo cristiano con quella degli Esseni – sia per l'ammissione dei nuovi candidati come per l'ordinamento gerarchico o delle occupazioni esterne – si notano analogie sorprendenti, non è permesso parlare di dipendenze o prestiti. Si tratta del semplice risultato dell'identità della natura umana, che in organizzazioni simili (anche se diversissime fra loro per fini e per origine) impone norme analoghe e apparentemente interdipendenti fra loro¹⁰¹.

Infine si può constatare come i gruppi degli esseni, qumranici e terapeuti costituiscano una sorta di fenomeno singolare all'interno del giudaismo, in cui sono più diffuse forme associative che comunitarie di questa entità. L'altro elemento significativo è il fatto che queste esperienze risalgano all'incirca allo stesso periodo storico, II sec. a.C. - I d.C.: vi sono forse motivazioni storiche dietro il sorgere di tali fenomeni? Rispondere a questa domanda è complesso e aprirebbe una serie di altre problematiche. Forse fu l'influenza dei tiasi misterici delle religioni orientali¹⁰² o delle associazioni religiose ellenistiche¹⁰³ a indirizzare anche il giudaismo verso soluzioni comunitarie, pur nella loro diversità e particolarità. In Egitto si può pensare, come ha fatto rilevare Daumas¹⁰⁴, al condizionamento anche da parte di alcune pratiche della religione egiziana; in Palestina, invece, potrebbero essere state anche le turbolente vicende politiche dell'epoca¹⁰⁵ ad avere determinato questa tendenza a raggrupparsi in gruppi parti-

colari – come i farisei, sviluppatasi anch'essi in questo periodo –¹⁰⁶, gruppi tra i quali gli esseni, e poi i qumranici, scelsero di strutturarsi in una forma comunitaria più serrata. Evidentemente i problemi implicati sono numerosi e non è il caso di analizzarli in questa sede.

Un'analoga e consona conclusione a questa comparazione di esseni, qumranici e terapeuti si trova nelle parole di J. Riaud, al termine del suo studio *Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran*:

Esseni e Terapeuti devono dunque essere completamente separati. Queste due sette formavano... due entità autonome. Dopo le scoperte del mar Morto nel 1947, gli Esseni hanno accaparrato l'attenzione dei ricercatori, lo studio del *De vita contemplativa* è stato rilanciato e molte teorie sono fiorite. Questo interesse legittimo non deve rendere ciechi circa le differenze che esistono tra i settari di Qumran e quelli del lago Mareotide, i quali rappresentano anche, benché distinti dai precedenti, testimoni importanti della straordinaria varietà del giudaismo in epoca romana e testimoni il cui esempio non è rimasto senza eco né conseguenze sullo sviluppo di certi aspetti del cristianesimo antico¹⁰⁷.

Laura Gusella

Comunità di Bose

13887 Magnano (BI)

e-mail: laura.gusella@monasterodibose.it

¹⁰¹ PENNA, *Il reclutamento* cit., p. 363. Vd. anche SIMON, *L'ascétisme* cit., pp. 425-426.

¹⁰² E.J. BICKERMAN, *Gli ebrei in età greca*, trad. ital. Mulino, Bologna 1991, pp. 309-332.

¹⁰³ M. WEINFELD, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect. A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period*, Éditions Universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg (Suisse) - Göttingen 1986.

¹⁰⁴ Vd. DAUMAS, *De vita contemplativa* cit., pp. 58-66; ID., *La «solitude»* cit., pp. 347-359, in particolare pp. 354-358.

¹⁰⁵ Sulla storia di questo periodo storico vd. in particolare SACCHI, *Storia del Secondo Tempio* cit.

¹⁰⁶ Vd. A.J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Clark, Edinburgh 1989, in particolare pp. 3-75.

¹⁰⁷ J. RIAUD, *Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.20.2, De Gruyter, Berlin - New York 1987, pp. 1189-1295, p. 1288: «Esséniens et Thérapeutes doivent donc être complètement séparés. Ces deux sectes formaient... deux entités autonomes. Depuis les découvertes de la Mer Morte en 1947, les Esséniens ont accaparé l'attention des chercheurs, l'étude du *De vita contemplativa* a été relancée, et de multiples théories ont fleuri. Cet intérêt légitime ne doit pas aveugler sur les différences qui existent entre les sectaires de Qumrân et ceux du lac Mariout lesquels représentent aussi, bien que distincts des précédents, des témoins importants de l'extraordinaire variété du judaïsme à l'époque romaine et des témoins dont l'exemple n'est pas resté sans écho ni conséquence sur le développement de certains aspects du christianisme antique».

SUMMARY

This article discusses three forms of Jewish community life, documented from approximately the second century BCE to the first century CE: the Essenes, the Qumran community, and the Therapeutae. The article begins by looking briefly at the identity and organizational structure of the first two groups and then examines the Therapeutae in greater detail. Described by Philo in his *De vita contemplativa*, the Therapeutae, who were few in number, lived in a single community in Egypt in the vicinity of Alexandria and the Mareotic Lake. The group's characteristic features include the presence of women in the community, celibacy practiced by all members, and total dedication to contemplative life. The article concludes with a discussion of whether these three groups were autonomous or related to one another. The Essenes and the Qumran community were closely related; the community experience of the Therapeutae, on the other hand, was independent and unique.

KEY WORDS: Essenes, Qumran community, Therapeutae.

Μιάίνειν τὸν ναόν: IL MOTIVO DELLA CONTAMINAZIONE DEL TEMPIO
NELLA GUERRA GIUDAICA DI FLAVIO GIUSEPPE*

È vano cercare nel *BJ* un'eziologia univoca e coerente della guerra; numerose cause concomitanti e numerose origini sono evocate: i «germi» della presa della città di Gerusalemme (τὰ σπέρματα τῆς μελλούσης ἀλώσεως) sono gettati al tempo del procuratore Albino (*BJ* II,276), mentre gli avvenimenti di Cesarea nel dodicesimo anno del regno di Nerone costituiscono il vero e proprio inizio delle ostilità (*BJ* II, 284: προσελάμβανεν τὴν ἀρχὴν ὁ πόλεμος). Ma Giuseppe aggiunge anche che l'interruzione del sacrificio per l'imperatore voluta da Eleazar il capo della polizia del tempio e dai suoi partigiani segnò la καταβολή del conflitto, il *casus belli* (*BJ* II,409)¹. Questa iniziativa innesca una serie di avvenimenti in crescendo che accelerano lo scoppio del conflitto: dapprima la guerra civile tra i rivoluzionari e il popolo (*BJ* II,422), poi la presa di Masada da parte di Menahem (433), infine il massacro della guarnigione romana (453) che è sentito come un episodio di estrema gravità. «Per i romani lo smacco fu di lieve entità, poiché di un esercito innumerevole avevano perduto solo pochi uomini; ma ai giudei l'episodio apparve come il preludio della catastrofe (προοίμιον ἀλώσεως). Ed essi, vedendo che ormai le cause della guerra erano inevitabili e la città contaminata da tale contagio (μιάσματι), che era naturale aspettarsene un castigo divino (μῆνιμα)², anche se si sfuggiva alla vendetta dei romani, piombarono in un pubblico lutto e tutta la città fu piena di costernazione, e ognuno dei moderati era sbigottito al pensiero che avrebbe dovuto scontare lui le colpe dei ribelli. L'eccidio infatti era stato consumato di sabato, giorno in cui per ragioni di culto

i giudei si astengono anche dal compiere le azioni più innocenti». Per la prima volta si delinea in modo evidente l'intervento di Dio in relazione alle cause immediate della guerra. I giudei comprendono il carattere irreversibile della situazione: per loro questo πάθος segna il preludio della caduta della città, che comincerà simbolicamente a crollare dopo l'assassinio del sommo sacerdote Anano (*BJ* IV,318: ἀλώσεως ἄρξαι τῆ πόλει τὸν Ἄνανου θάνατον). Con il ricorso ai termini σπέρματα, προοίμιον e ἄρξαι Giuseppe vuole significare che la caduta della città è determinata dalla progressione di una serie di eventi teleologicamente orientati che si concluderà con la distruzione del tempio. Il passo citato, da cui emerge la posizione dei giudei moderati, contiene molti dei temi sviluppati nel corso di tutto il *BJ*. Questo episodio segna un punto di non ritorno nella storia della guerra: le sue αἰτίαι diventano ἀνήκεστοι, inevitabili, perché l'interruzione del sacrificio e il massacro della guarnigione romana costituiscono una provocazione intollerabile per le autorità romane. È interessante constatare che l'aggettivo ἀνήκεστος ricorre con una certa frequenza nel secondo libro del *BJ* ad indicare la minaccia di un'inevitabile progressione che condurrà allo scoppio del conflitto. Ciò che costituiva semplicemente un pericolo da stornare diviene a questo punto per i moderati una realtà spaventosa.

Accanto a queste cause politiche e militari Giuseppe pone una questione d'ordine del tutto diverso, quella del μιάσμα, la contaminazione che reca necessariamente con sé la collera divina. Se la vendetta dei romani non è certa, la punizione

* Nel presentare queste pagine intendo esprimere i miei più vivi ringraziamenti a Mireille Hadas-Lebel, che dirige le mie ricerche. Devo grande riconoscenza anche a Monique Alexandre, Francesca Calabi, Francis Schmidt e Lucio Troiani per i loro preziosi suggerimenti. Le opere di Giuseppe sono citate secondo l'edizione di B. NIESE, *Flavi Josephi Opera*, Widmann, Berlin 1955². Le traduzioni sono tratte da Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, a c.

di G. VITUCCI, Mondatori (Fondazione Valla), Milano 1989⁴.

¹ P. BILDE, *The Causes of the Jewish War According to Josephus*: «Journal for the Study of Judaism» 10 (1979), pp. 179-202.

² Μῆνιμα, che Vitucci traduce con «castigo», significa più precisamente «ira», «collera». Cf. H. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford, numerose edizioni, s.v. μῆνιμα, p. 1328.

di Dio è invece ineluttabile. Il massacro dei soldati romani è stato perpetrato in violazione delle garanzie accordate dai ribelli. Non soltanto i giudei sono venuti meno al loro impegno, ma hanno commesso degli assassinî il giorno di *sabbat*. Siamo di fronte ad una duplice violazione: spargimento di sangue (questo è il senso di *μιάσματι πεφυρμένη* riferito a Gerusalemme in *BJ I,455*) e profanazione del sabato.

La contaminazione della città e, in particolare, dei luoghi sacri è una delle accuse più gravi che Giuseppe rivolge ai rivoluzionari a partire dal quinto libro del *BJ*. Nel discorso agli assediati, a più riprese egli rimprovera loro di aver profanato il santuario (*BJ V,397, 380, 402*)³. Questa accusa è strettamente legata all'uccisione dei conazionali (*ὀμόφυλοι*) e, conseguentemente, al tema della guerra civile. In occasione dell'attacco congiunto di idumei e zeloti contro il *πλήθος*, il cortile del tempio fu completamente cosparso di sangue (*BJ IV,313: ἐπεκλύσθη τὸ ἕξωθεν ἱερὸν πᾶν αἵματι*); gli scontri tra le fazioni di Giovanni di Gischala, Eleazar ben Simon e Simon ben Ghiora provocarono la morte dei cittadini e dei sacerdoti all'interno del santuario, cosicché il loro sangue formò un lago stagnante in tutta la cinta sacra (*BJ V,18: παντοδαπῶν αἷμα πτωμάτων ἐν τοῖς θείοις περιβόλοις ἐλιμνάζετο*). Giuseppe, che conosceva i sette gradi di purità (*BJ I,26*) e le condizioni richieste per accedere al monte del tempio (*BJ V,227-228; CAp II,103*) presenta i ribelli nell'atto di penetrare nel santuario in stato

di completa impurità dopo aver commesso delle stragi. Inoltre essi rendono impuro il santuario con le loro armi (*BJ V,7-10*), i loro piedi (*BJ IV,150*)⁴, e con il loro sangue imbrattano il pavimento sacro (*BJ IV,201*). Questo copioso spargimento di sangue offre a Giuseppe l'occasione di creare immagini cruente e di descrivere in modo vivido e patetico l'empietà dei ribelli: essi bevono il sangue della città, ossia le ultime riserve di Gerusalemme ormai in preda alla carestia (*BJ V,344*); i capi Simon e Giovanni brindano alla loro salute con il sangue dei cittadini che hanno condannato a morte (*BJ V,440*). La macabra violenza di queste immagini risulta ancora più evidente se si pensa che la consumazione del sangue è considerata dalla legge mosaica un'abominazione gravissima⁵. Non si tratta per Giuseppe di semplici metafore: egli insiste sul fatto che i briganti trasgrediscono questa interdizione divorando il cibo ancora insanguinato (*BJ IV,561 e VI,372*)⁶.

Non solo il contatto del sangue, ma anche altre forme di empietà costituiscono una contaminazione (*BJ IV,214*), come la crudeltà e la perversione degli zeloti (*BJ IV,562*) o ancora l'interruzione del sacrificio perpetuo (*BJ VI,94-95*). Se si tiene conto dell'insieme dei passi citati, risulterà con maggiore evidenza perché i partigiani di Eleazar, il *sagan* del tempio, sono chiamati *μιαίνοντες τὸν ναόν* (*BJ II,424*), benché non abbiano commesso alcun massacro. Decretando l'interruzione del sacrificio per l'imperatore, essi si sono resi responsabili dell'introduzione di una

³ Su questo motivo cf. F. CALABI, *Sacrificio e contaminazione nel sangue. Riflessioni su Giuseppe Flavio*, in F. VATTIONI (cur.), *Sangue e Antropologia nel Medioevo*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1991, pp. 1-19.

⁴ L'allusione ai piedi impuri può essere messa in relazione con la prescrizione di *Es. 30,18-19*: «Farai una conca di rame con la base di rame, per le abluzioni. La porterai tra la tenda del convegno e l'altare e vi metterai dell'acqua. Aronne e i suoi figli vi si laveranno le mani e i piedi». Cf. *Giubil. 21,16*: «Sii puro in ogni tempo e lavati mani e piedi, con l'acqua, prima di recarti ad offrire sull'altare e di avvicinarti ad esso»; *Test. Levi ms. e* (Athos Koutloumous), 53: «καὶ ἐπὶ πᾶσαν ὥραν νίπτου τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας, ὅταν πορεύῃ πρὸς θυσιαστήριον». Sulla purificazione che precede l'atto religioso, cf.

Phil. *Quod Deus* 8. Secondo la Mishna non solo i sacerdoti, ma tutti gli ebrei devono fare un bagno di purificazione prima di accedere al cortile del tempio (*MYoma 3,3: en adam niknas la-'azarah la-'avodah afillu tahor 'ad še-yiṭbol*). Il passaggio del *BJ* in questione può essere accostato a *V Esdra 1,25-27*: «Poiché mi avete abbandonato, anch'io vi abbandonerò. Quando mi chiederete misericordia, non sarò misericordioso con voi. Quando mi invocherete, io non esaudirò le vostre preghiere, perché voi avete contaminato le vostre mani e i vostri piedi non esitano a commettere omicidi».

⁵ *Gn 9,4-5; Lv 17,10-12; Dt 12,23-25*.

⁶ Cf. T. MARIANI, *Sangue e antropologia in Giuseppe Flavio*, in F. VATTIONI (cur.), *Sangue e antropologia nella liturgia*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1984, pp. 473-482.

norma contraria alla tradizione ancestrale e alla legge divina (*BJ* II,414: *καινοτομεῖν θρησκευίων ξένην*)⁷. Dal punto di vista di Giuseppe e dei moderati questo atto non è meno grave dell'impurità rituale⁸. In contrasto con i ribelli, i loro avversari sono costantemente attenti al rispetto delle leggi tradizionali e delle norme di purità. Così il sommo sacerdote Anano impedisce ai suoi uomini di lanciarsi all'inseguimento degli zeloti fino all'interno del santuario perché sono in stato di impurità (*BJ* IV,205; cfr. anche IV,215). Tito da parte sua prende Dio a testimone della sua volontà di mantenere puro il tempio e di non costringere i giudei a contaminarlo (*BJ* VI,127).

Quali sono le conseguenze di queste continue contaminazioni di cui il tempio e la città di Gerusalemme sono oggetto? Giuseppe non potrebbe essere più esplicito a questo proposito. Quando avanza una spiegazione per la morte dei sommi sacerdoti Anano e Gesù, egli afferma: «debbo ritenere che Dio, avendo condannato alla distruzione la città perché era stata contaminata (*ὡς μεμιασμένης τῆς πόλεως*) e volendo purificare con il fuoco i luoghi santi, eliminò coloro che vi erano attaccati con tanto amore» (*BJ* IV,324). E ancora, a proposito dei massacri commessi dalle tre fazioni ribelli, egli si abbandona ad un lamento pieno di dolore sulla propria patria: «Città sventuratissima, quale rovina paragonabile a questa ti causarono i romani, che entrarono per purificare con il fuoco le nefandezze del tuo popolo? Tu non eri più né potevi rimanere la sede di Dio, una volta che eri diventata la tomba dei cittadini massacrati, e il tempio era stato trasformato in una fossa comune per le vittime della guerra civile» (*BJ* V,19-20). Questa idea è nuovamente formulata nel discorso che Giuseppe rivolge a Giovanni di Gischala prima dell'assalto finale dei romani: «La città e il tempio non sono ora ricolmi dei cadaveri delle vostre vittime? È Dio, è certamente Dio in persona che insieme con i romani vi porta il fuoco purificatore e distrugge la città con il suo enorme carico di nefandezze»

(*BJ* VI,110)⁹. Non si tratta semplicemente di un giudizio retrospettivo dello storico. Il necessario esito delle trasgressioni dei giudei era già stato reso noto dagli oracoli dei profeti: «Esisteva infatti un antico detto d'ispirazione divina secondo cui, quando la città fosse caduta in preda alla guerra civile e il tempio di Dio profanato per colpa dei cittadini, allora essa sarebbe stata espugnata e il santuario distrutto con il fuoco dai nemici» (*BJ* IV,388).

La certezza della collera divina che seguirà il massacro della guarnigione romana nel mese di Gorpico del 66 e.v. si fonda su due principi religiosi. Il primo è che il sangue ingiustamente versato contamina le mani di colui che lo versa (*AJ* VI,303) e provoca la vendetta di Dio. Giuseppe formula questa idea con accenti tragici quando racconta il dramma familiare dei fratelli asmonei Antigono e Aristobulo. Quest'ultimo, dopo aver fatto assassinare il fratello, si ammala gravemente. Quando apprende la notizia che il sangue che ha vomitato è stato versato da uno schiavo sulle macchie ancora visibili del sangue di Antigono, Aristobulo esclama: «Non potevo tener celate al grande occhio di Dio le mie opere nefande, ed ecco che rapido mi colpisce il castigo per l'uccisione del fratello» (*BJ* I,84). Giuseppe riprende lo stesso tema in un contesto biblico a proposito dell'empietà di Achab (*AJ* VIII,361) e della sua famiglia (*AJ* IX,108). Il secondo postulato presupposto dal passo di *BJ* II,454-455 riguarda il potere contaminante dell'impurità morale. Se l'impurità rituale determinata dai contatti con oggetti in grado di contaminare (secrezioni del corpo, cadaveri, ecc.) è contagiosa e momentanea, e può essere eliminata grazie alle abluzioni o a determinati sacrifici¹⁰, invece l'impurità morale, che è conseguenza di un peccato (idolatria, trasgressioni sessuali, omicidio, ecc.) comporta, a seconda della gravità, la profanazione del peccatore, della terra d'Israele e del santuario. Tra gli altri si può citare l'esempio del *Salmo* 106,38-40: «Versarono sangue innocente,

⁷ *Θρησκεία ξένη* sembra la traduzione letterale dell'espressione ebraica *'avodah zarah*.

⁸ Sulle ragioni ideologiche della posizione di Eleazar, cf. F. SCHMIDT, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*, Seuil, Paris 1994, pp. 91-105.

⁹ Cf. *AJ* XX,166.

¹⁰ Cf. A. SCHENKER, *Recht und Kult in Alten Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, pp. 23-25.

il sangue dei loro figli e delle loro figlie, che sacrificarono agli idoli di Canaan; il paese fu profanato con spargimenti di sangue. Si contaminarono con le loro opere; si prostituirono con le loro azioni. Divampò l'ira del Signore contro il suo popolo; egli aborrisce la sua eredità». L'autore ebreo che scrisse in epoca ellenistica sotto lo pseudonimo del poeta del VI sec. a.e.v. Focilide di Mileto, afferma che le mani di colui che uccide un nemico sono contaminate: ἦν γὰρ ἀποκτείνης ἐχθρόν, σέο χεῖρα μιáνεις (*Ps-Phoc.* 34)¹¹. Israele è ritenuto santo (*Lv.* 19,2), ma se commette dei peccati, contamina se stesso e, nello stesso tempo, contamina la terra sulla quale vive a tal punto che entrambi ne risultano come sviliti, diminuiti nella loro potenza. In generale questo tipo di impurità è stata interpretata dagli esegeti in senso metaforico o figurato; eppure non ci sono ragioni valide per affermare che la contaminazione provocata dal peccato sia meno reale di quella provocata dall'impurità rituale e che la terra d'Israele e il santuario non siano contaminati in modo sostanziale dall'impurità d'ordine morale. Jacob Milgrom ha dimostrato che le fonti sacerdotali concepivano l'impurità come una forza dinamica e «magnetica» in grado di contaminare il tempio sia per contatto diretto sia a distanza: «The outer altar is polluted though the wrongdoer is outside the sacred compound, the shrine is polluted though he, a nonpriest, may not even enter it and, finally, the adytum is polluted though no man, not even the priest, may enter»¹². Per questa ragione il giorno di Kippur il sommo sacerdote «espierà per il santuario, per le impurità dei figli di Israele, per le loro trasgressioni, cioè per tutti i loro peccati» (*Lv.* 16,16).

Il rapporto tra i due tipi di impurità, morale e rituale, entrambi già presenti nella Bibbia, fu oggetto di discussione durante tutto il periodo del Secondo tempio. Jonathan Klawans ha analizzato il modo di affrontare questo proble-

ma del potere contaminante del peccato in Filone d'Alessandria, nei manoscritti del Mar Morto, nei Vangeli sinottici e nella letteratura tannaitica. A dispetto delle diverse interpretazioni e delle diverse risposte, Klawans afferma che nel Giudaismo antico l'idea di impurità morale aveva mantenuto il suo valore reale, benché il lessico della purità potesse essere impiegato in senso metaforico¹³. Queste osservazioni sono utili per comprendere l'atteggiamento di Giuseppe circa l'empietà dei giudei ribelli. È del tutto assente nel *BJ* un'interpretazione «spirituale» della contaminazione dovuta al peccato: «In Josephus, though he was influenced by Greek thought, I am unable to find a clear, indisputable reference to the staining of the soul by sin [...]. In War 2, 455 he says that by the murder of the Roman garrison on the Sabbath Jerusalem was stained with crime; but it should be noted that in neither case was an individual soul affected by the stain of sin»¹⁴.

Ai fini della nostra indagine non è inutile interrogarsi sul perché il santuario necessiti di costanti riti di purificazione. Questa esigenza presuppone l'idea biblica secondo cui Dio non può soggiornare in un santuario contaminato. Egli può tollerare soltanto un certo grado di contaminazione. Se questo grado viene superato, la divinità è costretta ad abbandonare il tempio dove risiedono il suo nome e la sua gloria. Tutta la prima parte del libro di Ezechiele ruota attorno a questo problema. Secondo la suggestiva immagine impiegata da Jacob Milgrom, per la teologia sacerdotale il tempio di Gerusalemme gioca un ruolo analogo a quello del ritratto di Dorian Gray nell'omonimo romanzo di Oscar Wilde: il peccato non sfigura necessariamente il volto del peccatore, ma lascia sempre una traccia sul santuario, che costituisce in questo modo una sorta di barometro spirituale con cui misurare e spiegare l'atteggiamento di Dio nei confronti del proprio popolo¹⁵. Giuseppe sembra

¹¹ Applicazione rigorosa dell'ingiunzione del v. 4: μήθ' αἵματι χεῖρα μιáνει. Cf. P.W. VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Brill, Leiden 1978, pp. 136-137.

¹² J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, Doubleday, New York 1991 (The Anchor Bible), pp. 257-258.

¹³ J. KLAWANS, *The Impurity of Immorality in Ancient Israel*: «Journal of Jewish Studies» 48 (1997), pp. 1-16.

¹⁴ A. BÜCHLER, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, Ktav, New York 1967, pp. 287-288.

collocarsi in una posizione di continuità con questa tradizione. Del resto egli faceva parte della classe sacerdotale ed era molto fiero della sua appartenenza ai *kohanim*, i quali avevano tra i vari compiti, anche quello di insegnare al popolo la distinzione tra il sacro e il profano, tra il puro e l'impuro (*Ez.* 22,26 e 44,23). Come si è già avuto occasione di ricordare, l'autore del *BJ* si dimostra molto sensibile alle leggi di purità che tende ad associare soprattutto al tempio e al suo culto¹⁶. Egli è convinto che Dio abbia abbandonato il santuario e revocato il suo favore al popolo a causa dei peccati e delle profanazioni commesse durante la guerra. Il conflitto avrebbe potuto concludersi con l'intervento di Cestio Gallo nel mese di ottobre (Iperbereteo/Tishri) del 66 e.v., ma il generale romano abbandonò la città in modo del tutto imprevedibile e senza motivo apparente (*BJ* II,540: παραλογώτατα). Tuttavia Giuseppe, facendo intervenire nel racconto la propria voce di storico, propone una spiegazione di questa decisione inaspettata: «Fu Dio, io credo, che a causa di quei malvagi aveva distolto il suo sguardo dai luoghi santi, a impedire che la guerra avesse fine quel giorno» (*BJ* II,539). I malvagi (πονηροί) hanno infatti violato una seconda volta il giorno di shabbath per combattere contro l'esercito di Cestio (II,517). Con il procedere della guerra anche l'empietà dei ribelli si aggrava. Si realizzano così le previsioni che il re Agrippa II aveva fatte prima dello scoppio delle ostilità, in occasione di un pubblico discorso al popolo di Gerusalemme riunito nello Xisto: «Considerate, inoltre, come sarebbe difficile l'attenta osservanza dei vostri riti culturali, anche se doveste entrare in guerra con avversari meno formidabili: costretti a trascurare quelle cerimonie per cui soprattutto confidate di avere l'aiuto di Dio, voi non l'avrete più propizio. Se osserverete il rito di riposare il sabato e vi asterrete da ogni azione, facilmente sarete vinti [...]. Se invece nella guerra non ri-

spetterete l'uso tradizionale, allora non so a che scopo voi continuerete a battervi; infatti il vostro unico intento è di conservare inviolate le istituzioni patrie. Come invocherete l'aiuto di Dio se deliberatamente ne trascurerete il culto?» (*BJ* II,391-394). L'attuale conflitto è dunque incompatibile con l'osservanza del culto divino, come è provato dagli avvenimenti del 63 a.e.v., quando i sacerdoti fedeli alla loro *pietas* furono massacrati dai soldati di Pompeo e dai loro concittadini della fazione avversa perché avevano preferito morire piuttosto che interrompere il culto (*BJ* I,151: τῆς πρὸς τὸ θεῖον θεραπειᾶς ἐν δευτέρῳ τὴν σωτηρίαν τιθέμενοι). Il destino dei giudei, della città e del tempio non è soltanto scritto nelle profezie, ma è insito nella logica stessa dei fatti.

Secondo Valentin Nikiprowetzky il prodigio che annuncia l'abbandono del tempio da parte della divinità in *BJ* VI,299 sarebbe giustificabile solo dal punto di vista pagano, sebbene lo studioso francese citi, come possibile modello di Giuseppe, il passo di Ezechiele sulla partenza della gloria di Dio prima che Nabucodonosor espugnasse la città (*Ezech.* 11,23). Nikiprowetzky presenta diverse testimonianze tratte dalla letteratura greca circa il fatto che gli dèi abbandonano la città che sta per soccombere ad un assedio nemico. Egli ricorda inoltre il costume militare romano di invitare gli dèi della città assediata a desistere dalla sua difesa e dalla sua protezione¹⁷. Questa interpretazione deve essere, a mio avviso, un po' attenuata. Non credo infatti che la formulazione al plurale «μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν» sia indice di una concezione politeistica. Nel passo di Ezechiele ricordato poco sopra, Dio non è solo quando abbandona il santuario: «Allora i cherubini alzarono le loro ali e insieme ad essi si mossero le ruote, mentre la gloria del Dio d'Israele stava sopra di essi in alto» (*Ezech.* 11,22; cfr. 10,19). Il tema dell'abbandono del santuario da parte della di-

¹⁵ J. MILGROM, *Israel Sanctuary: the Priestly "Picture of Dorian Gray"*: «*Revue Biblique*» 83 (1976), pp. 390-399.

¹⁶ Cf. J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Jewish Literature of the Period of the Second Temple*, in *Acta Iranica*, II, Bibliothèque Pahlavi, Tehran - Liège 1975, pp. 123-138.

¹⁷ V. NIKIPROWETZKY, *La mort d'Éléazar fils de Jaïr et les courants apologétiques dans le De bello judaico de Flavius Josèphe*, in *Hommages à André Dupont-Sommer*, Maisonneuve, Paris 1971, pp. 476-477 n. 1.

vinità non è esclusivo di Ezechiele; è presente anche nelle *Lamentazioni* di Geremia, un libro che esercitò un influsso considerevole su Giuseppe: «Il Signore ha disdegnato il suo altare, ha aborrito il suo santuario. Ha consegnato in mano al nemico le mura delle sue fortezze. Quelli alzando grida nel tempio del Signore come fosse un giorno di festa» (*Lam.* 2,7)¹⁸. In un testo cronologicamente più vicino a Giuseppe, noto con il titolo di *Apocalisse siriana di Baruch* (o *II Baruch*) e datato alla fine del I sec. e.v., i toni non sono meno drammatici: «E dopo ciò ho udito l'angelo dire agli angeli che tenevano le fiaccole: "Distruggete dunque e abbattete le sue mura fino alle fondamenta, perché gli avversari non si vantino e dicano: Noi abbiamo abbattuto il muro di Sion e abbiamo incendiato il luogo del Dio potente! Ma prenderete voi il luogo in cui prima stavo". Gli angeli fecero come comandò loro e, quando ebbero abbattuto gli angoli del muro, dopo che il muro era caduto, si udì una voce dall'interno del tempio, che diceva: "Entrate, avversari, e venite, nemici! Se ne è andato infatti colui che custodiva la casa"» (*II Baruch*, 7,1-8,2)¹⁹. Il quadro storico è quello della presa di Gerusalemme al tempo di Nabucodonosor, ma in realtà l'autore intende alludere alla caduta del Secondo tempio, alla quale ha personalmente assistito.

Dopo aver abbandonato il tempio, Dio lo distrugge per purificarlo, come afferma

Giuseppe (*BJ* IV,323; V,19; VI,110). Jacob Neusner ha osservato che il rito di purificazione attraverso il fuoco non è attestato nella Scrittura²⁰. Ciò non è del tutto vero. In *Nm.* 31,22 Mosè prescrive di far passare per il fuoco gli oggetti di metallo facenti parte del bottino di guerra in modo che siano purificati²¹. Nella Bibbia Dio è spesso designato nella sua funzione di giudice spietato con l'epiteto di *eš okelah* «fuoco che divora» (p.e. *Deut.* 4,24; 9,3; *Is.* 30,27; 33,14). In Isaia Dio minaccia di epurare Sion delle sue scorie e di eliminare i suoi residui con la potassa, ossia l'estratto di ceneri vegetali impiegato come agente purificatore. Una minaccia altrettanto spaventosa è pronunciata nel libro di Ezechiele in relazione alle prove dell'assedio di Gerusalemme: «Poiché voi tutti siete divenuti scoria, ecco perciò io vi raccolgo in mezzo a Gerusalemme. Come si raccoglie insieme argento, rame, ferro, piombo e stagno in mezzo a una fornace per soffiarvi sopra il fuoco e fonderli, così io nella mia ira e nel mio furore vi raccoglierò, vi disporrò e vi fonderò. Vi radunerò e soffierò contro di voi il fuoco del mio sdegno, e sarete fusi in mezzo ad essa» (*Ezech.* 22,19-21). Dio non aveva forse punito Sodoma con il fuoco, come ricorda lo stesso Giuseppe in un *excursus* geografico sulla regione del Mar Morto?²²

¹⁸ Circa l'influenza delle *Lamentazioni* sul *BJ*, cf. H. LINDNER, *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage*, Brill, Leiden 1972, pp. 132-141.

¹⁹ Trad. ital. di P. BETTIOLIO in P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, UTET, Torino 1989, p. 178. Nello stesso testo (*II Baruch* 64,6), quando si tratta di spiegare la visione della nube e delle acque, si afferma che l'empietà di Manasse divenne talmente grande, che la gloria dell'Altissimo lasciò il Santuario. Jean HADOT avanza l'ipotesi che la condanna di Manasse in questo testo potrebbe derivare da un'identificazione larvata a un personaggio contemporaneo all'autore, secondo un modello esegetico frequente nei testi di Qumran (cf. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, La Pléiade - Gallimard, Paris 1987, p. 1537 n. 8). Per una datazione di *II Baruch* cf. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, rev. and ed. by G. VERMES - F. MILLAR - M. GOODMAN, III,2, Clark,

Edinburgh 1985, p. 753: «One cannot go far wrong by assigning the composition of the book to about A.D. 100».

²⁰ NEUSNER, *The Idea of Purity* cit., p. 126.

²¹ Un altro rito di purificazione attraverso il fuoco si trova in *Isaia*, dove l'impurità della bocca del profeta è eliminata grazie al contatto con la fiamma: «Allora uno dei Serafini volò verso di me; aveva in una mano un carbone acceso che aveva preso con le molle dell'altare. Egli mi toccò la bocca e mi disse: "Ecco questo ha toccato le tue labbra, perciò scomparirà la tua iniquità e il tuo peccato sarà espiato"» (*Is.* 6,6-7).

²² *BJ* IV,483-484: «adiacente ad esso è il paese di Sodoma, un tempo ridente per l'abbondanza dei frutti e l'opulenza della città, mentre ora è ridotto tutto a terra bruciata. Si dice che per l'empietà dei suoi abitanti fu incenerita dai fulmini, e infatti sono ancora visibili le tracce del fuoco divino e i resti di cinque città».

Giuseppe arriverà ad accostare le conseguenze della profanazione perpetrata dagli uomini di Giovanni di Gischala contro il tempio a quelle che ebbero a subire i Sodomiti: «se i romani non avessero tardato a punire i colpevoli, la terra si sarebbe spalancata per inghiottire la città, o questa sarebbe stata spazzata via dal diluvio o sarebbe stata incenerita dai fulmini come la terra di Sodoma; essa infatti aveva allevato una stirpe assai più empia di quelle che subirono tali flagelli» (*BJ* V,566). Questo accostamento del destino di Sodoma e di Gerusalemme poteva essere stato suggerito a Giuseppe dalle *Lamentazioni*: «L'iniquità della figlia del mio popolo fu più grande del peccato di Sodoma, la quale fu distrutta in un istante senza che mano si affaticasse» (*Lam.* 4,6).

L'allusione all'episodio di Sodoma ci offre l'occasione di affrontare un'altra questione che preoccupava Giuseppe, quella della dimensione collettiva del castigo. Come si è visto, fin dall'inizio i moderati sono coscienti del fatto che dovranno pagare personalmente per i crimini dei ribelli (*BJ* II,455). Eppure sono costoro a portare la responsabilità di aver distrutto la patria e di aver attirato il fuoco sul tempio (*BJ* I,10; VII,113). Giuseppe presenta sempre il popolo come completamente succubo dei rivoluzionari (*BJ* I, 10: τὸν δῆμον [...] ὑπὸ τῶν στασιαστῶν φρουρούμενον) o come un corpo dilaniato dalla loro ferocia (*BJ* V,526). La sola colpa che Giuseppe attribuisce al popolo è di non aver reagito alle violenze dei tiranni, di essere stato troppo passivo (*BJ* IV,160, 164-175). Si tratta tuttavia di una responsabilità indiretta. Per quale ragione allora anche gli innocenti devono pagare? Ancora una volta la risposta va cercata in uno schema concettuale biblico, più esattamente profetico, secondo il quale, anche se un solo individuo ha peccato, per una sorta di contaminazione, tutti risultano odiosi agli occhi di Dio. Basti pensare al seguente passo di Ezechiele: «Così ha detto il Signore Iddio: Eccomi qui a te: trarrò dal

suo fodero la mia spada e sterminerò da te il giusto e il malvagio» (*Ezech.* 21,8). Si tratta, come ha osservato Pierre Maon, di uno dei temi essenziali e costanti di tutta la letteratura profetica: «Tout le peuple a péché, souvent – mais pas toujours – pour s'être fait complice du chef qui l'avait "dévoyé" [...]. L'effet de la faute collective sera donc finalement de créer un état passif de souillure, d'abjection, d'"abomination" (*nebâlâh*), de "malédiction" (*'arôûrah*) de rejet-exécration culminant dans l'anéantissement (*hêrem*)»²³. Nelle parole che Eleazar ben Yair pronuncia a Masada la responsabilità diviene ancora più ampia: è il γένοϛ intero dei giudei ad essere condannato dal decreto divino (*BJ* VII,359).

Conclusioni

Da questa rapida indagine sul tema della contaminazione del santuario risulta che il *BJ* non è un semplice resoconto politico e militare della guerra tra giudei e romani, come le dichiarazioni programmatiche del proemio sembrano suggerire. Ciò non significa che Giuseppe non confidasse nel potenziale euristico ed interpretativo delle categorie storiografiche greche, che evoca all'inizio dell'opera. Anzi, egli vi fa ricorso per chiarire i rapporti di forza reali tra i due fronti, per descrivere il deteriorarsi del tessuto civile determinato delle lotte intestine, per presentare i dati tecnici delle operazioni militari, ecc. Tutto questo basterebbe probabilmente a spiegare la guerra, le sue origini e la sua conclusione. Ma lo scopo di Giuseppe non era semplicemente quello di spiegare la guerra; si tratta essenzialmente per lui di giustificare il dramma del suo popolo, la caduta di Gerusalemme e la distruzione del tempio. La fine del Secondo tempio non fu un evento esclusivamente politico. I problemi ai quali i giudei dovettero far fronte dopo il 70 e.v. erano soprattutto di natura sociale e re-

²³ P. MAON, *Responsabilité*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, X, Letouzey & Ané, Paris, 1985, col. 360. Cf. P. MAON, *Responsabilité et culpabilité so-*

lidaires dans les très anciennes institutions bibliques, Thèse de Doctorat, Université Catholique de Louvain 1964, pp. 66-78.

ligiosa²⁴. Nel *BJ* Giuseppe fornisce una possibile risposta ad alcune questioni attorno alle quali il Giudaismo contemporaneo – sia quello palestinese sia quello della Diaspora – si interrogava, ossia: perché questo è successo, come reagire al disastro, quali rapporti mantenere con i vincitori. Intendo dire che il *BJ* può essere interpretato anche come il contributo personale di Giuseppe a una discussione tutta interna all'orizzonte giudaico²⁵. La sua è una risposta teologica nel senso che per Giuseppe la guerra dei giudei contro i romani costituisce l'ultimo capitolo in ordine di tempo della storia del tormentato rapporto tra Dio e il suo popolo²⁶. Gli avvenimenti recenti sono inseriti nello schema di colpa e punizione tipico della teologia deuteronomica e profetica²⁷. Insorgendo contro l'autorità imperiale, i giudei si sono ribellati nello stesso tempo contro il piano provvidenziale, perché è la divinità a conferire ai romani il potere sull'ecumene: «La fortuna era passata dalla loro parte, e Dio che a turno assegna il comando fra le nazioni si era ora fer-

mato in Italia» (*BJ* V,367). Avendo deciso di intraprendere la guerra senza la *συμμαχία* divina, i giudei hanno violato le leggi che assicurano il mantenimento del patto tra Dio e Israele fino al punto di contaminare la città e il santuario con i loro crimini. La spiegazione delle cause della distruzione di Gerusalemme data da Giuseppe non è così diversa da quella della corrente apocalittica, dei giudeo-cristiani o dei rabbini come Yoḥanan ben Zakkai. Almeno su un punto le opinioni dei «giudaismi» del primo secolo convergevano: se il tempio era stato distrutto, questo era potuto accadere a causa delle colpe della generazione contemporanea. Ma le posizioni dei diversi gruppi giudaici differivano laddove si trattava di definire la natura di queste colpe²⁸.

Pierluigi Lanfranchi
74 rue des Grands Champs
75020 Paris - France
e-mail: pierluigi.lanfranchi@wanadoo.fr

²⁴ Cf. J. NEUSNER, *Early Rabbinic Judaism*, Brill, Leiden 1975, in particolare il cap. II (*Emergent Rabbinic Judaism in a Time of Crisis. Four Responses to the Destruction of the Second Temple*).

²⁵ Cf. P. BILDE, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, His Works, and Their Importance*, JSOT Press, Sheffield 1988, pp. 76-77. J. McLAREN, *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judaea in the First Century CE*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, sostiene che: «The explanations offered by Josephus are Jewish. For Josephus, the unthinkable – the destruction of the temple and the burning of the city – was understood in terms of the will of God».

²⁶ Sul *BJ* come storia sacra, cf. A. MOSÈS, *Enjeux personnels, enjeux collectifs dans la Guerre des Juifs: «Bulletin de l'Association Budé»* 45 (1986), pp. 186-201.

²⁷ La dimensione teologica del *BJ* è stata studiata in particolare da LINDNER, *Die Geschichtsauffassung* cit. T. RAJAK (recensione al volume di Lindner in «Jour-

nal of Jewish Studies» 25 [1974], pp. 327-328) ritiene che l'immagine di un Giuseppe preoccupato della *heilgeschichtliche Theologie* sia profondamente condizionata dalla teologia protestante tedesca. Malgrado questa riserva, H. ATTRIDGE, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Scholars Press, Missoula 1976, p. 5 n. 5, ritiene che l'approccio di Lindner «is certainly sound and the care made for a theological dimension to the Bellum is persuasive». Sulla concezione deuteronomistica della storia cf. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancient Testament. Vol. I: Théologie des traditions historiques d'Israël*, Labor et Fides, Genève, 1963; M. NOTH, *The Deuteronomistic History*, trad. ingl. JSOT Press, Sheffield 1981, in particolare il cap. XIII (*The Central Theological Ideas*), pp. 89-99.

²⁸ Cf. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, De Boccard, Paris 1964², p. 21.

SUMMARY

In his *Bellum Judaicum*, Josephus attempts to provide a theological justification of the war against the Romans by adopting deuteronomistic conceptual patterns. The pollution of the Temple by the rebels is of primary importance to Josephus' theological interpretation of history because, according to God's will, it eventually causes the destruction of the Sanctuary in 70 CE. This paper analyses the biblical background and the priestly tradition to which Josephus refers.

KEY WORDS: Flavius Josephus, Temple theology, pollution.

THE RECEPTION OF MAIMONIDES IN THE LATIN WORLD:
THE EVIDENCE OF THE LATIN TRANSLATIONS IN THE 13th-15th CENTURY*

On his way through the *Inferno*, Dante reaches the *Limbus patrorum*. There he meets the following assembly:

*Poi ch'innalzai un poco più le ciglia,
vidi 'l maestro di color che sanno
seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor li fanno...*¹

For an expert in medieval philosophy it is quite easy to recognise Aristotle here². The stagyrite's overwhelming importance is demonstrated by the fact that – other than Socrates and Plato – he needs no reference by name and usually features as the *philosophus* (here a specifically medieval gusto for the ornatus has lead Dante to use a learned paraphrase instead of the mere antonomasia). Now Dante continues to recall a number of ancient Greek and Latin authorities. Instead of commenting on them, I shall turn to the end of the description of the assembly. Here, Dante presents a group of persons more interesting with regard to our subject:

* An earlier draft of this essay was read as a public lecture at the Università di Bologna, Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali, sede di Ravenna. I am indebted to Professor Mauro Perani for the invitation and the vivid discussion, to Professor Wolfram Kinzig, Bonn, and DDr Caterina Rigo, Bonn-Jerusalem, for critical remarks on an earlier draft of the essay. The study was made possible by the German Research Council (Deutsche Forschungsgemeinschaft) as part of the research project «Sonderforschungsbereich 534: Judentum- Christentum: Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart» at the Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

¹ Dante, *Inferno* IV, 130-133 (in D. ALIGHIERI, *Commedia*, a c. di A.M. CHIAVACCI LEONARDI, I, Mondadori, Milano 1991, pp. 125-126).

² Despite SH. PINES, *Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed*, in MOSES MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*,

*[quivi vidi] Ipocrate, Avicenna e Galieno, Averois che 'l gran comento feo*³.

Yet in this description of the scene one author is certainly missing - an author Dante should have mentioned: Rabbenu Moshe ben Maimon from Cordoba⁴. It is not my task to speculate whether Dante did not mention Maimonides because of political reasons or personal dislike. Instead I shall try to show in this essay which works of Maimonides had already been translated into Latin before or in Dante's lifetime and would thus have deserved to be mentioned by the illustrious poet.

1. *Works of Maimonides which could be read in Arabic or Hebrew*

The rabbi Moses Maimonides earned his living as a physician in Fustat (Old-Cairo) where he died in 1204⁵. He also held the position of Nagid in his Jewish congregation and as such engaged in literary work as well. Apart from occa-

Translated with an Introduction and Notes by SH. PINES, with an Introductory Essay by L. STRAUSS, University of Chicago Press, Chicago - London 1963, pp. lvi-cxxxiv: lxi n. 8; cf. F. NIEWÖHNER, *Veritas sive Varietas: Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern*, Schneider, Heidelberg 1988 (Bibliothek der Aufklärung 5), p. 70.

³ Dante, *ibid.*, 143-144 (l.c., p. 128-129).

⁴ The famous *Enciclopedia dantesca* (a c. di U. BOSCO, 6 vols., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970-1984) has no entry to Maimonides either.

⁵ For biographical data cf. A.J. HESCHEL, *Maimonides: Eine Biographie*, Reiss, Berlin 1935 (repr. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992); R. BRAGUE, *Maimonides: Bibel als Philosophie*, in TH. KOBUSCH (ed.), *Philosophen des Mittelalters: Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, pp. 96-110; G. HADDAD, *Maimonide*, Belles Lettres, Paris 1998 (Figures du Savoir 8).

sional writings such as responsa and letters, his large opus⁶ comprised works on astronomy, medicine, halakhah and philosophy. The Maimonidean works can roughly be subdivided into four categories. Firstly, works concerning the halakhah. These texts were written early in Maimonides' life until about 1180. Most important are the *Commentary on the Mishnah* (*Kitab es-Siraj*) written in Arabic⁷ and the *Mishneh Torah* written in Hebrew⁸. A second group of works are texts on philosophy in the broader sense of the term. One of these texts is his *Treatise on Logic* (*Maqalah fi-sina'at al-mantiq*)⁹, another his chef d'oeuvre in Arabic, the *Dalalah al-ha'irin / Moreh nevukim* which was finished in c. 1190¹⁰. Thirdly, there are more than ten tracts

on medical questions written in Arabic¹¹. This group includes quite different works. On the one hand, there are several compilations of sayings of the medical "giants" of the Greek antique literature, e.g. Hippocrates and Galenus. On the other hand, there are instructions for a healthy living, the so-called *Regimina sanitatis*, thirdly tracts concerning different questions like asthma or the famous work on the antidotes. Finally, there are more than 600 responsa and letters on different matters written in Hebrew and Arabic¹².

Several of Maimonides' works, if they had not originally been composed in Hebrew, were translated into Hebrew to make them accessible to Jews not speaking Arabic¹³. This process had already started during his lifetime. To give an example, the

⁶ This opus is mainly written in Arabic, with the exception of the *Mishneh Torah* and some of his letters and responsa which appeared in Hebrew.

⁷ Cf. *Mišna 'im peruš Moše ben-Maimon: Maqor we-targum [Commentary on the Mishnah]*, Ed. by Y. B.-D. KAFIH, Mossad Ha-Rav Kook, Jerusalem 1963ss.; *Moses Maimonides' Commentary on the Mishnah*, Transl. into Engl. with Notes and General Introduction by F. ROSNER, Feldheim, New York 1975.

⁸ Cf. I. TWERSKY, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishne Torah)*, Yale University Press, New Haven - London 1980. See also: I. TA-SHMA, *The Acceptance of Maimonides Mishneh Torah in Italy*, in «Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia», Vol. XIII-XV: *In Memory of Giuseppe Sermoneta*, R. BONFIL (ed.), The University Magnes Press, Jerusalem 2001, pp. 79-90.

⁹ *Maimonides' Treatise on Logic (Maqalah fi-sina'at al-mantiq): The Original Arabic and Three Hebrew Translations*, Critically Edited on the Basis of Manuscripts and Early Editions and Translated into English by I. EFROS, AAJR, New York 1938 (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 8).

¹⁰ Still: *Le Guide des Égarés traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun dit Maimonide*, publié par S. MUNK, 3 vols., Paris 1856-1866 (repr. Zeller, Osnabrück 1964); M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN (*Maimonides' Guide of the Perplexed: Towards a Critical Edition*, in S. STEIN - R. LOEWE [eds.], *Studies in Jewish Religious and Intellectual History: Presented to Alexander Altmann on the occasion of his seventieth birthday*, University of Alabama Press, Alabama 1979, pp. 133-142) announced a critical edition which is wanting since.

¹¹ Cf. *Maimonides' Medical Writings*, 7 vols., The Maimonides Research Institute, Haifa, 1984-1994; *Moses Maimonides' Two Treatises on the Regimen of Health: Fi Tadbir al-Sihhah and Maqalah fi Bayan Ba'd al-Arad wa-al-Jawab 'anha*, Transl. from the Arabic and ed. in accordance with the Hebrew and Latin versions by A. BAR-SELA e.a., The American Philosophical Society, Philadelphia 1964 (Transactions of the American Philosophical Society, N.S. 54), pp. 3-15: 6-13; H. ACKERMANN, *Moses Maimonides (1135-1204): Ärztliche Tätigkeit und medizinische Schriften: «Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte» (= SAGM) 70 (1986)*, pp. 44-63: 49-61.

¹² Cf. *Teshuvot ha-RaMBaM*, Ed. by J. BLAU, 3 vols., Mekitse Nirdamim, Jerusalem 1957-'61 (repr. Rubin Mass, Jerusalem 1986); *Iggerot ha-RaMBaM (Letters and Essays of Moses Maimonides)*, Ed. and Translated into Hebrew by Y. SHALIT, Maaliyot Press, Maaleh Adumim 1988.

¹³ Cf. the enumerations by M. STEINSCHNEIDER, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Kommissionsverl. des Bibliographischen Bureaus, Berlin 1893 (repr. Akad. Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1956), pp. 415-423. 428-432 etc.; ID., *Die arabische Literatur der Juden: ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1902 (repr. Akad. Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1956), pp. 199-219; G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, II, *From Rabbi ben Ezra to Roger Bacon*, Williams & Wilkens, Baltimore 1931 (Carnegie Institution of Washington Publication 376), pp. 370-374.

Moreh nevukim was translated by Shmuel Ibn Tibbon about 1204, the year when Maimonides died¹⁴. The poet Yehuda al-Harizi was commissioned with a new translation shortly after, because of the many Arabisms of Ibn Tibbon's translation which made the reading of the text quite difficult¹⁵. For a while, both translations were used side by side, but gradually the first one became dominant in the Jewish world, with the exception of at least the Northern Spanish regions.

2. Latin translations of the Maimonidean oeuvre: Periodisation

We should now turn to the Latin translations. Except for a few translations with explicit dates, most of the translations remain uncertain as to time and history of their origin. There are specific phases in the translation of Maimonidean works which can be differentiated, especially at the beginning. The first period covers the time between 1224 and 1251 and includes a great part of his philosophical and theological texts. The second period roughly covers one decade at the turn of the 14th century and

deals with the *opera medica* exclusively. In a third period of translating Maimonides following this one, other single works of Maimonides might well have been translated, however, they cannot be dated. According to the extant manuscripts, the translation of the medical works reached a new but final climax in the 15th century, from which a phase of printing emerged.

Let us turn our attention to the particular periods:

2.1. The philosophical and theological translations

Two dates specify the span of time we are dealing with. One work is dated¹⁶: *In octavo anno gub(ernac(i)onis felicis Honorii t(er)cii interrogasti me*, i.e. ca. 1223-24¹⁷. This date marks the beginning of the covered time period, whereas 1251 is considered the latest limit of the period in question, a date which is given in a letter by Adam de Marisco (or Marsh) to Thomas of York. His ep. 227 mentions the sending of a copy of the *Mater philosophiae* (in sheets) to England¹⁸. (This name is among others the title of

¹⁴ For the correspondence between Maimonides and Ibn Tibbon cf. I. MÜNZ, *Moses ben Maimon (Maimonides): Sein Leben und seine Werke*, Kauffmann, Frankfurt a.M., 1912 (repr. Morascha, Zürich 1986), pp. 201-206 who lists the older sources on their correspondence. One letter is translated into English in *Letters of Maimonides* Translated and Edited with Introduction and Notes by L.D. STITSKIN, Yeshiva U.P., New York 1977, pp. 130-136. On Ibn Tibbon cf. G. FREUDENTHAL, *Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle*: «Revue des Études Juives» 152 (1993), pp. 29-136: 46-50.

¹⁵ Cf. STEINSCHNEIDER, *Die Hebräischen Übersetzungen* cit., pp. 428-432; ID., *Die arabische Literatur* cit., p. 207; SARTON, *Introduction* cit., p. 604; D. ROSENBLATT, *Mostrador e Enseñador de los Turbados: The First Spanish Translation of Maimonides' Guide of the Perplexed*, in: I.A. LANGNAS - B. SHOLOD (edd.), *Studies in Honor of Mair José Benardete: Essays in Hispanic and Sephardic Culture*, Las Americas, New York 1965, pp. 47-82: 48 n. 5; Y. SHIFFMAN, *The Differences Between the Translations of Maimonides' Guide of the Perplexed by Falaquera, Ibn Tibbon and Al-Harizi, and Their Textual and Philosophical Implications*: «Journal of Semitic Studies» 44 (1999), pp. 47-61.

¹⁶ Here and in all further cases the abbreviations

of the manuscripts are decomposed and written in round brackets.

¹⁷ Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Ms. 601, f. 1ra; cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France: Université de Paris et universités des départements*, Plon, Paris 1918, p. 150 (= CATALOGUE GÉNÉRAL); W. KLUXEN, *Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides*: «Recherches de théologie ancienne et médiévale» (= RThAM) 21 (1954), pp. 23-50: 41.

¹⁸ In J. S. BREWER's edition, Longman e.a., London 1858 (*Monumenta Franciscana*, [Rerum Britannicum Medii Aevi Scriptores IV,1]), pp. 394-396, the section of the letter reads: *Mittit vobis frater Laurentius quaternos Matris prophetae pro quibus misistis* (p. 395). In an additional note (n. 2) BREWER gives the original abbreviated text *quaterno fimat's ph'ie* and asks whether the abbreviation should be read as *magistri philosophie* (referring to Aristotle) or as *matris prophetie* (referring to Hildegardis Bingensis). It was R. W. HUNT, *Manuscripts Containing the Indexing Symbols of Robert Grosseteste*: «Bodleian Library Record» 4 (1953-'54), pp. 241-255: 246 n. 3, who identified the *mater philosophie* with Maimonides' *Dux neutrorum*. He reads the text: *Mittit vobis frater Laurentius quaternos Matris philosophiae pro quibus misistis*. (See also next note).

the Latin interpretation until 1858 in the Anglosaxon world¹⁹). Within this time period three translations came into being which are quite different in style and meaning. I will continue chronologically:

2.1.1. *Liber de parabola*

Firstly, there is a text which is considered Maimonidean in scholarly literature. I have some difficulties with this decision. However, let us examine the text first: Within a manuscript which is kept in Paris²⁰ we can find a faulty copy of an older text now-lost. It begins:

*In*²¹ *octauo anno gub(er)nac(i)onis felicis Honorii t(er)cii interrogasti me pot(er)itis*²² *(et) humilis Romane p(ro)longet t(ibi) uitam deus (et) augmentet statu(m) quare mel' no(n) adolebatur i(n) sac(ri)ficiis (et) sal ualde item p(or)tabatur i(n) eisdem [etc].*

As I already mentioned, the text can be dated back to the year 1223-1224. The addressee is identified by Wolfgang Kluxen as Cardinal Romanus, who came to Paris in 1229²³. Yet, we do not know who the writer of this text is. The Parisian librarian, who catalogued the manuscript in 1918, identifies him as Michael Scotus, who was the court astrologer and astronomer of

Emperor Frederick II Hohenstaufen. Charles Haskins and Lynn Thorndike agree with this ascription and Charles Burnett has followed them recently²⁴. Still Kluxen does not concur in this matter for stylistic reasons²⁵.

Michael Scotus knows and cites Maimonides²⁶, yet considering the content it is I think quite unlikely, that Michael Scotus is the translator. Firstly, the writer of the treatise tries to answer questions which seem to be asked by Romanus. The questions were: What is the meaning of the biblical offers, of the commandments, of the *parabola*²⁷ etc. (Michael Scotus, on the other hand deals with astronomic calculations.) Concerning this subject, the author makes sermon-like statements in seven chapters (f. 1ra-4ra). He then gives a partly extended translation of chapters 29-30.32-49 of *Moreh nevu'kim*, third part, with added unmarked comments²⁸. The treatise ends imperfectly with a «translation» of the very last words of the 49th chapter of *Moreh*, part III. (This means that Maimonides' study about the nature of the law is partly adopted.) Secondly, Scotus did not speak enough Hebrew to translate this text and add extracts from several Maimonidean halakhic works to it.

It is quite likely that Guillaume d'Auvergne had this *Liber* at hand when he

¹⁹ Cf. *A Catalogue of the Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, III, University Press, Cambridge 1858, p. 334 (description of MS. II. I. 19) (= CAMBRIDGE CATALOGUE). The name is taken from the prescript of the manuscript, cf. KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 27.

²⁰ Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Ms. 601; cf. CATALOGUE GÉNÉRAL, cit., p. 150.

²¹ The capital is not written. A later hand added it in *margin*.

²² KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 41 offers the conjecture: *potens*.

²³ KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., pp. 43-44.

²⁴ Ch.H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1927² (2nd repr. Ungar, New York 1967), p. 282; L. THORNDIKE, *Michael Scot*, Nelson, London e.a. 1965, pp. 28-29; Ch. BURNETT, *Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna Via the Court of Frederick II Hohenstaufen*, in

«Micrologus: Natura, scienze e società medievali. Nature, Sciences and Medieval Societies» II: *Le scienze alla corte di Federico II. Sciences at the Court of Frederick II*, Brepols, Turnhout 1994, pp. 101-126: 118.

²⁵ Cf. KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 43: «daß hier ein jüdischer Rabbi für christliche Leser geschrieben hat».

²⁶ Cf. BURNETT, *Michael Scot* cit., p. 118 n. 4; C. SIRAT, *Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples*, in G. CONTAMINE (éd.), *Traduction et traducteurs au moyen âge: Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986*, Éditions du CNRS, Paris 1989, pp. 169-191: 183-184.

²⁷ According to Proverbs 11:23 etc.

²⁸ The *Liber de parabola* contains twenty-six chapters. In its twenty-third chapter Maimonides' chapters 45-46 are put together.

wrote his treatise *De legibus*²⁹. This is the reason why he is considered to be an early recipient of Maimonides. (This text seems to be well received around the same time by Alexander of Hales. However, he could also be dependent upon William³⁰).

I do not want to call into question the effect of this treatise or the fact that, concerning the content, the text is at least partly based on Maimonides. Yet, I doubt that it is right with respect to its size (approximately 20% are non-Maimonidean!) and to its anonymity to regard it as a translation of Maimonides any longer. It is more likely that we have an adoption of Maimonides into a different context. Or, in other words, the *Liber de parabola* is the first testimony of a hidden reception.

²⁹ Cf. B. SMALLEY, *William of Auvergne, John of la Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law* (1974), in EAD., *Studies in Medieval Thought and Learning From Abelard to Wyclif*, Hambledon Press, London 1981 (History Series 6), pp. 121-181: 157-161.

³⁰ On William and Alexander cf. G.K. HASSELHOFF, *Maimonides in the Latin West*: «Jewish Studies Quarterly» 8 (2001) (forthcoming) pp. 11*-14*; J. KOCH, *Introduction*, in GILES OF ROME, *Errores Philosophorum. Critical Text with Notes and Introduction*, ed. by J. KOCH, Engl. Transl. by J.O. RIEDL, Marquette University Press, Milwaukee 1944, pp. xlix-l, claims that Giles (Aegidius Romanus) used the Maimonidean parts of the *Liber* when writing his tract *De erroribus philosophorum*. KLUXEN, *Literargeschichtliches cit.*, pp. 41-46, criticises that KOCH does not look upon the context of the total *Liber* but nevertheless calls the tract Maimonidean. Both do not explain why the writer of the tract *De erroribus* equates the anonymous writer of the *Liber* with Rabbi Moyses. SMALLEY, *William of Auvergne cit.*, p. 136 (with n. 48), holds that in 1243 Robert Fishacre, too, quoted from Maimonides. Since I have not seen these quotations yet, I am not able to judge whether Robert relies on one of the mentioned authors or quotes from the *Dux* or quotes from Petrus Alphonsi who is also called «Rabbi Moyses».

³¹ 1) Regensburg, Dominican monastery St. Blasius, according to the entry in the catalogue of its library which was written in 1347 (Gottlieb Nr. 172). There it reads f. 3r: «In 14^o invenies practicam Hugonis et geometriam. § Item librum Rabbi Moyses de uno benedicto Deo et alia bona. § Item librum Virgilii. [...]». (The catalogue is reprinted in Ch.E.

However, let us turn to another, undoubtedly Maimonidean text, the

2.1.2. *Liber de uno deo benedicto*

Again we do not know the translator of this text, which is, regarding its shortness, not unusual: The treatise contains the twenty-six preparatory sentences and the first chapter of the second book of *Moreh nevukim*. It is the attempt to prove God's existence and His incorporeal being. This work seems to have been widely spread. Today we know about two references in medieval library catalogues³¹, three complete and two fragmentary texts³², all from the second half of the 13th century or the beginning of the 14th century³³. It can be noticed, that in some of these

INEICHEN-EDER, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, IV,1.Tl.: *Bistümer Passau und Regensburg*, Beck, Munich 1977 [Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz 4], p. 459 l. 155-156). If the manuscript still existed it should be kept in the Bayerische Staatsbibliothek München. (Cf. EAD., *ibid.*, 454). An inquiry to the Staatsbibliothek whether the manuscript still exists was answered January 13th, 2000 with the kind hint that the catalogue did not reach the codices in question yet.

2) Vienna, Dominican monastery, T 42 (cf. Th. GOTTLIEB, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs. Hrsg. von der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien*, I: *Niederösterreich*, Holzhausen, Wien 1915, p. 406; *Verzeichnis der Handschriften des Dominikanerkonventes in Wien bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* [...] bearb. von F. CZEIKE, Wien in der Zeit von Mai bis August 1950 [on microfiche]). KLUXEN, *Literargeschichtliches cit.*, p. 37 writes about this manuscript: «Diese Hs. muß als verloren gelten. Eine Nachforschung [...] im Jahre 1939 [...] blieb ergebnislos». According to GOTTLIEB (*ibid.*, pp. 292-293), even in 1513 the catalogue was out of date.

³² Cf. RABBI MOYSES, *Liber de uno deo benedicto*, hrsg. von W. KLUXEN, in P. WILPERT (ed.), *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, De Gruyter, Berlin 1966 (Miscellanea Mediaevalia 4), pp. 167-182: 168, and below.

³³ On the peculiarity of the manuscript Cambridge, University Library, Ms. li. I. 19 cf. KLUXEN, *Liber de uno deo cit.*, pp. 169.172.181; HASSELHOFF, *Maimonides in the Latin West cit.*, p. 5* with n. 27.

texts the ascription to Maimonides is secondary. That is the reason why it is quite likely that further copies might exist which are not known yet³⁴.

The first of the known and complete texts is kept in Wrocław³⁵. This codex is a miscellany one which in its main parts was written and bound in the 14th century³⁶. The folios 93-99 which show the same hand seem to have been inserted later. The first text is Maimonides' *Liber* (f. 93ra-95vb³⁷, last line but one) which is followed by a tract by Costa ben Luca (f. 95vb-98vb) and Anselm of Canterbury's lamentations (f. 98vb-99vb). According to Kluxen the first two tracts are written in a 13th century hand³⁸. Both tracts (in a different order) are to be found in a codex which is kept in Erfurt

³⁴ KLUXEN, *Liber de uno deo* cit., pp. 169-170, describes the relations between the several manuscripts. A possible new edition of the *Liber* has to reevaluate KLUXEN's stemma.

³⁵ Wrocław, Cod. Rehdigeranus R 459; cf. R. WUENSCH's description in K. ZIEGLER, *Catalogus Codicum Latinorum Classicorum qui in Bibliotheca Urbica Wratislaviensi adservantur*, Marcus, Breslau 1915, pp. 199-202; KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 36.

³⁶ An earlier owner was a man called Christopherus Bremerus, *quondam rectoris et bibliothecarii Neapolitani*. Since 1636 the codex is part of the Breslau (later Wrocław) city library.

³⁷ KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 36, and *Liber de uno deo* cit., p. 168, writes erroneously 95r.

³⁸ KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 36: «besonders nach dem paläographischen Befund [...] und zwar wahrscheinlich kurz nach der Jahrhundertmitte»; cf. ID., *Liber de uno deo* cit., p. 168.

³⁹ Erfurt, Stadt- u. Regionalbibliothek Abt. Wissenschaftliche Sondersammlungen, Amplonianus F. 335; cf. W. SCHUM, *Beschreibendes Verzeichniss der amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. Im Auftr. u. auf Kosten d. königl. preuss. Unterrichts-Ministeriums bearb. u. hrsg. mit e. Vorw. über Amplonium und die Geschichte seiner Sammlung*, Weidmann, Berlin 1887, pp. 231.811; M.-Th. D'ALVERNY, *Avicenna latinus VII: «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge»* (= AHDL) 42 (1967), pp. 315-343: 325. - The tract, too, is mentioned in Amplonius Ratinck's catalogue, cf. the edition in P. LEHMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, II: Bistum Mainz. Erfurt*, Beck, Munich 1928, p. 34 (l. 29-30). The codex bears marks of some users. Costa ben Luca's tract is to be found f. 73-75.

as well. The Maimonidean tract (f. 89rb-91va), too, was written in the early second half of the 13th century. The codex was part of Amplonius Ratinck's collection who gave it to a college he founded in 1412³⁹. The third complete version of the *Liber de uno deo* is kept in Venice⁴⁰ in a codex which seems to be written before 1388⁴¹.

In addition to these three complete versions there are two fragments known today. One is kept in Venice⁴², the other in Geneva⁴³. The Venetian miscellany codex is written in the 14th century and comprises the preparatory sentences only. The Genevean codex is a 13th century compilation of Aristotelean writings with the *Liber* added as a kind of appendix⁴⁴.

⁴⁰ Venice, Cod. Marciana 3018 (Lat. 6. 52), f. 321rb-324ra, cf. J. VALENTINELLI, *Bibliotheca Manuscripta ad S. Marci Venetiarum. Codices Mss. Latini*, IV, Typographia Commercii, Venetiis 1871, p. 37; Aristoteles Latinus No. 1610 (cf. G. LACOMBE, A. BIRKENMAJER e.a., *Aristoteles Latinus: Codices descripsit Georgius Lacombe in societatem operis adsumptis Alexander Birkenmajer e.a., supplementis indicibusque instruxit Lorenzo Minio-Paluello*, II, Cambridge University Press, Cambridge 1995 [Corpus Philosophorum Medii Aevi], p. 1101). The codex formerly belonged to the Dominican monastery of Ss. Giovanni e Paolo.

⁴¹ Cf. VALENTINELLI, *Bibliotheca* cit., p. 35; *ibid.*, p. 38, two former users are listed: «Manu recentiori id folium inscriptum: Dominus Nicolaus Condis... de Veneciis, die 11 octobris, 1388 - M. Cavolini de Ravenna».

⁴² Venice, Cod. Marciana 3085 (Lat. 6. 164), f. 50va-51rb; cf. VALENTINELLI, *Bibliotheca* cit., p. 127.

⁴³ Geneva, Bibliothèque publique et universitaire, Ms. lat. 76, f. 335rb-335vb (= Aristoteles Latinus No. 1159²; cf. L. MINIO-PALUELLO, *Aristoteles Latinus: Codices, Supplementa altera*, Desclée de Brouwer, Brussels - Paris 1961 [Corpus Philosophorum Medii Aevi], pp. 121-122).

⁴⁴ Cf. MINIO-PALUELLO, *Aristoteles* cit. (1961), p. 122. Further notes bear two dates: «12 novembris 140» (f. 335v) and (additicium): «Anno d(omi)ni 1409 die 20 mensis ianuarii in die Veneris post tempora cepi gradum bacal'r' medicine in monte pessulano» (f. 336r). P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum: Accedunt alia itinera: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*, V (Alia Itinera III and Italy III): *Sweden to Yugoslavia, Utopia, Supplement to Italy (A-F)*, Warburg Institute - Brill, London - Leiden e.a. 1990, p. 111 mentions the manuscript, too (regrettably, with a wrong folio-number).

As I already mentioned above, we do not know the date and the place of the translation of this tract. We can only rate probabilities, especially according to the mentioning in other texts. The first references to Maimonides can be found in works which were written between 1230 and 1245. But not in every case the authors used a written Latin copy. At this very moment I tend to say that the first Christian scholars who mentioned Maimonides by name are Roland and Moneta of Cremona, Alexander of Hales and Albert the Great. Roland reproduces oral information whereas Moneta and Alexander seem to use this tract⁴⁵. Finally, Albert makes use of Maimonides on a number of occasions. Quite often he mentions the *Liber*⁴⁶.

A third translation of this early period is the famous

2.1.3. *Dux neutrorum*

Here, too, we are confronted with some riddles. In scholarly discussion there is no agreement about the date of the completion of the Latin translation of the *Dux neutrorum*. In the middle of the 19th century Moritz Steinschneider put forward his thesis that the translation was made

at the court of Emperor Frederick II Hohenstaufen⁴⁷. Most scholars agree with Steinschneider although there is no consensus concerning the identity of the translator and the date of the translation⁴⁸. I will exemplarily mention two positions which are rather beyond the scholarly consensus. One is held by Lynn Thorndike who names Michael Scotus as the translator and 1220 as the year of the translation⁴⁹. As mentioned above, Michael Scotus did not translate the *Liber de parabola*. This, too, is true in this case. In addition, I think the year 1220 is too early a date for the translation, if one does not assume that the translation was not used for more than twenty years. Quite differently, Wolfgang Kluxen refuses to localise the translation at the imperial court in Sicily. Since his unpublished Doctoral Thesis from 1950 he localises the translation in Southern France. One of his main arguments are the oldest still existing manuscripts which were written in Northern France and in the Parisian area which indicate a spreading in this area. He also mentions a few quotations in scholastic works, which show «for sure» that they knew the full translation from 1230 on⁵⁰. In 1988, Gad Freudenthal indicated the untenability of this thesis⁵¹. His main argument is that

⁴⁵ Cf. HASSELHOFF, *Maimonides and the Latin West* cit., pp. 11*-14*.

⁴⁶ KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., pp. 38-40 mentions several early tracts in which Albert quotes from the *Liber* and sometimes from the *Dux neutrorum* (cf. 39: «sicher vor 1245»; H. STEHKÄMPER [*Albertus Magnus: Ausstellung zum 700. Todestag*, Historisches Archiv der Stadt Köln, Cologne 1980: 122] writes more cautiously: «vor 1246»..). In further studies we have to ask when exactly these Albertinean tracts were written. Caterina Rigo wrote a detailed analysis of the relations between Albert the Great and Maimonides which will be published under the title *Der Gebrauch von Maimonides' Liber de uno Deo und Dux neutrorum in den Werken des Albertus Magnus*, in: *Albertus Magnus 1200-2000: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin forthcoming (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N.F. 10).

⁴⁷ Cf. M. STEINSCHNEIDER, *Kaiser Friedrich II. über Maimonides*: «Hebräische Bibliographie» 7 (1864), pp. 62-66.136; ID., *Die hebräischen Übersetzungen* cit., pp. 432-433; ID., *Die arabische Literatur* cit., p. 207; NIEWÖHNER, *Veritas* cit., pp. 165-168.

⁴⁸ But cf. SARTON, *Introduction* cit., p. 580: «this is unproved».

⁴⁹ THORNDIKE, *Michael Scot* cit., pp. 28-29; cf. SMALLEY, *William of Auvergne* cit., p. 135.

⁵⁰ Cf. KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 32: «eindeutig [...] Frankreich»; latest, ID., *Maimonides and Latin Scholasticism*, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, ed. by SH. PINÈS and Y. YOVEL, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht e. a. 1986 (Archives internationales d'histoire des idées, 114), pp. 224-232: 225. Y. SCHWARTZ seems to follow him but his Ph.D. thesis, Jerusalem 1996, is still unpublished (cf. C. RIGO, *Per un'identificazione del "sapiente cristiano" Nicola da Giovinazzo, collaboratore di Rabbi Mosheh ben Shelomoh da Salerno: «Archivum fratrum praedicatorum»* 69 [1999], pp. 61-146: 69-70 n. 37).

⁵¹ Cf. G. FREUDENTHAL, *Maimonides' Guide of the Perplexed and the Transmission of the Mathematical Tract "On Two Asymptotic Lines" in the Arabic, Latin and Hebrew Medieval Traditions*: «Vivarium» 26 (1988), pp. 113-140: 120-129.

it is quite unlikely that a translation of a Jewish text is made on demand of Dominican monks when at the same time these same texts of the same author are being burned by them. Furthermore, we have to add that the earliest records do not necessarily depend on a reading of the *Dux*⁵².

But where and when was the translation provided? Since the *opinio communis* localises it in the Kingdom of Sicily we have to evaluate the arguments which were discussed in favour of this hypothesis⁵³:

1. According to some Jewish sources, Emperor Frederick II knew Maimonides or, to be more precise, at least some of the thoughts which the latter lay down in the *Moreh nevukhim*. This is being reported with different stresses by Ya'aqov Abba Mari Anatoli (see next paragraph), Yehuda ben Shlomo Cohen, Kalonymos ben Kalonymos, and Moshe of Salerno⁵⁴.

2. Charles Burnett has shown that Michael Scotus refers to Maimonides in the longer recension of his *Liber introductoris*⁵⁵. The example which Burnett gives seems to point to the possibility that Michael quotes by memory or a self-written paraphrase. In addition, the examples which Collette Sirat gives from Ya'aqov Abba Mari Anatoli's *Malmad ha-talmidim* support this presumption⁵⁶.

3. If Gad Freudenthal is right, there is a nexus between the anonymous tract *De duabus lineis* which originally was written by Apollonius of Perge and the translation of the

*Dux neutrorum*⁵⁷. The tract *De duabus lineis* was translated by *Ioannes philosophus*, who was one of the Staufer emperor's translators. This tract is referred to by Maimonides in ch. 73 of the first book of the *Moreh*. Now Freudenthal argues that in the 1230ies the *Moreh* was translated because of its mathematical relevance.

4. The first authors who quoted from the *Dux neutrorum* wrote in Paris. How did the translation reach Paris if it was translated in Italy? A link to Italy might be given by the fact that Petrus de Hibernia was one of the teachers of Thomas Aquinas in the years c. 1239-1243 in Naples. Peter is identified with one of the partners who studied together with Moshe of Salerno the *Dux neutrorum*⁵⁸. If Peter had known the *Dux* as early as then, he might have introduced it to his pupil. Now, Thomas Aquinas and Albert the Great are among the first to quote from Maimonides' *Dux neutrorum*. Both met for the first time in autumn 1245. Albert had already started to write at this time whereas Thomas started his writing career only a few years later. It needs further research whether Albert the Great quoted from the *Dux neutrorum* or whether he only knew the *Liber de uno deo benedicto* before both met for the first time⁵⁹. In any case this line of reasoning contains a high rate of speculation and hypotheses.

In addition, there are serious problems that have to be considered with regard to the Italian translation hypothesis.

⁵² Cf. HASSELHOFF, *Maimonides in the Latin West* cit., pp. 11*-14*, especially n. 80.

⁵³ A number of discussions with Caterina Rigo in September and November 2000 made me alter my original point of view.

⁵⁴ Cf. STEINSCHNEIDER, *Kaiser Friedrich* cit.; for the youngest contributions (including translations) cf. NIEWÖHNER, *Veritas* cit., p. 165; SIRAT, *Les traducteurs* cit., pp. 172-176.

⁵⁵ Cf. BURNETT, *Michael Scot* cit., p. 118 n. 4.

⁵⁶ Cf. SIRAT, *Les traducteurs* cit., pp. 181-190. The Hebrew text of the *Malmad* is printed in *Sefer Malmad ha-Talmidim le-Rabenu Ya'aqov Ba"r Abba Mari Ba"r Shim'on Ba"r Anatoli Zatsa"l*, M'kize Nirdamim, Lyck 1866.

⁵⁷ Cf. FREUDENTHAL, *Maimonides'* cit.

⁵⁸ Cf. G. SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1969 (Lessico Intellettuale Europeo 1), pp. 41-42; M. DUNNE (ed.), *Magistri Petri de Ybernia Expositio et quaestiones in Aristotelis librum de longitudine et brevitate vitae (ex cod. Vat. lat. 825, ff. 92^r-102^r)*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, Louvain-la-Neuve - Louvain - Paris 1993 (Philosophes Médiévaux 30), pp. 7-8; RIGO, *Per un'identificazione* cit., pp. 100-104.

⁵⁹ Ms. Rigo, *Der Gebrauch* cit., will analyse the use of the two Maimonidean tracts by Albert.

1. Kluxen's theory that the first usage of the *Dux* hints to the place of its translation is quite interesting. Only the manner in which he regards its possible users seems to rely on a set of prejudices. A close examination of the references to Maimonides in the accessible sources of the time before 1245 show – against Kluxen – that the *Dux neutrorum* was hardly known before that time⁶⁰. If the authors knew any translations at all, it were the above mentioned *Libri*.

2. There is a letter written in 1251, which states that a copy of the *Mater philosophiae* was sent to Oxford. (*Mater philosophiae* is one of the Latin-English names for the *Dux neutrorum* as I mentioned above.) I wonder whether there was a book of high value for a quite long time in Paris – according to Kluxen about twenty years! – before it was sent to the other centre of medieval studies. To me, it seems more likely that it was relatively new in Paris when it was copied and sent to the island.

3. The Latin translation is based on the second Hebrew translation by Al-Ḥarizi. Since there are only three still extant manuscripts of the Al-Ḥarizi translation we do not know where it was spread in the first half of the 13th century⁶¹. Now, one of the Jewish translators at the Emperor's court was the above mentioned Ya'aqov Anatoli. He is a relative of Ibn Tibbon who provided a number of Hebrew translations. It appears that there are no indications that the Al-Ḥarizi translation had been used in Italy for the time in question⁶².

4. It is widely discussed that Moshe of Salerno studied the *Moreh nevukhim* together with Nicolo da Giovenazzo. Caterina Rigo has recently shown that Moshe wrote his unfinished commentary on the *Moreh* in the 1270ies and reports of the earlier times which she dates in the time after 1250. Thus, the Latin translation to which the Christian referred to needs not to be the one which was *recently* translated in Naples or somewhere else in the Kingdom of Sicily⁶³.

Here it might be quite useful to look at the *Dux neutrorum* manuscript tradition and see whether it can help to single out the place where the translation was prepared. Up to the year 2000 thirteen manuscripts of the *Dux neutrorum* are known in scholarly writings⁶⁴. None of these is known on the Iberian peninsula, either because there have not been any or they were destroyed and lost or they have not been catalogued until today.

Two manuscripts can easily be dated back to the thirteenth century. Both are kept in Paris. The first Parisian codex is the above mentioned from the Sorbonne collection which contains the *Liber de parabola* as well⁶⁵. This codex is difficult to date but it seems quite likely that it was written after the middle of the century. (Perhaps a close study of the folios 17-20 will bring clarification: Here a comment on Peter Lombard's Sentences, book II, *distinctiones* 25-26, is given.) The other codex is a rather exquisite copy which belonged to Gerard d'Abbeville. In 1271 it was given to the Sorbonne

⁶⁰ Cf. KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 33; ID., *Maimonides* cit., p. 225; thereon HASSELHOFF, *Maimonides in Latin West* cit., pp. 11*-14*.

⁶¹ Cf. PERLES, *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen "Führers"*: «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 24 (1875), pp. 9-24.67-86.99-110.149-159.209-218.261-268 (printed also separately, Skutsch, Breslau 1875): 19 n. 10; STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., 428-429.

⁶² Kind hint by Ms. Rigo. This argument is introduced by KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 33 («entbehrt jeder Begründung»).

⁶³ Cf. RIGO, *Per un'identificazione* cit., pp. 70.72-73.

⁶⁴ For the manuscripts see below. KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 32 gives a preliminary stemma of the manuscript tradition of twelve manuscripts which ought to be corrected in a critical edition of the *Dux neutrorum*. In regard to the limited space I leave out the questions which are related either to the shorter prologue in some manuscripts or to the sometimes added *Liber praeceptorum*. This list of the 613 *mitzvot* is part of the *Sefer ha-Mitzvot* which Maimonides originally wrote as an introduction to the *Mishneh Torah*. An Hebrew-English translation is printed in: M. HYAMSON (ed.), *Mishneh Torah: The Book of Knowledge by Maimonides. Ed. according to the Bodleian (Oxford) Codex*, Feldheim, Jerusalem - New York 1981², pp. 5a-17a.

⁶⁵ Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Ms. 601; cf. CATALOGUE GÉNÉRAL cit., p. 150.

with the rest of Gerard's collection. Today it is kept in the Bibliothèque Nationale de France⁶⁶. More difficulties are set by a Vatican codex⁶⁷. Kluxen treats it as clearly 13th century but makes no further suggestions when exactly in the 13th century it was written. Quite unusual, the codex – and it is indeed a rather expensive parchment codex of 292 folios with two columns with 29 lines each – bears no signs of an owner except for the high number of *marginalia*. Those which I have analysed already seem to have been written towards the end of the 13th or the beginning of the 14th century⁶⁸.

⁶⁶ Paris, Bibliothèque Nationale de France (= BNF), Ms. latin 15.973; cf. L. DELISLE, *Inventaire des manuscrits de la Sorbonne conservés à la Bibliothèque Impériale sous les numéros 15176-16718 du fonds latin*, Auguste Durand et Pedone-Lauriel, Paris, 1870, p. 32; P. GLORIEUX, *Bibliothèques de Maîtres parisiens: Gérard d'Abbeville: «RThAM»* 36 (1969), pp. 148-183: 160: «LII. [...] 4. 'Cathenatus'; c'est le (15973): le *Dux neutrorum* de Maimonides». Its first part bears some notices and excerpts by Thomas de Hibernia, cf. M. A. and R. H. ROUSE, *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1979 (Studies and Texts, 47), p. 153.

⁶⁷ Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana (= BAV), Ottoboniana Latina 644; cf. A. PELZER, *Codicis Vaticani Latini, Tom. II. pars Prior: Codices 679-1134*, Bibliotheca Vaticana, Rome 1931, pp. 764; KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 26.

⁶⁸ In every case the codex seems to have been written before the below mentioned Todi codex as is indicated by a note to III, 52. In the Vatican codex (f. 277r) it is written in *cursiva* whereas in the Todi codex (f. 173ra) it is written in the normal book writing below the column.

⁶⁹ Munich, Clm 7936b; cf. K. HALM, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Secundum Andreae Schmelleri indices composuerunt Karl Halm e. a., Tomi I pars III: codices num. 5251-8100 complectens, (Catalogus codicum mancriptorum bibliothecae regiae monacensis, tomi III pars III: codices latinos continens)*, Bibliotheca Regia, Munich 1873, p. 208 as No. 1700. The codex belonged to the Cistercian abbey of Kaisheim. It was used by J. PERLES, *Die in einer Münchener Handschrift* cit., to identify the medieval translation of the *Dux*.

⁷⁰ Graz, Universitätsbibliothek II.482, f. 16va-98rb; cf. *Aristoteles Latinus* No. 57 (cf. G. LACOMBE

At the turn of the 14th century three further copies were written in French Flanders. The copies are today kept in Munich⁶⁹, Graz⁷⁰ and Saint-Omer⁷¹. It is interesting to note that the Graz and the Munich codex bear marks of medieval users whereas the Saint-Omer codex looks as if it had been written and then forgotten for a while. The only signs in it are circles for the miniaturist who coloured the initials of each *nota*.

There are three further still existing manuscripts which might be dated back to the 14th century. These are kept in Todi⁷², Cambridge⁷³ and Oxford⁷⁴.

and A. BIRKENMAJER, *Aristoteles Latinus: Codices descripsit Georgius Lacombe in societatem operis adsumptis Alexander Birkenmajer e. a., Pars Prior*, Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1937 [Corpus Philosophorum Medii Aevi], pp. 263-265: 263). A. KERN: *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz*, vol. I, Otto Harrassowitz, Leipzig 1942 (Verzeichnis der Handschriften im Deutschen Reich, 2), p. 282; KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 28; D'ALVERNY, *Avicenna latinus VI: «AHDL»* 41 (1966), pp. 305-327: 315; KRISTELLER, *Iter Italicum* cit., vol. VI (Italy III and Alia Itinera IV): Supplement to Italy (G-V), Supplement to Vatican and Austria to Spain, Warburg Institute - Brill, London - Leiden e. a. 1992, p. 422.

⁷¹ Saint-Omer, Bibliothèque de l'agglomération, Ms. 608; cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, vol. III, Imprimerie Impériale, Paris 1861, pp. 266-267.

⁷² Todi, Biblioteca comunale «Lorenzo Leonij», Ms. 32; cf. KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., 28 (with reference to the catalogue by L. Leonij from 1878; this catalogue seems to be quite rare, even the Biblioteca comunale in Todi possesses only a photocopy of it).

⁷³ Cambridge, University Library, Ms. li, I, 19; cf. CAMBRIDGE CATALOGUE cit., p. 334. KLUXEN, *Maimonides* cit., p. 169 dates the translation of book II, ch. 1-2 into the 13th century. Paleographically, there is no reason to do that.

⁷⁴ Oxford, Bodleian Library, MS. Bodl. 437; cf. F. MADAN and H.H.E. CRASTER, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford, which have not hitherto been catalogued in the Quarto Series. With references to the Oriental and other manuscripts*, Vol. II, Part I: Collections received before 1660 and miscellaneous MSS, acquired during the first half of the 17th Century) [!] Nos. 1-3490, Clarendon, Oxford 1922, pp. 337-338.

The Todi codex is quite interesting because the copyist explicitly states his name and donates the copy to a pope John. Wolfgang Kluxen states that it refers to pope John XXII who died in 1334⁷⁵. This ascription might be wrong. There are two other possible Johns. John XXI who was elected pope in 1276 and died only half a year later. During the Avignon schism a further John was elected pope in 1410 (to 1415). Both Johns lived in Italy whereas John XXII lived in Avignon. If the copy was dedicated to the latter we would have to explain why it is kept in Todi. The *subscriptum* (f. 176rb) reads:

Explicit liber Rabimoysi q(ui) dux neutror(un) dicitur. ad honorem dei (et) laudem sa(n)c(t)issimi p(a)t(r)is n(ost)ri d(omi)ni Io(annis) su(m)mi pontificis. p(er) manu(m) Rod(er)ici marc(i) colinbe(n)is.

In addition, there are some entries in medieval catalogues or medieval writings which indicate the existence of at least two further copies of the *Dux neutrorum*. In 1381, the Biblioteca San Domenico in Bologna seems to have owned «In XX^a [banca]: [...] [188] Item liber questionum Philonis Judei. Liber rabi Moysi qui dicitur lux dubiorum»⁷⁶. (I will come back to this copy in the due course of the essay).

Another reference in a medieval chronicle indicates the existence of a *Dux*

neutrorum in Egmont (Netherlands). In this chronicle it is reported that Nicholas of Cues asked for a copy as a gift for Pope Nicolas V. This copy is said to be lost according to Auguste Pelzer and Wolfgang Kluxen⁷⁷. Whether a still existing codex in the Vatican Library⁷⁸ is identical with Nicolas' gift needs further research. The codex which is rather rich in ornament with a miniature of Maimonides⁷⁹ bears no signs of any ownership and the copyist seems to have been the first user⁸⁰.

A third codex in the Vatican library is from the library of Pico della Mirandola⁸¹. The codex was copied by Petrus Borgolochus. The *subscriptum* (f. 250v) reads:

Petrus Borgolochus Bononie(n)sis scripsit: cuius sigillum / Hoc est: / + / NP

It seems to be a copy of the above mentioned Bologna codex from the San Domenico library. Why can I be so sure about that? There is an interesting marker in the Pico codex: On today's folio 1r there are two lines of another tract ending in an explicit: *Explicit liber questionum Philonis*. This tract is according to the Bologna's catalogue entry preceding the *Dux neutrorum* there as well.

From Pico's inventory of his library we know that he possessed at least two Latin copies

⁷⁵ Cf. KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 28.

⁷⁶ M.-H. LAURENT, *Fabio Vigili et les Bibliothèques de Bologne au début du XVI^e siècle d'après le MS. Barb. Lat. 3185*, BAV, Città del Vaticano 1943 (Studi e Testi 105), p. 217 l. 10.14-15. For the history of that library cf. A. D'AMATO, *Il patrimonio librario*, in: V. ALCE and A. D'AMATO, *La Biblioteca di S. Domenico in Bologna*, Olschki, Firenze 1961 (Collana di Monografie delle Biblioteche d'Italia 5), pp. 73-138; in 1381 the codex belonged to the property of the library (*ibid.*, p. 81). During the Napoleonean conquest of Bologna it seems to have got lost (*ibid.*, p. 115). A research on October 8th and 9th, 2000 in various Bolognese libraries came to the same result.

⁷⁷ Cf. PELZER, *Codicis Vaticanani* cit., pp. 763-764; KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 28.

⁷⁸ Città del Vaticano, BAV, Vaticano Latino 1124; cf. PELZER, *Codicis Vaticanani* cit., pp. 763-764.

⁷⁹ PELZER, *Codicis Vaticanani* cit., p. 764.

⁸⁰ A possibly further copy is mentioned among the donations of a Cartusian monastery to the newly founded *Collegium universitatis* in Erfurt in 1407. This book is indicated only by the author «7. Raby Moyses». (LEHMANN, *Mittelalterliche* cit., p. 117 [l. 20-21.28]). This reference is in any case rather vague. The same is true for a similar mention for the Bologna library San Salvatore «[580] Rabi Mose» (cf. LAURENT, *Fabio Vigili* cit., p. 347 l. 15).

⁸¹ Città del Vaticano, BAV, Vaticana Latina 4274; KLUXEN, *Literargeschichtliches* cit., p. 29. On Pico's ownership cf. G. MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altera biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di s. Pietro in Vaticano*, BAV, Città del Vaticano 1938 (Studi e Testi 75), p. 21.

of the *Dux neutrorum*⁸². The second copy might either be lost or kept in a library which today is not known to us or it is identical with a codex which is kept in Kassel⁸³. This codex is written in an Italian hand in the last quarter of the 15th century⁸⁴. To whom it belonged before the 19th century is uncertain. If there have been signs of an earlier owner they are deleted⁸⁵.

The youngest still extant manuscript of the *Dux* is an incomplete copy in a humanistic hand kept in Cambridge Trinity College⁸⁶ which is dated 16th century.

Regrettably, the remaining manuscripts are only of little help. They only allow the conclusion that the earliest copies were made in Northern France and in Paris. From Paris the *Dux* was sent to Oxford where some further copies were made. At the same time, the *Dux* was known in the Kingdom of Sicily⁸⁷ and, possibly, in Bologna. Further copies might have circulated elsewhere in Italy⁸⁸. From the time of Pope John XXII's death (December 4th, 1334) to the 15th

century there seems to be a time when it was copied rather scarcely (if ever). This impression is also reflected in the theological and philosophical discussion after 1330: Maimonides is rather seldomly referred to. The *Dux* received new importance in the 15th century when humanists like Nicolas of Cues and Pico della Mirandola discovered it again. With the Giustiniani print in 1520 the copying tradition (in respect to the *Dux neutrorum*) went out of fashion.

To sum up, the idea that the *Dux neutrorum* was translated in Italy would fit into the general pattern of translations at the Sicilian court of Emperor Frederick II Hohenstaufen⁸⁹. A closer examination of the circumstances of the translation allow the conclusion that it might have been made somewhere else. There are two possible regions in which Maimonides also might have been translated. Either in Northern France (or Paris) or in Southern France or Spain. Northern France might be the place of origin of the translation because one of the first users, Albert the Great, can be singled out here. On the other

⁸² Cf. F. CALORI CESIS, *Giovanni Pico della Mirandola detto la fenice degli ingegni cenni biografici: con documenti ed appendice*, Gaetano Cagarelli, Mirandola 1897 (Memorie Storiche della Città e dell'Antico Ducato della Mirandola 11), p. 54: «n. 312»; 69 (= 75): «n. 294»; P. KIBRE: *The Library of Pico della Mirandola*, Columbia University Press, Morningside Heights (NY) 1936, p. 152 (as No. 235); p. 213 (as No. 694). KIBRE (*ibid.*, p. 43) seems to be wrong when she writes that Pico was owner of three copies of the *Dux neutrorum*.

⁸³ Kassel, Gesamthochschul-, Landes- und Murhardsche Bibliothek, 2^o Ms. theol. 67; cf. K. WIEDEMANN, *Manuscripta theologica: Die Handschriften in Folio*, Harrassowitz, Wiesbaden 1994 (Die Handschriften der Gesamthochschulbibliothek Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel 1,1), pp. 97-98.

⁸⁴ The librarian, Dr. Konrad Wiedemann, told me on November 15th, 1999 that the Codex became part of the library before 1870. There is no information about its provenance but it is quite likely that it either belonged to one of the monasteries of the surroundings of Kassel or was brought to the library by soldiers along with the library of the younger Heidelberg Palatina collection. Even if it were part of that collection still it is impossible to explain how it reached Heidelberg.

⁸⁵ Cf. f. 296v; WIEDEMANN, *Manuscripta* cit., p. 98.

⁸⁶ Cambridge, Trinity College, Ms. O. 8. 37; cf. M. RHODES JAMES, *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge, A Descriptive Catalogue*, Vol. III, Containing an Account of the Manuscripts Standing in Class O, University Press, Cambridge 1902, p. 439.

⁸⁷ That there was one copy in Naples is held by RIGO, *Per un'identificazione* cit., pp. 104-105. Although this is not unlikely we have to keep in mind that medieval scholars learned many books by heart and Moshe's interlocutors might have quoted from the *Dux neutrorum* this way.

⁸⁸ E. g. in 1278 the Turin convent of S. Domenico possessed a codex with Maimonidean works which was donated by Giovanni da Torino O. P., cf. V. FERRUA, *I frati predicatori a Torino: Dall'insediamento a tutto il secolo XIV*: «Bolletino Storico-Bibliografico Subalpino» 90 (1992), pp. 111-165: 157: «theologia - maiora volumina [...] 32 Rabi Moises».

⁸⁹ Cf. SARTON, *Introduction* cit., pp. 575-582, THORNDIKE, *Michael Scot* cit., 29.32-39; FREUDENTHAL, *Maimonides'* cit., pp. 120-123. 128-129. But see BURNETT, *Michael Scot* cit., p. 109 who shows that most of Michael Scot's translations seem to have been finished before he arrived at the Emperor's court.

hand, why should the work of a Jew be translated in Paris if at the same time the Talmud is condemned and burned there?⁹⁰ Southern France or Spain might be possible because Al-Harizi's translation was spread in this region. But again, we have to see that the Maimonidean controversy took place in this area⁹¹. The Maimonidean controversy ended with Dominican monks burning the *Moreh*.

It seems that we have to leave the question open until we find a contemporary notice or a letter indicating the name of the translator and the place where he lived and translated.

2.2. *The medical treatises*

Concerning the medical treatises some translations provide quite reliable data. Yet, it is not always clear whether the given dates or the name of the translator respectively are correct. In any case, there seem to be two translators whose names are known. Each of them translated at least one tract.

2.2.1. *John of Capua as translator*

The first is John of Capua. In at least six manuscripts his *Proemium interpretis* is included⁹². In this preface he says that he is a born Jew who converted to Christianity:

Ex tenebrarum deuio iudayce prauitatis deductus in splendoris serenitatem catholice fidei patris omnipotentis michi sola miseracione eiusque spiritali gracia influente ut Christum veri Dei unigenitum...

⁹⁰ Cf. J.E. REMBAUM, *The Talmud and the Popes: Reflections on the Talmud Trials of the 1240s: «Viator»* 13 (1982), pp. 203-223; R. CHAZAN, *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, University of California Press, Berkeley e.a. 1989, pp. 32-34.

⁹¹ Cf. D.J. SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Brill, Leiden 1965, pp. 148-198; FREUDENTHAL, *Maimonides' cit.*, pp. 127-128.

⁹² See below appendix A.

⁹³ The *subscriptum* is preserved in the codices Vienna, Österreichische National-Bibliothek

He goes on by explaining that he learned Hebrew as well as Latin to be able to translate some useful but Hebrew-written tracts into Latin. One of these translations is done because John considers it to be useful to keep away from dangers (*poterunt evitare pericula*) and introduce health to the honour of God and the soul of Pope Bonifacius VIII.

... et inducere salubria ad honorem et laudem diuine trinitatis sanctissime et laudem et salutem et dierum prolongacionem anime fortitudinem et corporis roboracionem sanctissimi patris domini pape B[onifacii] octau[i] cuius persona diuersis semper protegatur auxilijs et diuina miseracione uita bona et sancta prolongetur eidem nec non ad commune bonum toc[ius] sancte ecclesie christiane...

According to the *subscriptum*⁹³ of some of the tracts which are attributed to John the translation(s) are done by request of the Pope's physician William of Brescia (Guglielmo de' Corvi; Guilelmus de Brixia)⁹⁴. These two names are a hint to date the translation (or the translations) by John. Bonifacius was elected Pope in December 1294 (24th) and died in 1303 (October 11th). William was his body physician since 1298. At this moment it is not possible to date John's translations outside the period marked by 1298 and 1303⁹⁵.

One more aspect should be noted with respect to the translator's preface. John repeatedly writes that he learned Hebrew in order to be able to translate: *opus ab hebrayca lingua in latinam*

(= ÖNB), Ms. 2280; Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina, Mss. 1147; 1298; Todi, Biblioteca comunale, Ms. 53.

⁹⁴ On William cf. M. McVAUGH, *Theriac at Montpellier 1285-1325 (with an edition of the "Questiones de tyriaca" of William of Brescia): «SAGM»* 56 (1972), pp. 113-144, 115-116, 124-129.

⁹⁵ H. KRONER (*Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin des XII. Jahrhunderts, an der Hand zweier medizinischer Abhandlungen des Maimonides [...]*, author's ed., Oberdorf-Bopfingen-[Berlin] 1906: 24), SARTON (*Introduction cit.*, p. 856), e. a. who date the translation 1262 to 1278 seem to be wrong.

transferre. This remark seems to be correct. In most places the Latin text corresponds to the translation by Moshe Ibn Tibbon although in some cases the translation goes with the Arabic original⁹⁶.

Now, which tracts were translated by John of Capua? Or, to be more precise, did he translate at all? According to the ascriptions either in the manuscripts or in the catalogues there are five translations which are attributed to John. He is said to have translated the *Regimen sanitatis* with the tract *De causis accidentium* as a fifth chapter⁹⁷, *De venenis*, *De haemorrhoidibus*, *De coitu* and the *Aphorismi* (better known as *Pirke Moshe*.) But I do not believe that John translated all tracts. Therefore we have to have a closer look on them.

1. The *Regimen sanitatis* seems to have been translated by John. One could argue against this that all codices in which this tract is submitted are written after 1386⁹⁸ (and there are seven manuscripts) and that means they were copied - with one exception - more than hundred years after their translation. One could even say that the manuscripts which contain the

quoted preface and which are dated are written after 1401. But there is internal evidence which makes me think that preface and translation are authentically by John. Bonifacius is called the *sanctissimus pater dominus papa*. Immediately after Bonifacius' death he lost much of his reputation. Especially in Italy and France he was at least for a (long!) while a *persona non grata*⁹⁹. If this common scholarly meaning is true, then it seems to be unlikely that a later translator dedicated his translation to his well-being. Furthermore, sixty percent of all the manuscripts today known have the above mentioned preface¹⁰⁰.

2. The tract *De venenis* is handed down in at least three translations. One is attributed to John but at the very moment I do not know any manuscript which gives an *immediate* reference to him as a translator. Yet, it is said that he is. Why do scholars assume that? The most plausible argument is that in the Vienna codex (ÖNB 2280) the tract is submitted within a collection which consists of the above mentioned preface, three Maimonidean tracts and a note indicating that the *liber rabim moysi* ends with the third

⁹⁶ Cf. BAR-SELA, *Moses Maimonides'* cit., p. 12.

⁹⁷ Although J. O. LEIBOVITZ with a team of scholars edited the latter tract separately we have to treat it as a single tract for the time in focus of this essay; see *Moses Maimonides on the Causes of Symptoms: Maqalah fi bayan ba'd al-a'rad wa-al-jawab 'anha. Ma'amar ha-hakra'ah. De causis accidentium*, J. O. LEIBOWITZ and S. MARCUS (edd.), In collaboration with M. BEIT-ARIÉ e. a., University of California Press, Berkley e. a. 1974.

⁹⁸ Hartmann Schedelius, who bought the codex Clm 77 in 1477, wrote that it was copied in 1386 to 1388 (cf. R. STAUBER: *Die Schedelsche Bibliothek: Ein Beitrag zur Geschichte der Ausbreitung der italienischen Renaissance, des deutschen Humanismus und der medizinischen Literatur*, O. HARTIG (ed.), Herder, Freiburg-Brsg e.a. 1908 (Studien und Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte 6, 2-3), pp. 62-63). He might be wrong and the codex was copied even later.

⁹⁹ Cf. e. g. that Clemens V was forced to put him on trial (which he promised but did not do) or Dante's judgement in *Inferno* 19, 52-53 (ALIGHIERI, *Commedia* cit., p. 576); cf. H. GRUNDMANN, *Bonifaz VIII. und*

Dante (1960), in: ID., *Ausgewählte Aufsätze Teil 2: Joachim von Fiore*, Hiersemann, Stuttgart 1977 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 25,2), pp. 227-254; 227-228; 238-239; 241-244.

¹⁰⁰ There is something quite interesting to note concerning two manuscripts in London (Wellcome Lib. Ms. 466, f. 1r-54v; cf. S.A.J. MOORAT, *Catalogue of Western Manuscripts on Medicine and Science in the Wellcome Historical Medical Library*, Vol. I: Mss. Written Before 1650 A.D., The Wellcome Historical Medical Library, London 1962, p. 314) and Bamberg (Staatsbibliothek, C Med. 12, f. 89r-104r; cf. *Katalog der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Bamberg*, Bearb. von F. LEITSCHUH und H. FISCHER; I. Band, 2. Abth., C.C. Buchner Verlag Rudolf Koch, Bamberg 1895-1906, p. 443) respectively: Both manuscripts were written in the 15th century and both differ from the other tracts in two regards: They have a different beginning and a different end: preface and first chapter are just the same as the first print in 1477 or 1481 had and the second part of the tract *De causis accidentium* is left out - again in accordance with the *editio princeps* (cf. BAR-SELA, *Moses Maimonides'* cit., p. 12 [without mentioning the manuscripts]).

tract. The three Maimonidean tracts are divided only by an *explicit* and an *incipit*¹⁰¹. Since the complete codex was dated to the 13th century by the writer of the catalogue in 1868¹⁰² it was taken for granted that John is responsible for the translation. In 1928 this dating was corrected by Hermann Julius Hermann who classifies the codex as dating from the first half of the 14th century¹⁰³. I doubt both: firstly, I do not believe that the codex was written in the 13th or first half of the 14th century, and secondly, I am not sure whether John is responsible for the translation. The codex: while transcribing parts of the Maimonidean tracts I found out that the copyist used a number of abbreviations which are – according to Adriano Cappelli¹⁰⁴ – typical of the 15th century, e. g. for *et*, *etiam*, *illud* and *ut*. Additionally, the writer uses numerals which are late as well. Secondly, the tract *De venenis* in this

translation is handed down only in four codices together with the *Regimen sanitatis*¹⁰⁵ indicating John as the translator of the *Regimen* whereas in four further codices¹⁰⁶ no translator is named at all. (The translator of the second translation, on the other hand, is always noted¹⁰⁷). For the moment we have to leave the question open whether John is responsible for the translation.

3. In the Vienna codex (ÖNB 2280) the third tract which is attributed to John as a translator is the tract *De haemorrhoidibus*. The same *subscriptum* can be found in a Todi codex and in two Vatican codices. One of them was written in 1464 in Padua¹⁰⁸, the other in the end of the 15th century in Heidelberg¹⁰⁹. The third codex (in Todi) is a later bound miscellany codex in which the Maimonidean tracts are written by order of *m(agister) Georgi(us) d(e) Spato de*

¹⁰¹ The microfilm gives no precise information whether the incipits are written in a different colour. Since STEINSCHNEIDER e.a. did not recognise that there are three tracts in one it seems that they are not.

¹⁰² Cf. ACADEMIA CAESAREA VINOBONENSIS (ed.), *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, II: *Cod. 2001-3500*, Gerold, Wien 1868, p. 47.

¹⁰³ Cf. H. J. HERMANN, *Die italienischen Handschriften des Dugento und Trecento: 1. Bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts*, Hiersemann, Leipzig 1928 (Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich, N.F. 5), pp. 29-31; cf. BAR-SELA, *Moses Maimonides' cit.*, p. 11.

¹⁰⁴ A. CAPPELLI, *Dizionario di abbreviature latine ed italiane*, Hoepli, Milano 1990⁶.

¹⁰⁵ The other codices are: Todi, Biblioteca comunale, Ms. 53 (cf. E. MENESTÒ, *Coluccio Salutati editi e inediti latini dal Ms. 53 della Biblioteca Comunale di Todi*, Todi 1971 (Res Tudertinae 12), 81-85 [81 n. 1 he also gives LEÛNIJ's description of the codex from 1878]; KRISTELLER, *Iter Italicum VI* cit., 222 refers to it as *De curatione infirmitatum*). - Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina 1298 (cf. L. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften der Codices Palatini Latini in der Vatikanischen Bibliothek, beschrieben von Ludwig Schuba*, Reichert, Wiesbaden 1981 [Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg, 1], 388. - Jerusalem, Jewish National and University Library (= JNUL), 2° FR. R 571-576 MS (cf. H.

FRIEDENWALD, *Jewish Luminaries in Medical History and a Catalogue of Works Bearing on the Subject of the Jews and Medicine from the Private Library of Harry Friedenwald*, John Hopkins Press, Baltimore, 1946 (repr.: Ktav, New York, s. a. [1967]: 99).

¹⁰⁶ The codices are: 1. Munich, Clm 77 (cf. *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Editio altera emendatior, Tomi I pars I: Codices num. 1-2329 complectens*, Munich, Bibliothecae Regiae, 1892: p. 17 [= CATALOGUS CODICUM]); 2. Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina, Ms. 1298 (cf. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften* cit., p. 388); 3. Vienna, ÖNB 5306 (cf. *Tabulae codicum manu scriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum, edidit Academia Caesarea Vindobonensis*, vol. IV. Cod. 5001-6500, Carl Gerold, Wien 1870, pp. 95-96); 4. Wroclaw, Ms. III F 10 (cf. J. BURCHARDT, *Higiene wedle Tomasza z Wroclawia*, Wydawnictwa IHN PAN, Warsaw 1997 [Studia Copernicana 36], pp. 180-181); this copy ends imperfectly.

¹⁰⁷ See below 2.2.2; p. 275 n. 121.

¹⁰⁸ Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina, Ms. 1298; cf. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften* cit., p. 388.

¹⁰⁹ Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina, Ms. 1147; cf. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften* cit., pp. 103-104; KRISTELLER: *Iter Italicum* cit., vol. II: Italy: Orvieto to Volterra, Vatican City, Warburg Institute - Brill, London - Leiden 1967, p. 393.

*Pedemo(n)tu(n)o Du(m) Clugie morabat(ur) salariat(us)*¹¹⁰. The other manuscripts do not attribute the translation to anyone¹¹¹ or they are attributed to Armengaud Blasius¹¹². I am not as sure as I am in regard of *De venenis* but to me it seems that this translation was made in the middle or at the end of the 14th century and was attributed to John only later.

4. The fourth translation that is attributed to John is the Maimonidean tract *De coitu*. This ascription is - according to Hermann Ackermann - held by Hermann Kroner and Suessmann

¹¹⁰ Todi, Biblioteca Comunale, Ms. 53, f. 42rb; cf. MENESTÒ, *Coluccio Salutati* cit., p. 83; KRISTELLER, *Iter Italicum VI* cit., p. 222 corrects to *Pedemontano*. Despite the date 1411 on f. 1r it is not possible to give an *exact* dating of the codex because the folios in question are written in a different hand on different paper.

¹¹¹ Munich, Clm 77 (cf. CATALOGUS CODICUM cit., p. 17), and Jerusalem, JNUL, 2° FR. R 571-576 MS (cf. FRIEDENWALD, *Jewish Luminaries* cit., p. 99).

¹¹² Turin, Biblioteca Nazionale di Torino, Ms. I. III. 35 (cf. P. GIACOSA, *Magistri Salernitani nondum editi: Catalogo ragionato della Esposizione di Storia della Medicina aperta in Torino nel 1898*, Fratelli Bocca, Turin 1901, p. 505). See below 2.2.2; p. 275.

¹¹³ Cf. ACKERMANN, *Moses Maimonides* cit., p. 59 without direct reference to any writing of the two scholars. KRONER, *Ein Beitrag* cit., p. 24 cautiously writes only: «werden wir auf das XIII. Jahrh. [...] hingewiesen».

¹¹⁴ Known manuscripts are Vienna, ÖNB 2280, f. 99va-100va (HERMANN, *Die italienischen Handschriften* cit., pp. 29. 31); Jerusalem, JNUL, 2° FR. R 571-576 MS, f. 28vb-30va (cf. FRIEDENWALD, *Jewish Luminaries* cit., p. 99); Venice, Cod. Marciana 2613 (Lat. 7. 3), f. 35va-36va (f. 112-113) (cf. J. VALENTINELLI, *Bibliotheca Manuscripta ad S. Marci Venetiarum. Digessit et commentarium addidit Joseph Valentini*; Codicis Mss. Latini Tom. V, Typographia Commercii, Venice 1872, p. 97); Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina 1205, f. 24r-28v (cf. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften* cit., p. 189); Wrocław, Ms. III F 10, f. 27r (only *initium*) (cf. BURCHARDT, *Higiene* cit., p. 180).

¹¹⁵ Lüneburg, Ms. Miscell. D 2° 5: 1403 or 1423 (The index to the Maimonidean *Aphorismi* and a text by Constantinus Africanus [the latter by the same copyist as the *Aphorismi*] are dated 1423 and the dat-

Muntner¹¹³. We have to state that there is no manuscript indicating John as a translator. In addition, except for the above mentioned Vienna codex (ÖNB 2280), there are only late 14th or clearly 15th century copies of that tract¹¹⁴.

5. Finally, John is held responsible for the translation of the collection of aphorisms. I am quite sure that this attribution is wrong. Firstly, there are five copies with the complete text of the *Aphorismi*. Four carry a note indicating the year in which the tract was copied¹¹⁵. The fifth is said to be a 15th century copy¹¹⁶. Only one of these

ing 1403 of the aphorismi seems to rest on a mistake of the copyist. The manuscript is described by M. WIERSCHIEN, *Handschriften der Ratsbücherei Lüneburg: Miscellanea und Historica*, Harrassowitz, Wiesbaden 1969, pp. 10-15); London, British Library, Add. Ms. 22313: 1452 (cf. A. G. WATSON, *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 700-1600 in the Department of Manuscripts*. The British Library; Vol. I: The Text; Vol. II: The Plates, London 1979, vol. I. p. 62; vol. II: pl. 533); Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina 1298: 1464 (cf. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften* cit., pp. 387-388; the tract bears no hint to the author); Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, II, IV, 31: 1481 (cf. G. MAZZATINTI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, X, Casa Editrice Luigi Bordinandini, Firenze - Forlì 1900: 99-100; on the copyist of that codex cf. KRISTELLER, *Sebastiano Salvini, A Florentine Humanist and Theologian, and A Member of Marsilio Ficino's Platonic Academy* [1961], in: ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters III*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome 1993 [Storia e Letteratura: Raccolta di Studi e Testi, 178], pp. 173-206).

¹¹⁶ Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina, 1147 (cf. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften* cit., pp. 103-104). A further, incomplete copy is kept in Paris, BNF, Ms. latin 7067 (cf. *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Regiae*. Pars III, Tom. IV, Typographia Regia, Paris 1744, p. 310. To this description it should be added that the codex contains III + 128 + III leaves and measures c. 130 X 190 mm with a written space of 26 lines measuring 78 X 110 mm. The book paintings and ornaments hint to Paris as the place of copying. The codex seems to be part of a two-volume copy since it contains the chapters 13-25, ending *Explicit xxv^a p(ar)ticula amphor(ismorum) / raby moysi Et in hoc completur / totus liber Deo gratias.*)

codices (the one in London) is said to be translated by John. This attribution seems to rest on a mistake by the catalogue writer. The codex comprises three treatises, only the first of them being translated by John of Capua¹¹⁷. Secondly, the Latin translation was made from the Arabic text¹¹⁸. In case, John's preface is correct in stating that he translated from a Hebrew text into Latin and that he had to learn both languages, it seems to me rather unlikely that he is responsible for the translation.

To sum up, John of Capua translated Maimonides. But we do not agree in the rather high number of translations which are attributed to him. It seems quite likely that he translated the *Regimen sanitatis* together with *De causis accidentium*. The translations of *De venenis* and *De haemorrhoidibus* may be made by John or by someone else. The translations of *De coitu* and the *Aphorismi* are wrongly attributed to John.

¹¹⁷ Cf. London, British Library, Add. Ms. 22313, f. 1ra. 228vb.

¹¹⁸ Oral information by Professor Gerrit Bos, Cologne, who prepares an edition of the Arabic text of the *Fusul Musa*.

¹¹⁹ Cf. M. BATLLORI, *La documentacion de Marsella sobre Arnau de Vilanova y Joan Blasi*: «Analecta Sacra Tarraconensia» 21 (1948), pp. 75-119: 75; McVAUGH, *Theriac* cit., p. 122. On his life and works cf. E. RENAN, *Armengaud, Fils de Blaise, Médecin*, in *Histoire Littéraire de la France, ouvrage commencé par des religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur et continué par des membres de l'Institut*, Tome XXVIII: Suite du quatorzième siècle, Imprimerie Nationale, Paris 1881, pp. 127-138.490; just recently: M. McVAUGH – L. FERRE: *The Tabula Antidotarii of Armengaud Blaise And Its Hebrew Translation*, American Philosophical Society, Philadelphia 2000 (Transactions of the American Philosophical Society 90/6), pp. 1-10.

¹²⁰ The *Liber chronicarum* was written latest shortly after 1355 by Henry of Herford (before 1326 - 9. 10. 1370); cf. *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989) 2093 (Art. Heinrich 114). Henry writes: «Item hoc anno tractatus rabi Moysi Cordubensis de vennis [*sic!*], quem nobilem intitulavit, translatus est Barchinone [*i. e. Barcelona*] a magistro Armengaldo Blasii in

2.2.2. Armengaud Blasius

The second translator who is known by name is Armengaud Blasius. Armengaud was a nephew of the famous physician Arnald of Villanova (c. 1240-1311)¹¹⁹. He was body physician of the king of Aragon, Jaume II, and of pope Clement V. He also taught medicine at the university of Montpellier. Already in 1284 he was translating tracts by Avicenna. About the turn of the century, we find him doing the same with Maimonidean tracts. According to the *subscripta*, these translations seem to have been submitted in Barcelona and in Montpellier. Armengaud passed away after 1314.

One translated treatise is *De venenis*. For this translation there is some external evidence. In 1355 Henry of Herford O. P. reports that in 1305 Armengaud translated the book from the Arabic version into Latin¹²⁰. This date is given in the translator's preface as well. Armengaud states that

honorem reverendissimi summi pontificis Clementis V., adjuvante Deo benedicto, qui nunc et semper exaltetur, Amen» (ed. A. POTTHAST, Dieterich, Göttingen 1859, p. 224). On the possible reasons for that translation cf. McVAUGH, *Theriac* cit., p. 122. There is, indeed, a problem concerning his knowledge of the Arabic language (STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Carl Gerold, Wien 1905 (Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 149 [1904], p. 6) held that «Armengab (oder Armengaud, nicht Armengand) Blasii» translated from the Hebrew. In his earlier German translation of that tract he supposed that Armengaud redacted a translation of an anonymous Jew (cf. ID., *Gifte und ihre Heilung, eine Abhandlung des Moses Maimonides, auf Befehl des aegyptischen Wezirs [1198] verfasst, nach einer unedirten hebräischen Uebersetzung bearbeitet ...*: «Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin» 57 [1873] pp. 62-120: 65; McVAUGH-FERRE, *The Tabula* cit., 2-3). RENAN (*Armengaud* cit., pp. 136-137) and SARTON (*Introduction* cit., p. 832 and ID., l. c., vol. III/1, *Science and Learning in the Fourteenth Century*, 1947, p. 254) on the other hand held Armengaud himself responsible for the translation which he made directly from the Arabic.

he translated the book in Barcelona in honour of the (newly elected) Pope Clement V. The tract was handed down to us in four copies known today, three including the translator's preface¹²¹.

Armengaud is said to be the translator of two further tracts¹²². The first is *De asmate*. One copy of this translation is preserved in the Cambridge Gonville and Caius College¹²³. According to its *subscriptum* Armengaud translated the tract in 1294 for his own purposes. In 1302 he brought it before the public. The complete *explicit* reads:

Explicit liber rabymoyses egipcij (et) de regi(min)e egror(um) (et) sanor(um) (et) sp(eci)alit(er) de asmate cu(m) nequid p(er)f(ec)tum medicu(m) i(n)uenir(e) tra(n)slat(us) ab arabico in latinu(m) apud mo(n)e(m) pessulanu(m) a mag(ist)ro Armengando blazini media(n)te fideli int(er)prete. Anno d(o)m(ini) m^o.cc^o. nonagesi(m)o q(ua)rto (et) co(mmu)nicat(us) p(er) eu(n)d(em) a(n)no d(o)m(ini) m^o.ccc.ij. In me(n)se maij deo gra(cia)s.

The other tract is the above mentioned single copy of the tract *De haemorrhoidibus* in a Turin codex¹²⁴. The remains of the codex hint to

the fact that indeed in 1469 the writer of the codex considered Armengaud the translator. The *explicit* (f. 81ra) reads¹²⁵:

[Explic]it liber de e(m)morroydis a rabi moy[se comp]ilatus tra(n)slatatus ab arabico in latinu(m) [a magi]stro arme(n)gaudo blazij anno domini [m^occc^o126]x^o vij^o kalendas februarij deo gr(ati)as.

To sum up, it is quite likely that Armengaud submitted the second translation of the tract *De venenis*. Concerning the other two translations the *subscripta* of the 15th-century copies indicate Armengaud as a translator. But doubt remains because there is only one copy of each tract giving his name and both are copied more than one century after their translation.

2.2.3. Further translations

As we have seen, we have to face even greater riddles concerning the medical tracts than with the philosophical tracts. We can be quite sure that there are two translators which can be identified by name. Whether all translations which

¹²¹ Cf. the uncritical transcription by McVAUGH, *Theriac* cit., p. 122 n. 33. The tract is to be found in: Cambridge, Peterhouse College Ms. 101 (cf. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Peterhouse. With an Essay on the History of the Library* by J. W. CLARK, University Press, Cambridge 1899, pp. 117-118); Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Ms. 1031 (cf. CATALOGUE GENERAL, cit., p. 241; D'ALVERNY, *Avicenna latinus* [III]: «AHDL» 38 (1963), pp. 221-272: 223); Oxford, Corpus Christi College, Ms. C. C. C.125 (cf. H. O. COXE, *Catalogus Codicum Mss. Qui In Collegiis Aulisque Oxoniensibus Hodie Adservantur. Confecit Henricus O. Coxe*, 2 voll., University Press, Oxford, here: *Catalogus Codicum Mss. Collegii Corporis Christi*, 1852: 44). McVAUGH only transcribed the text of the Oxford manuscript.

The manuscript Krakov, Biblioteka Jagiellonska, Cod. 839 (cf. *Catalogus Codicum Manuscriptorum Medii Aevi Latinorum Qui In Bibliotheca Jagellonica Cracoviae Asservantur: vol. VI: Numeros continens inde a 772 usque ad 1190*. Composuerunt Maria KOWALCZYK ..., Bibliotheca Jagellonica Officina Editoria «Księgarnia Akademicka», Krakov, 1996, pp.

346-351), leaves out the preface but indicates translator and addressee of the translation in the *subscriptum*.

¹²² According to SARTON, *Introduction I* cit., p. 832, Armengaud is the translator of two tracts, the above mentioned *De venenis* and the *Regimen sanitatis*. For the latter he does not offer any proof.

¹²³ Cambridge, Gonville and Caius College ms. 178, f. 130r-165r; cf. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Gonville and Caius College*, vol. I: Nos. 1-354, University Press, Cambridge 1907, pp. 204-205; BAR-SELA, *Moses Maimonides*' cit., p. 8. On the translation cf. also RENAN, *Armengaud* cit., p. 136. I am indebted to Professor Friedrich Niewöhner, Wolfenbüttel, for lending me his microfilm of that manuscript.

¹²⁴ Turin, Biblioteca Nazionale di Torino, Ms. I. III. 35, f. 78vb-81ra; cf. GIACOSA, *Magistri* cit., p. 505.

¹²⁵ The words in angular brackets are reconstructed according to the description by GIACOSA, *Magistri* cit., p. 505.

¹²⁶ The remains of this letter might be read as *c* whereas GIACOSA, *Magistri* cit., p. 505 reads *i*. It makes more sense to read 1310 than 1209.

are attributed to them are provided by them remains uncertain. It seems that John started to translate in the very last years of the 13th century. Soon, he was followed by Armengaud at the beginning of the 14th century.

At the end of the 14th or the beginning of the 15th century an anonymous translation of the tract *De coitu* began to be circulated. At the same time *De asmate* and *De venenis* seem to have been translated a second or a third time respectively. The second translation of *De asmate* is preserved in three copies known today¹²⁷. Only one copy of the third translation of *De venenis* is still extant¹²⁸. (Perhaps in that time also the badly preserved second translation of the *Regimen sanitatis* was made¹²⁹).

When exactly Maimonides' medical chef d'oeuvre, his collection of aphorisms, was translated remains uncertain. On the one hand there are only clearly 15th-century codices - most of them dated - preserved in European libraries. On the other hand we find some spurious references to that treatise in 14th century literature. Further research has to be done whether the authors got knowledge of the aphorisms from a written Latin source or (perhaps orally) from one of the Hebrew translations.

Towards the end of the 15th century two Maimonidean medical treatises were being

printed. The first tract was his *Regimen sanitatis* in 1477 or 1481¹³⁰. It was reprinted five times until 1535¹³¹. The second tract to be printed was the collection of aphorisms in 1489. It was reprinted three times until 1518¹³².

3. General Conclusion

To draw a general conclusion: Translating Maimonides at the end of the first quarter of the 13th century seems to have occurred rather accidentally. Until the middle of the fifth decade of that century the knowledge of Maimonides was rather scarce. With the translation of the *Liber de uno deo benedicto*, Maimonides served as one of the Aristotelians who provided additional «modern» philosophical knowledge. With the translation of the *Dux neutrorum* which followed soon after, the situation changed radically. The broader reception of Maimonidean ideas began with Albert the Great and Thomas Aquinas. With the condemnation of some of Master Eckhart's theological sentences in 1329 the development came to an abrupt end. The last years of the philosophical and theological reception overlapped with the first translations of Maimonides' medical tracts. Here we can see an interesting development. The first tracts were related to the philo-

¹²⁷ The extant copies of the second translation of the tract *De asmate* are kept in Munich, Jerusalem and Turin; they are included in the following Mss.: Munich, Clm 77, f. 71rb-76vb (cf. CATALOGUS CODICUM cit., p. 17); Jerusalem, JNUL, 2° FR. R 571-576 MS, f. 30va-44vb (cf. FRIEDENWALD, *Jewish Luminaries* cit., p. 99); Turin, Biblioteca Nazionale, Cod. I. III. 35, f. 67rb-75ra (cf. GIACOSA, *Magistri* cit., p. 504). The text of the Munich manuscript was transcribed by Hans ALTERTHUM in his unpublished doctoral thesis: *Die Schrift über ASTHMA des Musa ibn MAIMUN (Moses Maimonides): nach der lateinischen Übersetzung einer Münchener Handschrift zum ersten Male herausgegeben*, Berlin 1927-31, pp. 15-65.

¹²⁸ Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina 1146 (cf. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften* cit., pp. 101-103).

¹²⁹ This translation exists only in the severely damaged codex in Turin, Biblioteca Nazionale di Torino,

Ms. I. III. 35, f. 81ra-88ra (cf. GIACOSA, *Magistri* cit., p. 505). We cannot give proof for SARTON's assertion (*Introduction I* cit., p. 832) that Armengaud is responsible for this translation.

¹³⁰ Printed by Jacopo di Ripoli without date; repr.: *Regimen Sanitatis des Maimonides für den Sultan el-Malik al-Afdhal*, Faksimile der Ausgabe Florenz nach dem Exemplar der Bayerischen Staats-Bibliothek mit einem Vorwort von A. FREIMANN, Grossberger, Heidelberg 1931.

¹³¹ Cf. J. O. LEIBOWITZ, *Introduction*, in: *Moses Maimonides on the Causes of Symptoms*, cit., pp. 9-17: 9.

¹³² LEIBOWITZ (*The Latin Translations of Maimonides' Aphorisms: «Qorot» 6* (1973), pp. 273-281 [Hebrew]. XCIII-XCIX [English]) enlists four editions, too, but leaves out a Venetian 1500 print. Instead he writes on a (further) edition in Basle, 1579, which offers a new translation.

sophical cure of the soul and afterwards of the body¹³³. (This means categorising the *Regimen sanitatis* and *De causis accidentium* among the philosophical tracts!) These translations were followed by tracts on special problems such as *De venenis* and *De haemorrhoidibus*. These tracts remained valuable as the ongoing production of new translations showed. The final step in the translation activities was reached with the translation of the aphorisms. With this collection Maimonides' authority was shifted from that of the philosopher to that of the physician whose authority comprises the whole of the medical science. At the same time this collection functions as a source book for the knowledge of ancient medical authorities such as Hippocrates and Galenus.

In the meantime, a new interest in the philosophical and theological ideas of Maimonides arose. Two protagonists of this development can be singled out. The first is Nicolas of Cues who (as a book collector) anticipated a development which resulted in the great humanistic libraries. Nicolas did all he could do to find and copy the *Dux neutrorum*. The second protagonist is the

marquis Giovanni Pico della Mirandola who even ordered new translations of further Maimonidean tracts by Flavius Mithridates¹³⁴ which are beyond the scope of this essay.

APPENDIX A

*John of Capua's preface to the translation of the Regimen sanitatis*¹³⁵

INquit translator.

Ex tenebrarum deuio iudayce¹³⁶ prauitatis deductus¹³⁷ in splendoris serenitatem¹³⁸ catholice¹³⁹ fidei patris omnipotentis michi sola miseracione eiusque spirituali¹⁴⁰ gracia influente ut Christum veri Dei¹⁴¹ unigenitum a me olim¹⁴² longo tempore confiteri denegatum¹⁴³ facta est super¹⁴⁴ me eiusdem manus gracios¹⁴⁵ in bonum. Vt non solum primorum patriarcharum prophetarum tocius veteris¹⁴⁶ testamenti uoluminis aliorumque librorum qui¹⁴⁷ usque hodie reperiuntur iudeis michi linguam¹⁴⁸ sufficienter¹⁴⁹ edocuit. Verum etiam latinorum linguam in qua

¹³³ Cf. S. S. KOTTEK, *Maimonides on the Perfect Physician*, in: F. ROSNER and S. KOTTEK (edd.), *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*, Aronson, Northvale-NJ - London 1993: pp. 25-32.237-239.

¹³⁴ On Flavius Mithridates cf. Sh. SIMONSOHN, *Some Well-Known Jewish Converts During the Renaissance: «Revue des Études Juives»* 148 (1989), pp. 17-52: 20-26; S. CAMPANINI, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, in: P. REINACH SABBADINI (cur.), *La cultura ebraica*, Einaudi, Torino 2000 (Gli struzzi 516), pp. 149-165: 155-156.

¹³⁵ M. GÜDEMANN (*Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien während des Mittelalters*, Alfred Hölder, Wien, 1884 [Repr.: Philo Press, Amsterdam, 1966]: pp. 318-319 as «Note IX») supplied an uncritical transcription of the *Prooemium* of the Vienna MS ÖNB 2280, f. 89ra. BARSELA, *Moses Maimonides' cit.*, pp. 11-12, give a free English translation on the basis of four manuscripts. The following text is given on the basis of the following manuscripts:

A Vienna, ÖNB 2280, f. 89ra;

B Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina 1147, f. 99v;

C Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina 1298, f. 189ra;

D Todi, Biblioteca Comunale, Ms. 53, f. 23ra;

E Vienna, ÖNB 5306, f. 1ra-b;

G Jerusalem, NUL, FR. R 571-576 MS, f. 7ra.

The transcription shows that there are no direct relations between the manuscripts. Therefore we dispense with a stemma here. Orthographical variations are noted only in selection.

¹³⁶ G demonidyace.

¹³⁷ Om. BE; G eductus.

¹³⁸ E serenitatis.

¹³⁹ A katolice; G chatolice.

¹⁴⁰ BCDG speciali; D corr. sup. l. spirituali.

¹⁴¹ G dei veri.

¹⁴² A add. in marg. s. l.

¹⁴³ E denegatis.

¹⁴⁴ A sup; C supra.

¹⁴⁵ A gratiosa; DG gratiossa.

¹⁴⁶ G veteri.

¹⁴⁷ A q.

¹⁴⁸ BE lingua.

¹⁴⁹ CD sufficientem.

diuersa¹⁵⁰ sanctorum uolumina et multarum scientiarum que quasi innumerabiliter¹⁵¹ sunt descripta meum erudiunt¹⁵² intellectum. Docent¹⁵³ me transferentes¹⁵⁴ hinc ad illam que in illis ambabus¹⁵⁵ contexta sunt mei sensus capacitate¹⁵⁶. Iuxta eius¹⁵⁷ facultatem¹⁵⁸ et¹⁵⁹ modo¹⁶⁰ clare refulgerent¹⁶¹ et commodo¹⁶².

Dirigens ergo studium meum¹⁶³ super his¹⁶⁴ que ydiomate denotantur hebraico¹⁶⁵ quam plura et magna in diuersis uoluminibus non modicum esse utilia explorauit sed illis pretermissis ad tempus meum diuerto¹⁶⁶ propositum in presenti illorum opus transducere cuius sanitatis regiminis¹⁶⁷ titulus designatur. Nam in eo sufficienter et docte sanitatem humanam docet conseruare¹⁶⁸.

Considerato igitur huius operis magno¹⁶⁹ fine per quem¹⁷⁰ in humane¹⁷¹ uite¹⁷² discursu¹⁷³ multa¹⁷⁴ poterunt euitari pericula¹⁷⁵ et

inducere¹⁷⁶ salubria ad honorem et laudem diuine trinitatis sanctissime et laudem et salutem et¹⁷⁷ dierum prolongacionem¹⁷⁸ anime fortitudinem et¹⁷⁹ corporis roboracionem¹⁸⁰ sanctissimi patris domini pape B[onifacii¹⁸¹] octau¹⁸² cuius persona diuersis¹⁸³ semper protegatur auxilijs et diuina¹⁸⁴ miseracione uita bona et sancta prolongetur¹⁸⁵ eidem nec non ad commune¹⁸⁶ bonum tocuis sancte ecclesie christiane.

[E f. 1rb] Ego Johannes humilis christiani cuius facultas licet modica supra¹⁸⁷ memorata¹⁸⁸ temptauit manum¹⁸⁹ immittere¹⁹⁰ prefatum opus ab hebrayca¹⁹¹ lingua in latinam transferre¹⁹². Sanctissime igitur pater et domine hoc opusculum de manu¹⁹³ nouelle christiani particule¹⁹⁴ denominate licet¹⁹⁵ indigne recipere dignemini et illud mandetis in papali archiuo¹⁹⁶ cum numero aliorum librorum medicinalium congregari.

150 *B* [i]ngua diuersa.

151 *BCDE* immirabiliter.

152 *B* erudinit; *G* erudiuit.

153 *B* Deceret; *D* Doceret; *E* decent; *G* donec.

154 *G* transferens me.

155 *G* amabamus.

156 *G* capacitati.

157 *Om.* *E*.

158 *BDE* facultatem.

159 *C* in.

160 *CDEG* modum.

161 *G* refulgent.

162 *BCDE* commodum; *G* comode.

163 *AG*: meum studium.

164 *CDEG* hijs.

165 *B* hebraice; *CG* ebraico; *D* hebrayco.

166 *G* in eum diuertitur.

167 *Om.* *BE*.

168 *BE* sapienter et docte sanitatem docet conseruare humanam; *G* conseruari.

169 *AG* magno huius operis.

170 *G* que.

171 *BE* humano.

172 *Om.* *G*.

173 *BE* dissensu.

174 *B* et intra.

175 *Om.* *A*.

176 *G* induci.

177 *G* ac.

178 *G* longacionem.

179 *Om.* *BE*.

180 *BE* corroboracionem.

181 *E* in marg. Bened; cf. BAR-SELA, *Moses Maimonides'* cit., p. 11.

182 *BE* domini Bonifacii pape octauⁱ; *G* domini nostrij pape Bonifacii octauⁱ.

183 *BE* super diuersis; *G* diuinis.

184 *G* adiuina.

185 *BE* protegatur.

186 *A* omne; *BCDE* comunem.

187 *G* igitur id est (lectio incerta).

188 *G* memoratur.

189 *AE* manu.

190 *BE* immitante; *C* in imitare; *D* immitatricem.

191 *E* ebrayca; *G* ebraica.

192 *G* reducere.

193 *Om.* *BE*.

194 *G* plentule (lectio incerta).

195 *B* huius.

196 *CG* archino.

APPENDIX B

*A preliminary list of 13th-15th-century manuscripts containing Latin translations of Maimonidean works*¹⁹⁷.

- Bamberg, Staatsbibliothek, Ms. C Med. 12, f. 89r-104r *Regimen sanitatis*.
- Cambridge, Gonville and Caius College, Ms. 178, f. 130r-165r *De asmate*.
- Cambridge, Peterhouse College, Ms. 101, f. 152ra-156ra *De venenis*, f. 158ra-168rb *De asmate*.
- Cambridge, Trinity College, Ms. O. 8. 37 *Dux neutrorum (fragmentum)*.
- Cambridge, University Library, Ms. Ii. I. 19 *Dux neutrorum*.
- Erfurt, Stadt- und Regionalbibliothek Abt. Wissenschaftliche Sondersammlungen, Amplonianus F. 335, f. 89rb-91va *Liber de uno Deo benedicto*.
- Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, II, IV, 31 *Aphorismi*.
- Geneva, Bibliothèque publique et universitaire, Ms. lat. 76, f. 335rb-335vb *Liber de uno Deo benedicto (fragmentum)*.
- Graz, Universitätsbibliothek, Ms. 347, f. 81va-83rb *Dux neutrorum (excerptum)*.
- Graz, Universitätsbibliothek, Ms. II. 482, f. 16va-98rb *Dux neutrorum*, (f. 169va-172vb *Liber de plantis*).
- Jerusalem, Jewish National and University Library, 2°FR. R 571-576 MS, f. 7ra (186ra) *Proemium interpretis*; f. 7rb-20ra (186rb-199ra) *Regimen sanitatis*, f. 20ra-26rb (199ra-[205rb]) *De venenis*, f. 26va-28vb ([205va-207vb]) *De haemorrhoidibus*, f. 28vb-30va ([207vb-209va]) *De coitu*, f. 30va-44vb ([209va]-223vb) *De asmate*.
- Kassel, Gesamthochschul-, Landes- und Murhardsche Bibliothek, 2° Ms. theol. 67 *Dux neutrorum*.
- Krakov, Biblioteka Jagiellonska, Cod. 839, f. 1r-10r *De venenis*.
- Lisbon, Biblioteca nacional de Lisboa, Fundo General COD. 2299, f. 1ra-46rb *Dux neutrorum (excerptum fragmentarium)*.
- London, British Library, Add. Ms. 22,313, f. 249ra-338rb *Aphorismi*.
- London, Wellcome Historical Medical Library, Ms. 466, f. 1r-54v *Regimen sanitatis*.
- Lüneburg, Ratsbücherei, Ms. Miscell. D 2° 5, f. 17ra-99va *Aphorismi (cum indice f. 4ra-16vb)*.
- Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 77, f. 60ra-66vb *Regimen sanitatis*; f. 66vb-69vb *De venenis*; f. 69vb-71ra *De haemorrhoidibus*; f. 71rb-76vb *De asmate*; (f. 79ra-va *De podagra*).
- Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 7936b *Dux neutrorum*.
- Oxford, Bodleian Library, MS. Bodl. 437 *Dux neutrorum*.
- Oxford, Corpus Christi College, MS. C. C. C. 125, f. 1r-13v *De venenis*.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fonds latin 7,067 *Aphorismi (particulæ 13-25)*.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fonds latin 15,973 *Dux neutrorum*.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fonds latin 16,096, f. 124ra-137ra *Dux neutrorum (excerptum)*.
- Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Ms. 601, f. 1ra-16vb *Liber de parabola*, f. 21ra-103vb *Dux neutrorum*.
- Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, Ms. 1031, f. 171vb-182vb *De venenis*.
- Saint-Omer, Bibliothèque de l'agglomération, Ms. 608 *Dux neutrorum*.
- Todi, Biblioteca comunale «Lorenzo Leonj», Ms. 32 *Dux neutrorum*.
- Todi, Biblioteca comunale «Lorenzo Leonj», Ms. 53, f. 23ra *Proemium interpretis*, f. 23rb-34rb *Regimen sanitatis*, f. 34rb-39vb *De venenis*, f. 39vb-42rb *De haemorrhoidibus*.
- Turin, Biblioteca nazionale di Torino, Ms. I.III.35 (fragment), f. 37ra-40ra *De venenis (incompletus)*; (f. 43r-66r *Graduarium Medicinarum*); f. 67rb-75ra *De asthmate (incompletus)*; f. 78vb-81ra *De haemorrhoidibus*; f. 81ra-88ra *Regimen sanitatis*.

¹⁹⁷ Excerpts of the medical treatises are left out. Those tracts which are wrongly attributed to

Maimonides are only included when they are part of a listed codex and will be written in round brackets.

- Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana (= BAV), Ottoboniana Latina Ms. 644 *Dux neutrorum*.

- Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina, Ms. 1146, f. 83va-86va *De venenis*.

- Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina, Ms. 1147, f. 1r-99r *Aphorismi*, f. 99v *Proemium interpretis*, f. 99v-117r *Regimen sanitatis*, f. 117v-121r *De haemorrhoidibus*.

- Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina, Ms. 1205, f. 25r-28v *De coitu*.

- Città del Vaticano, BAV, Palatina Latina, Ms. 1298, f. 109ra-164rb *Aphorismi*, f. 189ra *Proemium interpretis*, f. 189ra-199ra *Regimen sanitatis*, f. 199ra-204ra *De venenis*, f. 204ra-206ra *De haemorrhoidibus*.

- Città del Vaticano, BAV, Vaticana Latina, Ms. 1124 *Dux neutrorum*.

- Città del Vaticano, BAV, Vaticana Latina, Ms. 4274 *Dux neutrorum*.

- Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Marciana 2613 (Lat. 7. 3), f. 35va-36va (f. 112-113) *De coitu*.

- Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Marciana 3018 (Lat. 6. 52), f. 321rb-324ra *Liber de uno Deo benedico*.

- Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. Marciana 3085 (Lat. 6. 164), f. 50va-51rb *Liber de uno Deo benedico (fragmentum)*.

- Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Ms. 2280, f. 89ra *Proemium interpretis*, f. 89ra-95rb *Regimen sanitatis*, f. 95rb-98rb *De venenis*, f. 98rb-99va *De haemorrhoidibus*, f. 99va-100va *De coitu*.

- Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Ms. 5306, f. 1ra-b *Proemium interpretis*; f. 1rb-17ra *Regimen sanitatis*; f. 17ra-25va *De venenis*.

- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Ms. III F 10, f. 16rb-27ra *De venenis (fragmentum)*, f. 27rb *De coitu (initium)*; f. 44ra-48ra *De haemorrhoidibus*.

- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Reh digeranus R 459, f. 93ra-95vb *Liber de uno Deo benedico*.

Görge K. Hasselhoff

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn,

Sonderforschungsbereich 534:

Judentum-Christentum

Poppelsdorfer Allee 82, D-53115 Bonn

e-mail: g.hasselhoff@uni-bonn.de

Post scriptum

When this article was in print, I found that a second manuscript of the treatise *De asmate* translated by Armengaud, with the same (but incomplete) text and without the translator's name, is kept in Cambridge, Peterhouse College, Ms. 101, f. 158ra-168rb; see JAMES, *A Descriptive Catalogue* cit., [1899], pp. 118-119.

SUMMARY

The article focuses on the three philosophical and theological Latin translations of Maimonidean works dating from the thirteenth century and on the medical translations which were provided by Armengaud Blasius, John of Capua, and some anonymous translators from the beginning of the fourteenth century onwards. An edition of John's *Proemium interpretis* and a list of all known manuscripts containing the *Maimonides Latinus* are included.

KEY WORDS: Maimonides' Latin translations, Armengaud Blasius, John of Capua.

INFORMAZIONI SCIENTIFICHE

Michela Andreatta

IL CONVEGNO: *I BENI CULTURALI EBRAICI IN ITALIA*,
RAVENNA, 22-24 MAGGIO 2001

Censimento, studio, tutela e valorizzazione del patrimonio culturale ebraico sparso sul nostro territorio sono stati al centro del convegno internazionale *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, svoltosi nella sede di Ravenna dell'Università di Bologna nei giorni 22-24 maggio 2001. Ospitato nei locali del Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali, il convegno si è valso del patrocinio, oltre che dell'Università di Bologna, di varie istituzioni italiane e straniere, tra le quali il Ministero per i Beni e le Attività Culturali, l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane (UCEI), il Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, il centro Yuval Italia, l'Ambasciata d'Israele in Italia, la Hebrew University of Jerusalem, la Tel Aviv University e il Center for Jewish Art di Gerusalemme. Molteplici gli ambiti sui quali i relatori – studiosi del giudaismo, specialisti e operatori del settore culturale – si sono confrontati: dai beni archeologici e architettonici all'arte cerimoniale, dalle epigrafi tombali alla tradizione musicale, dai manoscritti e libri ebraici all'organizzazione museale, senza trascurare i contenuti della vigente legislazione in materia di beni culturali, e di quella a tutela dei beni ebraici in particolare.

Dopo il saluto delle autorità e sotto la presidenza di Franco Alberto Gallo (Direttore del Dipartimento che ospitava il convegno), ha aperto i lavori il presidente dell'UCEI Amos Luzzatto. Nella sua relazione Luzzatto ha ricordato lo specifico ruolo dell'Italia nella produzione di beni culturali ebraici, sottolineando le ragioni (storiche, politiche e culturali) che sollecitano l'ebraismo italiano a svolgere un ruolo attivo nella valorizzazione e fruizione dei beni stessi, in cooperazione con le istituzioni statali. A seguire, Stefano Rezzi (Ufficio Centrale per i Beni Artistici e Storici del Ministero per i Beni e le Attività Culturali) ha esposto i risultati conseguiti a partire dall'istituzione della Commissione paritetica (Legge 101/89) sul fronte del censimento dei beni culturali ebraici in collaborazione con le Sovrintendenze e le Comunità ebraiche; la sua comunicazione si è conclusa con l'auspicio che l'attività della Commissione, interrottasi nel 1997, possa riprendere al più presto. Serena Terracina (Fondazione per i Beni Culturali Ebraici in Italia) ha riassunto finalità e contenuti dei progetti di censimento e catalogazione di beni ebraici messi in atto nel corso degli ultimi vent'anni (tra gli altri, il recupero da parte del Centro Bibliografico del patrimonio librario delle comunità estinte, l'attività del consorzio ARS, la rete telematica per il censimento dei beni ebraici creata dalla Regione Toscana, il progetto *Frammenti ebraici in Italia*). Pur nell'eterogeneità dei materiali, dei soggetti promotori e delle metodologie d'intervento, Terracina ha sottolineato la necessità di un sempre maggiore interscambio fra gli enti responsabili e quanti operano sul campo. La salvaguardia degli archivi delle comunità ebraiche italiane secondo i criteri previsti dalla vigente legislazione è stata oggetto della relazione di Micaela Procaccia (Direzione Generale per gli Archivi del Ministero per i Beni e le Attività Culturali). Procaccia ha ricordato come l'emanazione del Testo Unico sui beni culturali (Decreto legislativo 490/99) e la nuova intesa siglata dal Ministero con la Conferenza Episcopale Italiana in materia di archivi e biblioteche rappresentino un concreto passo avanti nella tutela del patrimonio archivistico delle comunità, ferma restando la necessità di una più organica pianificazione degli interventi. Shlomo Simonsohn (Diaspora Research Institute - Tel Aviv University) ha tracciato un quadro complessivo delle conoscenze acquisite negli ultimi decenni sulla presenza ebraica nell'Italia meridionale insulare e peninsulare. Simonsohn ha efficacemente illustrato come testi letterari e scientifici, epigrafi e tracce degli insediamenti urbani trovino corrispondenza nel rilevante apporto dei documenti d'archivio, e concorrono a restituire l'immagine di comunità fiorenti, il cui contributo culturale fu fondamentale per lo sviluppo dell'ebraismo d'oltralpe.

Nel corso della seduta pomeridiana, presieduta da Shlomo Simonsohn, Donatella Calabi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia) ha rilevato come il lavoro di catalogazione sistematica del patrimonio ebraico non possa trascurare il censimento e la descrizione degli insediamenti ebraici (quartieri, sinagoghe, cimiteri), e come quest'opera di censimento debba realizzarsi non già attraverso singoli studi

condotti autonomamente, bensì muoversi da presupposti e criteri comuni. L'applicazione di tale metodologia permetterebbe, secondo Calabi, il successivo riscontro col sistema del Catalogo Nazionale dei Beni Architettonici, facendo dei dati acquisiti strumento di conservazione e controllo della qualità degli interventi. L'archeologa Micaela Vitale ha riassunto lo stato dell'arte circa le uniche testimonianze monumentali della presenza ebraica nella Roma antica e tardoantica, ovvero le cinque catacombe ebraiche della capitale e la sinagoga di Ostia. Particolare attenzione è stata dedicata ai due complessi di Vigna Randanini e Villa Torlonia, di cui Vitale ha illustrato storia, utilizzo, tipologia e attuale *status* giuridico. Le problematiche inerenti la tutela e la valorizzazione delle catacombe romane, e del complesso di Villa Torlonia in particolare, sono state successivamente trattate nel dettaglio da Mariarosaria Barbera (Soprintendenza Archeologica di Roma). La relatrice ha esposto il contenuto di uno studio preliminare condotto dall'ICCROM e dalla stessa Soprintendenza, teso ad individuare le soluzioni tecnico-conservative più idonee alle caratteristiche geologiche e microclimatiche del complesso. Entità, tipologia e distribuzione della documentazione epigrafica giudaica risalente ai secc. I-VI sinora rinvenuta sono stati illustrati da Giancarlo Lacerenza (Istituto Universitario Orientale di Napoli). Lacerenza ha in particolare ricordato il fondamentale apporto di questo vasto materiale, in parte ancora da investigare, ai fini della ricostruzione della presenza ebraica di epoca antica e tardoantica nella penisola, in quanto fonte di una messe di dati linguistici, onomastici e demografici, in grado di far luce su molti aspetti della vita sociale, culturale e religiosa di quelle comunità.

La seconda giornata di lavori si è aperta, sotto la presidenza di Piero Capelli (Università Ca' Foscari di Venezia), con la relazione di Liliana Costamagna (Soprintendenza Archeologica per l'Umbria). Costamagna ha descritto il ritrovamento – risalente al 1983 – e il conseguente recupero della sinagoga di Bova Marina (Reggio Calabria), non mancando di illustrare caratteristiche architettoniche e decorative del complesso, paralleli tipologici con la coeve sinagoghe palestinesi, vicende legate all'utilizzo (presumibilmente fra IV e VI sec.) e successivo abbandono del medesimo. Agli ipogei ebraici dell'Italia meridionale e dell'area sicula (Venosa, Siracusa, Noto, Lipari) ha dedicato il proprio intervento Cesare Colafemmina (Università di Bari). Ribadendo l'entità dei ritrovamenti epigrafici provenienti da questi ipogei, Colafemmina ha ricordato come alcuni dei complessi conservino, a causa di crolli e infiltrazioni che interdicano l'accesso, interi settori ancora intatti nel loro corredo epigrafico, il cui recupero, caldamente auspicato dal relatore, potrebbe rivestire notevole rilievo scientifico. Nella sua relazione incentrata sulla presenza ebraica in Sardegna in epoca tardoantica, Mauro Perani (Università di Bologna) ha illustrato come alcune suppellettili (epigrafi marmoree, lucerne funerarie, sigilli) ritrovate in due complessi catacombali di Sant'Antioco (Sulcis) contribuiscano a colmare il silenzio delle fonti storiche per i secc. III-V. Perani ha sottolineato la necessità di indagini archeologiche sistematiche in area sarda, in grado di restituire nuove testimonianze sugli insediamenti ebraici nell'isola in epoca romana e nei secoli successivi. Elena Corradini (Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici di Modena e Reggio Emilia) ha ripercorso la storia del ghetto modenese nel suo sviluppo urbanistico e architettonico, a partire dalla sua istituzione nel 1638 e fino al recupero e restauro della sinagoga avvenuto alla fine degli anni Ottanta del Novecento. Metodologie e problematiche inerenti il censimento e la catalogazione delle lapidi sepolcrali ebraiche sono state esposte da Gadi Luzzatto Voghera (Comunità ebraica di Venezia). Il relatore ha evidenziato il contributo di questa indagine per la ricostruzione della storia ebraica locale, e ha ricapitolato l'attività finora svolta in numerosi centri del Triveneto, suggerendo come questa si possa proporre quale modello per le realtà europee (in particolare dell'Est Europa) dove ancora non è stato avviato un complessivo progetto di recupero e censimento dei cimiteri ebraici.

Nel corso della sessione pomeridiana, moderata da Luisella Mortara Ottolenghi (Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, Milano), Michal Sternthal (Center for Jewish Art, Gerusalemme) ha proposto un'analisi iconografica delle figure ritratte in atteggiamento di preghiera rinvenibili in numerosi manoscritti ebraici miniati realizzati in Italia in epoca medievale. Secondo Sternthal, la varietà di gesti rappresentati, che trova paralleli in alcuni importanti testi della letteratura ebraica dell'epoca, farebbe ipotizzare un influsso delle coeve tradizioni devozionali cristiane. Giuliano Tamani (Università Ca' Foscari di Venezia) ha presentato una rassegna delle collezioni di manoscritti e stampati conservati nelle biblioteche italiane, dando segnalazione delle collezioni i cui cataloghi sono stati compilati di recen-

te o che sono in fase di compilazione, e di quelle i cui cataloghi necessitano di aggiornamento o vanno compilati *ex novo*: tra queste ultime la collezione della Biblioteca Casanatense e della Biblioteca Medicea Laurenziana. A seguire, Shalom Sabar (Hebrew University, Gerusalemme) ha proposto un'analisi della complessa decorazione della *ketubbah* veneziana seicentesca. La simbologia dell'apparato iconografico sarebbe frutto, secondo Sabar, oltre che di una raffinata rielaborazione delle fonti ebraiche tradizionali, delle tendenze messianiche all'epoca diffuse nella comunità veneziana, dove giungeva eco delle imprese del falso messia Šabbetai Ševi. Oggetto della comunicazione di Francesco Spagnolo (Yuval Italia, Centro Studi Musica Ebraica, Milano) la raccolta di canti sinagogali realizzata da Leo Levi (1912-1982) e il lavoro, avviato nel corso degli ultimi anni, finalizzato alla catalogazione e allo studio delle oltre mille melodie che compongono tale raccolta. Creazione e sviluppo del Museo Ebraico di Bologna sono state illustrate da Franco Bonilauri, direttore del museo, il quale ha rimarcato la vocazione dell'ente a strumento di ricerca, conservazione e valorizzazione del patrimonio ebraico dell'Emilia-Romagna, nonché a strumento didattico per le giovani generazioni.

Durante la terza giornata di lavori, presieduta da Giuliano Tamani, Dora Liscia Bemporad (Università di Firenze) ha affrontato alcune delle problematiche connesse con la metodologia di ricerca applicata all'arte cerimoniale ebraica italiana. Nel suo intervento Bemporad ha inoltre ricordato come la nascita dei musei ebraici abbia contribuito in modo rilevante ad avviare lo studio degli arredi sinagogali e domestici nella loro valenza tecnico-artistica oltre che storica e documentaria. Amedeo Spagnoletto (Collegio Rabbinico Italiano) ha esposto un'ipotesi di censimento e studio dei *Sifre Torah* conservati nelle comunità ebraiche italiane, secondo criteri che, accanto alla descrizione dei materiali negli specifici aspetti (codicologici, paleografici e masoretici), non escludano la possibilità di recupero e restauro, coniugando così le esigenze di tutela con quelle connesse alla valorizzazione. Nel corso della sua panoramica sui musei ebraici d'Italia, Annie Sacerdoti (Committee on Jewish Historical Heritage of the European Council of Jewish Communities) ha rilevato l'evoluzione dei criteri museali che si è registrata negli ultimi decenni, in conseguenza della quale accanto ai musei d'impianto tradizionale sono nate e stanno per nascere nuove realtà, rispondenti ad esigenze espositive, pedagogiche e, non ultime, turistiche. La serie degli interventi si è chiusa con Luisella Mortara Ottolenghi, presidente della Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea. Nella sua partecipata relazione l'esposizione della storia e dell'attività del CDEC, sorto e sviluppatosi attorno all'archivio Vitale, si è intrecciata a riflessioni sulla funzione del Centro come archivio e luogo della memoria della *Shoah* in Italia.

Gli interventi che hanno caratterizzato la tavola rotonda conclusiva si sono focalizzati attorno alla proposta di progetti e all'individuazione delle priorità nella tutela e valorizzazione del patrimonio ebraico nazionale: formazione a livello universitario di esperti che posseggano oltre a competenze tecniche specifiche per i vari settori, un'adeguata conoscenza dell'ebraismo nelle sue varie componenti (storica, linguistica, culturale, ecc.) (Giuliano Tamani, Mauro Perani); maggiore disponibilità da parte di enti pubblici e privati nel sostenere economicamente i progetti di censimento, studio e catalogazione dei beni (Giuliano Tamani, Mauro Perani); potenziamento dell'opera di coordinamento e dell'iniziativa progettuale da parte delle istituzioni preposte alla salvaguardia del patrimonio (Micaela Procaccia); avvio di una seria attività di collaborazione tra le istituzioni (soprintendenze e università) nella progettazione e svolgimento di programmi comuni (Cesare Colafemmina); ripresa dei lavori della Commissione paritetica (Mauro Perani).

In appendice al convegno Giuliano Tamani e Lucio Troiani (Università di Pavia, Presidente dell'AISG) hanno presentato il primo volume di *Materia giudaica. Rivista dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo* nella rinnovata veste editoriale dell'editrice La Giuntina di Firenze.

Michela Andreatta
via Venezian, 11
34070 Savogna d'Isonzo
(Gorizia)
e-mail: amichela@libero.it

RECENSIONI E SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

ROBERT BONFIL (ed.), «Italia», Volume XIII-XV (2001). *In memory of Giuseppe Sermoneta* - ספר זיכרון ליוסף סרמנטיטה, ברוך, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem 2001, pp. 547 (parte in italiano, francese e inglese) e pp. 205 (parte in ebraico).

Questa miscellanea appare a nove anni dalla morte del compianto Giuseppe Baruch Sermoneta ז"ל, amico degli studiosi italiani di giudaismo e amante dell'ebraismo fiorito nella penisola, nel quale affondavano le sue radici di ebreo del ghetto di Roma. Già nel 1994 era apparso, a cura della famiglia del compianto studioso, un volumetto intitolato *Ricordo di Joseph Baruch Sermoneta. Studi e interventi in memoria del Prof. Joseph Baruch Sermoneta* לזכרו nel trigesimo della sua scomparsa e curato dal figlio Hillel. In esso venivano presentati in italiano (pp. 1-65) ed ebraico (pp. 1-63) i discorsi commemorativi di Ovadia Yosef, Gad Ben-Ami Sarfatti, Yosef Haker, Moshe Idel, Aviezer Ravitzky, Reuven Bonfil, Luisa Cuomo, Ariel Rathaus, Jehuda Nello Pavoncello, Reuven Roberto Della Rocca e Chajjm Vittorio Della Rocca. Quattro anni dopo apparve a Gerusalemme nel 1998 come numero speciale dei «Jerusalem Studies in Jewish Thought», vol. XVI, per la cura di Aviezer Ravitzky un primo *Joseph Sermoneta Memorial Volume*, che conteneva venti contributi di studiosi israeliani per lo più docenti nelle università di Israele (l'unica italiana presente era Caterina Rigo, che insegna alla Hebrew University), con l'aggiunta della bibliografia completa degli scritti di Sermoneta, curata dal figlio Hillel (pp. 493-506) e riproposta anche nel presente volume. Il volume, che raccoglieva esclusivamente studi in ebraico, si intitolava significativamente ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמנטיטה, volendo con esso sottolineare il senso della vita di Sermoneta che fece la sua *'aliyyah* da Roma a Gerusalemme ancora ragazzo, per tornare temporaneamente a Roma per completare gli studi filosofici e far nuovamente ritorno a Gerusalemme. Chi volesse ripercorrere le tappe fondamentali di questa esemplare vicenda umana e culturale, può vedere la nota da me scritta nell'anno della sua morte *In memoriam. Giuseppe Sermoneta (25.12.1924 - 2.10.1992)*, apparsa in «Henoch» 14 (1992), pp. 307-308.

Fa ora davvero piacere ai molti amici italiani di Sermoneta questo nuovo *Sefer zikkaron* a lui dedicato dalla rivista «Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia» – rivista fondata dallo stesso Sermoneta assieme all'attuale *editor* Roberto Bonfil e ad altri studiosi italiani – che per l'occasione unisce ben tre volumi, il XIII-XV, dando ampio spazio agli amici italiani del grande studioso, mancato troppo presto dalla scena di questo mondo. La parte italiana occupa ben 547 pagine che raccolgono 21 studi. Dopo un editoriale del curatore, Roberto Bonfil, nel quale egli afferma di aver voluto mantenere i contributi accolti per il volume nell'ambito degli indirizzi di ricerca di «Italia», che coprono anche quelli di Sermoneta, il primo contributo della parte non ebraica è quello presentato da Miriam Pucci Ben Zeev su *Were they Seditious? The Jews of Rome in the Sixties BCE* (pp. 9-24). In esso l'A., di fronte al luogo comune che considera gli ebrei di Roma sediziosi rispetto al potere imperiale, ritiene che il silenzio delle fonti non sia sufficiente a dimostrare che gli ebrei avessero perduto i loro diritti, e propone questa conclusione: non ci sono prove sufficienti per avvalorare l'ipotesi che nella società romana degli anni Sessanta del I secolo gli ebrei fossero considerati come un elemento pericoloso.

Segue lo studio di Luisa Ferretti Cuomo su *Le glosse volgari nell'Arukh di R. Natan ben Yehi'el da Roma: interferenze lessicali e semantiche* (pp. 25-52). In esso l'A. presenta i primi risultati del lavoro di revisione della sua tesi di dottorato, condotta sotto la guida di Sermoneta e discussa da ormai vent'anni, in vista della pubblicazione. Il lavoro sulle glosse volgari è stato condotto sul ms. del *Sefer he-'Aruk* conservato nella British Library, Add. 26. 881. Vi si evidenzia la complessità dell'attività glossatrice, in cui interferiscono e interagiscono sistemi lessicali e semantici diversi: il latino, il greco, l'ebraico e l'aramaico, i volgari romanzi e germanici, le glosse e i glossari diffusi in Europa.

Segue lo studio di Colette Sirat, *À la cour de Frédéric II Hohenstaufen: une controverse philosophique entre Juda ha-Cohen et un sage chrétien* (pp. 53-78) nel quale l'A. osserva come nel medioevo il dialogo fra intellettuali fosse pressoché esclusivamente limitato alle comunità religiose, mentre gli incontri fra dotti ebrei e cristiani non erano facili, essendo stati proibiti ai primi gli

ambienti accademici e le università. Una felice eccezione è quella che fu resa possibile alla corte di Federico II attorno al 1240, quando tre filosofi ebrei: Ya'aqov Anatoli, Mošeh ibn Tibbon e Yehudah ben Šelomoh ha-Kohen, ebbero la possibilità di condurre dibattiti filosofici e scientifici con altri studiosi, anche cristiani, alla corte di Federico, dove fu probabilmente presente anche Mosè da Salerno. Lo studio è incentrato sull'enciclopedia filosofica *Midraš ha-ḥokmah*, che Yehudah ha-Kohen tradusse dall'originale arabo in ebraico verso il 1243 alla corte dell'imperatore. La Sirat pubblica il testo ebraico dell'opera, stabilito sulla base dei due migliori testimoni in nostro possesso: il ms. Oxford, Bodleiana, Mich. 551 (Cat. n. 1321) e il ms. Vaticano, ebreo 338. L'A. esamina vari aspetti e tematiche che si possono evincere dall'opera, che presenta sia in versione francese, sia pubblicando il testo ebraico.

Quello successivo è il contributo di Israel Ta-Shma su *The Acceptance of Maimonides' Mishneh Torah in Italy* (pp. 79-90), che costituisce la relazione tenuta dall'A. al V congresso di Italia Judaica, svoltosi a Tel Aviv nel 1994. Nella sua indagine Ta-Shma afferma che nel primo quarto del sec. XIII il *Mishneh Torah* di Maimonide, benché fosse già noto in Italia, non si era ancora diffuso nella penisola, e ciò a motivo del prevalere in essa della tradizione halakica franco-tedesca, ritenuta autosufficiente e rafforzata dalle opere di Isaia di Trani, che aveva studiato in Germania. Un vero cambio di atteggiamento verso il grande compendio maimonideo in Italia si determina solo nell'ultimo quarto del sec. XIV, grazie all'opera *Tadir* di Yeqūṭi'el De Rossi, la prima che mostri di aver recepito un sostanziale influsso nel campo della *halakah* dal grande filosofo medievale.

Giuliano Tamani presenta, di seguito, il suo studio dedicato a *Una traduzione ebraico-latina delle Questioni sulla fisica di Averroè* (pp. 91-101), nel quale elenca le nove traduzioni ebraico-latine di opere di Averroè rimaste inedite. Quindi, sulla base del ms. Ottoboniano 2060, l'A. pubblica i titoli e i brani iniziali dei *Quaesita naturalia*, nonché i titoli e il primo periodo dei capitoli VI-VII del trattato *De substantia orbis*, entrambi nella traduzione di De Balmes. I secondi non sono stati segnalati né da Mercati né da altri, e sembrano costituire un *continuum* con i *Quaesita naturalia*.

Il contributo successivo è quello presentato da Anna Esposito, *Note sulla presenza ebraica in Sabina nel tardo medioevo* (pp. 103-115). Oltre alla testimonianza di un *sofer* che copiò un manoscritto a Rieti nel 1311, le prime attestazioni relative alla presenza di nuclei ebraici in Sabina, indirettamente provate dalle *Constitutiones episcopatus Sabiniensis* del 1342, risalgono al sec. XIV. L'A. esamina, quindi, la documentazione archivistica per il periodo che va dalla fine del Trecento al Cinquecento.

Segue lo studio di Michele Luzzati su *Bonet De Lattes a Pisa nel 1491* (pp. 117-124), nel quale si esamina, e pubblica integralmente in appendice, un documento rinvenuto da Shlomo Simonsohn nell'Archivio di Stato di Firenze relativo a un atto di locazione, da parte dell'ebreo provenzale Bonet De Lattes, di una casa con bottega a Pisa nel 1491. Il suo trasferimento dalla Provenza, dove la sua presenza è testimoniata per l'ultima volta nel 1490, rientra all'interno di una sperimentata trafila di migrazioni, che spesso proseguivano fino a Roma, attraverso la Toscana. Nel periodo pisano pare che De Lattes abbia terminato di scrivere l'*Anulus* e che a Pisa abbia preso i contatti necessari per stampare l'opera a Roma.

Laura Minervini presenta uno studio su *Il contributo di Giuseppe Sermoneta alla storia linguistica degli ebrei siciliani* (pp. 125-135), nel quale parla dell'opera di Sermoneta *Alfabetin. Traduzione giudeo-siciliana in caratteri ebraici del servizio della Pentecoste* apparsa postuma nel 1994 e del contributo fondamentale che con essa egli ha dato alla conoscenza delle vicende linguistiche degli ebrei siciliani, fornendo la più precisa documentazione sinora nota sul giudeo-siciliano.

Kenneth R. Stow presenta, quindi, il suo studio *The Knotty Problem of Shem Tov Soporito: Male Honor, Marital Initiation, and Disciplinary Structures in Mid-Sixteenth Century Jewish Rome* (pp. 137-149), che riferisce di un caso narrato nei registri dei notai ebrei Yehudah e Isacco Piattelli nella seconda metà del sec. XVI. La questione riguarda il problema della ispezione da parte di testimoni relativa alla perdita o meno della verginità fisica da parte di giovani ragazze ebreo, problematica di cui Stow analizza le implicazioni culturali, religiose e di costume.

Jeffrey R. Woolf presenta uno studio su *New Light on the Life and Times of Rabbi Joseph Colon Trabotto (Maharik)* (pp. 151-180), portando nuovi dati sulla più importante autorità rabbinica dell'area askenazita nell'ultimo terzo del sec. XV. L'A. pubblica alcuni inediti di questo rabbino, da lui reperiti, fra cui una lettera non firmata, contenuta nel ms. Vaticano, ebraico 429/18, foll. 58a-59a.

Lo studio che segue, presentato da Barbara Garvin, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore* (pp. 181-210), costituisce un esame linguistico di quest'ultima opera; l'A. fa sua l'ipotesi oggi più accettata che l'autore abbia scritto la sua opera originariamente in ebraico e che, in seguito, essa sia stata tradotta in italiano.

Segue lo studio di Aron Di Leone Leoni, *La Nation Portughesa corteggiata, privilegiata, espulsa e riammessa a Ferrara (1538-1550)* (pp. 211-247), nel quale l'A., servendosi delle fonti archivistiche confrontate con il racconto di Samuel Usque nella sua opera *Consolaçam as Tribulações de Israel*, illustra le vicende seguite all'oscuro episodio dell'espulsione degli ebrei portoghesi, avvenuto a Ferrara nel 1549 a motivo di alcuni casi di peste portata in città da immigrati giunti dal Portogallo.

È la volta dello studio di Pier Cesare Ioly Zorattini, *Ancora su Salomon Romano alias Filippo Herrera neofito del Cinquecento*, in cui ricostruisce alcune vicende di uno dei tre neofiti che svolsero un ruolo di primo piano nella denuncia all'autorità pontificia del *Talmud*, e nei sequestri e roghi seguiti alla bolla emanata nel 1553 da papa Giulio III. L'A., grazie ad una registrazione notarile del 1552, riesce a identificare Filippo Herrera con Salomone di Isac da Colorno, nonché con il neofito don Filippo Romano.

Benjamin Ravid presenta un ampio studio su *The Forced Baptism of Jewish Minors in Early-Modern-Venice* (pp. 259-301) nel quale esamina la politica ecclesiale relativa ai battesimi forzati di bambini ebrei, amministrati senza la conoscenza ed il consenso dei genitori. Oltre a motivi di ordine religioso, legati al diritto naturale o all'osservanza della legge, non è assente anche quello della *raison d'état* della Serenissima repubblica.

È la volta dello studio di Maria Modena Mayer, *La Masseket Hamor di Gedalya ibn Yahia* (pp. 303-342). In esso l'A. si occupa dell'opera *Il trattato dell'asino*, contenuto nella raccolta Ginzburg della Biblioteca Statale di Mosca (Ms. 278), un testo copiato nel sec. XVII con diverse parti in italiano scritto con caratteri ebraici, un italiano che si colloca fra la *koinè* settentrionale e la lingua letteraria.

Robert C. Melzi ci presenta, quindi, il suo studio *Una commedia rinascimentale di Angelo Alatini: I trionfi* (pp. 343-356), che si colloca all'interno delle sue ricerche sulla percezione degli ebrei nelle commedie rinascimentali.

Fausto Parente pubblica in memoria di Sermoneta lo studio: *Di uno scritto antiebraico della metà del XVIII secolo: La verità della cristiana religione contro le vane lusinghe de' moderni ebrei di Giovanni Antonio Costanzi (1705ca-1785)* (pp. 357-395). In esso Parente chiarisce la vicenda del convertito Giovanni Antonio Costanzi, che ebbe un ruolo di primo piano nei sequestri di libri compiuti a Roma e nello Stato Pontificio fra il 1753 e il 1755, e illustra i presupposti teologici del trattato contro la religione ebraica, già menzionato da Abraham Berliner sulla scorta di una citazione dello Spano, che lo ricorda nella sua storia degli ebrei in Sardegna. Parente ha reperito presso la Biblioteca Apostolica Vaticana ben due esemplari dell'opera polemica, nella quale il converso fornisce anche notizie su di sé.

Micaela Procaccia presenta uno studio su *Le maschere in magazzino: teatro comico nella Roma ebraica del Settecento* (pp. 397-407), in cui fa emergere un'immagine dell'ambiente ebraico romano dell'epoca tutt'altro che economicamente e culturalmente depresso, ma vivace e lieto di assistere alla rappresentazione di una «burletta».

Segue il contributo di Irene Kajon, *Il problema della giustizia divina nel commento di Samuel David Luzzatto al Diwan di Yehudah ha-Lewi* (pp. 409-429). *Shadal* critica le nozioni di vendetta e di amore del nemico in Yehudah ha-Lewi, unendo in sé un moderato razionalismo ed un tradizionalismo tipici dell'ebraismo italiano dell'Ottocento. Sono, piuttosto, autori come Hermann Cohen,

Franz Rosenzweig ed Emmanuel Levinas a rifarsi esplicitamente al concetto di rivelazione di Yehudah ha-Lewi, sostituendo, come avvio del filosofare, all'intelletto umano che si autointerroga, l'incontro personale del singolo con Dio.

Mauro Perani presenta, quindi, un aggiornamento su *Il "Progetto Frammenti Ebraici in Italia" promosso da Giuseppe Baruch Sermoneta z"l. Rinvenimenti recenti e aggiornamento bibliografico* (pp. 431-449). Purtroppo i tre anni intercorsi fra la consegna dei testi e la pubblicazione della miscellanea, fanno sì che il testo non sia più aggiornato, perché nel frattempo molte nuove scoperte sono state fatte, alcune anche molto importanti, mentre fondi all'epoca non ancora catalogati, oggi lo sono. Rimando per questo alla mia *Supplementary Note* dedicata a *New Publications on the «Italian Genizah»* e pubblicata in questo numero della rivista. Mi permetto solo di integrare, con l'indicazione dei testi in essi rinvenuti e ora identificati, le scoperte che nel testo appaiono ancora come fondi «non ancora esaminati». Ad Albenga (Savona) presso l'Archivio Diocesano un bifoglio rinforzava i cartoni della legatura di un'edizione veneziana del 1597; le quattro pagine, in grafia semicorsiva sefardita del sec. XIV e con note marginali posteriori di altra mano in piccola grafia semicorsiva italiana, contengono il *Sefer Mordekay* su *Qiddušin*, paragrafi 481-487 e 552-553 dell'ed. a stampa, rispettivamente indicati nel manoscritto come 892-895 e 924. Per la collezione di Cagliari è apparso nel frattempo il catalogo a cura di Stefano Orazi, *Manoscritti salvati dal rogo: le pergamene ebraiche di Cagliari*, in «La rassegna mensile di Israel» 64, n. 2, (1998), pp. 29-68. Le miniature di un *Maḥazor* tedesco rinvenute a Lodi sono state pubblicate nel volume curato dallo scrivente: *La «Genizah italiana»*, Il Mulino/Alfa Tape, Bologna 1999, tavv. 27, 28, 29. I due frammenti di Novara, Archivio della Basilica di San Gaudenzio, appartengono ad una Bibbia in grafia quadrata aškenazita del sec. XIV e contengono I Re, 8, mentre altri due frammenti in grafia semicorsiva aškenazita dei secc. XIV-XV contengono passi dal *Midraš haggadah*. Il frammento rinvenuto nell'Archivio Storico Comunale di Piediluco (Terni) contiene due bellissime pagine di un manoscritto sefardita del sec. XIII con il testo del *Talmud babilonese*, trattato *Pesahim* 38b-39b. Nella Biblioteca del Seminario Diocesano di Savona i frammenti del *Talmud Yerušalmi* sono stati approfonditamente studiati, rivelandosi di grande importanza per la storia della tradizione testuale di quest'opera (si veda: M. Perani e G. Stemberger, *The Yerushalmi Fragments Discovered in the Diocesan Library of Savona*, in stampa su «Henoch» 2001). Nella Sezione di Archivio di Stato di Spoleto un esame più dettagliato ha rivelato una bellissima collezione di circa 30 pergamene in ottimo stato di conservazione. Fra esse due fogli di una Bibbia aškenazita del sec. XIV-XV contenente *Giosuè*; due fogli di una copia in grafia italiana del sec. XIV-XV contenente il *Mišneh Torah* di Maimonide; otto fogli e due frammenti di un manoscritto copiato in grafia semicorsiva sefardita nel sec. XIV-XV e contenente parti del *Midraš Rabbah* a *Genesi* e *Numeri*; due fogli e due frammenti di una copia in grafia semicorsiva sefardita del sec. XIV-XV contenente gli *Arba'ah Turim* di Ya'aqov ben Ašer; due fogli di un altro esemplare in grafia semicorsiva italiana del sec. XIII-XIV contenenti il *Mišneh Torah* di Maimonide; sei fogli del commento di Raši al trattato talmudico *Hullin* in una copia eseguita in Italia nel sec. XIII-XIV; e, ultimi ma estremamente importanti, ben nove fogli di un esemplare in grafia quadrata sefardita del sec. XII, contenenti il *Talmud*, trattato *Bava meši'a*. Quest'ultima scoperta è di notevole importanza. Sono sicuro che se il caro e compianto Sermoneta fosse ancora fra noi, godrebbe appieno dei progressi fatti, dopo gli anni della sua scomparsa, da quel progetto originariamente chiamato «copertine ebraiche» che egli promosse nel 1981 grazie alla sua lungimiranza e al suo amore per l'ebraismo italiano.

L'ultimo contributo della parte in lingua non ebraica è il voluminoso studio di Gad B. Sarfatti su *Hebrew Script in Western Visual Art* (pp. 451-547), nel quale l'A. recensisce ben 261 iscrizioni ebraiche presenti in opere d'arte pittoriche, scultoree, in frontespizi di libri a stampa e in altre forme di manufatti. L'indagine è stata condotta nelle biblioteche dell'Israel Museum e del Department of Art della Hebrew University di Gerusalemme, ma alcuni dati sono stati rilevati da Sarfatti nel corso di viaggi compiuti in Italia, Francia, Inghilterra Russia e Stati Uniti. Le schede sono compilate indicando autore, luogo di conservazione, tipo di manufatto ed eventuale trascrizione dell'iscrizione ebraica.

La parte ebraica comprende otto studi più la bibliografia completa degli scritti di Sermoneta. Il primo contributo, di Ezra Fleischer, è dedicato al poeta עזרא פלישר , scoperto all'inizio della ricerca sulla Genizah del Cairo (pp. 9-30 in numerazione ebraica).

Yosef Yahalom presenta, quindi, uno studio su *Ha-Alfabeṭin ha-aramiyyim: me-Ereṣ Yiśra'el le-Italia* [Gli Alfabetin aramaici: dalla Terra d'Israele all'Italia] (pp. 31-37), nel quale esamina le vicende storico-linguistiche di questo genere di testi, a cui anche Sermoneta ha dedicato la sua ultima fatica di studioso, apparsa postuma. Si tratta di testi aramaici tradotti dagli ebrei siciliani nella loro lingua, ma scritti in caratteri ebraici.

Daniel Carpi presenta di seguito il suo contributo, *Meqorot 'ivriyyim min ha-maḥāšit ha-riṣonah šel ha-me'ah šeš-'esreh ha-genuzim be-pinqese ha-noṭarionim šel ha-'ir Padova* [Fonti ebraiche dalla prima metà del sec. XVI celate nei registri dei notai della città di Padova] (pp. 39-87), fonti che l'A. indaga e in parte pubblica in versione ebraica, con note esplicative su diversi termini italiani di difficile comprensione, spiegati e tradotti in ebraico.

Segue lo studio di Haim Beinart dal titolo *Mi-Qosta le-Madrid derek Roma: masseket nidudaw šel Carlos Mendes* [Da Costantinopoli a Madrid via Roma: il racconto dei viaggi di Carlos Mendes] (pp. 89-108), nel quale l'A. segue le vicende degli spostamenti di questo personaggio «errante» che da Costantinopoli raggiunge Madrid passando per Roma.

Segue lo studio di Abraham David, *'Iggeret Nissim': Megillat 'Purim šeni' di-Roma bi-šemat 5315* [«La lettera dei miracoli»: la *megillah* del 'Purim secondo' di Roma nell'anno 1555] (pp. 109-117), in cui riferisce di un episodio occorso durante il breve pontificato di papa Marcello II, vissuto dagli ebrei romani come uno scampato pericolo ed una miracolosa salvezza operata da Dio. L'A. pubblica per la prima volta la *Iggeret Nissim*, in cui si narra di come alcuni ebrei di Roma, falsamente accusati di aver ucciso un fanciullo cristiano per usarne il sangue, fossero arrestati. Il papa ordinò di condurre sul fatto un'indagine, che portò alla scoperta del colpevole: il colpevole era un cristiano. Gli ebrei, quindi, furono rimessi in libertà.

Shlomo Simonsohn presenta, quindi, un articolo su *Yosef ha-Kohen be-Genova* [Yosef ha-Kohen a Genova] (pp. 119-130). Nato ad Avignone nel 1496, lo storico ebreo, che visse una vita segnata da varie sventure, fra cui la perdita dei figli, fu per un periodo a Genova.

Roni Weinstein presenta, poi, uno studio su *Mah qara ha-na'ar Šemu'el be-pinqaso ha-iši? Hinnuk ne'arim yehudim be-Italia be-mahalak ha-Reformašia ha-Qatolit* [Che cosa leggeva il giovane Samuele nel suo quaderno personale? L'educazione dei fanciulli ebrei in Italia durante la Riforma cattolica] (pp. 131-168), nel quale esamina approfonditamente il sistema dell'educazione dei giovani nelle comunità ebraiche italiane: interessi, presupposti, discipline e teoria pedagogica.

L'ultimo studio è presentato dal curatore di questa ricca miscellanea, che abbraccia tutti gli aspetti e gli interessi che attirarono l'attenzione di studioso di Sermoneta: si tratta dello studio che Roberto Bonfil dedica a *Rabbanim, Yešu'im ve-ḥidot. 'Iyyun ri'šon be-'olamo ha-tarbuti šel Rabbi Mošeh Zakut* [Rabbini, gesuiti ed enigmi. Un primo sguardo al mondo culturale di Mosè Zacuto] (pp. 169-189), nel quale lo storico cerca di fare una prima indagine nel complesso mondo culturale del poeta e cabbalista italiano vissuto tra il 1629 ca. e il 1697, che fra l'altro fu attratto dal sabbatanesimo. Zacuto, che decise di trasferirsi in Italia durante un pellegrinaggio in Terra Santa, divenne uno dei personaggi di maggior rilievo nel giudaismo italiano del suo tempo.

Come si è sopra riferito, la parte in ebraico è chiusa dalla bibliografia completa degli scritti di Sermoneta, curata dal figlio Hillel (pp. 191-205).

Siamo grati al curatore per aver alla fine portato a termine questo *Sefer zikkaron* che intende onorare la memoria di Giuseppe Baruch Sermoneta a nove anni dalla morte: un figlio del ghetto di Roma, emigrato fin da ragazzo in Israele, che non ha mai cessato nella sua vita di sentire fortemente il legame con le sue radici romane e di lasciarsi affascinare da tutte le svariate e poliedriche forme in cui la cultura degli ebrei d'Italia aveva espresso il meglio di sé nel corso dei due millenni della loro diaspora nella nostra penisola.

Mauro Perani

GERSHOM SCHOLEM, *Šabbetay Ševi. Il Messia mistico*, Introduzione di Michele Ranchetti, traduzione di Caterina Ranchetti, revisione di Milka Ventura, Einaudi, Torino 2001 (I Millenni), pp. 38, 14 Tavv. in b/n e a colori, fuori testo, ISBN 88-06-15068-5, L. 130.000.

Si tratta di un classico, opera del massimo studioso novecentesco della *Qabbalah*, Gershom Scholem, che scrisse questa importante e voluminosa monografia pubblicata nell'originale ebraico nel 1957 e vide poi una traduzione inglese ampliata (oltre che una francese e tedesca), sulla quale è stata condotta la presente versione italiana. Si tratta di un libro datato, ma che, come le grandi opere, mantiene una sua profonda attualità e viene a colmare una lacuna per il pubblico italiano, che aveva già a disposizione in traduzione quasi tutte le principali opere di Scholem. Nella sua introduzione Ranchetti descrive in maniera esauriente e documentata il formarsi stesso della coscienza ebraica del giovane Scholem, ricostruita nell'analisi dei suoi diari, mostrando come egli elaborò una particolare visione e metodologia della ricerca come proiezione esterna della sua personalità spirituale di ebreo sionista, proteso nella tensione della vicenda storica, che in lui andava prendendo forma. In questo senso dai suoi epigoni gli è stata rimproverata una indimostrata connessione scientifica tra storia, psicologia e teosofia, vera per la sua esperienza spirituale, ma non per la vicenda storica dell'ebraismo, dall'espulsione dalla Spagna all'eplosione della mistica luriana, dal messianismo sabbatiano al ḥassidismo polacco. Scholem avrebbe elaborato una metodologia della ricerca storica e un approccio allo studio dei movimenti mistici basati sul presupposto – da dimostrare – che la tragedia della storia acuisce, nello spasmo della sofferenza, la psiche umana la quale, a sua volta, crea mondi spirituali esoterici e tensioni mistico-messianiche. Si potrebbe dire (hegelianamente) che la contraddizione antitetica della storia produce una tensione che afferma lo spirito il quale, a sua volta, produce in movimento mistico teso ad indirizzare la storia verso il suo esito ideale. Ecco come formula questa critica ai presupposti della metodologia scholemiana Moshe Idel nel suo volume *Cabbalà. Nuove prospettive* (New Haven-London 1988; trad. ital. Giuntina, Firenze 1996, p. 240): «L'influenza decisiva dell'espulsione è una delle pietre portanti della storiosofia di Scholem. Si supposeva che questo avvenimento avesse ispirato le aspettative messianiche formulate, secondo Scholem, nell'ambito della Cabbalà luriana. Quest'ultimo movimento avrebbe dunque indicato la strada al sabbatanesimo messianico, il quale, a sua volta, sarebbe stato il punto di partenza dei processi che generarono non solo il franchismo, ma anche, mediante la neutralizzazione dell'aspetto messianico del lurianesimo, il ḥassidismo e – dialetticamente – l'illuminismo giudaico. (...) Irresistibilmente attratto dal fenomeno sabbatiano, Scholem raccolse meticolosamente ogni dato riguardante la biografia di Shabbetay Ševi – documentata in maniera brillante – ma le relazioni tra il movimento messianico e i fenomeni storici precedenti e posteriori sono presi in esame solo fuggacemente». Allo stesso modo Scholem, nell'altra sua opera classica *Le grandi correnti della mistica ebraica*, apparsa in tedesco a Zurigo nel 1957 e disponibile in traduzione italiana già dal 1965, postula un nesso generativo fra il sabbatanesimo e il ḥassidismo che si colloca all'interno di una visione evolutiva dei movimenti spirituali, interconnessi con le catastrofi storiche, a cui vogliono dare una risposta. Per alcuni questo approccio di Scholem fa parte più del suo vissuto che della realtà storica e della storia dei movimenti mistici.

Comunque sia, Scholem rimane un grande testimone dello spirito ebraico, a suo avviso attingibile nella sua radice più profonda e nella sua fonte più genuina proprio nella *Qabbalah*, alla riscoperta della quale egli dedicò tutta la sua vita, riattribuendole quel ruolo centrale che le era stato negato dall'*Haskalah* e dalla *Wissenschaft des Judentums*.

A soli diciassette anni Scholem annota nel suo diario che «Quando Sabbatai Zwi volle persuadere se stesso e gli altri di essere il messia, andò nella piazza del mercato di Smirne e a capo scoperto pronunciò il nome di Dio. Vi era infatti una credenza popolare che nessuno, a meno di essere il messia stesso, potesse portare alle labbra il tetragramma senza che il fulmine dell'ira di

Dio lo distruggesse. Ma poiché non successe nulla di simile, allora egli credette in se stesso e loro in lui» (Introduzione, p. VII).

Nato a Smirne il 9 di Av del 1626 (giorno in cui si fa memoria della distruzione del tempio e in cui, secondo la tradizione ebraica, nascerà il messia), Šabbetai Ševi, dopo aver studiato il *Talmud* e la *Qabbala*, si recò in Terra d'Israele dove nel 1665 incontro Natan di Gaza che ebbe un ruolo fondamentale nel riconoscerlo come messia, nel divenirne il suo profeta nonché nel repentino grande sviluppo del movimento. Ševi era un maniaco depressivo, che alternava profonde crisi depressive a periodi di esaltazione maniacale. I sabbatiani trasformarono questa malattia considerandola manifestazione di stati mentali determinati da un potere divino, con l'alternanza di illuminazione e abbandono. Di lui non ci restano né scritti né detti e culturalmente non pare sia stato nulla di eccezionale. Suo tratto peculiare era la convinzione che azioni trasgressive potessero essere sante: una specie di antinomismo mistico che lo portò spesso a trasgredire in maniera plateale precetti e norme, come forma particolare dell'instaurazione dell'epoca messianica, fino alla sua apostasia che lo portò ad aderire all'Islam, scegliendo il rinnegamento del giudaismo per salvare la propria vita. «Il sabbatanesimo – scrive Scholem ne *Le grandi correnti della mistica ebraica* – rappresenta la prima seria rivolta in seno all'ebraismo, a partire dal medioevo, e le sue idee mistiche sono la causa dell'interno crollo dell'ebraismo ortodosso dei "eredenti". L'eresia mistica porta in certi gruppi a conseguenze più o meno velate di carattere nichilistico e ad un anarchismo religioso su basi mistiche, che, col favore delle circostanze, ebbe una parte notevole nell'intima preparazione dell'illuminismo e della riforma dell'ebraismo del secolo XIX». Questo determinò una forte ostilità dell'ortodossia contro le tendenze antinomiche del sabbatanesimo. Scholem, che a quarant'anni nel 1937 scrisse un breve saggio in ebraico *Sull'adempimento del precetto mediante la trasgressione*, studia il movimento sabbatiano con istintiva empatia, perché anch'egli è convinto che la trasgressione, quando è necessaria, può contribuire alla redenzione e ne è anche spesso l'unica forma possibile. Nella antinomica libertà messianica di Šabbetai Ševi si svela l'instaurazione di una nuova legge e di una nuova Torah, adatte alla nuova era messianica, la cui osservanza appare trasgressione del vecchio ordinamento vigente nell'esilio, ormai superato. Questa tendenza antinomica è un elemento tipico che ha sempre caratterizzato la *Qabbalah*, e il merito di Šabbetai Ševi fu proprio quello di strappare la mistica dal solitario mondo della meditazione e dell'esperienza individuale, per farne una forza dirompente capace di sconvolgere la storia determinandone un capovolgimento in direzione messianica.

La predicazione messianica di Natan di Gaza, grazie all'autorità e alla stima di cui egli godeva, attirò verso la figura del proclamato messia masse sempre più numerose di ebrei, che aderirono a lui con fede cieca e con esaltante entusiasmo, combattuti dall'autorità rabbinica. Il movimento dei seguaci divenne così grande che il potere turco decise di arrestare il leader carismatico, imprigionato a Gallipoli nel 1666. Ma neppure la carcerazione riuscì a fermare il movimento, divenendo anzi per gli adepti un'ulteriore prova della messianicità di Šabbetai. Del resto, essi riuscirono persino a dare un senso alla sua apostasia, considerata il grado sommo di riscatto delle scintille di luce nascoste nei meandri del male e del negativo. Nella *Qabbalah*, infatti, il male è una conseguenza necessaria del processo di contrazione del divino e, quindi, della sua emanazione sefirotica; allo stesso modo la immersione nel male per il mistico diventa tappa necessaria della restaurazione della luce divina, dispersa fra le tenebre al momento della rottura dei vasi che la contenevano.

Il ponderoso volume sull'eresia messianica sabbatiana esamina lo sfondo del movimento (cap. I), gli inizi di Šabbetai Ševi (1626-1664) (cap. II), gli inizi del movimento in Palestina (1665) (cap. III), il movimento sino alla carcerazione di Šabbetai a Gallipoli (1665-1666) (cap. IV), il movimento in Europa (1666) (cap. V), il movimento in Oriente e il centro di Gallipoli fino all'apostasia di Šabbetai (1666) (cap. VI), il periodo dopo l'apostasia (1667-1668) (cap. VII) e, infine, gli ultimi anni di Šabbetai Ševi (1668-1676). Una ampia e completa bibliografia è presentata dopo l'introduzione alle pp. XV-XXXIII.

Il volume si presenta molto ben curato, anche nella trascrizione dei termini ebraici (che spesso è una vera *crux* per gli editori), anche se non manca qualche irrilevante refuso, come ad es. *bar mišwah* a p. VII invece di *bar mišwah*. È lodevole l'iniziativa di Einaudi di rendere accessibile al pubblico dei lettori italiani questa monumentale monografia di Scholem che, anche se ormai datata, comunque ha segnato un'epoca e con la quale non ci si può non confrontare.

M. P.*

SHELOMO MORAG, MOSHE BAR-ASHER, MARIA MAYER-MODENA (Eds.), *Vena Hebraica in Judaeorum Linguis. Proceedings of the 2nd International Conference on Hebrew and Aramaic Elements in Jewish Languages (Milan, October 23-26 1995)*, Università degli Studi di Milano – Dipartimento di Scienze dell'Antichità & The Hebrew University – Jerusalem, The Jewish Oral Traditions Research Center, The Center for Jewish Languages and Literatures, Milano 1999 (Collana Studi Camito-Semitici 5), pp. 434.

Il volume, che contiene gli atti di un convegno internazionale sulle giudeo-lingue, ossia sull'elemento ebraico ed aramaico nelle lingue degli ebrei, si apre con una nota (in inglese e francese) di uno dei curatori, Maria Mayer-Modena, *In memoriam* di Shelomo Morag, un altro curatore nel frattempo scomparso. Segue l'Opening Address rivolto dallo stesso Morag in apertura dei lavori del convegno internazionale. In esso lo studioso fa una rassegna delle ricerche compiute in epoca recente nel campo delle giudeo-lingue, nonché dell'attività di ricerca portata avanti dai due istituti israeliani promotori del convegno.

Frank Alvarez-Pereire presenta, poi, la sua relazione su *Hebrew and the Identity of the Jewish Languages* nella quale cerca di rispondere alla domanda: in che misura e in che modo l'elemento linguistico ebraico-aramaico gioca un ruolo nella formazione delle giudeo-lingue (pp. 15-37).

Segue il testo della relazione di Morag, *The Integrated Corpus of Hebrew Elements in Jewish Languages: Some aspects of Analysis*. Per «integrated corpus» (IC), Morag intende l'insieme di parole, espressioni e frasi ebraico-aramaiche entrate nelle giudeo-lingue da diversi strati della letteratura ebraica, spesso anche cambiando forma e significato rispetto a quelli originari (pp. 39-57).

È quindi presentato lo studio di Joshua Blau, *Hebrew and Aramaic Elements in Early Judeo-Arabic Written in Phonetic Spelling*, nel quale il relatore dimostra come lo Early Phonetic Judeo-Arabic Spelling (EPJAS) non mostra alcuna influenza araba, a differenza dello Standard Spelling del giudeo-arabo, e inizia nei secoli VIII-IX riflettendo una sub-cultura meno influenzata dalla cultura araba (pp. 59-66).

Segue il testo della relazione di Benjamin Hary, *Hebrew Elements in Egyptian Judeo-Arabic Texts*, in cui esamina quello che egli definisce uno *ethnolect*, ossia un'entità linguistica indipendente – il giudeo-arabo – che ha una propria storia e un particolare sviluppo come lingua comunitaria usata da un determinato gruppo etnico (pp. 67-91).

È la volta dello studio presentato da M.L. Mayer-Modena, *La composante hébraïque dans le judéo-italien de la Renaissance*. La relatrice rileva l'arricchimento delle fonti per lo studio del giudeo-italiano dei secoli XV-XVII grazie alla possibilità di microfilmare importanti testi prima inaccessibili, conservati nelle biblioteche dell'ex-Unione sovietica, apertasi agli inizi degli anni Novanta del Novecento. Queste acquisizioni ci permettono ora di delineare una storia del giudeo-italiano, visto anche in rapporto alle altre giudeo-lingue, e aprono nuove interessanti prospettive agli studiosi (pp. 93-107).

* Le recensioni e segnalazioni siglate M. P. sono di Mauro Perani.

Giovanna Massariello Merzagora nella sua relazione *Témoignages de la langue et de la culture des Juifs dans la lexicographie dialectale* esamina i riflessi delle parlate giudeo-italiane attestate nei dizionari dei dialetti italiani in maniera per lo più inconsapevole, ad eccezione del dialetto giudeo-veneziano dove questo influsso appare più conscio di sé (pp. 109-124).

È, quindi, ancora la volta di Morag di cui compare la relazione su *La composante hébraïque dans les langues parlées par les descendants de Marranes dans le Sud-Ouest de la France* in cui il glottologo israeliano esamina quindici termini o forme ebraiche entrate nelle parlate dai discendenti dei marrani nella Francia sud-occidentale nel momento in cui il francese si impone come lingua scritta e parlata sullo spagnolo e il portoghese; questi termini, tuttavia, nei testi sono spesso accompagnati da una parafrasi esplicativa (pp. 125-152).

Compare quindi lo studio di D.M. Bunis, *Hebrew Elements in Sefer Heseq Šelomo*, un glossario ladino anonimo di termini difficili della Bibbia, pubblicato a Venezia nel 1618 da Gedalyah Cordovero, figlio del noto cabbalista di Safed, Mosheh. L'anonimo autore del glossario ladino non si limita a rendere il senso per i suoi lettori sefarditi, ma spesso aggiunge riflessioni tratte dall'esegesi rabbinica classica, mentre il suo scopo è quello di indurli ad una maggiore conoscenza dell'ebraico stesso (pp. 153-181).

Viene quindi presentato il testo della relazione di Ora Rodrigue Schwarzwald su *Hierarchy among the Hebrew Elements in Ladino Translations as determined by Geographical, Textual and Religious Factors*. Le traduzioni in ladino costituiscono il genere letterario più popolare nella storia degli ebrei sefarditi. Purtroppo, però, non ci è giunto alcun testo ladino scritto in ebraico dalla Spagna medievale: siamo in possesso solo di versioni ladine stampate nei paesi della diaspora dopo l'espulsione degli ebrei dalla Spagna. Nel suo studio il relatore mostra come le variazioni dei testi relativamente all'uso delle componenti ebraiche, dipendano da vari fattori di natura spesso non linguistica, ma testuale o sociologica (pp. 183-202).

Segue la relazione di Yaakov Bentolila su *Alternances d'hébreu et de judéo-espagnol dans un daroush marocain*, nella quale lo studioso esamina la mescolanza di lingue attestata in questo genere particolare dei *derušim*, scritti destinati alla pubblica lettura in occasione di eventi e ricorrenze famigliari. L'alternanza di lingue in essi adottata serve a determinate strategie del discorso che gioca proprio sul cambiamento del codice linguistico (pp. 203-219).

Jean Baumgarten presenta una indagine su *L'étude de la composante hébraïque du yiddish: repères historiques et outils théoriques* nella quale puntualizza che il processo di grammatizzazione dello yiddish inizia già nel Rinascimento e non, come spesso si afferma, nel sec. XIX. Lo yiddish è costantemente vissuto in stretto rapporto con l'ebraico, arricchendosi di continuo dell'apporto semitico, realizzando una stretta relazione fra questa lingua, l'aramaico e il *loshn koydesh*, che spiega bene il bilinguismo, i contatti di lingua e i transferts culturali (pp. 221-241).

Sempre allo yiddish è dedicata la relazione successiva di Tsuguya Sasaki su *Which Derivatives of Hebrew Roots Entered Yiddish: A Tentative Formulation*, nella quale l'A. cerca di dare risposta alla questione finora irrisolta di come e perché alcuni termini ebraici siano entrati nello yiddish e perché invece altri no (pp. 243-269).

Georges Drettas dedica la sua relazione a *Propos sur la Judéité grécophone*, nella quale studia il giudeo-greco giungendo alla conclusione che, nella prospettiva di una storia linguistica da costruire, l'interazione poliglossica attestata dalla tradizione romaniota deve essere presa in considerazione, nella misura in cui essa costituisce un tratto tipico del giudeo-greco (pp. 271-288).

È la volta di Aharon Maman che riferisce delle sue ricerche su *The Sharḥ of the Haggadah from Sefrou (Marocco): Provenance, Linguistic Features, Hebrew and Hebraisms*, un documento unico nel suo genere per il tipo di componenti ebraiche incorporate in esso (pp. 289-320).

Comparaisons hébraïques dans le judéo-arabe marocain è il titolo della relazione successiva, presentata da Joseph Tedghi, che esamina la peculiare presenza di lessemi e locuzioni ebraiche presenti nel giudeo-arabo, che lo distinguono dai dialetti arabi per un peculiare carattere discorsivo. La componente ebraica del giudeo-arabo abbraccia l'insieme dei campi discorsivi, ed ha subito

una continua evoluzione con slittamenti di significato o acquisizione di nuovi sensi, fatto che dimostra come l'ebraico non sia mai stato davvero una «lingua morta» (pp. 321-351).

Segue la relazione tenuta al convegno internazionale di Milano da Schlomo Elkayam sul tema *Innovations dans la composante hébraïque des textes écrits par R. Schlomo Zarqua*, in cui esamina le opere di questo rabbino morto in Algeria nel 1876, per rilevarne gli aspetti innovativi delle componenti ebraiche da lui introdotte (pp. 353-366).

Di seguito è presentato lo studio di Yitzhaq Avishur su *New Words and Forms in the Hebrew Component of Iraqi Judeo-Arabic* nel quale si esaminano alcuni esempi caratteristici di nomi e verbi che illustrano le tendenze e le peculiarità del giudeo-arabo iracheno (pp. 367-385).

Yona Sabar presenta, quindi, la sua relazione su *The Hebrew Elements in Written Jewish Neo-Aramaic Texts (in Manuscripts and Printed Editions)* (pp. 387-397).

La penultima relazione presentata in questi atti è quella di Yosef Tobi su *The Hebrew-Aramaic Component in Written Yemenite Judeo-Arabic Literature* (pp. 399-415).

Chiude il volume lo studio di Simon Levy su *Mots et morphèmes hébraïques dans le parler arabe des Juifs de Fès* (pp. 417-431).

Certamente questo volume costituisce un punto di riferimento imprescindibile per chi vuole avere il quadro degli studi e delle acquisizioni più recenti sulle giudeo-lingue. Siamo grati a Maria Luisa Mayer-Modena per aver organizzato questo importante convegno svoltosi a Milano e aver collaborato all'edizione degli atti del medesimo.

M. P.

ARIEL LEWIN (cur.), *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, traduzioni di D. Asheri, A. Lewin e R. Volponi, Giuntina, Firenze 2001, ISBN 88-8057-120-6, Lire 40.000.

Questo volume raccoglie diciassette studi di altrettanti specialisti, tutti incentrati sul tema della situazione degli ebrei nell'impero romano, venendo così a costituire una importante monografia storica su questo argomento. Nella sua introduzione, il curatore spiega come solo quattro di questi studi fossero già stati pubblicati, tre in inglese e uno in ebraico (quelli di F. Millar, E.S. Gruen, I. Shatzman e di Hannah Cotton). Questo libro di carattere monografico vuole colmare una lacuna per il pubblico italiano non specialista, desideroso di documentarsi in maniera rigorosa sulla condizione degli ebrei sotto il dominio romano.

Il primo saggio di Israel Shatzman, *L'integrazione della Giudea nell'impero romano* cerca di illustrare la genesi dei rapporti politici fra i romani e lo stato ebraico, dalla conquista romana della Giudea all'epoca erodiana.

Lucio Troiani, nel suo studio *Aspetti dell'ellenismo nel pensiero ebraico antico (III a.C. – I d.C.)* affronta in maniera succinta ma puntuale il processo di ellenizzazione del giudaismo palestinese e diasporico, un processo iniziato ben prima della conquista romana, già dopo il 331 quando l'ellenismo penetrò con una forza invincibile nelle élites dei popoli del vicino Oriente antico.

Erich S. Gruen nella sua indagine *Ebrei, Greci e Romani nel terzo oracolo sibillino* evidenzia le aspettative ebraiche antiromane soggiacenti a questo testo rispondente a un genere letterario tipicamente greco.

Fergus Millar, presentando le sue *Riflessioni sul processo di Gesù*, cerca di rispondere alla questione di come noi dobbiamo comprendere e valutare le testimonianze in nostro possesso relative a questo evento. Egli ritiene che si debba dare la preferenza alla narrazione evangelica di Giovanni, che assegna alla Pasqua un ruolo molto più rilevante dei sinottici nel quadro degli eventi, dandoci l'immagine di un Gesù meno lontano dal «Gesù storico» di quanto non facciano i sinottici.

Segue lo studio di Miriam Pucci Ben Zeev, *La sovranità sopra i paramenti del sommo sacerdote*, nel quale la studiosa affronta il problema dell'ingerenza dell'autorità romana nei confronti della massima autorità religiosa ebraica dell'epoca.

Jonathan Price illustra il quadro storico che sta alla base della prima guerra giudaica contro la potenza dominatrice, che portò alla catastrofe del 70 nel suo contributo *La «grande rivolta»*.

Alfredo M. Rabello tratta de *La situazione giuridica degli ebrei nell'impero romano*, mentre Wolf Liebeschuetz nel suo studio *L'influenza del giudaismo sui non-ebrei nel periodo imperiale* analizza l'attrazione che il giudaismo esercitava sui non-ebrei durante l'epoca imperiale, tema completato dallo studio di Paul Trebilco, *I «Timorati di Dio»*, dedicato all'integrazione dei nuovi adepti che aderivano alla religione degli ebrei.

Hannah M. Cotton porta i risultati dello studio dei papiri scoperti nel deserto di Giuda e valuta il contributo che essi danno alla conoscenza della storia, dell'economia e della politica del periodo fra le due rivolte giudaiche nel suo contributo *L'impatto dei papiri documentari del deserto di Giudea sullo studio della storia ebraica dal 70 al 135/6 e.v.*

Giulio Firpo nel suo contributo *Il terremoto di Antiochia del 115 d.C.: echi di un'interpretazione apocalittica in Cassio Dione 68,24,2?* esamina l'interpretazione apocalittica data da alcuni ebrei a questo evento che fece scoccare la scintilla della prima rivolta giudaica, mentre Cinzia Vismara descrive la presenza ebraica nella Roma imperiale tramite la testimonianza dei monumenti giudaici nel suo studio *I monumenti ebraici di Roma*.

David Graf nel suo contributo *Ebrei in Arabia* esamina la presenza ebraica in area nabatea e in tutta la penisola arabica, mentre Perlina Varon esamina la scarsa documentazione sulla presenza ebraica nelle legioni romane nello studio *Testimonianze del servizio prestato dagli ebrei nell'esercito romano*.

David Olster, infine, nel suo contributo su *Letteratura apocalittica ebraica e cristiana nel VII secolo: un raro caso di «dialogo» ebraico-cristiano*, apre uno squarcio nel mondo sconvolto dalle invasioni arabe e persiane, in cui cristiani ed ebrei devono in qualche modo ridefinire la propria identità, di fronte al dilagante diffondersi dell'Islam. Il volume si chiude con un secondo studio di Rabello sulla religione ebraica dell'epoca imperiale.

Questa monografia potrà essere letta con utilità dal pubblico non specialista, che in essa troverà opportunamente riunite le indagini di alcuni fra gli specialisti nello studio degli ebrei in epoca imperiale.

M. P.

ADRIANA DESTRO e MAURO PESCE, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Editori Laterza, Bari 2000 (Percorsi 8), ISBN 88-420-5962-5, pp. XVI-208.

Il volume è scritto insieme da Adriana Destro, antropologa, e dal marito Mauro Pesce, studioso delle origini cristiane, entrambi docenti presso l'Università di Bologna, che insieme hanno già pubblicato per i tipi di Laterza *Antropologia delle origini cristiane* (1997²). Il pregio di questo volume consiste proprio nella felice integrazione delle competenze antropologiche della Destro con quelle di storico del cristianesimo primitivo di Pesce, il cui risultato è un interessante e innovativo approccio che opera una lettura antropologica del Vangelo di Giovanni arricchita dall'esegesi delle fonti storiche, allo scopo di evidenziare i meccanismi socio-religiosi attraverso cui si genera e si afferma un nuovo sistema religioso. Se l'indagine deve necessariamente basarsi su testi letterari, l'approccio adottato dagli autori vuole uscire dall'ambito puramente letterario, per allargarsi alle concezioni dell'ambiente che lo ha prodotto, secondo il metodo già applicato dagli autori in *Antropologia delle origini cristiane*: «La nostra è una lettura antropologica di un testo antico e si è concretata in una scrittura a due mani da parte di un'antropologa e di un esegeta e storico del cristianesimo» (p. XII). Nel primo secolo dell'era volgare si assiste alla nascita del cristianesimo, o meglio di una varietà di cristianesimi, tra cui appunto il «giovannismo», ognuno dei quali caratterizzato da peculiari visioni, riti, liturgie, prima che si formasse, alla fine del II sec., una dottrina normativa riconosciuta dalla maggioranza delle correnti cristiane ed una organizzazione unitaria sostanzialmente uniforme, impostasi come dominante. Si potrebbe osservare come questi «cristia-

nesimi» siano paralleli a quelli che alcuni autori con Jacob Neusner definiscono «i giudaismi» rilevabili nel mondo ebraico fino alla catastrofe del 70 e.v. Scopo del volume è, dunque, di indagare come il giovannismo abbia concepito se stesso come nuova religione, e secondo quali meccanismi sociologici e religiosi abbia ritenuto di porsi al tempo stesso in continuità ed in aperta rottura con il giudaismo dell'epoca. La *Weltanschauung* elaborata dal *Vangelo di Giovanni* intende elaborare un sistema religioso autonomo e compiuto, fondato sul concetto di «veri adoratori» in possesso della «verità», e convinto di autoproporsi come «nuovo» all'interno della religione ebraica, di cui assume le categorie fondamentali, ma da cui intende differenziarsi per una interpretazione nuova e diversa della rivelazione ebraica tradizionale. Per esprimere lo schema unitario e strutturato che determina il sistema organico di azioni coerenti con una determinata visione soggiacente al *Vangelo giovanneo*, come a ogni opera letteraria, gli autori si servono del concetto di *immaginazione sociale*. Essa si caratterizza per il fatto di non essere esplicita e di strutturare una narrazione non di fatti o scene reali, ma di una rappresentazione personale di un determinato autore funzionale al suo progetto redazionale. L'attenzione è rivolta particolarmente all'irruzione della visione innovativa che il *Vangelo di Giovanni* vuole presentare: «Il *Vangelo* è stato certamente scritto da una persona che vive molti decenni dopo la morte di Gesù e che è assillata da gravi difficoltà di rapporto tra le comunità giovanniste e le comunità ebraiche di provenienza, e non da ultimo, da problemi con ambienti non ebraici» (p. XV). Il testo giovanneo, inutile dirlo, viene esaminato per se stesso, ossia né come parte di un canone neotestamentario affermatosi nella Chiesa un secolo dopo, e neppure come espressione di una fase preparatoria alla visione unitaria del cristianesimo che si affermerà al volgere del II secolo. Nei sei capitoli in cui si articola l'indagine, si analizzano gli scenari della ritualità ed in particolare i riti della spiritualità giovannista proiettati dal redattore finale del *Vangelo* nella vicenda di Gesù; i caratteri dell'iniziazione religiosa con particolare riferimento al discepolato; la gestualità di Gesù durante la cena e come essa esprime la visione che l'autore ha del processo iniziatico; la metafora della fruttuosità e il comandamento *nuovo* del discepolato; la fase culminante del processo iniziatico nel contesto della relazione tra maestro-leader e comunità e, infine, il nuovo sistema religioso che ne emerge. L'analisi è condotta utilizzando le scienze sociali applicate allo studio del primo cristianesimo, secondo una metodologia che si è affermata in Europa e negli Stati Uniti a partire dalla fine degli anni Settanta del Novecento. Le conclusioni a cui Destro e Pesce giungono possono essere così riassunte: il genio narrativo dell'ignoto autore del *Vangelo di Giovanni* si esprime nel presentare una sintesi organica relativa a un lungo processo in cui quel nuovo sistema religioso che chiamiamo *giovannismo* è nato, si è differenziato dalle varie correnti del giudaismo e ha inteso autopresentarsi come diverso e autonomo, mostrando come la vicenda critica vissuta dalla comunità giovannista, abbia il suo prototipo in quella analoga di Gesù nei confronti del mondo giudaico contemporaneo. La visione del mondo elaborata e fatta propria dagli aderenti al giovannismo si basa sulla convinzione di essere posseduti e impregnati dallo spirito e di possedere un'interpretazione più vera delle Scritture ebraiche che li contrappone ai «giudei». Essi ritengono, inoltre, che la forma vera del culto sia l'adorazione in spirito, con l'affermazione della non-necessità del tempio, dal momento che il *logos* del Dio ebraico è sceso sulla terra per la rigenerazione degli uomini, ha subito un'apparente sconfitta, ma è risultato vincitore sconfiggendo l'*archon* di questo mondo e, prima di risalire alla sua sede divina, ha infuso nei suoi discepoli lo spirito, operando in essi una vera nascita dall'alto. Fra i modelli socio-culturali utilizzati dal redattore per la costruzione del suo nuovo sistema religioso, spicca come elemento propulsore la categoria del discepolato: «È il quadro concreto del gruppo discepolare, nei suoi momenti privati e pubblici, di coesione e di dispersione che illumina un conflitto costante di Gesù con le forme di organizzazione istituzionale. Lo scontro non si ferma con la crocifissione, ma percepiamo con chiarezza la sua continuazione in un'epoca posteriore alla morte di Gesù» (p. 139). Il distacco di questa nuova visione religiosa dall'ambiente circostante avviene mediante un'autodefinizione basata sul bisogno di un contatto immediato del singolo con Dio, fuori dalle forme tradizionali ebraiche del culto, e di un rapporto con gli altri membri connotato come *amicizia*. Fa parte di questa visione anche l'idea della intrinseca incapacità dell'uomo di raggiungere il suo obiettivo solo grazie all'aiu-

to divino («senza di me non potete far nulla»), nonché la convinzione di una opposizione strutturale fra il divino e il mondano. Questa nuova *Weltanschauung* religiosa non è proposta come filosofia o teologia, bensì come «racconto di un processo iniziatico». Il giovannismo non si è mai considerato come un momento di passaggio nella formazione del cristianesimo, ma come l'unica e vera religione definitiva: uno dei cristianesimi che esistevano agli inizi del II secolo. Sicuramente l'approccio messo in atto dagli autori non è privo di interesse, anche per il suo consapevole differenziarsi da metodologie solo storiche o teologiche. La contestualizzazione dell'esegesi letteraria di un testo evangelico nel quadro più ampio delle scienze sociali e antropologiche, che gli autori applicano alla storia delle origini cristiane in maniera pionieristica in Italia, può certamente offrire un campo di osservazione più ampio e completo ed un'analisi più esaustiva di come nasce una religione.

M. P.

PIERGIORGIO BERETTA (cur.), *ואלה שמות* *Esodo ebraico, greco, latino, italiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001 (Bibbia ebraica interlineare 2), prima traduzione interlineare italiana di Cristiana Doveri OCD, ISBN 88-215-4418-4, pp. 283, L. 48.000.

ROBERTO REGGI (cur.), *שמות* *Esodo. Traduzione interlineare italiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001, ISBN 88-10-80636-0, L. 15.000.

L'interesse crescente per l'ebraismo e la Bibbia ha portato anche in Italia – con notevole ritardo rispetto alla loro diffusione nel mondo protestante anglosassone – il diffondersi di traduzioni interlineari della Bibbia ebraica e del Nuovo Testamento greco, come strumento per una comprensione del testo sacro più aderente al tenore dell'originale. Questa istanza nasce dalla volontà di fornire una traduzione più fedele all'originale, per ovviare in qualche modo all'inesorabile destino che «tradurre è sempre in qualche modo tradire». Credo che tale scopo sia buono e vada lodata la fatica di chi si assume la impegnativa fatica di rendere una versione interlineare il più aderente possibile al testo ebraico. Se non erro, il primo lavoro di traduzione interlineare apparso in Italia è quello sui *Salmi* a cura di G. Savoca, *I canti di Sion. Traduzione interlineare dei Salmi ebraici*, Messina 1983, che ho recensito in «Rivista Biblica» 32 (1984), pp. 357-359, seguito da un altro volume dedicato dallo stesso autore a *Genesi* (*בראשית* *Traduzione interlineare della Genesi*, a cura di G. Savoca, opera di tre traduttori: G. Savoca, R. Scibona e A. Sidoti, Edizioni ACCT, Messina 1995).

Occorre dire subito che in questo genere di lavori, al di là delle buone intenzioni di chi li compie, si è necessariamente confrontati con i principi di una teoria della traduzione, che – più o meno consapevolmente – sono fatti propri dall'autore della versione interlineare, così come con una determinata concezione della lingua ebraica, determinati livelli di conoscenza della stessa, nonché una particolare concezione semiotica del testo ebraico. Il problema che subito si pone è questo: può una traduzione interlineare esimersi dal «tradurre», ossia dal dovere assoluto di fare una scelta fra i possibili molti significati di un termine ebraico, per proporre quello giusto e più letteralmente fedele a un determinato contesto? Leggendo queste traduzioni sembrerebbe di sì: si può fare un calco italiano, calpestando del tutto la semantica e il senso corretto sia dell'ebraico sia, ancor di più, dell'italiano, in nome di una presunta maggiore letteralità, perseguita in maniera ossessiva.

Appaiono quasi contemporaneamente due volumi del libro dell'Esodo con traduzione interlineare dell'ebraico, rispettivamente per i tipi delle Edizioni San Paolo e delle Dehoniane di Bologna. Il primo volume è a cura di Piergiorgio Beretta, ma la traduzione interlineare, che ci interessa in questa sede, è opera di Cristiana Doveri OCD, monaca del Carmelo di Concenedo di Barzio (Lecco). Il volume presenta, all'apertura del libro, nella pagina sinistra il testo greco dei Settanta nell'edizione di A. Rahlfs, il testo latino della *Vulgata Clementina* e il testo italiano della

Nuovissima versione della Bibbia, mentre nella pagina di destra il lettore ha il testo ebraico con la traduzione interlineare. Nella presentazione del curatore a p. 8* (dove alla riga 4 il verbo *avere* «a» va corretto con «ha»), già si danno alcuni criteri usati per la traduzione interlineare: «Con scelta editoriale precisa – egli afferma – [la versione italiana parola per parola] la si è voluta per un verso vincolata a una severa letteralità, per un altro non eccessivamente difforme dalla versione a fronte. (...) Parole ricorrenti, nomi di Dio, nomi propri, la terminologia del culto ecc. non vengono tradotti bensì traslitterati per favorire nel principiante un piccolo vocabolario qualificato». Più esplicita è la traduttrice della versione interlineare nella sua nota preliminare nella quale afferma di aver seguito i seguenti criteri: non omettere la traduzione di alcuna parola o espressione e di far corrispondere al vocabolo italiano sempre un solo termine ebraico, ma qui, come vedremo, cominciano i problemi. Nel calco vengono conservate espressioni peculiari: ad es. in Es 14,7 *šališim*, reso dalla versione CEI *combattenti*, dalla Vulgata *duces*, dai Settanta *tristàtas*, dalla *Bibbia ebraica* a cura di Rav Dario Disegni *comandanti*, è invece tradotto con «terzi uomini». Chiaramente la traduttrice ha voluto essere tanto letterale da falsare completamente il significato del termine, rendendolo per di più assolutamente privo di senso. Già lo Zorell, nel suo *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, distingue tra uno *šališ* I che può avere i due significati di 1. strumento di misura contenente la terza parte di una quantità e 2. strumento musicale paragonabile al nostro triangolo, e uno *šališ* II col senso di *comandante*, *ufficiale militare* di cui avanza la possibile etimologia da uno che sta in una situazione intermedia fra il re e i nobili. Se si consulta *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language* di Ernest Klein (University of Haifa, Haifa 1987, p. 662) si possono vedere distinti ancor più chiaramente ben quattro usi diversi del termine, di cui quello che ricorre nel nostro passo è il secondo, così spiegato da Klein: «1. Officer, captain; 2. Adjutant, aide-de-camp [Probably derived from *šaloš* and originally denoting the third man in the chariot. Compare Ugaritic *tlt* (=third, third in rank), Akkadic *shalshai* (= third in rank)]». Pare dunque che l'origine semantica del significato derivato di questo sostantivo sia da identificare nel fatto che il comandante o l'ufficiale militare fosse il «terzo» a salire sul carro e il «terzo nel rango». C'è stata dunque una evoluzione con il passaggio semantico da «chi sta in terza posizione sul carro» essendo un comandante militare, a denotare appunto che si tratta di un *comandante*, perché è terzo nel rango del comando militare. Ora, la nostra traduttrice, credendo di fare un servizio a una più esatta comprensione letterale dell'ebraico, in realtà ottiene il risultato opposto di falsarne completamente il significato oggettivo e di renderlo incomprensibile; o, se va bene, come nel mio caso, di costringermi a un'indagine lessicografica per capire che «terzi uomini» non c'entra proprio nulla, come dimostra, infatti, perfino il letteralissimo Diodati che traduce correttamente questo termine con *capitani*.

Un altro esempio di letteralismo ossessivo e fuorviante è la traduzione interlineare che viene data dell'ebraico *‘ešem* che letteralmente significa *osso*. Ecco allora la nostra traduttrice rendere caparbiamente *Be-‘ešem ha-yom ha-zeh* di Es 12,51 con la fantasiosa resa: *In osso del giorno il questo!* Ma il lettore cosa capirà? Non bastava leggere lo Zorell che al quarto significato di questo termine ebraico afferma che esiste un uso metonimico in cui si usa la causa per l'effetto, la materia per la forma o il simbolo per la cosa designata, per cui *‘ešem* assume il senso di *natura* o di *me stesso*, mentre il quinto significato, col genitivo della cosa, indica la «sostanza» di essa ossia la *res ipsa*, citando come esempio proprio questo passo? L'«osso del giorno» davvero non sta né in cielo né in terra, e questa non può chiamarsi una traduzione bensì una totale falsatura dell'originale. Attribuire un solo significato a un termine ebraico (ma allora perché esistono i vocabolari che ne distinguono spesso molti?) e meccanicisticamente rendere sempre quella parola con quell'unica traduzione, come in questo caso, risulta totalmente fuorviante oltre che incomprensibile. Sarebbe come tradurre la formula comune nei *colophon* dei copisti ebrei che copiavano un manoscritto *le-‘ašmi*, ossia per «me stesso», rendendola con *l'ho copiato per il mio osso*.

Un'altra scelta assurda è quella di tradurre sempre l'ebraico *nefeš* con «respiro»: anche in questo caso la volontà di rendere una versione il più letterale possibile si rivela controproducente e si traduce in una resa errata e falsante proprio per il principiante, che dovrebbe essere aiutato a

imparare che il ventaglio semantico di questo termine è assai variegato. Tradurre (anche interlinearmene) significa azzeccare nel contesto giusto il significato giusto! La traduttrice, invece, nell'interlineare di Es 1,5 rende l'ebraico *Wa-yehi kol-nefes yoše yerek Ya'aqov šiv'im nafeš*, il cui senso è che i discendenti di Giacobbe erano settanta persone, con: «E fu tutto respiro uscente da fianco di Ja'aqov settanta respiro». Si tratta davvero di una versione errata, fuorviante e assurda. Già lo Zorell elenca per *nefeš* ben sette significati, diversi, ciascuno dei quali ancora precisabile in sfumature diverse: 1. fiato, respiro, odore; 2. anima come principio vitale; 3. vita; 4. essere animato o vivente, applicato anche agli animali; 5. per sineddoche (la parte per il tutto) si intende anima per indicare lo stesso uomo come individuo, persona (e questo è il significato letterale del passo citato); 6. anima in quanto indica il soggetto della vita nutritiva, delle passioni (e quindi assume anche il senso di: *passione, furore*), degli affetti, del desiderio, come facoltà conoscitiva; e, infine, 7. conformemente ad una radice semitica comune (ad es. l'accadico *napištu* «gola, collo, vita», o l'ugaritico *napsš* «gola, appetito, anima, essere vivente») indica le fauci, il collo e la gola. Queste cose sono chiaramente spiegate anche nel *Dizionario teologico dell'Antico Testamento* di E. Jenni e C. Westermann, edizione italiana, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 66-89, dove in particolare si legge: «La questione del significato fondamentale concreto presenta difficoltà per il fatto che *naèfeš* col significato di “respiro” non è quasi per nulla documentato in ebraico ...; può essere indicato come sicuro, anche se non frequente, il significato concreto “gola, fauci”» (col. 68). A conferma, si può anche vedere quanto afferma H. W. Wolff nella sua *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, alle pp. 18-39, dedicate allo studio del campo semantico proprio di *nefeš*, dove bene spiega come: «... nella mentalità semitica, nella gola si compiono le funzioni del mangiare, del bere e del respirare; essa veniva concepita come la sede delle necessità vitali più elementari» (p. 23); il termine ha ad es. il senso di *collo* quando nel Sal. 105,18 si dice che: *incatenarono il suo collo* (ebr. *nefeš*). Anche Wolff elenca sette significati: 1. gola, 2. collo, 3. desiderare, 4. anima, 5. vita, 6. persona, 7. pronomi personale. È vero al punto che *nefeš* denota la persona, ma anche più ampiamente l'essere vivente animato, anche riferito agli animali, che nella Bibbia ebraica in Num 6,6 ricorre l'espressione *nefeš met* (che non può certo respirare), a indicare un cadavere, una persona deceduta, senso che a volte il termine ha anche senza essere accompagnato da *met* (Num 5,2; 6,11). Al contrario la *nefeš hayyah* indica l'essere vivente e, ad es. in Gen 2,19, «non introduce differenza alcuna fra l'uomo e gli animali viventi» (*ibid.*, p. 35). È dunque totalmente errato fissarsi su «respiro» e tradurre sempre *nefeš* con esso: magari anche nei passi in cui il termine ebraico vuol dire «cadavere»!

Un'osservazione merita la scelta della traduttrice che afferma: «le tre consonanti radicali caratteristiche dei verbi ebraici, che si conservano nei derivati, sono in qualche modo rispettate anche in italiano» (p. 13*), per cui tradurrà guerreggiare la guerra, gridare il grido, asservire al servaggio e mattonare i mattoni. Anche qui si può capire che, quando esiste il verbo in italiano, possa utilmente essere usato per spiegare che l'oggetto interno deriva dalla stessa radice. Ma mi sembra esagerato e ridicolo spingere ciò fino a creare dei neologismi o a usare termini inusitati come «mattonare o ammattonare» che in italiano significano «pavimentare di mattoni», mentre ad es. nel passo citato come esempio di Es 5,7 si parla di non dare paglia agli israeliti per fare o costruire mattoni. Se si voleva far vedere che i due termini avevano la stessa radice, si poteva adottare una soluzione grafica diffusa tra le versioni interlineari in lingua inglese, nelle quali le radici sono scritte con lettere ebraiche vuote disegnate solo dai contorni, e il resto con lettere tutte nere.

Un'altra scelta adottata nella versione – che falsa il significato letterale invece di esaltarlo, come vorrebbe – è quella di non mettere mai l'articolo davanti al primo termine di uno stato costruito per il semplice fatto che in ebraico non c'è. Così troveremo: *E questi nomi-di bene Jisra'el i-venenti a Mitzrajim* (Es 1,1), oppure: *E morì Josef e tutti fratelli suoi* (Es. 1,6); *E coprirà occhio-di la-terra* (Es 10,5); gli esempi si potrebbero moltiplicare a centinaia. Ora queste traduzioni dello stato costruito sono sbagliate, perché in ebraico il primo termine di uno stato costruito non può mai prendere l'articolo determinativo; ma se il secondo termine è determinato o da un sostantivo

con l'articolo o da un nome proprio che, in quanto tale, è determinato, trasferisce questa sua determinazione anche al primo termine, che *deve* essere tradotto come determinato, poiché questo è il suo valore semantico corretto; se lo lascio indeterminato, per una assurda fedeltà formale e non sostanziale all'ebraico, falso decisamente il senso del testo. Anche il verbo *essere* come copula, sottinteso in ebraico, *deve* essere reso nella traduzione, se proprio si vuole fra parentesi tonde. Gli esempi citati dovevano essere resi letteralmente: *E questi (sono) i nomi* [non *nomi!* forse alcuni dei nomi?] *dei figli d'Israele*; ...*Josef e tutti i fratelli suoi*; *E coprirà la faccia della terra*. Trovo assurdo anche tradurre *me'im* che vuol dire «da» mediante l'exasperazione letteralistica «da-con»; così come tradurre *'al-panaw*, riferito al volto di Mosè su cui egli poneva un velo, con *su-facce-di-sé!* *Panim* in ebraico ha solo il plurale: forse per questo Mosè aveva due o più facce? perché non attenersi al correttissimo e letteralissimo: *sul proprio volto?*

Un ultimo vezzo che trovo senza senso, è che alcune parole nella versione interlineare vengono lasciate in ebraico e semplicemente traslitterate: questo era motivato, come sopra riferito, dalla volontà di favorire nel principiante la memorizzazione di un vocabolario qualificato. Troverete così espressioni del tipo: *Ora Josef era in Mitzrajim* (Es 1,5); *Ma vene-Jisra'el fruttificarono* (Es 1,7, ma si troverà spesso anche *bene* con pronuncia esplosiva della *bet*); oppure l'ebraico di Es 29,37: *we-hayah ha-mišbeaḥ qodeš qodašim*, che un qualsiasi principiante tradurrebbe: «E l'altare sarà santissimo», lo vediamo reso con l'incredibile: «E-sarà il-mitzbeach qodesh-di i-qodashim!» La grammatica ebraica spiega dopo un paio di settimane di studio, che in ebraico il superlativo si può esprimere ripetendo due volte lo stesso aggettivo o sostantivo, fatto che è entrato anche nel linguaggio comune con le espressioni *santo dei santi*, *re dei re*, *cantico dei cantici*.

Il senso di tutto ciò è che: «Si vorrebbe in tal modo condurre anche al saporoso gustare della *lectio biblica*, alla *menucha*, al riposo contemplativo...», scopo suggellato con la citazione di un detto di Franz Rosenzweig: «Ogni traduzione è un atto messianico che avvicina la redenzione» (p. 14*). Leggendo questa traduzione interlineare, mi è tornato alla mente un classico che mi appassionò negli anni della mia laurea: la *Semantica del linguaggio biblico* di James Barr, apparso a Oxford nel 1961 e in traduzione italiana a Bologna nel 1968 per il Mulino. A volte, infatti, un certo tipo di traduzione «letterale o letteralistica» è, in realtà, motivata da una pseudo-mistica dell'ebraico e da precomprensioni o tesi teologiche che pretendono, facendo violenza alla grammatica ebraica o greca, di trovare una base (di cui in quanto teologiche non hanno alcun bisogno) in fatti grammaticali erroneamente intesi o falsamente strumentalizzati. Faccio un esempio per spiegare quest'ultima affermazione: mi è capitato di sentire qualcuno che traduceva il *be-* strumentale ebraico, così come l'*en* strumentale greco, che ne è spesso il calco, con l'italiano *in*, pretendendo di offrire una traduzione più esatta. Potreste così sentir affermare che la persona della parabola evangelica dei talenti (Mt 25, 16) che, come dice il greco con riferimento ai talenti *ergàtato en autois* (di cui Gerolamo fa il calco: *operatus est in eis*), non «andò a fare traffici per mezzo di essi» (o CEI: *andò subito ad impiegarli*; e La Bibbia in lingua corrente: *andò subito a investire i soldi in un affare*), ma «andò a operare in essi», perché il talento è Gesù e chi non opera «in» lui (*en Kristò*) non può portare frutto. Questa sarebbe la traduzione esatta e letterale, perché in greco c'è *en*. Si tratta di un classico esempio di violenza, semanticamente deviante, fatta alla grammatica del greco biblico, in nome di una concetto teologico ricavato sulla base di altre affermazioni teologiche che, come tali possono avere tutto il loro valore, ma che non possono essere confermate da una interpretazione errata della grammatica. Basta infatti leggere due righe della *Graecitas biblica* di Maximilian Zerwick (Pontificio Istituto Biblico, Roma 1966⁵, p. 41, n. 110) per sapere, a proposito dell'*usus instrumentalis* di questa preposizione, che: «Notum est èv in NT cum semitica fere frequentia adhiberi loco dativi instrumentalis».

Ricordo anche, a questo riguardo, una massima di Giuseppe Dossetti, certamente un grande amante della Scrittura e della parola di Dio e un ricercatore appassionato del suo significato spirituale, il quale ha sempre sostenuto che «la grammatica delle lingue bibliche bisogna conoscerla benissimo».

Passiamo ora a qualche osservazione sulla seconda versione interlineare curata da Roberto Reggi per le Dehoniane di Bologna, che mi pare segua una metodologia di traduzione migliore, pur cadendo in alcune delle scelte fuorvianti che ho sopra evidenziato. Anche Reggi afferma, nelle indicazioni generali che precedono il volume, che per una rigorosa ricerca di letteralità: «non vengono rese le sfumature narrative, temporali, causali e avversative che alcune *waw* paratattici possono assumere, rendendoli con un semplice *e*». Ma questo significa *rinunciare a tradurre*, e a dare un calco fuorviante dell'ebraico: se una *waw* ha valore avversativo, se si vuol fare una versione letterale si dovrà rendere con *ma*! Tradurre con *e* non è affatto «più letterale» ma semplicemente errato, mentre non fa che rimandare all'italiano il problema che si pone al traduttore dell'ebraico di capire il valore semantico di quella *waw*. Anche in questa seconda traduzione interlineare non è reso l'articolo determinativo davanti al primo termine di uno stato costruito legato ad un secondo termine determinato: Reggi non mette la preposizione «di» fra i due termini di uno costruito, per cui traduce: *In terra Egitto* oppure *Tutta comunità di figli d'Israele* (Es. 16,1). Nella resa più letterale che si voglia, in italiano ci vogliono gli articoli determinativi: *Tutta la comunità dei figli d'Israele*, perché altrimenti, nonostante i buoni intenti, si finisce per «tradire» ancor di più l'ebraico. Proprio a questo proposito, scrive il curatore nella sua premessa: «Con l'intento di allentare il binomio traduttore-traditore, in pochi casi vengono conati, laddove possibile e accettabile, alcuni neologismi che intendono rendere meglio il senso del testo originale: mattonare, sacerdotare, sabbatare, buonare...» (p. 7). Su ciò ho già espresso il mio parere parlando del primo volume. Non c'è bisogno di mettere fra parentesi quadre il *per dire* nella resa di *l-emor*, ritenendolo un elemento presente nel Testo Masoretico, ma fuorviante, perché in tutte le grammatiche ebraiche si spiega che la particella *le-* prefissa all'infinito costruito ha spesso valore di gerundio, traducibile letteralissimamente con il ben noto *dicendo*. Meno male, poi, che il traduttore dice di voler abbandonare il genere del termine ebraico tradotto (*davar* masc.), e assume quello della parola italiana con cui lo rende, per cui troviamo: *la parola la questa* invece dell'assurdo: *il parola il questo*. Non condivido la scelta di mantenere a tutti i costi il numero plurale o singolare dell'ebraico, per cui avremo: «orzi, frumenti, sangui, centi e mila». In ebraico esiste ad es. il plurale maiestatico-intensivo, come il nome comune della divinità *Elohim*: tradurremo forse: *In principio credè Dei il cielo e la terra*, scatenando le ire dei difensori del monoteismo ebraico? Ancora, l'ebraico usa il plurale per tutte le realtà costituite da parti: come appunto nel termine frumento, orzo. Basta vedere la grammatica classica di Paul Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, al § 136 si distinguono vari tipi di plurale: di composizione (es. *frumenti*), di dispersione (*sangui*), d'estensione (*cieli*), d'eccellenza o maestà (*qedošim*, il Santo), d'intensità (*Behemot*, la grande bestia), d'astrazione (*baṭṭuḥot*, sicurezza), o per esprimere qualità, stati, azioni. È certamente più letterale e corretto tradurre *sangue* al singolare che non *sangui*!

Anche la scelta di rendere sempre l'imperfetto con valore iussivo o ottativo con un letteralistico futuro non mi pare corretta: gli si aggiunge un trattino suffisso (ma attenzione si trova all'inizio della parola: es. *-andremo*, perché anche le parole italiane si susseguono nell'ordine da destra a sinistra). Sarebbe stato molto più letterale e fedele mettere in italiano il valore iussivo *Su, andiamo*: forse in Genesi, nuovo libro che il curatore sta preparando, tradurrà: *Dio disse: -sarà la luce e la luce fu?*

Ma, come ho detto, Reggi è più equilibrato della Doveri e, alla fine, percepisce – più o meno consapevolmente – il problema fondamentale che *non si può non tradurre e non assumersi la responsabilità dell'ermeneutica della versione (non c'è versione senza ermeneutica!) e che il concetto di letteralità non può essere privato dalla caratteristica fondamentale di avere un senso oltre che letterale, il più semanticamente esatto e corretto possibile!* Infatti una letteralità a tutti i costi del tipo qui applicato è un «calco» artificiale dell'ebraico con parole italiane che in realtà «tradisce» l'ebraico molto di più di una qualsiasi normale traduzione. Il problema è che l'ebraico letto da uno che ben ne conosce grammatica e sintassi, è immediatamente inteso in maniera semanticamente corretta, mentre il calco italiano del medesimo, non avendo l'italiano le stesse strutture morfologiche, grammaticali e sintattiche, semplicemente risulta del tutto incomprensibile e falsante. Reggi, dunque, giustamente afferma che: «parole ebraiche che possono avere diversi significati in italiano e

che richiedono pertanto una certa ermeneutica del testo sono tradotte secondo la versione CEI». Ottima scelta, certamente più letterale dell'altra traduttrice quando rende *nefes* sempre rigorosamente con *respiro*. Bene anche che: «parole che facilitano la comprensione ma che non sono presenti nel testo [io aggiungerei: che sono assenti materialmente ma non logicamente e semanticamente] sono aggiunte tra parentesi tonde (spesso si tratta del verbo essere)». Apprezzo anche la scelta che Reggi fa per le correzioni masoretiche: «quanto al *qere/ketiv* si seguono le indicazioni della BHS, collocando in corpo il testo letto (ritenuto corretto) ed evidenziando con un asterisco prefisso e nel margine interno il testo scritto (ritenuto corrotto)». Anche in questo volume, in basso alla pagina si riporta la versione della CEI. Credo pure utile la sottolineatura di parole presenti nel TM ma omesse dalla CEI o, viceversa, presenti nella CEI ma non nel TM o, infine, tradotte dalla CEI in modo sensibilmente diverso dal tenore letterale del TM. Giustamente il curatore afferma che tuttavia non sottolineerà espressioni del tipo *giorno giorno* (ebr. *yom yom*), tradotto dalla CEI con *ogni giorno*, per il semplice fatto che quest'ultima traduzione è quella più letterale e corretta possibile.

Ho riscontrato queste stesse caratteristiche anche nelle versioni iper-letterali di Erri De Luca come *Esodo/Nomi*, 1994 (non interlineare); *Giona/Ionà* (1995); *Kohèlet/Ecclesiaste*, 1996; *Il libro di Ruth*, 1999, tutti apparsi ne «I classici» per i tipi di Feltrinelli, nonché ne *L'urgenza della libertà. Il Giubileo e gli anni sacri nella loro stesura d'origine dal libro Levitico/Vaikrà*, Filema, Napoli 1999. In particolare nella versione interlineare di quest'ultimo volumetto ritroviamo la mancata resa dell'articolo davanti agli stati costrutti determinati, e altri letteralismi fuorvianti del tipo di quelli sopra menzionati; basti questo esempio tratto da Lev 25,1-2: *E parlò Iod verso Mosè in monte Sinai per dire: Parla verso figli di Israele e dirai verso di loro quando verrete verso la terra che io do a voi e smetterà la terra sabato è a Iod*. A parte la resa del nome di Dio YHWH con Iod e quella di *tevu'atah* ai vv. 3 e 7 con «rivenuta» invece di «prodotto», *be-* davanti a *har Sinay* ha valore locativo quindi *sul* monte, perché *in* un monte non ha senso, così come la resa di *we-šavetah ha-areš šabbat l-Adonay*, che vuol dire: *e riposerà [radice sbt] la terra: (sarà) un sabato per il Signore*, non lo strano: *e smetterà la terra sabato è a Iod* (p. 43). Oppure nella versione di Giona 1,5 dove De Luca rende con «uomo» un caso in cui l'ebraico *is* significa assolutamente e letteralissimamente «ciascuno»: *E ebbero timore i marinai e gridarono uomo al suo Elohim*.

Tutti questi problemi sono chiaramente esposti anche nel cap. X (Una traduzione interlineare) del volume di Carlo Buzzetti, *La Bibbia e la sua traduzione*, Elle Di Ci, Leumann (TO), 1993, pp. 181-197 che ad es. dice la stessa cosa da me puntualizzata con queste parole: «Nella lingua di partenza il vocabolo può avere diversi significati nei diversi contesti, ma nella lingua di arrivo gli corrisponde sempre un medesimo vocabolo» (p. 183). Anche se la traduzione interlineare vuole riprodurre nella misura maggiore possibile l'aspetto formale dell'originale, Buzzetti indica con chiarezza difficoltà e limiti che provengono dalla unilateralità dell'attenzione ai vocaboli, dalla rigidità della corrispondenza parola-per-parola, dall'imitazione degli aspetti formali, dalla riproduzione dei generi delle parole, dalla conservazione degli aspetti quantitativi e, infine, dal letteralismo applicato anche al linguaggio figurato. A proposito di quest'ultimo problema egli afferma: «come a volte una traduzione letterale di un'immagine ... è suggestiva ma poco o pochissimo utile, e a volte addirittura ostacola la comprensione» (p. 191). Con questo non si vuol dire che, se fatta con determinati criteri, essa non possa risultare utile.

Vorrei portare un esempio di una traduzione interlineare del Nuovo Testamento che considero eccellente: è quella curata da Alberto Bigarelli nel volume *Nuovo Testamento greco, latino, italiano*, apparso, sempre a cura di Piergiorgio Beretta, per i tipi della San Paolo nel 1998. Basta scorrerla velocemente, per vedere che tutte le incongruenze da me segnalate nei due volumi recensiti, non trovano posto nella equilibrata versione di Bigarelli, che offre un bell'esempio di letteralità coniugata con comprensibilità e resa semantica del testo, perché egli fa l'ermeneutica della versione, contrariamente alla versione di *Esodo* della San Paolo. Basti una piccola conferma di come Bigarelli si impegna a rendere non la «forma della letteralità», ma la «sostanza» di essa vedendo ad esempio come egli rende nel passo summenzionato della parabola evangelica dei talenti (Mt 25,16) l'*en* strumentale greco: «trafficcò con essi e ne guadagnò altri cinque» (p. 236). Aggiungo che consi-

dero buona anche la menzionata *Traduzione interlineare della Genesi*, a cura di G. Savoca, i cui tre traduttori rendono ragione dei problemi da me posti.

Ho avuto uno scambio di idee con Reggi, il quale sostanzialmente afferma che la sua «non vuole essere una nuova traduzione, come quelle apparse di recente». Ma, di fatto, la sua non può non essere una traduzione, come anche sta scritto nel frontespizio e nel titolo del volume «traduzione interlineare». Egli afferma inoltre di voler aiutare il principiante che ha una conoscenza minima dell'ebraico, fornendogli una specie di calco in italiano della struttura morfologica della lingua di partenza, ossia l'ebraico. Io ritengo che per ottenere questo scopo sia più adatta un'analisi parola per parola dei termini ebraici, secondo una formula adottata in diversi strumenti di studio. Reggi afferma che il suo lavoro: «principalmente è uno strumento per chi sa l'essenziale dell'ebraico, appreso nei sei mesi di studio di un corso tipico all'università come in seminario». Ma a me pare che questo destinatario non sappia neanche gli elementi basilari dell'ebraico, se il curatore è costretto a non mettere l'articolo agli stati costrutti determinati, pur riconoscendo che sono determinati, per fargli capire il fatto che morfologicamente l'articolo non c'è. Se quel principiante non conosce questa regola dell'ebraico e gliela si deve rappresentare solo con un calco formale, allora egli sa davvero troppo poco, e la traduzione-calco non potrà aiutarlo! Reggi segue il principio della massima aderenza all'aspetto «morfologico-grafico» dell'ebraico, e ad esempio in questo caso dello stato costruito non rende l'articolo in italiano perché in ebraico «morfologicamente-graficamente l'articolo non c'è». Ma a mio avviso non si può assolutamente fare del «morfologicamente-graficamente» il principio ispiratore di una traduzione interlineare, perché la lingua di arrivo ha delle sue strutture sintattico-semantiche, diverse dalla lingua di partenza, che non possono essere ignorare o messe fra parentesi, pena il travisamento del senso. Non è importante il «morfologicamente-graficamente dell'ebraico» (che tra l'altro non corrisponde al «semanticamente-logicamente» dell'ebraico stesso) ma è molto più importante il suo senso corretto. L'ipotetico lettore «principiante» che cosa farà dopo aver letto questa traduzione interlineare semanticamente fuorviante: dovrà rifare un'altra traduzione letterale ma corretta, operando tutte le scelte semantiche che ho puntualizzato sopra? Non è forse per lui troppo complesso? proprio perché principiante come farà, trovandosi davanti *nefeš* reso sempre con *respiro*, a capire se in quel contesto significa respiro o cadavere, collo o gola, anima o persona? Reggi ancora afferma che: «non c'è dubbio che *l-emor* significhi *dicendo*, ma esso è materialmente composto dalla particella *le-* prefissa allo stato costruito del verbo dire». Ma – lo ribadisco – non ci si può aggrappare come a un assoluto all'aspetto esterno «materiale» della lingua: così facendo si trae in inganno il principiante, oppure gli si deve spiegare che la resa *a-dire* non significa in italiano *a-dire*, ma che deve essere tradotto con *dicendo*, spiegazione che egli non può certo apprendere dalla versione interlineare medesima. Ma allora non si fa prima a spiegargli che in ebraico *le-* prefisso all'infinito costruito spesso (come qui) va tradotto con il gerundio e tradurre con *dicendo*? Ancora Reggi afferma: «non c'è dubbio che il plurale abbia un gran varietà di significati, ma io intendo solo dire al lettore, nella maniera più semplice e immediata possibile, che questa parola è morfologicamente un plurale». Ma l'aspetto morfologico dell'ebraico deve essere capito dall'ebraico stesso, non da un impossibile calco italiano: *damim* è morfologicamente un plurale ma semanticamente un singolare: se uno ha anche una infarinatura minima dell'ebraico, capirà subito che *damim* è un plurale, perché se per caso lo capisce solo dalla resa con *sangui*, davvero non può nemmeno essere definito un principiante, perché deve ancora imparare che la terminazione del plurale maschile in ebraico esce in *-im!* A proposito della versione di Bigarelli, Reggi afferma: «Anch'io la apprezzo moltissimo, ma ... piega la traduzione italiana alle esigenze della nostra sintassi-semantiche». Ora, piegare la traduzione alle esigenze della sintassi e della semantica della lingua d'arrivo, avendo ben capito la sintassi e la semantica della lingua di partenza, cercando di rendere (trattandosi di due sistemi-lingua diversi e non omogenei) nel grado maggiore possibile le equivalenze funzionali del senso, è assolutamente l'unico modo possibile e corretto di tradurre anche letteralmente. Se lo scopo di queste traduzioni interlineari è quello di voler rendere il più letteralmente e fedelmente possibile l'ebraico, per superare il binomio «tradurre-tradire», non si finisce paradossalmente col «tradire

ancor di più», ottenendo il risultato opposto? Che uso farà di queste versioni il cosiddetto principiante, che ha tutti i motivi per ritenerle più letterali e più fedeli all'originale delle normali versioni? le userà forse per la sua esegesi?

Ho voluto esaminare e anche criticare alcune scelte di traduzione adottate dai curatori dei due volumi esaminati, che non condivido per i motivi che ho esposto. Con questo spero di aver fatto un'opera costruttiva, anche perché pare che le due case editrici pensino a una collana in cui saranno proposte le traduzioni interlineari anche di altri libri biblici e, forse, di tutta la Bibbia ebraica, come la San Paolo ha già fatto per il Nuovo Testamento. Sarà bene che chi si impegna lodevolmente in queste nobili imprese, profondendosi tanta fatica ed energie, ripensi alle cose che siamo andati puntualizzando, e si guardi come esempi la versione del Nuovo Testamento di Bigarelli e quella di *Genesi* a cura di Savoca, oltre che rivedersi il volume menzionato di Carlo Buzzetti su *La Bibbia e la sua traduzione* per vedere quanto afferma riguardo alla metodologia e ai problemi connessi alla traduzione interlineare. La cosa importante è non la *materialità formale* dell'ebraico, che non ha senso riprodurre mostruosamente in un italiano incomprensibile, ma la *letteralità semantica*. Allora credo che, assumendosi fino in fondo il compito ermeneutico senza cui non ci può essere traduzione (nemmeno interlineare e letterale), la loro fatica e il frutto del loro lavoro sarà più utile ai principianti e a chi vuole conoscere che cosa dice il testo ebraico nel modo più letterale possibile: ma *comprensibile* non vuol dire non fedele, mentre *letterale* non vuol dire *senza senso*, perché in tal caso il «tradire del tradurre» sarebbe paradossalmente ancor più grande.

M. P.

J. ALBERTO SOGGIN, *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie rituali*, Claudiana, Torino 2000, ISBN 88-7016-358-X, Lire 29.000.

L'A., professore emerito di Lingua e letteratura ebraica presso l'Università di Roma «La Sapienza» e di Antico Testamento presso la Facoltà valdese di teologia di Roma, è ben noto al pubblico italiano per i suoi importanti volumi sull'Israele biblico e l'Antico Testamento. Il presente agile volume, che presenta la seguente dedica: *Sabatino Moscati, magistro et amico in piam memoriam auctor gratissimus opus hoc d.d.d.*, nasce in parte dalla rielaborazione di una serie di lezioni tenute all'Università «La Sapienza» e alla Facoltà valdese di teologia di Roma. Nato originariamente da un progetto di Massimo Pallottino, poi ripreso da Sabatino Moscati, relativo ad una collana dedicata a «L'ascesa della civiltà», l'opera doveva presentare l'ebraismo dalle origini alla seconda rivolta giudaica sotto Adriano nel 132-134 e.v.

Soggin in diciotto agili capitoli tocca i principali temi e problemi dalle origini di Israele al monoteismo, dal contesto siro-cananaico della fine del II millennio a.e.v. all'opera storica deuteronomistica, dai problemi della ricostruzione storica e dell'uso delle fonti bibliche per tale scopo alla constatazione dell'assenza di fonti attendibili fino alla tarda epoca preesilica. Ancora un capitolo è dedicato alla presenza del politeismo nell'antico Israele, accanto al monoteismo, al ruolo del santuario, al concetto di alleanza e alle forme del culto e dei sacrifici. Quattro capitoli sono dedicati alle principali feste ebraiche, e uno successivo al sabato e al novilunio, così come all'anno sabbatico e al giubileo, per concludere con il calendario. Gli ultimi due capitoli, il 17 e il 18, sono rispettivamente dedicati a una presentazione del medio giudaismo, e alla rifondazione del giudaismo dopo la catastrofe del 70 e.v.

Il pregio maggiore di questo prezioso volume è la sinteticità, la chiarezza e la ricchezza di contenuti, che solo uno studioso del calibro di Soggin, che a queste tematiche ha dedicato la sua vita di studioso, poteva presentare in questo modo magistrale. Sintetizzare complesse questioni che hanno riempito volumi e volumi, presentare con chiarezza le acquisizioni più recenti della

ricerca, offrendo una visione caratterizzata da un approccio scientifico rigoroso, laico e aconfessionale, senza precomprensioni teologiche e senza fare una teologia cristiana della religione di Israele, sono i maggiori pregi di *Israele in epoca biblica*. Esso potrà essere letto con profitto da lettori specialisti e non, così come dal pubblico che cerca una sintesi qualificata che si ponga al livello di una alta divulgazione.

M. P.

DORON MITTLER, *Grammatica ebraica*, Zanichelli editore, Bologna 2000, ISBN 88-08-09733-1, pp. XII- 339, L. 48.000.

Questa grammatica è frutto di una lunga esperienza didattica dell'autore, nato in Israele e dedicatosi da anni all'insegnamento dell'ebraico a studenti non di madre lingua ebraica. Certamente la sua impostazione risulta innovativa rispetto alle tradizionali grammatiche note al pubblico italiano. A differenza delle classiche grammatiche dell'ebraico, dall'intramontabile Carrozzini (in sostanza una sintesi di quella in francese di Paul Joüon) allo Stähli-Chiesa, o a quella di Deiana-Spreafico esplicitamente dedicate all'ebraico biblico, questa intende presentare fonetica, morfologia, fonologia e sintassi sia dell'ebraico biblico sia di quello moderno, attualmente parlato in Israele. Forse questa scelta costituisce, al tempo stesso, il pregio e il limite di questa grammatica. Il pregio, per una certa chiarezza caratterizzata da una spiegazione essenziale, non troppo avviluppata in problemi e categorie della grammatica teorica, estranei all'ebraico; il limite, perché non rende ragione di una serie di problemi tipici ed esclusivi dell'ebraico biblico e, in qualche modo, lo appiattisce, ad esempio nella pronuncia, sull'ebraico moderno parlato oggi in Israele. Un esempio è la pronuncia dello *sewa mobile*, che viene reso con una *e* rovesciata nella trascrizione secondo l'International Phonetic Alphabet (IPA), ma che non deve essere pronunciato, come nella parola *ktummà* (arancione), mentre si deve pronunciare solo in combinazione con lettere come *he* e *šade* che non permettono di ignorarlo. Anche tutta la terminologia grammaticale è quella dell'ebraico moderno, secondo il quale – come si osserva a p. 15 – il raddoppiamento delle consonanti non viene pronunciato. Così ad esempio, non si parlerà di schema o tipo della formazione nominale, ma di *mišqal*; i nomi segolati diventano «I sostantivi bisillabi acrotonici» (p. 48), mentre le forme verbali sono i *binyanim*. Chiara e pregevole è la trattazione dell'uso e significato delle particelle, come la *le-* prefissa, per cui si distinguono i seguenti valori: 1. moto a luogo, 2. tempo, 3. termine, 4. fine, 5. possesso o appartenenza, 6. vantaggio o svantaggio, 7. uso in locuzioni impersonali, 8. uso avverbiale, 9. retta da verbi (pp. 107-110). Nella trattazione del verbo, l'A. afferma che «Alcuni ricercatori sostengono che il sistema dei tempi biblici non sia relativo ... bensì aspettuale. Secondo questa teoria il tempo *Qatal*, con o senza la *waw*, esprime un aspetto percettivo del verbo, ossia un'azione o uno stato compiuti nella loro globalità, mentre *Yiqtol* esprime l'aspetto imperfettivo del verbo, quello che non focalizza il punto finale dell'azione o dello stato. (...) È difficile confermare o negare questa teoria; visto che essa sostiene un uso completamente soggettivo delle forme verbali – colui che parla sceglie una delle due forme senza prendere in considerazione alcun parametro – non esiste un modo oggettivo per verificarne la validità» (p. 148). La conclusione è che se esiste un sistema di tempi aspettuati, comunque essi non possono essere solo aspettuati, come sosterebbe questa teoria. Mi pare un po' troppo semplificata la questione del sistema verbale ebraico, che certamente privilegia l'aspetto dell'azione sul tempo, senza certo ignorare anche quest'ultimo (si veda al riguardo di A. Nicacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, Studium Biblicum Franciscanum, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1986 e, dello stesso autore, *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica*, apparso per la stessa casa editrice, Jerusalem 1991).

In conclusione, ritengo che questa grammatica possa costituire un buon strumento per chi vuole apprendere l'ebraico moderno, ma solo una utile integrazione per chi invece volesse studiare

l'ebraico biblico. A questi, infatti, non la raccomanderei come unico strumento, perché non vi si troverà una parola sui puntatori e i masoreti, sul *qere-ketiv*, sul *qere perpetuo* e tante altre informazioni essenziali per chi vuole entrare nella grammatica e nella sintassi dell'ebraico biblico. Per non parlare di cenni sulla trasmissione manoscritta della Bibbia ebraica o sui problemi delle varianti testuali.

M. P.

PAOLO DE BENEDETTI, *Sulla Pasqua*, a cura di Gabriella Caramore, Morcelliana, Brescia 2000 (Uomini e profeti 7), pp. 62, L. 10.000.

Prosegue l'agile serie di volumetti che Gabriella Caramore sta curando per l'Editrice Morcelliana a partire dai cicli monografici della sua fortunata e benemerita trasmissione radiofonica *Uomini e profeti*. Il più recente titolo della collana è questa raccolta di interrogativi, e di meditate ipotesi di risposta, con cui Paolo De Benedetti delinea i motivi di affinità e continuità di significato tra la Pasqua ebraica e la Pasqua cristiana – oltre a presentare, insieme con il rabbino Luciano Caro, una completa interpretazione del rituale del *seder* e della *haggadah* che lo scandisce. L'utilità di questo piccolo libro non consiste soltanto nell'esemplare finezza, a un tempo rispettosa e rigorosa, con cui De Benedetti si pone – e non da oggi – in ascolto dei testi. Il suo prezioso «valore aggiunto» sta nel fatto che l'A. è oggi forse l'unico scrittore religioso di religione a sapere individuare nei testi sacri significati che, alle orecchie secolarizzate dei laici più o meno sensibili, non suonano irrimediabilmente datati o condizionati da metafisiche non condivise, che li rendono incompatibili con le prospettive della modernità.

L'interpretazione debenedettiana della Pasqua ebraica come memoriale dell'esodo trova significative (e riconosciute, p. 48) consonanze con la ben nota lettura che dell'esodo fu data una quindicina d'anni or sono da Michael Walzer (*Esodo e rivoluzione*, 1985, trad. ital. Feltrinelli, Milano 1986). La generazione che esce dall'Egitto, per la massima parte, non sopravviverà ai quarant'anni di peregrinazione nel deserto, e non giungerà a vedere la terra promessa, «ma la loro tensione resta la stessa. Anche noi moriremo nel deserto, anche noi non arriveremo alla terra promessa durante la nostra vita, e tuttavia, se (...) non avessimo questa tensione verso il futuro promesso, allora saremmo – come dice Paolo – 'i più miserabili degli uomini'» (p. 21). Uno dei sensi ancora attuali della Pasqua ebraica, dunque, è che l'esodo è sempre un dovere di tutti; e in questo si avverte la fedeltà dell'ascolto che De Benedetti dedica ai capisaldi della tradizione rabbinica, come la celebre massima di Rabbi Tarfon: «Non sta a te completare l'opera, ma non sei libero di sottrartene» (*Pirque Avot* 2,16).

Dopo aver così delineato l'essenza della Pasqua ebraica nel «passaggio» (il *Pesah*, appunto, dal verbo che significa «passare») dalla schiavitù alla libertà, De Benedetti mette in luce la sua continuità e la sua trans-significazione nel «passaggio» cristiano dalla passione alla resurrezione, dalla morte alla vita. Era questa la continuità che Gesù, secondo De Benedetti, intese deliberatamente istituire e additare quando scelse il momento della Pasqua, anziché quello di una qualsiasi altra solennità ebraica, «per stabilire il significato della sua vita e della sua morte (e anche per morire)» (p. 40). Ma De Benedetti constata anche quanto sia difficile arrivare ad acquisire pienamente il nuovo stato in cui ci si trova a «passaggio» avvenuto, e apprendere a viverlo con giustizia, con pienezza, con amore, liberandosi compiutamente dalle scorie della condizione precedente. Secondo una tradizione ebraica, «per Dio è stato più facile far uscire gli ebrei dall'Egitto che l'Egitto dagli ebrei» (p. 19): difficoltà che è simboleggiata dal fatto che tra *Pesah* (il compimento dell'uscita dall'Egitto) e *Šavu'ot* (la stipula dell'alleanza con Dio) intercorrono cinquanta giorni, più di quanti ne durò l'uscita dall'Egitto. Ma anche per i cristiani, come rivela la toccante lirica di Endre Ady tradotta dalla Caramore in appendice al libro, la condizione di chi è passato dalla morte alla vita potrebbe essere innanzitutto di spaesamento e di tristezza, come quella di chi abbia perduto ogni

memoria del proprio passato e quindi di sé («Mari e città, donne e desideri.../ Splendide e belle, più belle delle visioni più ardenti. / Davvero le ebbi vicine? / Oppure altri ne ebbero stupore e gioia? / Guai a chi risorge / e la propria vita non sente», p. 58).

Questo percorso attraverso i sensi della Pasqua è tanto denso quanto persuasivo, per essere scritto nello stile limpido e conciso cui hanno consuetudine i lettori e gli ascoltatori di De Benedetti; e si conclude con un invito «a leggere il racconto della morte di Gesù come l'esperienza della morte e della disperazione che Dio ha voluto fare *in quell'uomo: Gesù*» (p. 47). Torna alla mente la prefazione che François Mauriac scrisse per *La notte* di Elie Wiesel, nel tentativo – allora pionieristico – di accostarsi da fratello al dolore dell'ebreo per cercare di dare un senso all'esperienza del *Lager*. La Pasqua ebraica e cristiana di De Benedetti è dunque un «passaggio» per Dio stesso: passaggio dalla dimensione divina della trascendenza a quella umana del divenire, nel tentativo di comprendere l'uomo per poter continuare (o riprendere) a parlargli, attraverso la Scrittura o l'esperienza.

Piero Capelli

PIER CESARE IOLY ZORATTINI, *Una salvezza che viene da lontano. I Purim della comunità ebraica di Padova*, prefazione di Rav Riccardo Di Segni, Olschki, Firenze 2000 (Storia dell'ebraismo in Italia. Studi e testi 21, Sezione veneta 17), pp. VII-115.

La storia dei riti e delle feste può mostrarsi di grande interesse per una più precisa comprensione della storia della cultura. Se grande attenzione è stata data dalla storiografia ai rituali della cultura cristiana in generale, non si può dire che gli stessi strumenti metodologici siano stati sistematicamente applicati alla storia della cultura ebraica nei suoi più vari aspetti. Così Pier Cesare Ioly Zorattini invita ad una più attenta considerazione della festa ebraica che si caratterizza per la sua ricchezza di significati e simboli. *Una salvezza che viene da lontano* è infatti dedicato non solo alla festa di *Purim* che si festeggia il 14 di Adar e che commemora la storia narrata nella *Megillat Ester*, il libro di Ester, ma vuole più precisamente analizzare quel *Purim speciale*, detto anche secondo *Purim*, che dal medioevo fino alle soglie dell'età contemporanea si era diffuso nelle comunità ebraiche di tutta Europa. Nel caso specifico, Ioly Zorattini ha dedicato il libro ai quattro *Purim* speciali istituiti a Padova in occasione di determinati eventi.

Il primo *Purim* speciale istituito dalla comunità ebraica padovana fu quello di Buda, che commemora lo scampato pericolo dopo l'assalto al ghetto della città nell'estate del 1684. Si trattò di un evento traumatico che poteva risolversi in un vero e proprio *pogrom*, ma che le autorità della Serenissima riuscirono a fermare in tempo. La violenza contro gli ebrei era stata alimentata da circostanze storiche precise, cioè dalla guerra che la Lega santa stava conducendo contro il nemico di sempre – i Turchi. La provincia ottomana di Buda venne di fatto tenacemente difesa dall'attacco delle milizie cristiane e gli ebrei che vi vivevano prestarono aiuto ai loro governanti. La città cadde nel 1686 e fu quindi saccheggiata e gran parte degli ebrei uccisi o ridotti in schiavitù. Nell'estate del 1684, tuttavia, la diceria che gli ebrei parteggiavano per il nemico turco si diffuse velocemente nelle zone limitrofe a Padova alimentando così l'assalto al ghetto. L'istituzione del *Purim* di Buda istituisce, quindi, una celebrazione speciale attraverso la quale trasmettere la memoria dell'evento. Tuttavia, in questo caso, allo storico sono giunti molti resoconti, se pure trasfigurati, del trauma suscitato dall'assalto. Il *Pahad Yişhaq* di Yişhaq Hayyim Cohen Cantarini, il *Sefer ma'aseh nissim* di Šelomoh Ghironi e un poemetto italiano in ottava rima, *L'innocenza illesa* di Sema Cuzzi, ripubblicato in questa sede da Ioly Zorattini e scoperto agli inizi del secolo scorso da Antonio Ciscato (Ciscato, pp. 203-208).

Dopo avere valutato l'ipotesi interpretativa proposta da Yerushalmi nell'ormai lontano 1983, secondo la quale la memoria ebraica trova canali di trasmissioni soprattutto nella liturgia, nelle

preghiere speciali, nei *Memorbücher* e nei *Purim* speciali (p. 35), a scapito del resoconto e della ricostruzione storica, Ioly Zorattini sottolinea invece una lettura più sfumata di questa dicotomia: «... proprio questo episodio padovano ci offre esempi del persistere, anche durante il Seicento, sia di cronache ebraiche che tramandano la memoria di eventi degni di nota, cioè quella del Cantarini e del Ghironi, sia addirittura di innovazioni secondo il gusto letterario della società cristiana del tempo» (p. 36). *L'innocenza illesa* del sedicente Sema Cuzzeri costituisce proprio una novità nel sistema della trasmissione della memoria ebraica, sia per il genere letterario scelto che per la lingua utilizzata (l'italiano), ma ancor più il testo del Cantarini, il quale combina tutti gli elementi della tradizione (la preghiera speciale, la narrazione modellata sul rotolo di Ester, il linguaggio poetico e liturgico) ma vi abbina elementi di descrizione e analisi storica e sociologica del tutto nuovi – e in un certo senso moderni, che merita di essere opportunamente riconsiderata e valutata. Inoltre, a differenza del testo di Cuzzeri, che rimase manoscritto, l'opera di Cantarini fu stampata ed ebbe una buona diffusione nel mondo ebraico e cristiano (si vedano ad esempio le lettere di Unger a Cantarini sulla stessa questione, pubblicate da S. D. Luzzatto in «Ošar Neħmad» nel 1848).

Ma Ioly Zorattini non tratta solo il *Purim* di Buda bensì anche gli altri tre *Purim* speciali della comunità ebraica padovana, il *Purim* del fuoco che celebrava lo scampato pericolo da un incendio scoppiato nel ghetto la notte del 28 maggio 1795 (p. 70), il *Purim* dei sassi, istituito dopo l'arrivo degli austriaci nel 1798 e la breve parentesi di libertà e democrazia portata dai francesi e, infine, il *Purim* speciale istituito nel 1926.

Per quanto concerne il *Purim* dei sassi, esso è strettamente collegato al risentimento della plebe nei confronti degli ebrei, determinata dall'abbandono delle truppe napoleoniche che avevano abolito il ghetto e liberato gli ebrei. La «sassata» al ghetto fu quindi una azione di tipo «sanfedista», anche se l'importanza dell'evento venne subito minimizzata. Il cambiamento della situazione politica e il passaggio dei territori veneti alla Casa d'Austria indussero gli ebrei a riconoscere, tramite una funzione religiosa, la «fedeltà» al nuovo governo, tramite sonetti in ebraico e in italiano e una festa in pompa magna nella sinagoga di rito tedesco e nella casa della famiglia più importante della città (pp. 85-85). Per quanto attiene la rimembranza della «sassaiola», la comunità indisse un *Purim* speciale, rinvenibile solo tra le aggiunte nella prassi liturgica: non appare nessun documento come resoconti ebraici dell'evento o materiale di tipo archivistico. Questo ultimo *Purim* appartiene alla categoria dei «*Purim* rivoluzionari» che celebrano – come già aveva riscontrato Cecil Roth – eventi drammatici o catastrofici conseguenti agli eventi politici del cosiddetto periodo giacobino (p. 87).

Infine, ultimo *Purim* speciale padovano fu quello del 1926, ancora più eccezionale se si considera che la tradizione di istituire *Purim* speciali era quasi del tutto scomparsa dopo l'emancipazione politica degli ebrei. Il cosiddetto *Purim* del sabato di *Toledot* è di particolare interesse: esso fu istituito dopo l'assalto alla sinagoga da parte delle squadre fasciste, in seguito ai tumulti che avevano seguito l'attentato al duce per mano di Anteo Zamboni. Si trattava di una vera e propria profanazione del tempio maggiore, avvenuta nella notte del lunedì 1 novembre. Il venerdì 5 novembre il tempio profanato venne riconsacrato alla presenza delle autorità cittadine (p. 95). L'evento fu minimizzato da tutte le parti – sia ebraica che non ebraica – ma la gravità del gesto è ben percepibile dalla documentazione del prefetto. L'evento è molto interessante perché mostra come già nel 1926 l'antisemitismo fosse un pericoloso anello che si saldava alla cultura fascista. Dovremmo forse meditare con più attenzione sul fatto che l'assalto alla sinagoga si inserisce in una lunga tradizione di antigliudismo popolare e generalmente cattolico, una sorta di evento simbolico che si carica di nuove funzioni. Il gesto stesso, reiterato, induce lo storico a fare qualche approfondimento sulla questione. È ovvio però che siamo in una situazione politica e sociale molto diversa anche per gli ebrei, i quali, integrati nello stato, percepiscono la propria identità in modo più complesso e ricco: la cosiddetta «assimilazione» infatti non è che l'espressione della possibilità di appartenere a più culture, non solo quella tradizionale ma anche quella moderna che trova espressione nella politica.

Qualche commento merita la documentazione messa a disposizione da Ioly Zorattini: oltre al poemetto di Sema Cuzzi, interessanti sono i materiali d'archivio tra cui appaiono sonetti di ringraziamento al Capitano vice-podestà di Padova che si era prodigato in aiuti; poesie encomiastiche dedicate alla Repubblica Veneta (pp. 77-82) e scritti di carattere encomiastico, successivi, per la celebrazione dell'entrata degli austriaci a Padova, i quali avevano fermato gli assalti alla zona del ghetto (Tavv. 1-16). A questi si deve aggiungere il materiale della prefettura relativo all'attacco alla sinagoga del 1926. Se in un certo senso gli scritti di carattere encomiastico sono indice di una trasformazione della mentalità, parallela, ad esempio, all'apparire di sermoni dedicati al re in altre zone (su cui mancano ancora degli studi puntuali), essi indicano che accanto alla celebrazione della protezione che Dio porta al suo popolo viene affiancato un ringraziamento al potere dello Stato e quindi una valutazione positiva della politica di tolleranza religiosa. Se questi testi vanno valutati con molta cautela, è indiscutibile che, per lo meno così come appare già nel testo di Cantarini – il *Paḥad Yiṣḥaq* – del 1684, sia presente una celebrazione della politica di tolleranza della Serenissima, in un testo indirizzato ad altri ebrei e non ad un pubblico cristiano. Il contributo contenuto in questo breve libro invita, anche alla luce di quanto emerso, allo studio attento dei rituali ebraici, sia di età moderna che contemporanea: senza una analisi di questo tipo, opportunamente combinata con altre metodologie di ricerca, non si può comprendere il carattere del giudaismo come sistema culturale oltre che religioso, nonché le sue trasformazioni.

La documentazione messa a disposizione dall'autore indica, inoltre, la necessità di studiare questa peculiare forma di trasmissione della memoria anche da un altro punto di vista: è per lo meno evidente che, fin dall'analisi del materiale del 1684, il rapporto tra liturgia e memoria è connesso alla percezione del potere politico e alla sua rappresentazione. Su questo binario – a mio parere – lo storico dell'ebraismo deve proseguire.

Cristiana Facchini

E. SANDAL (cur.), *Gershom, Girolamo, Hieronymus, le edizioni del Soncino nelle città adriatiche 1502-1627*. Catalogo della mostra, Soncino, Rocca Sforzesca, 1 aprile-27 maggio 2001, Edizioni dei Soncino, Associazione Pro Loco-Soncino (Cremona) 2001, pp. 143, 15 ill. in bianco e nero a piena pagina.

Le iniziative culturali promosse dalla Pro Loco di Soncino per riscoprire e valorizzare l'attività tipografica del più grande stampatore ebreo di tutti i tempi, Gershom Girolamo Soncino, svolta nella cittadina cremonese da cui egli prese il nome, si corona nella primavera del nuovo millennio con una mostra dedicata alle edizioni stampate nelle città adriatiche. Il presente volume si aggiunge ad altri tre di cui due raccolgono gli atti dei convegni celebrati sullo stesso tema rispettivamente nel 1988 (G. Tamani, cur., *I tipografi ebrei a Soncino*, Atti del convegno, Soncino, 12 giugno 1988, Edizioni dei Soncino, Cremona 1989), e nel 1995 (G. Tamani, cur., *L'attività editoriale di Gershom Soncino 1502-1527*, Edizioni dei Soncino, Cremona 1997), e il terzo il catalogo di un'altra mostra allestita nel quinto centenario della *editio princeps* della Bibbia ebraica completa, la cui stampa fu completata il 22 aprile 1488 a Soncino, dedicata alle edizioni ebraiche stampate da Gershom a Soncino (G. Tamani, cur., *Tipografia ebraica a Soncino 1483-1490*. Catalogo della mostra, Soncino Rocca Sforzesca 22 aprile-24 giugno 1988). Il volume qui presentato – di cui confesso la mia difficoltà a comprendere il senso della formulazione del titolo: perché *Gershom, Girolamo, Hieronymus*, seguiti da virgola e poi: *le edizioni del Soncino nelle città adriatiche 1502-1627?* – completa idealmente la mostra del 1988, esponendo 66 delle edizioni stampate nelle città adriatiche di Fano, Ortona, Rimini, Pesaro e Cesena, annoverate in 120 edizioni in caratteri non ebraici oltre ad alcune in ebraico. Il catalogo contiene le 66 schede degli esemplari esposti, precedute da una breve introduzione del curatore sull'attività editoriale di Gershom Soncino. Certamente l'iniziativa della mostra, e il catalogo che l'accompagna, sono ammirevoli e vanno veramente elogiati il Comune e la

Pro Loco di Soncino per questa importante opera di valorizzazione della cultura locale, che ha reso Soncino nota in tutto il mondo, e in quello ebraico in particolare. Si deve rilevare, tuttavia, una certa inaccuratezza nell'*editing* del volume e svariati refusi, di cui mi limito a segnalare a p. 19 *thoughts* per *thoughts* oltre al fatto che spesso prima dello spirito aspro che trascrive la 'ayin ebraica c'è uno spazio non corretto. Ma ci sono anche errori e imprecisioni. Nella scheda 11 il censore è ancora indicato erroneamente come «Fra Girolamo da Durallano», località inesistente, invece del corretto «Durazzano» (del resto sulla scorta di un errore ripetuto da tutti i bibliografi ebraici, essendo la *elle* nella grafia del censore effettivamente assai simile a una *zeta*, come ho mostrato nel mio studio: *Confisca e censura di libri ebraici a Modena fra Cinque e Seicento*, in M. Luzzati, cur., *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Bari 1994, pp. 287-320: 309 n. 75). Nella scheda 16 il titolo dell'opera di Yehudah ha-Levi è erroneamente trascritta *Sefer ha-Kusar* (ma *Kuzar* nella scheda), e italianizzato in «Kasaro» «re dei Kasari» invece rispettivamente di *Kuzari* per il sovrano e *Kazari* per il suo popolo. Nella scheda 63 si spiega Rashi come acronimo di «Rabbi Shelomoh Yizhaq» dove correttamente l'ultimo nome dovrebbe essere o «ben Yizhaq» o «Yizhaqi». A p. 129 la didascalia della figura, ripetuta identica per la figura di p. 130, è errata; si legge: «ebr.-DAVID ben Shelomoh Sefer Ieshon limmudin, Costantinopoli, G, Soncino, 1542». La didascalia è giusta nella sostanza per la figura di p. 130, ma con errori di trascrizione; corretta suona: David ben Shelomoh ibn Yahyah, *Sefer leshon limmudim*. È invece errata per la figura riprodotta a p. 129 che, correttamente, è così descritta: Eliyyahu ben Asher ha-Levi ha-Ashkenazi, *Diqduq Eliyyahu ha-Levi*, opera grammaticale ebraica meglio nota come *Sefer ha-bahur*, che però non è un'edizione soncinate, e fu stampata nella città tedesca di Isny nel 1542.

Il volume si chiude con un *Indice cronologico delle edizioni latine e volgari di Girolamo Soncino (1502-1527)* sempre curato da Ennio Sandal, che costituisce un aggiornamento di un identico indice pubblicato dallo stesso autore in appendice agli atti del menzionato convegno del 1995; la paziente opera di Sandal, che già nell'elenco del 1995 aggiungeva venti nuovi titoli rispetto a quelli segnalati negli *Annali* di Giacomo Manzoni, nel presente elenco ha eliminato tre titoli compresi nell'elenco precedente e ritenuti errati, mentre aggiunge otto nuovi titoli, fornendo in forma di *short-title* una breve descrizione e l'ubicazione delle stampe soncinate non ebraiche.

M. P.

SIMONETTA PELUSI (cur.), *Le civiltà del Libro e la stampa a Venezia. Testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento*, Fondazione Giorgio Cini-Biblioteca Nazionale Marciana, Il Poligrafo, Padova 2000, ISBN 88-7115-146-1.

Il pregevole volume presenta gli atti di un convegno internazionale organizzato a Venezia presso la Fondazione Cini sul tema *Which God for Which Humanity? Religions Question Themselves*, che verteva sul tema delle grandi religioni abramitiche e che ha trovato formulazione nel titolo del presente volume ripreso da quello della mostra allestita per l'occasione: *Le civiltà del Libro e la stampa a Venezia. Testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento*. La mostra è stata allestita presso la Biblioteca Nazionale Marciana e aveva come tema i libri delle tre religioni monoteistiche stampati nella città lagunare. Nei primi decenni successivi all'introduzione della nuova arte della stampa (1469), Venezia fu il maggior centro di produzione libraria nel mondo, grazie ai cento, centocinquanta torchi allora attivi in essa. Oggetto principale di questa straordinaria produzione di stampati, era il libro religioso. Tra le molte opere rare esposte, anche un *unicum* costituito dal Corano arabo di San Michele in Isola. Alla Marciana sono conservate quattro delle cinque Bibbie rabbiniche, in quattro volumi ciascuna, uscite dai torchi di Daniel Bomberg tra il 1524-25 e il 1617-19.

Gli studi raccolti nel volume sono i seguenti: M. Zorzi, *Il libro religioso nella storia della stampa veneziana* (pp. 17-28); G. Tamani, *Edizioni ebraiche veneziane dei secoli XVI-XVIII*

(pp. 29-36); A. Scarsella, *Note su metodologia bibliografica e libro religioso* (pp. 37-42); S. Pelusi, *Il libro liturgico veneziano per serbi e croati fra Quattro e Cinquecento* (pp. 43-52); G. Vercellin, *Venezia e le origini della stampa in caratteri arabi* (pp. 53-64); M. Kappler, *La stampa "caramanlidica"* (pp. 65-73). Segue una serie di interventi sotto il titolo di «Analisi» di particolari esemplari. Il primo è quello di P. Scapecchi, *Aldo alle origini della Bibbia poliglotta* (pp. 77-82) in cui è descritto lo *specimen* del 1501 dell'incompiuto progetto di una poliglotta di Manuzio; S. Marcon, *Gli esemplari marciiani dei corali giuntini (Rari Ven. 708-713)* (pp. 83-94); P. Vahan Ohanian Mechitarista, *La Bibbia armena dell'Abate Mechitar* (pp. 95-104) e, infine, S. Trovato, *Una comunità cristiana ortodossa di lingua turca: i karamanlides* (pp. 105-111). Seguono 16 bellissime tavole a colori fuori testo, che illustrano alcuni esemplari descritti nel catalogo, mentre quest'ultimo si trova alle pagine 113-169, arricchito qua e là da figure in bianco e nero. Il volume si chiude con una bibliografia delle opere citate in forma breve nei saggi e nel catalogo (pp. 173-175).

Nel suo saggio sull'editoria ebraica veneziana – che ci interessa più direttamente – Tamani illustra l'opera degli stampatori cristiani di opere ebraiche a Venezia, i quali abbandonarono la pista delle Bibbia poliglotte, preferendo stampare testi solo in ebraico, assistiti da esperti collaboratori ebrei. Tamani sottolinea anche la soluzione autenticamente innovativa messa in atto nella seconda Bibbia rabbinica da Ya'aqov ben Ḥayyim nel 1524-25, grazie alla quale fu stampata integralmente la *masorah*, presentando alcune varianti sulla base della collazione di vari manoscritti. L'A. descrive poi le edizioni del *Talmud*, dei libri di preghiera, nonché dei dizionari e delle grammatiche ebraiche. Dei centodieci esemplari esposti e descritti nel catalogo, le schede delle edizioni ebraiche, tutte curate da Tamani, corrispondono ai numeri 1-19.

M. P.

DAN COHN-SHERBOK, *Fifty Key Jewish Thinkers*, Routledge, London-New York, 1997, pp. IX-132.

Si tratta di un piccolo compendio in forma di dizionario biografico in cui sono elencati i vari personaggi che hanno avuto un certo impatto nella storia del pensiero ebraico. Al posto dei grandi dizionari da consultazione, Dan Cohn-Sherbok ha pensato a un'agile opera per introdurre gli studenti alle prime armi nella storia del pensiero ebraico. Le notizie che si trovano, quindi, non sono né troppo concise, né troppo dettagliate, «a first point of entry into the fascinating world of Jewish thought» (p. ix).

È possibile elencare le grandi correnti culturali entro le quali collocare i personaggi scelti dall'autore: appaiono, innanzitutto, i grandi nomi dell'ebraismo medievale, come Maimonide, Yosef Albo, Baḥya ibn Paquda, Ḥasdai Crescas, Yehudah ha-Levi, o di epoca leggermente più tarda come Abrabanel. Accanto a questi troviamo un numero cospicuo di intellettuali che appartennero al movimento sionista, gli intellettuali ebrei tedeschi, aderenti all'ebraismo riformato o ortodosso e infine i pensatori del primo Novecento. Tuttavia l'opera non è concepita per periodi, ma organizzata in ordine alfabetico.

Per quanto concerne gli autori tedeschi ottocenteschi, Cohn-Sherbok parte da Salomon Maimon per arrivare a Leo Baeck e Hermann Cohen senza ovviamente dimenticare Martin Buber. Stranamente non appare Gershom Scholem, né tra gli ebrei tedeschi né tra i sionisti. Forse meritano qualche breve menzione, appunto perché sconosciuti a un pubblico italiano, gli autori che provengono dal mondo dell'ebraismo tedesco dell'Ottocento, come Solomon Formstecher, Abraham Geiger, Heinrich Graetz, Samson Raphael Hirsch. Formstecher fu importante per avere stilato un'opera sulla religione ebraica ispirata all'idealismo tedesco (*Die Religion des Geistes*) dove egli viene a distinguere due forme di religione, quella della natura e quella dello spirito (p. 39). Questa dicotomia rispecchia quella tra paganesimo e giudaismo, due forme religiose che furono sempre in conflitto tra loro. Una interpretazione che verrà utilizzata anche da Heinrich Graetz nella sua sintesi sulla storia degli ebrei. Per Formstecher il ruolo del cristianesimo e dell'Islam può essere

riassunto nella missione «settentrionale» e «meridionale» rispetto alla spiritualizzazione del paganesimo (p. 39). Ovviamente per il pensatore tedesco è solo l'ebraismo la forma più perfetta e spirituale della religione, una lettura tuttavia molto interessante se compresa entro il suo contesto culturale e per l'influsso che può avere avuto sul pensiero ebraico fino al Novecento. Tra i fondatori dell'ebraismo riformato viene menzionato Abraham Geiger che fu rabbino e organizzatore di istituti preposti allo studio del giudaismo. Non si tratta di un pensatore sistematico, anche se ebbe una visione molto chiara della filosofia della storia dell'ebraismo, volta soprattutto ad arginare le impostazioni anti-ebraiche degli studi neotestamentari coltivati dai teologi protestanti. Infatti a Geiger andrebbero affiancati anche Leopold Zunz e altri esponenti della *Wissenschaft des Judentums* che costruirono un'interpretazione e una visione alternativa della storia del giudaismo e del cristianesimo, contrapposte alle più incisive interpretazioni delle scuole protestanti. Interessanti sono infatti le letture che Geiger diede della figura di Gesù, come ebreo della sua generazione, inserito nel contesto farisaico della Palestina del suo tempo (p. 42), che si opponeva alla lettura che era stata diffusa qualche anno prima da E. Renan, secondo cui Gesù il Galileo si stagiava con grande nettezza contro il contesto giudaico del suo tempo. Mancano tuttavia altri intellettuali ebrei che forse sarebbe stato opportuno menzionare, come lo storico Isaac Jost, o esponenti della *Haskalah* come Naphtaly Herz Wessely, così importante per la riforma del sistema educativo ebraico, o il kantiano Lazarus Bendavid.

Non mancano i pensatori sionisti e i teologi contemporanei, soprattutto quelli che hanno dedicato molta speculazione filosofico-teologica alla *Shoah* come Eliezer Berkowitz, Arthur A. Cohen, Ignaz Maybaum e Richard Runestein, oltre al più noto Elie Wiesel.

Tra i grandi personaggi dell'antichità appare solo Filone Alessandrino, e ci pare strano che l'autore non abbia pensato anche a Flavio Giuseppe che, senza dubbio, ebbe un ruolo centrale nella storia del pensiero ebraico dell'antichità. Tra gli autori dell'età moderna – così come viene intesa dalla storiografia generale – accanto ai cabbalisti (molto pochi rispetto al loro numero) e ad alcuni grandi *Hasidim*, appare anche Spinoza, il quale non ha ancora acquisito un diritto di piena cittadinanza nella storia del pensiero ebraico. Questa parte forse avrebbe meritato di essere arricchita anche da altri autori, come ad esempio, Leone Ebreo, ma anche Leone Modena, Menasseh ben Israel, Azaryah De' Rossi, solo per menzionarne alcuni. Ci pare cioè che sarebbe stato necessario insistere di più sull'ambiente intellettuale dell'età moderna, e dedicare anche qualche riga, forse, agli storiografi ebrei di età moderna, sui quali si è molto dibattuto in questi ultimi anni.

Dalla lettura delle voci biografiche è possibile estrinsecare anche un ulteriore dato che ci pare interessante: per quanto concerne la storia del pensiero ebraico dal Settecento fino all'età contemporanea, nonché la formazione di diversi movimenti in seno all'ebraismo, si può notare un processo di trasformazione del pensiero ebraico tra Ottocento e Novecento che passa dalla Germania verso il mondo anglosassone. Se tra gli intellettuali e rabbini dell'Ottocento parte del dibattito sul giudaismo verte sulla sua interpretazione filosofica, sul suo ruolo nell'economia della storia universale (o alternativamente sull'importanza e sul ruolo della *halakah*) nel Novecento affiorano interpretazioni diverse come quella dell'ebraismo «Reconstructionist» e quello «Humanist», le uniche forme di elaborazione teorica del giudaismo sorte nel mondo statunitense: è ben evidente il passaggio da un discorso di tipo filosofico, religioso e sociale ad un discorso volto alla «etnicizzazione» dell'esperienza ebraica. Con ciò intendo dire che la particolare struttura della società americana ha spinto anche gli ebrei a elaborare una concezione del giudaismo onnicomprensiva – il giudaismo è arte, musica, religione, cultura, civiltà che accetta tutti i principi della modernità – e gli ebrei sono un gruppo etnico, che come gli altri gruppi etnici della società americana rivendica un suo specifico ruolo e *status*. Se si guarda ad esempio la voce dedicata a Sherwin Wine, il fondatore dello «Humanistic Judaism», questo aspetto è ben chiaro: «Jewish identity is an ethnic reality» (p. 130) e se ciò dilata la definizione di cosa sia la cultura ebraica, inserisce anche un concetto, quello della identità etnica, da valutare con grande attenzione come strumento euristico per l'analisi del giudaismo di altre epoche. L'identità etnica è infatti una concezione recente, un concetto costruito

e dipendente dal contesto culturale e dal periodo storico contemporaneo: gli ebrei, infatti, a partire dall'età moderna, guardarono a sé stessi e alla propria storia con occhi simili e contemporaneamente diversi. Si definirono religione (unica e universale) nel mondo tedesco ottocentesco, nazione moderna e laica a partire dagli inizi del XX secolo e gruppo etnico nella società americana e contemporanea.

Cristiana Facchini

PETER HELLMAN, *L'albero dei giusti. Storie di ebrei sottratti all'olocausto*, traduzione dall'originale americano (1999) di Marino Parodi, Edizioni San Paolo, Alba (Cuneo) 2001, ISBN 88-215-4419-2, pp. 403, L. 38.000.

Occorre subito puntualizzare che chi ha scelto il titolo italiano, ha operato un riorientamento ebraico-centrico, rispetto a quello cristiano-centrico del titolo originale americano che suona: *When courage was stronger than fear. Remarkable stories of Christians who saved Jews from the Holocaust*. In realtà il libro narra le storie di cinque «Giusti fra le nazioni», ossia cristiani che durante la Shoah salvarono degli ebrei, mettendo a rischio la propria vita. Poteva far piacere che anche nel titolo italiano fosse sottolineato che si tratta appunto della storia di cinque dei molti cristiani che, sfidando il regime nazi-fascista e spinti da sentimenti di profonda umanità e spirito evangelico molto più degli equivoci equilibrismi e silenzi della curia romana, si adoperarono fattivamente per salvare delle vite di ebrei, forse inconsapevolmente intuendo l'affermazione talmudica che «chi salva una sola vita è come se salvasse il mondo intero». Queste storie sono moltissime, ma purtroppo altrettanto sconosciute e destinate, se non saranno raccolte e rese note in tempi brevi, a essere dimenticate per sempre. Ho conosciuto molti amici ebrei che mi hanno raccontato di essere stati salvati da un parroco, vivendo per mesi in canonica; da frati e suore, nascondendosi nei conventi, o fatti passare per propri figli da umili famiglie di cristiani. Si tratta di una vera e propria resistenza spirituale che andrebbe conosciuta, anche perché controbilancia e in qualche modo riscatta le simpatie di alcuni settori della gerarchia ecclesiastica col regime e gli imbarazzanti silenzi di Pio XII. È dunque da ammirare il lavoro di Peter Hellman, giornalista americano del *New Yorker* e del *New York Times* grazie al quale cinque storie di *Haside ummot ha-'olam*, i «giusti delle nazioni del mondo» sono state strappate all'oblio. L'articolo 9 della *Legge dei martiri e degli eroi della rimembranza*, approvata dallo Stato di Israele nel 1953 con la quale ha istituito il memoriale della Shoah *Yad wa-shem*, dispone l'attribuzione di «un monumento e un nome» a quei non ebrei che si operarono per salvare vite umane di ebrei destinati ai campi di sterminio. Il comitato incaricato di assegnare questo riconoscimento, inizialmente riconosceva tre livelli di onorificenze: un attestato, la dedicazione di un albero piantato nel «viale dei giusti» e una medaglia di bronzo in cui è incisa proprio la frase talmudica sopra citata. Tutti i giusti presentati in questo libro hanno avuto il massimo riconoscimento, con tutti e tre i livelli. Inizialmente nel 1962 si cominciò a piantare alberi di carruba, ma all'inizio degli anni Ottanta del Novecento, quando i carrubi erano già un migliaio ed avevano ormai esaurito tutta la lunghezza del «viale dei giusti», si cominciò a piantare in un'altra area degli ulivi, più resistenti del carrubo al clima secco e alla scarsità d'acqua. Il primo «giusto» presentato è quello a cui è dedicato l'albero numero 1580 e si chiama Mons. Beniamino Schivo, all'epoca un giovane sacerdote di Città di Castello che salvò dalla fine pressoché certa nelle camere a gas la famiglia ebrea dei Korn, profuga da Breslavia. Il sacerdote, dopo un periodo passato nel centro dell'alta valle del Tevere, nascose la famiglia ebrea in un eremo sulle colline, usato per ritiri spirituali dalle suore salesiane. È commovente leggere tutta l'intricata vicenda del passaggio dei Korn da nascondiglio a nascondiglio, delle camminate nei boschi del giovane sacerdote, della rete di complicità da lui messa in opera per salvare i suoi protetti: davvero una bella storia che apre il cuore! Mons. Schivo è stato intervistato nel giugno del 1998 a

Città di Castello per conto della *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, costituita dal regista americano Steven Spielberg nel 1994 allo scopo di raccogliere una banca dati audiovisiva per conservare le testimonianze dei sopravvissuti all'olocausto e dei loro salvatori.

Ho conosciuto personalmente Beniamino Schivo in occasione del convegno internazionale *La comunità ebraica nella storia di Città di Castello*, svoltosi a Città di Castello il 25 ottobre 1998, durante il quale il Comune ha conferito la cittadinanza onoraria al rabbino capo di Roma Elio Toaff che, braccato dalle SS mentre fuggiva da Ancona, fu ospite dell'Hotel Tiferno di Città di Castello, e scampò miracolosamente a una perquisizione compiuta dai nazisti in quell'albergo, nascondendosi col figlio Ariel, allora di pochi anni. Come ha narrato in varie occasioni, anche Elio Toaff ad Ancona, dove era rabbino capo, fu avvisato che i nazisti lo cercavano da un amico prete anconetano, che lo invitò ad andare in canonica invece che a casa sua, e in tal modo gli salvò la vita. Ma anche Toaff salvò la vita a un prete partigiano arrestato dai nazisti che stava per essere ucciso: mentre i tedeschi gli avevano già puntato la rivoltella alla tempia, Rav Elio, che pure era sceso nella fossa per essere ucciso, parlando in francese, lingua compresa dalle SS, le convinse a risparmiare il sacerdote perché era un noto studioso di religioni orientali. In tal modo don Francalanci ebbe salva la vita, e anche Rav Elio – come mi ha ribadito recentemente in una telefonata in cui gli chiedevo di confermarmi i particolari di questo episodio che egli stesso mi aveva raccontato nel 1998 a Città di Castello – alla fine fu fatto risalire dalla fossa e fu risparmiato, a suo avviso per una grazia del cielo. Questo avvenne nella località Culla di Valdicastello (Lucca) in Versilia. Una bellissima storia di un prete che salva un rabbino, che, a sua volta, salva un altro prete.

Questa è la micro-storia dell'amore e della fraternità fra gli uomini, di cui purtroppo spesso non ci si interessa abbastanza, ma che ha in sé la forza di contrastare e, in qualche modo, riscattare l'immensa catastrofe dello sterminio degli ebrei e la vergogna della Germania nazista e dell'Italia fascista che, nel cuore dell'Europa cristiana, lo misero in atto con spietata efferatezza.

M. P.

JOHN K. ROTH e ELISABETH MAXWELL (eds.), *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocide*, 3 vols., Palgrave-Macmillan Publisher, London-New York 2001, pp. 2950, \$ 249.

Se qualcuno ancora dubitasse che gli «studi sulla Shoah» (*Holocaust studies*) siano ormai diventati una disciplina in sé, e che questa disciplina sia di fatto entrata a far parte integrante degli studi di ebraistica (*Judaica*, o *Judaic studies*), non ha che da sfogliare l'elenco dei nomi e le bibliografie degli oltre 200 contributori ai tre volumi appena pubblicati da Macmillan con il titolo *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocide*. Si tratta degli atti dell'omonima conferenza internazionale, interdisciplinare e interreligiosa (cui hanno contribuito oltre 250 studiosi, la maggioranza dei quali provenienti dagli Usa, da Israele, dalla Germania e dal Regno Unito) tenutasi nell'arco di dieci giorni nel luglio 2000 a Londra e Oxford, sotto la regia di Elisabeth Maxwell. E con tutta onestà si può dire che senza l'ostinazione illuminata e il carisma manageriale della signora Maxwell non ci sarebbero stati né la conferenza né questi tre tomi che raccolgono i risultati del più grande simposio di studiosi della Shoah che sia mai stato organizzato. A Oxford è convenuto il meglio dei ricercatori internazionali sia in campo storico che in campo etico-teologico, producendo una mole di ricerche, di anticipazioni di lavori in corso e di esperienze didattiche tale da rendere questa pubblicazione una specie di pietra miliare in tale ambito di studi. Sarebbe materialmente impossibile recensire in modo accurato ciascun contributo agli atti. Modestamente più opportuno è tentare di render conto dell'evento, che già di per sé costituisce il miglior epifenomeno del fatto che gli *Holocaust studies* rappresentano una delle grandi novità emerse in ambito accademico negli ultimi due decenni del XX secolo, almeno nel mondo anglofono. La conferenza, pensata e voluta dalla signora Maxwell, è servita da lente di ingrandimento su una disciplina ormai presente, con nomi di alto profilo scientifico, in quasi tutte le università americane e che trova ospita-

lità (ossia corsi) nei dipartimenti più diversi: storia contemporanea, filosofia e studi religioso-teologici, letteratura e arte, scienze politiche, scienze dell'educazione, psicologia, e persino in giurisprudenza. La Shoah e gli «autori» che ne hanno reso testimonianza viene oggi studiata a tutti i livelli, a conferma del suo impatto profondo e crescente sulla coscienza contemporanea.

Non è un caso che, nei giorni della conferenza, venisse presentato a Londra un breve ma fortemente polemico libro dal titolo *Industry of Holocaust*, del politologo newyorkese Norman Finkelstein. L'intera conferenza, secondo quel *provocateur*, sarebbe la prova provata di quanto in là si sia andati con tale «industrializzazione» della sofferenza ebraica, se non fosse vero piuttosto il contrario: cioè che la conferenza, grazie al rigore scientifico dei suoi contributori, costituisce la miglior risposta al perché la Shoah sia diventata un momento costitutivo dell'autocoscienza contemporanea del mondo occidentale. Anche Elie Wiesel, il cui intervento apre il primo dei tre volumi, ha indirettamente replicato alla provocazione, la quale fa il verso a quell'altra tesi, secondo cui la Shoah avrebbe oggi il posto che ha nella memoria collettiva grazie alla comunità ebraica americana. Quest'ultima avrebbe operato per ragioni diverse ma non arcane una specie di «americanizzazione dell'Olocausto», processo che raggiunse il suo apice nell'apertura dell'U.S. Holocaust Memorial Museum sul Mall di Washington DC, e la sua *vulgata* nel film *Schindler's List* di Steven Spielberg. A ben vedere le prospettive si potrebbero moltiplicare; perché non registrare anche qui l'«israelizzazione» della Shoah, o perché tacere le «versioni anti-fasciste» (e virtualmente anti-semitiche) date per decenni dai regimi comunisti... Il fatto è che l'evento-Shoah ha avuto, e ancor oggi ha, una rilevanza storica tale da costituire un ambito di studio immenso.

Per ordinare una tale complessità di approcci, di temi nonché di interpretazioni, gli organizzatori della conferenza *Remembring for the Future 2000* hanno stabilito tre ambiti, riprodotti materialmente dai tre tomi degli atti. Il primo, anche metodologicamente, è *l'ambito storico*. I lavori sono stati introdotti e orientati dagli storici Martin Gilbert, Yehuda Bauer e Ian Kershaw. Le sezioni di questo ambito sono state: il genocidio; i ghetti e i campi di concentramento, lavoro forzato e sterminio (a questa sezione ha dato un contributo l'italiano Gustavo Corni); distruzione e resistenza; i carnefici; il negazionismo. Il secondo è *l'ambito dell'etica e della religione*, introdotto da Richard L. Rubenstein, decano dei «teologi ebrei della Shoah», e dal teologo moralista cattolico John Pawlikowski. Le sezioni in questo ambito sono state: le scelte etiche; il ruolo delle chiese cattolica e protestante nei tentativi di fermare la Shoah; la teologia del dopo-Auschwitz (chi scrive ha dato un contributo a questa sezione); la ricerca della giustizia. Il terzo è *l'ambito della memoria*, suddiviso in una sezione dedicata ai sopravvissuti; una all'etica della memoria; un'altra all'educazione e un'ultima alla Shoah nell'arte. Tutto questo materiale, ora raccolto in tempi da record negli atti, costituisce il miglior *status quaestionis* degli «studi sulla Shoah» agli inizi del XXI secolo e costituirà a lungo un'opera di consultazione e di stimolo per i futuri ricercatori.

Massimo Giuliani

MOSE' CHAJJIM LUZZATTO, *Il sentiero dei giusti (Mesilat Jesharim)*, prima versione integrale dall'originale ebraico del sec. XVIII, introduzione, traduzione e note di Massimo Giuliani, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, ISBN 88-215-4237-8, pp. 218, L. 24.000.

Il volumetto presenta la prima traduzione italiana integrale di questa opera di Luzzatto che costituisce un classico di etica e di spiritualità del giudaismo, rivolto agli ebrei per esortarli «al perfezionamento del servizio divino, all'amore e al timore di Dio, all'unione spirituale». Scritto nel 1740, *Il sentiero dei giusti* rappresenta un'opera della maturità, il cui scopo è indicare la via per il raggiungimento di una giustizia superiore, ossia quella santità che può essere raggiunta da tutti. Grazie alla scoperta di un dossier sul caso Luzzatto, fatta agli inizi del Novecento presso il Jewish Theological Seminary di New York, è possibile ricostruire la vicenda che lo vide *leader* di un gruppo cabbalistico nella Padova degli anni Trenta del Settecento, discepolo

dei suoi maestri Ḥayyim Cohen Cantarini, Beniamino Cohen Vitali e del talmudista Isaia Bassani, fino alla sua scomunica. Nell'opera qui presentata, Luzzatto offre una esposizione rigorosamente sistematica della sua dottrina etica, dandoci un esempio di quel pensiero ebraico settecentesco «che aveva trovato nelle strutture metafisiche del neoplatonismo il sistema più congeniale per coniugare la razionalità rabbinica e l'esoterismo della tradizione cabbalistica» (p. 13). Ma, nonostante ciò, *Il sentiero dei giusti* non può essere considerato un semplice trattato di etica, quanto piuttosto un saggio sulla particolare via ebraica a Dio, nella quale un posto centrale è occupato dalla pratica normativa o *halakah*. Una pratica lontana da un formalismo esteriore – secondo la più comune accusa rivolta al giudaismo dallo spiritualismo cristiano – come conferma la centralità che Luzzatto attribuisce a concetti come quello di *kawwanah* o intenzione profonda, e di *devequt* o *unio mystica*. Nella sua introduzione, il curatore analizza altri aspetti del pensiero e dell'opera di Luzzatto, della sua fortuna e dell'influenza esercitata sul giudaismo. Scorrendo la versione italiana di Giuliani, l'abbondanza di citazioni talmudiche e dalla letteratura rabbinica già al primo colpo d'occhio dimostrano come, per quanto l'argomentazione dell'A. si connota di rigore filosofico, alla fine sia dominata sostanzialmente dalle categorie del pensiero rabbinico tradizionale, di cui ripropone la peculiarità nel primato accordato all'ortoprassi. Si troverà, ad esempio, una condanna dell'ascetismo negativo dei gentili privi di senno «che non solo non prendono da questo mondo ciò che per loro è superfluo, ma rifuggono anche da ciò che è necessario, sottoponendo il proprio corpo a sofferenze e pratiche strane, che il Signore non desidera affatto da loro. Al contrario, i nostri maestri insegnano: È vietato all'uomo affliggere se stesso (*Ta'anit* 22b)» (p. 134). L'ultimo capitolo, il XXVI dedicato alla virtù della santità, così si conclude citando il trattato talmudico sul digiuno *Ta'anit* 2a: «La santità porta allo spirito santo e lo spirito santo dà il potere di far risorgere i morti» (p. 214).

M. P.

Scholem/Shalom. Due conversazioni con Gershom Scholem su Israele, gli ebrei e la qabbalah, a cura di Gianfranco Bonola, introduzione di Friedrich Niewöhner, Quodlibet, Macerata, 2001, pp. 9-132.

La figura e l'opera intellettuale di Gershom Scholem sono ben note al pubblico italiano: l'eminente studioso della *qabbalah* non solo è famoso per le ricerche sulla tradizione mistica del giudaismo, ma anche per i suoi carteggi con Walter Benjaimin. Egli fa parte di quegli straordinari intellettuali che hanno animato il mondo culturale ebraico-tedesco dall'inizio del secolo XX. Se a Scholem va certamente riconosciuta la genialità e l'acribia con cui ha riportato alla luce e studiato i testi della mistica ebraica, donando loro un'aura di nobiltà che era stata del tutto rimossa dagli studiosi ebrei del XIX secolo, non di meno la sua vita intellettuale si presta ad alcune considerazioni più generali sulla cultura ebraica del Novecento.

Gershom Scholem nacque a Berlino sul finire del secolo XIX, nell'epoca che alcuni hanno definito di «bancarotta della scienza», in una famiglia «assimilata», come egli non mancherà mai di sottolineare – per tutto l'arco della propria esistenza – nelle sue interviste, nell'autobiografia e nei suoi scritti. Proprio nell'ambiente della detestata «assimilazione», il giovane Scholem matura la convinzione e la fede nella ricerca di una vita ebraica autentica, che potesse superare «l'autoinganno» della cultura ebraica liberale tedesca. Scholem, quindi, appartiene alla folta schiera di quella generazione di intellettuali ebrei tedeschi che tentarono di percorrere vie alternative rispetto alla cultura del loro tempo, e non solo rispetto al loro ambiente ebraico, ma in generale rispetto al mondo che ereditavano dai loro padri. Insieme a Scholem dovremmo quindi ricordare la Arendt, Benjamin, Buber, Rosenzweig, Kafka, ma anche Lukàcs, Bloch e molti altri.

Le due lunghe interviste pubblicate da Quodlibet, a cura di Gianfranco Bonola, vanno quindi certamente considerate come un tassello utile per la comprensione sia dell'uomo Scholem e della sua figura intellettuale, sia per lo studio di alcuni dei temi e delle questioni che percorsero il mondo

ebraico di lingua tedesca nella prima metà del XX secolo. Un primo colloquio, pubblicato in ebraico e subito tradotto in inglese (*With Gerschom Scholem: An Interview*, qui riprodotto nella traduzione italiana di Marcella Mainoni), fu concesso all'israeliano Muki Tsur nel 1975, mentre una seconda conversazione, in tedesco, fu tenuta da Scholem, l'anno successivo, con Jörg Drews («...*Und alles ist Kabbala*», tradotta da G. Bonola). Come già è preannunciato dalla introduzione di F. Niewöhner, i due dialoghi rispecchiano l'atteggiamento ambiguo e conflittuale che Scholem tenne per tutta la vita nei confronti della cultura tedesca.

Col suo interlocutore israeliano, un suo ex-studente, Scholem si dilunga a parlare delle sue scelte giovanili e del lungo percorso esistenziale che lo ha condotto al sionismo e ad *Ereš Yisra'el*. Nell'effervescente ambiente giovanile ebraico-tedesco Scholem percorre strade faticose e diverse rispetto ai suoi coetanei, che come lui si ribellavano alle proprie famiglie in nome di un sionismo che, prima di essere politico, simboleggiava soprattutto «una decisione morale, emotiva, un'esigenza di sincerità» (p. 23). Una ribellione, quella di Scholem, maturata in opposizione ai movimenti rivoluzionari, comunisti e socialisti, verso i quali egli provò sempre grande disprezzo, ma che in quegli anni attirarono molti giovani ebrei sia borghesi che proletari.

La scelta sionista di Scholem rimane un percorso molto personale, segnato soprattutto dalla necessità di condurre una vita tutta all'insegna dell'ebraismo senza però accettarne gli elementi religiosi tradizionali. In fondo Scholem è un credente che ha un rapporto con Dio più simile a quello della cultura cristiana protestante in cui egli è cresciuto: nella tradizione mistica egli in effetti trova il modo di esprimere la sua fede senza tuttavia essere un ebreo *halakico*. Giovane inquieto, a disagio coi gruppi giovanili sionisti, deluso da Buber, Scholem percorre una strada personale che lo conduce all'ebraismo e che parte dallo studio della lingua ebraica per arrivare alla comprensione dei suoi testi religiosi, fino a quelli più difficili della *qabbalah*. Il dialogo con Tsur si snoda attraverso i temi della storia della cultura dei movimenti sionisti, in particolare quelli giovanili, fino a giungere alla questione centrale: «Come è nato il suo interesse per la *qabbalah*?». La curiosità per la *qabbalah* si sviluppa nell'arco di pochi anni per trasformarsi velocemente nel tema per un dottorato dopo che Scholem decise di abbandonare una ipotizzata carriera di matematico. In un certo senso si potrebbe dire che nel 1919 Scholem ha fatto la sua scelta, iniziando ad occuparsi in modo scientifico dei testi cabbalistici che, come lui racconta, non erano quasi più conosciuti neanche dagli ebrei religiosi (p. 44). Per Scholem ciò che è fondamentale dell'ebraismo sono le sue potenzialità nascoste, recondite, grazie alle quali esso sarebbe risorto dalla situazione di declino in cui si trovava. Per un ebreo che aveva queste convinzioni non si poteva che vivere in *Ereš Yisra'el*: «Ero convinto che, se esisteva una prospettiva di rinnovamento sostanziale dell'ebraismo, di un ebraismo che rivelasse il suo potenziale latente, solo qui poteva avverarsi, nell'incontro dell'ebreo con se stesso, con il suo popolo e le sue radici» (p. 52). Oltre alle diverse forme di sionismo della generazione di Scholem, l'intervistatore si sofferma sul rapporto tra secolarizzazione e religione, così ampiamente dibattuto soprattutto per quanto concerne la questione del messianismo ebraico e delle sue declinazioni politiche novecentesche, come comunismo, socialismo e sionismo: per Scholem questo è un argomento scottante e contemporaneamente affascinante. Egli ritiene che il messianismo contenga in sé degli elementi distruttivi e che quindi ogni movimento che si fonda essenzialmente su di essi, sulle forze nichiliste e anarchiche, sia destinato al fallimento. Pure con queste convinzioni, Scholem ritiene di essere stato attratto dal messianismo e dalla sua forza dirompente senza la quale, tuttavia, non ci sarebbe dialettica storica. In questa oscillazione tra desiderio dell'utopia e consapevolezza della sua impossibilità, Scholem parla anche della secolarizzazione e della impossibilità – a suo modo di vedere – di un'etica senza religione, fondata essenzialmente sulla ragione, poiché a quest'ultima è dato solamente il compito di criticare un determinato sistema costituito. Si tratta di una convinzione molto discutibile, e che offusca la sua capacità di una comprensione profonda delle correnti intellettuali che hanno percorso il Novecento, come si evince dalle sue affermazioni sbrigative sia sulla psicanalisi che sul marxismo, che lui ritiene degli «errori del XX secolo» (p. 15). Infine, pur rifiutando di ritenersi un laico, non può non ammettere che il suo lavoro sulla *qabbalah* aveva assunto un significato specifico (e forse

più rilevante) per i laici rispetto a quello che i religiosi erano disposti a riconoscere alla tradizione mistica. In effetti – e qui sta il nucleo della sua riflessione sulla *qabbalah* – Scholem ha voluto cercare in questa tradizione una essenza dell'ebraismo che potesse spiegare la lunga sopravvivenza della *halakah* nella storia del giudaismo: «... il problema che mi ponevo era di capire se la *halakah* in quanto sistema chiuso era abbastanza forte da sostenersi senza una speciale vitalità mistica che le impedisse di fossilizzarsi del tutto» (p. 84).

Sempre centrata sulla *qabbalah* è la conversazione con Jörg Drews e proprio su questo ultimo punto Scholem precisa ulteriormente il significato della dottrina mistica nella storia dell'ebraismo: «Essa diede loro una risposta, una risposta molto suggestiva e, in parte, molto efficace, che significava qualcosa per l'esistenza degli ebrei nel mondo storico, e cioè forniva un'interpretazione della loro esistenza in termini simbolici, come la rappresentazione di una realtà profonda» (p. 94). La *qabbalah* costituisce per Scholem quel *quid* che forma, cesella e riplasma l'identità ebraica nel corso storico. Una tesi questa fondata sulla specificità del popolo ebraico, della sua «elezione» e della sua missione, che si contrappone a un'altra concezione del sionismo, basata invece proprio sulla rivendicazione della normalità del popolo ebraico, e, quindi, del sionismo, come possibilità di espellere la specificità e l'unicità ebraica dalla storia (su questo si veda Abraham B. Yehoshuah, *Elogio della normalità*, trad. it. Giuntina, Firenze 1991).

Uno degli argomenti che ricorre con frequenza nella seconda conversazione – ma anche nella prima – è dedicato al rapporto fra Scholem e Benjamin a cui del resto lo studioso ebreo aveva già dedicato un libro. Il Benjamin di Scholem è ovviamente parziale e non rende conto della complessità del pensiero dell'amico: tuttavia Scholem è abbastanza consapevole di questo, come della genialità stessa di Benjamin. Li divideva la scelta politica – il materialismo storico per Benjamin e il sionismo culturale per Scholem – anche se è certamente rilevante l'uso che Benjamin fece di concetti teorici che derivavano dall'interpretazione della teologia ebraica (p. 106). Ma c'è qualcosa che Scholem non ammette mai del tutto apertamente: se per Benjamin il marxismo era soprattutto prassi (p. 109), la peculiarità del suo pensiero sta anche nella sua ostinata rivendicazione dell'utopia (come del resto per Bloch), verso la quale Scholem aveva un rapporto conflittuale. In fondo Scholem deve ammettere che Benjamin non sarebbe mai emigrato in Palestina: «aveva una forte coscienza ebraica, aveva però allo stesso tempo la coscienza di un individuo che è un estraneo nella società, in ogni società. Era, come ho detto, un "uomo venuto da fuori", come Freud, come Kafka erano uomini che nella società in cui vivevano erano degli estranei. Né Freud, né Kafka, né Benjamin avrebbero potuto, impiantarsi a vivere qui. Hanno avuto, nel loro genio, qualcosa che li legava a quest'idea. Anche Kafka voleva venire qui, per tutti i suoi ultimi cinque anni si è baloccato con l'idea di andare in Palestina, in lettere, conversazioni con gli amici, ma era un gioco» (p. 113). Il discorso di Scholem sugli intellettuali ebrei del suo tempo è spesso «essenzialista»: Scholem, infatti, interpreta gli intellettuali ebrei spesso solo alla luce del loro rapporto con l'ebraismo. Ma a proposito di questi intellettuali, per quanto fossero «uomini venuti da fuori», non si può non pensare al loro profondo radicamento nella cultura europea del tempo, tanto da divenire degli agenti di trasformazione fondamentali della medesima. Il loro pensiero, infatti, non ebbe un rilevante impatto solo sull'ebraismo, ma ebbe una valenza universale che travalica l'ebraismo come sistema culturale.

Un ultimo appunto va dedicato all'ambivalenza riscontrabile anche nella figura e nella vita stessa di Scholem: famoso per aver criticato la scuola della *Wissenschaft des Judentums* ottocentesca, egli non poté pensare all'organizzazione dell'Università ebraica di Gerusalemme se non seguendo proprio le indicazioni e le linee programmatiche perorate da M. Steinschneider, secondo il quale l'ebraismo doveva essere studiato con gli strumenti metodologici utilizzabili per qualsiasi altra materia; la sua stessa impostazione scientifica fu debitrice alla cultura tedesca, dalla quale, tutto sommato non si era mai del tutto staccato nella quotidianità, se è vero che con la moglie Fanja parlò sempre in tedesco. «Scholem ha sempre parlato con due facce» (p. 11), scrive nell'introduzione Friedrich Niewöhner: è ascoltando questo monito che si deve leggere e comprendere tutta la sua opera.

Cristiana Facchini

AḤIMA'AZ BEN PALTIEL, *Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, a cura di C. Colafemmina, Messaggi, Oria (BR), 2001, s.i.p., pp. 219.

La scoperta del manoscritto ebraico contenente il *Sefer Yuḥasin* è dovuta a Adolf Neubauer che, nel 1869, lo scoprì nella Biblioteca capitolare della Cattedrale di Toledo. Contrariamente a quanto sostenuto dagli studiosi, il manoscritto non era né di produzione spagnola, né era giunto in Spagna prima dell'espulsione, ma – come ha potuto appurare Colafemmina – solo agli inizi del XIX secolo proveniente da Roma, dove faceva parte della collezione del Cardinale Francesco Saverio Zelada, essendo in precedenza appartenuto agli ebrei di Roma. Dopo aver ricostruito magistralmente le vicende e gli spostamenti del prezioso manoscritto, Colafemmina nell'introduzione ne espone il contenuto e le caratteristiche letterarie e stilistiche. Autore di questo *Libro delle discendenze* è l'ebreo Aḥima'az ben Paltiel, nato a Capua da una famiglia originaria di Oria, in Puglia. Nel proemio l'A. enuncia l'intenzione di narrare la storia della sua famiglia, ricordando l'insediamento a Oria dei suoi lontani antenati dopo la distruzione di Gerusalemme ad opera di Tito nel 70 e.v., ma in realtà iniziando con l'emergere della sua famiglia grazie alla fama guadagnata tra la fine del sec. VIII e gli inizi del IX dal poeta e sapiente Amittai e dai suoi figli. Dopo aver ripercorso sinteticamente le vicende del casato di Aḥima'az, sempre nell'introduzione Colafemmina esamina le fonti di questa opera, nonché il suo intento di tessere il panegirico del proprio casato, sulla base di dati storici, leggende e *mythologumena*. Preceduta da una ricca bibliografia relativa alle fonti e agli studi dedicati al *Sefer Yuḥasin* (pp. 45-51), segue la versione integrale dell'opera che, all'apertura del libro, presenta la traduzione nella pagina destra, mentre in quella di sinistra è riprodotto a piena pagina il foglio del manoscritto contenente il testo ebraico corrispondente. È da lodare Colafemmina, per la fatica profusa nello studio e nella raccolta e diffusione delle fonti relative all'ebraismo dell'Italia meridionale, a cui da molti anni sta dedicando tutto il suo impegno di studioso in campo storico, archeologico, epigrafico e letterario – impegno e merito che, mi sia consentito di puntualizzarlo non senza una nota di amarezza, è stato unanimemente riconosciuto più all'estero e in Italia che nella sua Università di Bari. Questa realizzazione rivestiva per il curatore una particolare importanza, perché da anni egli ha fondato e diretto una rivista a cui aveva dato proprio il nome di *Sefer Yuḥasin*. Il volume mette ora a disposizione del pubblico italiano un'opera prodotta dall'ebraismo pugliese, vivacissimo nel primo millennio, nel quale questa regione svolse un ruolo importante di collegamento fra il giudaismo palestinese e l'Europa, attraverso il ponte ideale costituito dalla parte inferiore dello stivale della nostra penisola. Fu grazie a questa direttrice che le migliori recensioni della *Mišnah*, della *Tosefta* e del *Talmud babilonese e palestinese* giunsero prima in Italia meridionale e, da essa, arrivarono nelle regioni settentrionali italiane dove furono riprodotti e stampati nei secoli XV-XVI. Al volume non nuociono alcuni refusi di stampa, come la Fig. 17 a p. 205 che riproduce il testo ebraico speculare, o la caduta della parola *secoli* nella descrizione della figura di copertina a p. 4, nonché la caduta di -no dopo *voleva-* a p. 10, quinta riga.

M. P.

ALESSANDRO GUETTA, *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Edizioni Thálassa De Paz, Milano 2000, pp. 300 + 22 tavole in b/n fuori testo, Lire 38.000.

Alessandro Guetta è *Maître de conférences* di letteratura e pensiero ebraico all'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) di Parigi. Il presente volume costituisce la versione italiana eseguita da Bruno Besana dell'edizione originale francese apparsa a Parigi nel 1998 per i tipi di L'Harmattan con il titolo *Philosophie et Cabbale – Essai sur la pensée d'Élie Benamozegh*. Dopo una breve prefazione di Elémire Zolla, è Guetta stesso, nella presentazione, a spiegarci che nella sua sostanza questo lavoro è il risultato della sua tesi di dottorato su «La philosophie religieuse d'Elie Benamozegh» preparata presso l'École Pratique des Hautes Études,

Sezione V, sotto la direzione di Charles Touati e discussa l'8 novembre 1993. Alcuni risultati di questa ricerca erano già stati anticipati in alcuni articoli pubblicati da Guetta, e reperibili nell'ampia bibliografia presentata in ben quaranta pagine alla fine del volume (pp. 239-280).

Benamozegh era trattato con disprezzo da Samuel David Luzzatto, uno dei più grandi maestri dell'ebraismo ottocentesco italiano, e anche dal suo discepolo David Castelli, dopo che questi ebbe ottenuto una cattedra universitaria di letteratura ebraica. Ma non mancava chi stimava colui che da alcuni fu definito «il Platone dell'ebraismo italiano», fra cui Ernest Renan, Adolphe Franck e Giuseppe Mazzini. La produzione letteraria di Benamozegh, in ebraico, italiano e francese, fu assai prolifica. Come tutte le personalità geniali, egli non poteva essere inquadrato in una tipologia nota, perché il suo modo di argomentare nasce dalla fusione di elementi della tradizione ebraica antica, mescolati con la più moderna sensibilità filologica e filosofica del sec. XIX, che fanno di questo cabbalista filosofo una personalità culturale *sui generis*, difficilmente definibile: «un cabbalista che si è mosso nella scia di Vico, un idealista che possiamo chiamare senza timore il 'Gioberti ebreo'» (p. 7). Cresciuto alla scuola della *qabbalah* ebraico-marocchina, Benamozegh cercò di integrare il patrimonio tradizionale ebraico, frutto di una elaborazione che si concluse a medioevo avanzato, con il contesto filosofico europeo dell'Ottocento. Il suo fine ambizioso era quello di ricostruire un sistema filosofico-religioso ebraico in grado di ristabilire l'armonia globale del pensiero umano. «Di fatto, il risultato – afferma Guetta – è un sistema filosofico molto vicino ad alcuni pensatori religiosi cattolici» (p. 19).

In realtà a Guetta va riconosciuto il merito di aver esposto in maniera organica e ordinata un sistema di pensiero che procede con la forza vitale del magma lavico, pronto a tessere le più impensabili relazioni e i collegamenti meno ovvi fra idee, pensieri e sistemi. Nella Prima parte, *Filosofia e Qabbalah*, l'A. espone i concetti principali del rabbino livornese; per dare un esempio: *Qabbalah* e progresso; Teologia e scoperta dell'inconscio; La relazione universale; ... I difetti metafisici della morale cristiana; ... Vico e lo *Zohar*; ecc. La Seconda parte è dedicata a *Tradizione, oralità e Scrittura*, i cui capitoli trattano del rapporto fra romanticismo, illuminismo e tradizione, esoterismo e filologia, così come dei rapporti fra tradizione divina e indagine razionale. La Terza e ultima parte, *Lo stile come testimone*, indaga come lo stile di Benamozegh, appassionato e irruente e che procede per accumulazione, non sia piaciuto ai suoi contemporanei e abbia contribuito a marginalizzare la sua figura.

Guetta, attraverso una paziente analisi delle opere e delle fonti documentario-archivistiche, con questa bella monografia è riuscito a strappare il rabbino livornese all'oblio delle generazioni che lo hanno immediatamente seguito, nonché a delinearne nella maniera più esauriente il suo profilo culturale: del mistico, del filosofo, del ricercatore di quanto poteva esserci di buono nelle più moderne teorie del XIX secolo, e di quanto, al contrario, non poteva essere accettato.

M. P.

MOSHÉ IDEL, *Maimonide e la mistica ebraica*, a cura di Roberto Gatti, Editrice Il melangolo, Genova 2000 (Testi e studi di filosofia ebraica medievale. *Opuscola* 104), ISBN 88-7018-409-9, pp. 199, L. 30.000.

Il volume presenta la versione italiana dello studio di Moshe Idel, *Maimonides and Kabbalah*, apparso nella miscellanea curata da I. Twersky (ed.), *Studies on Maimonides*, Cambridge (Mass.) 1990, pp. 31-81. Sarebbe stato bene che da qualche parte questa informazione fosse data, mentre di essa non c'è traccia. Idel offre in questo studio un saggio esemplare di storia delle idee, analizzando alcune affermazioni che Maimonide dedica all'esoterismo ebraico nella sua *Guida dei perplessi*, e vagliando l'atteggiamento dei cabbalisti nei confronti del grande filosofo e pensatore medievale. Maimonide all'inizio della *Guida* ricorda la proibizione contenuta nel trattato talmudico *Hagigah* di divulgare gli insegnamenti orali riguardanti il *Ma'aseh be-Resit* o Opera della creazione ed il *Ma'aseh Merkavah* o Opera del carro, i due ambiti della speculazione esoterica ebraica fin

dai tempi antichi. Ma egli la interpreta non nel senso di una proibizione assoluta di divulgare queste dottrine, bensì nel senso di una necessità di proteggere con opportuni espedienti l'interpretazione messa per iscritto che egli dedica nella *Guida* a questi temi. Maimonide dà una interpretazione filosofica dei *Sitre Torah*, ossia dei «Segreti della Torah», che costituiscono uno dei temi privilegiati con cui l'esoterismo ebraico si è impegnato, sia nei testi mistici più antichi, sia in quelli degli autori della rinascita della *Qabbalah* vissuti in Spagna e Provenza tra il XII e XIII secolo. Secondo questi cabbalisti, l'interpretazione filosofica maimonidea dei *Sitre Torah* è troppo radicale e rischia di vanificare i fondamenti della *halakah* in un allegoresi filosofica astratta. Idel cerca di illustrare l'atteggiamento dei cabbalisti nei confronti di Maimonide e giunge alla conclusione che, mentre la *Qabbalah* teosofico-teurgica, più impegnata nella descrizione dei processi di emanazione sefirotica della divinità e dei suoi effetti sul mondo inferiore terrestre, si contrappone a Maimonide in nome della difesa della tradizione, al contrario la *Qabbalah* estatica, in particolare quella di Abulafia, adotta la psicologia maimonidea per descrivere il processo di *unio mystica* con la divinità, ottenuta mediante un'ascesa estatica verso Dio utilizzando una manipolazione ermeneutica dei nomi divini. Il cap. 4 esamina la concezione maimonidea dei rapporti fra Dio e natura, e propone una derivazione cabbalistica della formula *Deus sive natura*, che avrà fortuna nei secoli successivi, in particolare nel pensiero di Spinoza.

M. P.

MOSÈ MAIMONIDE, *Gli otto capitoli. La dottrina etica*, prefazione, traduzione e note di Giuseppe Laras, Giuntina, Firenze 2001, ISBN 88-8057-127-3, L. 22.000, pp. 140.

Si tratta della ristampa di un volumetto curato dall'attuale Rabbino Capo di Milano Giuseppe Laras, che vide la prima edizione a Roma nel 1977 per i tipi dell'Editore Beniamino Carucci. In esso è presentata la traduzione degli *Šemonah peraqim*, gli Otto capitoli, in cui Maimonide ha sintetizzato la sua dottrina morale. Tra le due tendenze presenti nel giudaismo: una morale del giusto mezzo e una caratterizzata da una nota di misticismo assolutistico, il grande pensatore medievale sceglie la prima. La base argomentativa di Maimonide gli viene fornita dalla filosofia aristotelica. L'uomo ha la capacità di realizzare se stesso elevandosi verso la perfezione morale e intellettuale. Solo in questo modo egli raggiunge l'immortalità, mediante la sua unione all'Intelletto agente. Nella sua visione, elevatezza morale e intellettuale sono le due facce della stessa medaglia. La vera moralità si attua nel fare il bene per il bene, e non in funzione del vantaggio che ne può derivare. Le virtù sono o etiche, fondate sulla facoltà appetitiva, o intellettive, basate sull'intelletto, facoltà esclusivamente umana. Per Maimonide l'azione buona si pone in una posizione intermedia tra due opposti: l'estremo positivo del «troppo» e quello negativo del «troppo poco»; dunque la moralità si presenta e qualifica come «moderazione» e «medietà». Ma l'autentica «medietà» è quella stabilita nella *Torah*. Mentre per lo Stagirita scopo della morale è la convivenza sociale, per Maimonide mediante il comportamento etico l'uomo tende e raggiunge l'elevatezza spirituale a cui anela intimamente e tramite essa realizza l'unione con Dio.

M. P.

RABBI JISHMA'EL, *Il canto presso il mare. Commento a Es. 15,1-21 Mekhilta di Rabbi Jishma'el*, introduzione, traduzione e note a cura di Alberto Mello, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2000, ISBN 88-8227-091-2, pp. 185, L. 25.000.

Alberto Mello, monaco di Bose, aveva già tradotto dalla *Mekilta* il commento al Decalogo di Es. 20 (*Il dono della Torah*, Città Nuova, Roma 1982), mentre della stessa opera – probabilmente la più antica opera esegetica di tutta la letteratura rabbinica – Amos Luzzatto recentemente ha pubblicato la traduzione del primo trattato dedicato alla Pasqua (*Leggere il Midrash. Le inter-*

pretazioni ebraiche della Bibbia, Brescia 1999). Oggetto dell'indagine esegetica di questo *midrash* tannaitico è il noto cantico elevato da Mosè e dagli israeliti sulle rive del mare dei giunchi dopo il suo passaggio miracoloso. Noto anche come *Canto del mare*, in realtà il curatore preferisce la dizione di *Canto presso il mare*, chiamato nella *Mekilta* semplicemente *Širata*, ossia: il Cantico per eccellenza. A differenza della versione del commento a Esodo 20, che Mello aveva condotto sull'edizione del testo ebraico curata da Horovitz e Rabin, il commento alla cantica di Mosè è ora tradotto dall'edizione ebraica di Lauterbach (1933 e ristampe successive), ritenuta la migliore. Il curatore, per motivi di comprensione del lettore italiano, sceglie di completare le citazioni bibliche, che in genere nei testi rabbinici sono appena accennate con le parole iniziali seguite da *we-gomer*, ossia ecc., per il fatto che i Rabbi possedevano a memoria il testo biblico, e a loro bastava la menzione delle prime due o tre parole di un versetto per completarlo a memoria.

Dobbiamo essere grati a Mello per aver messo a disposizione del lettore italiano in questo volume un'altra versione di uno fra i più antichi testi esegetici del nascente giudaismo rabbinico, leggendo il quale è possibile comprendere le caratteristiche particolari della sua esegesi della Scrittura, sempre attualizzata, e dalla quale il *daršan* è capace di ricavare una ricchissima visione spirituale del mondo e della storia.

M. P.

MICHELE SARFATTI, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Einaudi, Torino 2000 (Biblioteca di cultura storica 226), ISBN 88-06-15016-2, pp. XI-377, Lire 38.000.

Il presente volume nasce dalla rielaborazione e da un notevole ampliamento del saggio dell'A. *Gli ebrei negli anni del fascismo: vicende, identità, persecuzione*, pubblicato a Torino nel 1997 nel secondo dei due volumi *Gli ebrei in Italia*, curati da Corrado Vivanti per gli *Annali di Storia d'Italia* di Einaudi. L'indagine storica è incentrata sul tema del rapporto fra ebrei e fascismo, e si estende cronologicamente nei vent'anni del Novecento che vanno dall'avvento del fascismo alla sua definitiva sconfitta. Il I capitolo è dedicato al vaglio dell'eredità che gli ebrei italiani avevano ricevuto dall'Ottocento, esaminando come erano da essi vissute, alla vigilia del fascismo, alcune realtà come la nazione, la religione, la politica, viste anche nei loro reciproci rapporti. Il II esamina la demografia degli ebrei in Italia, la loro condizione sociale e professionale tra gli anni Venti e Trenta. Il III capitolo esamina il periodo tra gli anni 1922-36, quello che Sarfatti definisce «il periodo della persecuzione della parità dell'ebraismo». Se nel 1923 Mussolini dichiarava ancora ad Angelo Sacerdoti che «il Governo ed il fascismo italiano non hanno mai inteso di fare e non faranno una politica antisemita» (p. 65), in realtà già l'anno precedente – nell'autunno del 1922 – si era compiuta una svolta nel regime, nel senso dell'avvio di una persecuzione governativa della parità religiosa. Dopo l'attentato a Mussolini del 31 ottobre 1926, una cinquantina di squadristi nella notte fra il 1° e il 2 novembre compirono una vera devastazione della sinagoga principale di Padova. Gli ebrei assumono una linea di autocensure difensiva, affermando dalle pagine di «Israel» che «è da escludere nel fatto qualsiasi carattere politico antiebraico» (p. 62). Tra prese di posizione contro «gli ebrei antifascisti», si giunge nel 1933 alla prima norma legislativa esplicitamente razzista: si tratta della legge per l'Eritrea e la Somalia, in cui viene formulato per la prima volta il concetto di «razza bianca» e la necessità di compiere una diagnosi antropologica etnica per verificare il tasso di purezza e distinguere i *bianchi* dai *non totalmente bianchi*. Il momento è ancora confuso, e nel 1934 alcuni ebrei di convinzioni fasciste fondano il giornale «La nuova bandiera» (da cui sono chiamati i *bandieristi*): essi erano antisionisti, anti-internazionalisti nel campo delle attività ebraiche, e si candidavano alla guida delle comunità e degli organismi centrali dell'Unione delle comunità ebraiche. Da un lato alcuni settori dell'ebraismo italiano si organizzano per aiutare gli ebrei d'oltralpe, perseguitati dal nazismo, dall'altro alcune frange cercano di rendersi gradite al regime, volendo fugare l'accusa agli ebrei di essere troppo poco fascisti. Al periodo della persecuzione dei diritti degli ebrei (1936-43) è dedicato il IV capitolo. La svolta del 1938 è preparata da

prese di posizione sempre più nella direzione di un chiaro antisemitismo. La nuova posizione del fascismo è bene espressa da un'istruzione emanata dal questore di Bari il 5 novembre 1938: «Ebrei – Setta perniciosissima, disseminata in tutto il Mondo, mossa da interessi economici, conduce – come è noto – una lotta accanita, aperta contro il Nazismo tedesco e subdola contro il Fascismo» (p. 138). Sarfatti documenta questa posizione esaminando la definizione giuridica di ebreo e la sua condizione generale, nonché la finalità e i modi di condurre la persecuzione contro gli ebrei stranieri e italiani, presenti sul suolo nazionale, e la normativa persecutoria nel campo del lavoro, delle proprietà, della scuola e della cultura. Oramai gli ebrei, che fin dal Risorgimento si erano sentiti «italiani» più rapidamente dei loro concittadini e che negli anni dell'Italia liberale avevano partecipato con passione alla costruzione di un nuovo stato moderno, costituendo alla vigilia del ventennio una minoranza perfettamente integrata nello Stato, vedono minata alla radice la loro stessa dignità di cittadini, la loro uguaglianza e i loro diritti. Il capitolo V esamina il periodo più cruento della persecuzione contro la stessa vita degli ebrei (1943-45) illustrando la politica antiebraica dei nazisti occupanti, quella della Repubblica sociale italiana, per giungere alle deportazioni, allo sterminio, alla ricerca di sfuggire alla morte vivendo in clandestinità o di combattere la brutalità del regime mediante la Resistenza.

Il volume si chiude con cinque appendici che presentano interessanti documenti pertinenti al periodo esaminato. Certamente, grazie a una paziente e tenace ricerca archivistica, condotta da Sarfatti con acribia e passione, il risultato della sua indagine storica è eccellente. Scevro da preconcetti o condizionamenti di tipo apologetico o polemico, la sua analisi e la ricostruzione delle vicende del ventennio è tessuta sulla trama dei documenti e dei fatti, attenendosi con spirito di oggettività alle affermazioni ed alle prese di posizione sia in campo ebraico sia in campo governativo. Il volume costituisce senza dubbio una ricostruzione magistrale dei fatti e delle vicende che prepararono anche in Italia per gli ebrei italiani la loro parte di *catastrofe*, la loro parte di *Shoah*.

M. P.

DAVID WEISS HALIVNI, *Restaurare la Rivelazione. La Scrittura divina e le risposte della critica biblica*, Prefazioni di Peter Ochs e Stanley M. Hauerwas, traduzione dall'inglese di Milka Ventura, Giuntina, Firenze 2000 (Collana «Schulim Vogelmann» 85), ISBN 88-8057-113-3, pp. 192, Lire 28.000.

L'A., docente di giudaismo classico alla Columbia University, cerca in questo volumetto di elaborare una teologia della corruzione testuale del testo biblico, accettando la sfida della moderna critica. Il suo tentativo potrebbe essere definito un tentativo di «restaurare la rivelazione» come esempio di teologia post-critica. Per fare questo, Halivni attribuisce un compito determinante a Ezra, che salva la Torah dall'oblio e la restaura dalle sue corruzioni acquisite. Possono essere significative, per capire il suo argomentare, queste parole dell'A.: «L'analisi storica e letteraria di questo libro sosterrà la posizione dei critici contemporanei che la Torà sia stata assemblata con gli elementi di una tradizione preesistente; e la parte teologica del libro confermerà questa conclusione. L'analisi del racconto storico, unita a un'attenta lettura dell'esegesi tradizionale, ci aiuterà a capire che la Torà che Israele abbracciò al ritorno della nazione dall'esilio era il risultato di una compilazione ricostruttiva». Credo che debba essere apprezzato il tentativo, anche da parte di un ebreo religioso, di accettare i dati acquisiti dalla recente critica biblica, ma mi pare assai difficile poter costruire su di essi una teologia, ossia operare una sintesi fra la critica testuale e la teologia ed esegesi rabbinica tradizionale, perché, come ammette Halivni stesso, «La rivelazione mosaica non può essere dimostrata o confutata; essa dimora nei più profondi recessi della storia e dell'anima come racconto naturale dell'origine del senso» (p. 37). Che a motivo del peccato di Israele, la purezza del dato rivelato si sia corrotta e che, successivamente, sia stata restituita alla sua integrità originale mediante la Torah orale, è una convinzione di fede, non supportata dalla critica testuale, per larga parte della quale la Torah nella sua forma attuale risale a un'epoca ben posteriore

a Ezra. Penso che i dati di una fede – sia essa quella ebraica o quella cristiana – non temano in alcun modo di essere messi in discussione da alcuna variante testuale, mentre, d'altra parte, se la critica testuale riesce a emendare passi biblici corrotti, questo potrà essere un servizio fatto a una migliore comprensione del senso letterale del testo. Fede nella rivelazione mosaica e critica testuale seguono metodi e itinerari diversi e si collocano su piani diversi che devono rimanere distinti: né la filologia biblica potrà mai pretendere di confutare una fede, né un credo può negare l'esistenza di una variante testuale attestata dai manoscritti. Se l'A. vuole spiegare teologicamente l'esistenza delle varianti, può certamente farlo, ma il risultato sarà necessariamente una «teologia delle varianti testuali» ossia degli errori di copia sfuggiti involontariamente agli scribi o inserite intenzionalmente dai revisori ed editori del testo sacro.

M. P.

FRIEDRICH G. FRIEDMANN, *Hannah Arendt. Un'ebrea tedesca nell'era del totalitarismo*, a c. di Antonio G. Saluzzi, Giuntina, Firenze 2001 (Collana «Schulim Vogelmann» 88), ISBN 88-8057-119-2, pp. 186, Lire 20.000.

Apparso nell'originale tedesco a Monaco nel 1985, questo saggio di Friedmann cerca di delineare il complesso e affascinante profilo di Hannah Arendt, alla comprensione del quale ci guida il curatore nella sua lunga postfazione dal titolo: *Friedrich G. Friedmann umanista dell'incontro* (pp. 149-186). La Arendt rappresenta bene la complessità e l'unicità di quella sintesi tra ebraismo e cultura tedesca, non scevra da contraddizioni, ma non per questo meno degna della massima attenzione. Il lettore viene condotto, dopo una introduzione in cui l'autore narra il suo incontro con Hannah Arendt, nell'analisi che la Arendt stessa fa dell'ebreo (e quindi di se stessa) come *paria*, ossia in senso positivo l'uomo autentico, e in senso negativo l'uomo discriminato (cap. II). Nel cap. III si esamina la ricerca che l'ebrea tedesca ha fatto sull'origine del dominio totale (stato nazionale, imperialismo come cause e origine dell'antisemitismo moderno), mentre nel cap. IV si descrivono gli elementi costitutivi del dominio totale, esaminando la natura del male e della sua «banalità». Il cap. V è dedicato al peccato originale politico che consiste nel mettersi al servizio del totalitarismo dei romantici tedeschi; il VI capitolo, infine, si occupa della fine del «paria», che viene assimilato e distrutto da due movimenti di segno opposto ma che conducono allo stesso risultato: il sionismo, in cui l'ebreo autentico non ha posto, o la fuga in America, dove si compie una continuità ebraico-cristiana i cui l'ebreo autentico scompare.

M. P.

YESHAYAHU LEIBOWITZ, *La fede ebraica*, traduzione dall'ebraico di Daniel Haviv, Giuntina, Firenze 2001 (Collana «Schulim Vogelmann» 91), ISBN 88-8057-128-1, pp. 107, Lire 20.000.

Questo volumetto riunisce insieme i testi di alcune lezioni tenute dall'A. sulla fede ebraica, presentata mediante alcuni esempi: il libro della *Genesi*, *Giobbe*, *Qohelet*, *La guida dei perplessi* di Maimonide e *Il sentiero dei giusti* di Mošé Ḥayyim Luzzatto. Preso atto della impossibilità di dare una definizione formale di «fede», Leibowitz preferisce descrivere il credente come «la persona conscia del fatto che la sua esistenza si svolge alla presenza di Dio». Egli identifica nella tradizione ebraica due forme di fede: una intesa come mezzo per ricevere la salvezza, in cui *Dio è per l'uomo* e agisce in base al premio e al castigo; la seconda considera la fede per se stessa come il fine dell'*uomo al servizio di Dio*, senza altri scopi, essendo il premio della fede la fede stessa. L'A. riconosce che entrambe queste concezioni della fede hanno cittadinanza nell'ebraismo, ma esprime la sua preferenza per la seconda, ossia la *fede fine a se stessa*.

M. P.

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 Pisa, via Derna n. 1 presso il Dipartimento di Medievistica dell'Università degli Studi di Pisa.

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 indi-

cato 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 propria 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 parteci-pare 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 predispose 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 Vicepresidente 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.

F.to: Michele Luzzati - Pietro Vichi Notaro.

ASSOCIAZIONE ITALIANA PER LO STUDIO DEL GIUDAISMO

Cariche sociali per il triennio 2001-2003:

Consiglio direttivo:

Presidente: Lucio Troiani (Università di Pavia): lucio@unipv.it
Vicepresidente: Ida Zatelli (Università di Firenze): zatelli@unifi.it
Segretario: Mauro Perani (Università di Bologna): perani@spbo.unibo.it
Tesoriere: Piero Capelli (Università di Venezia): piero.capelli@unive.it
Consigliere: Pier Cesare Ioly Zorattini (Università di Udine): piercesare.zorattini@dssd.uniud.it
Consigliere: Valerio Marchetti (Università di Bologna): marchetti_v@mail.cib.unibo.it
Consigliere: Alessandro Catastini (Università di Roma-La Sapienza): catastini@sta.unipi.it

Revisori dei conti:

Stefano Arieti (Università di Bologna): las1574@iperbole.bologna.it
Michele Luzzati (Università di Pisa): m.luzzati@mediev.unipi.it
Andrea Zanardo (Università di Ferrara): andreazanardo@libero.it

Errata corrige

Nel fascicolo precedente della rivista, *Materia giudaica* VI/1 (2001), nell'articolo di G. Lacerenza a p. 100 sono cadute le *font* greche nell'iscrizione n. 3, che correttamente va così resa: TPY/ AES (*sic*) / IOYΔAIKOC. Ce ne scusiamo con l'Autore e con i lettori.

PUBBLICAZIONI DELL' AISG

1. *Atti del secondo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 4 e 5 novembre 1981*, F. Parente e D. Piattelli (curr.), Carucci, Roma 1983, pp. 158, «Testi e studi» 1.
2. Bahya Ibn Paquda, *I doveri dei cuori*, S. J. Sierra (cur.), Carucci, Roma 1983, «Testi e studi» 2.
3. *Atti del terzo convegno tenuto a Idice, Bologna, nei giorni 9-11 novembre 1982*, F. Parente (cur.), Carucci, Roma 1985, pp. 148, «Testi e studi» 3.
4. *Aspetti della storiografia ebraica. Atti del IV Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 7-10 novembre 1983)*, F. Parente (cur.), Carucci, Roma 1987, pp. 260, «Testi e studi» 4.
5. *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 12-15 novembre 1984)*, B. Chiesa (cur.), Carucci, Roma 1987 pp. 336, «Testi e studi» 5.
6. *Ebrei e cristiani nell' Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso internazionale dell' AISG (S. Miniato, 4-6 novembre 1986)*, M. Luzzati, M. Olivari, A. Veronese (curr.), Carucci, Roma 1988, pp. 288, «Testi e studi» 6.
7. *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)*, G. Tamani e A. Vivian (curr.), Carucci, Roma 1991, pp. 259, «Testi e studi» 7.
8. *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)*, P. Sacchi (cur.), Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 270, «Testi e studi» 8.
- 9*. *Viaggiatori ebrei. Berichte jüdischer Reisender vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Atti del Congresso europeo dell' AISG (S. Miniato, 4-5 novembre 1991)*, G. Busi (cur.), AISG, 1992, pp. 159 «Testi e studi» 9.
- 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, «Testi e studi» 10.
- 11*. *זאת לאנג'לו We-Zot le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, G. Busi (cur.), Fattoadarte, Bologna, 1993, pp. 615, «Testi e studi» 11.
12. *L'ebraismo dell' Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia, cultura*, M. Luzzati, G. Tamani e C. Colafemmina (curr.), Galatina, Congedo, 1996, pp. 332.
13. M. Perani (cur.), *La cultura ebraica a Bologna fra medioevo e rinascimento*, Atti del convegno internazionale, Bologna 9 aprile 2000, Giuntina, Firenze 2001, «Testi e studi» 12 (in stampa).

I volumi contrassegnati con * sono tuttora disponibili e possono essere richiesti a: Opus libri, via della Torretta 16, 50137 Firenze, tel. 055-660833, fax 055-670604. Il vol. 12 può essere ordinato direttamente presso l'editore Congedo. L'Associazione potrà eventualmente reperire alcune copie dei rimanenti volumi per chi ne facesse richiesta.