



Questo volume è stato pubblicato con un contributo dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, di The Rothschild Foundation Europe, nonché dell'Area della ricerca e del Pro-Rettore per le sedi di Romagna dell'*Alma Mater Studiorum*-Università di Bologna.

#### QUOTE ASSOCIATIVE dell'AISG

Tutti coloro che non hanno ancora provveduto a pagare la quota associativa dell'AISG per l'anno 2007, che ammonta a Euro 50 per i soci ordinari e Euro 25 per i soci aggregati, possono farlo tramite un versamento sul c/c postale n. 36247666, intestato ad: Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, c/o Dip.to di Conservazione dei Beni Culturali, via Degli Ariani 1, 48100 Ravenna. Lo stesso n. di conto 36247666, intestato all'AISG, funge anche da c/c bancario su cui versare un bonifico tramite banca, indicando le seguenti coordinate: codici ABI 07601 e CAB 13100. Il versamento può essere fatto anche, limitatamente all'Italia, inviando al medesimo indirizzo un assegno non trasferibile intestato all'AISG.

Ai soci in regola con i versamenti delle quote è inviata gratuitamente la rivista. A quelli morosi l'invio viene sospeso. Il mancato pagamento di due quote annuali consecutive comporta il decadimento dalla qualifica di socio.

**L'ANALISI DEI TESTI EBRAICI.  
METODI E PROBLEMI FRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE**

**Atti del XX convegno internazionale dell' AISG**

**Ravenna 11-13 settembre 2006**

**a cura di  
Mauro Perani**



THE TEXT OF THE HEBREW BIBLE IN LIGHT OF THE DEAD SEA SCROLLS\*

For almost sixty years, the Dead Sea Scrolls have been at the center of scholarly discussion, and their importance for many areas of early Judaism and Christianity has been recognized, including: the development of fundamental theological ideas and beliefs, the study of early *halakhah*, polemics surrounding the calendar between Jewish groups in the Second Temple period, prayer in antiquity, the development of both Hebrew and Aramaic, the history of biblical interpretation, and most importantly for this discussion paper today, the development of the text of the Hebrew Bible. In this presentation, I hope to outline in broad terms what the Scrolls have taught us about the biblical text.

First, let us begin with some facts. The biblical manuscripts preserved at Qumran number more than 200 mostly fragmentary scrolls<sup>1</sup>. Copies of all 24 of the books of the Hebrew Bible, except for Esther, have been preserved there<sup>2</sup>. At Qumran, there were some books that were of special status, evidenced by a high number of copies, primarily Deuteronomy, Isaiah and Psalms. These books were also quoted more extensively in the sectarian writings from Qumran<sup>3</sup>. While the term Dead Sea Scrolls is often used specifically with reference to the findings in Qumran, the collection

which preserves the most quantitatively and qualitatively significant of the finds from the Judean Desert, discoveries from other sites in the Dead Sea area, such as Masada, Wadi Murabaat, Nahal Seelim and Nahal Hever also contribute to the description of the development of the biblical text. All of the non-Qumran sites together preserved a total of only approximately 20 biblical scrolls, and thus their impact on this description, while of some significance (for demonstrating the antiquity of the Masoretic text for some of the biblical books), is necessarily limited.

In order to evaluate the significance of the Dead Sea finds for understanding the text of the Hebrew Bible, it is beneficial to ask first what was known about this subject without these manuscripts. Outside of the Pentateuch, the only Hebrew (or Aramaic for Daniel, Ezra-Nehemiah) evidence that was at our disposal without the Dead Sea discoveries were the many texts from the Masoretic family of manuscripts, which all preserve the same textual branch of the Hebrew Bible. While there is some minor variation among these manuscripts, these exceptions prove the rule; they all represent the same textual tradition. For the Pentateuch itself, the situation is only slightly better, as the only additional Hebrew

\* This article is based upon a lecture presented at the Twentieth International Conference of the AISG, which in its original form, as per the request of the organizers, addressed this topic in general terms. While I have reworked the contents for the published version, this paper still retains some of the characteristics of the oral presentation. I would like to thank Profs. Emanuel Tov and Alexander Rofé for their insightful comments on a draft of this essay.

<sup>1</sup> For a convenient list of all of the biblical passages preserved in scrolls from the Judean Desert, and for a roster of the biblical scrolls, see *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (ed. E. Tov; DJD 39; Oxford 2002), pp. 165-201.

<sup>2</sup> Some scholars have suggested that references to the language of Esther can be identified in various Dead Sea Scrolls; see e.g., J. FINKEL, *The Author of the Genesis Apocryphon Knew the Book of Esther*, in Y. YADIN and C. RABIN (eds.), *Essays in the Dead Sea Scrolls in Memory of E.L. Sukenik*, Jerusalem 1961, pp. 163-182 (Heb.); S. TALMON, *Was the Book of Esther Known at Qumran?*, «DSD» 2 (1995), pp. 249-267; J. BEN-DOV, *A Presumed Citation of Esther 3:7 in 4QD<sup>b</sup>*, «DSD» 6 (1999), pp. 282-284.

<sup>3</sup> As noted by E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* [= Tov, *TCHB*] (2<sup>nd</sup> rev. ed.; Minneapolis-Assen 2001), p. 104.

textual evidence was preserved in the Samaritan Pentateuch, the version of the Torah preserved by this religious group (a textual witness to which we will return later). Until the publication of the Scrolls, the primary, and often sole, source for textual variation from the Masoretic text was found in the ancient translations, mostly in the Septuagint, but also in the Peshitta, and even less frequently in the Aramaic Targumim and the Vulgate<sup>4</sup>. How much of this has changed with the discovery of the Scrolls?

To answer this question, it is essential to distinguish between the significance of the scrolls regarding individual readings, and their overall importance. Regarding the former, specific variants, previously unknown within scholarship, were uncovered in the Qumran finds, and are now available to biblical scholars<sup>5</sup>. However, one should not overemphasize the importance of these individual readings. Due to the fragmentary nature of the material finds, the percentage of biblical text actually preserved in the Dead Sea Scrolls is highly limited, although this depends on the individual book. For example, on the one hand, the book of Isaiah is preserved in its entirety in 1QIsa<sup>a</sup>. At the same time, in the recent publication of 4QSam<sup>a</sup>, the most textually significant scroll of this book and “the most extensively preserved of the biblical manuscripts from cave 4,” the editors, Frank Moore Cross, Donald Parry and Richard Saley, noted that the preserved material contains less than 15% of the text of Samuel<sup>6</sup>. Within the limited text preserved,

however, many of the scrolls present high levels of variation relative to the Masoretic text, as in the case of 4QSam<sup>a</sup>, and thus we can safely deduce that if the complete scrolls were extant, then the total number of variants would be even greater. Much of what does remain is intriguing, and often offers new insight into specific passages, but one is often left with the feeling of frustration that many additional variants have been lost due to the vicissitudes of time and nature. The Septuagint (along with its manuscripts and recensions), when analyzed within appropriate methodological constraints, offers many more textual variants to the various biblical books than are found in the Dead Sea Scrolls.

Beyond the contribution of individual readings, what then is the broader significance of the Scrolls for the study of the textual history of the Bible? Due to the high level of textual variation in the extant fragments of the Scrolls, we can now better appreciate the nature of the biblical text in the pre-rabbinic period. Put simply, the expression “the biblical text,” which was used in the previous sentence, is a misnomer. There was no single version of the Bible that one could point to as the biblical text, but rather many different texts. The textual variety in this early period in both minor details and major features is striking when compared to the textual evidence of the later rabbinic and medieval periods. Internal differences in orthography, letters, words, and

<sup>4</sup> From my participation as a member of the team preparing the first critical apparatus (Ancient Versions) of the Hebrew University Bible Project Minor Prophets volume, I have come to the conclusion that for those books, the Aramaic Targumim appear to be of greater text-critical value than the Vulgate, as the latter almost never diverges from the MT, while the former, although methodologically more complex due to its somewhat paraphrastic nature, seems to preserve some variants from the MT.

<sup>5</sup> Note the recording of Qumran variants in *BHS* (which is incomplete, partially due to the lack of availability of many of the texts at the time), and in the more recently updated *Biblia Hebraica Quinta*, which includes many more DSS variants, but as of

yet, only one volume (Five Meghilloth) has appeared. Variants from the Dead Sea Scrolls are listed in the second apparatus of the Hebrew University Bible Project editions of Isaiah, Jeremiah and Ezekiel. A new project, the *Biblia Qumranica*, is supposed to synoptically collate all of the biblical manuscripts from the Judean Desert (hence Qumranica is a slight misnomer) relative to all other known textual witnesses. At present, only the Minor Prophets volume (3B) has been published.

<sup>6</sup> F.M. Cross *et al.* (eds.), *1-2 Samuel. Qumran Cave 4.XII* (DJD 17), Clarendon 2005, p. 3. It is unclear how they arrived at this statistic, and specifically what unit of measure (letters, words, lines) was used to calculate the percentage.

longer passages are common throughout these scrolls<sup>7</sup>.

Within this textual variety, some manuscripts from Qumran do share some unique textual characteristics, and therefore can be grouped together as a family of manuscripts. By unique, I refer to *secondary* readings (the only way to prove textual affiliation between manuscripts)<sup>8</sup>, with reference to differences in *content*<sup>9</sup>. Agreement between original readings only demonstrates that two manuscripts can both be traced to a common original author or scribe, but cannot be used to demonstrate a unique, genetic relationship between two texts. Thus, methodologically, more “conservative” textual witnesses from the Second Temple period, those that do not present numerous secondary readings, whether intentional or unintentional, are less likely to allow for classification and textual categorization than those in which the scribes were either careless or intentionally changed the text that they were copying<sup>10</sup>.

Emanuel Tov has proposed dividing the Qumran biblical manuscripts into five groups: texts written in the Qumran scribal practice, proto-Masoretic (or proto-rabbinic) texts, pre-Samaritan (or harmonizing) texts, texts close to the presumed Hebrew source of the Septuag-

int, and “non-aligned” texts<sup>11</sup>. Tov’s approach is itself an attempt to break away from the earlier “local texts” model proposed by Albright, and then Cross, of a tripartite division of all the textual witnesses according to their affinities with the Masoretic Text, the Samaritan Pentateuch, or the Septuagint<sup>12</sup>. Albright’s and Cross’s theory was built upon the textual evidence known to them prior to the discovery of the Dead Sea Scrolls, at which time these represented the three primary witnesses to the Pentateuch. Tov’s creation of a “non-aligned” category was a necessary corrective to the previous assumption that all scrolls could be affiliated with one of the three already known textual witnesses, as many of the Qumran biblical scrolls do not fit neatly into any of the three previous categories. However, I would suggest that Tov’s realignment of the textual families in Qumran did not go far enough. In the following discussion, I would like to analyze Tov’s categorization of the scrolls, as presented in the second edition of *Textual Criticism of the Hebrew Bible*<sup>13</sup>, since scholars have commonly accepted this division.

#### *Texts Written in the Qumran Practice*

The first group described by Tov is not determined based upon content readings, but

<sup>7</sup> See E. ULRICH, *Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon*, in J. TREBOLLE BARRERA and L. VEGAS MONTANER (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March 1991*, 2 vols., STDJ 11, Leiden 1992, pp. 1:23-41.

<sup>8</sup> Note the methodological discussion of B. CHIESA, *Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament*, in *Madrid Qumran Congress*, pp. 1:257-272.

<sup>9</sup> The demand for different readings in content, and not any shared secondary readings, will become clear in the following section, which addresses the Qumran scribal practice. Those manuscripts preserve shared secondary readings, but they have sometimes been superimposed upon textually distinct scrolls, which prevents us from viewing them as a textual family.

<sup>10</sup> Most prominent among these conservative, or “nonvulgar”, texts is the medieval Masoretic text,

and the group of manuscripts known as proto-Masoretic texts, which will be discussed below.

<sup>11</sup> See e.g., *TCHB*, 114-117.

<sup>12</sup> See W.F. ALBRIGHT, *New Light on Early Reconstructions of the Hebrew Bible*, «BASOR» 140 (1955), pp. 27-33; F.M. CROSS JR., *The Evolution of a Theory of Local Texts*, in F.M. CROSS and S. TALMON (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass. – London 1975, pp. 306-320; Tov, *TCHB*, 158-163, 180-197.

<sup>13</sup> See above, n. 3. Tov himself, in a series of subsequent articles, has revised his position on a number of issues discussed in this essay; these are noted throughout. I have continued to refer to Tov’s foundational book in the discussion here, with reference to his updated views in the footnotes, since *TCHB* is currently the most authoritative work in the field of textual criticism.

rather, upon the special scribal practices (which Tov has labeled “Qumran practice”) used in the copying of these scrolls. Tov has studied and extensively described these phenomena, which include unique orthography, morphology and scribal techniques, as well as a freer approach to the biblical text, including adaptations to context, frequent errors and corrections<sup>14</sup>. All of these characteristics by definition create secondary readings, and it is therefore tempting to group together all of the scrolls copied with this scribal practice as a textual family. However, as noted above, one should refrain from using scribal techniques that create secondary readings in order to determine textual affiliation, and instead limit the determination of affiliation to those instances in which the secondary readings relate to content<sup>15</sup>. It is entirely possible that one “Qumran” scribe (assuming that this attribution is correct) copied two textually distinct, unaffiliated scrolls of the same composition, using the same scribal practices in both instances. In such an instance, the scrolls appear to be related on the surface, yet these changes certainly do not transform the two manuscripts

into members of the same textual family<sup>16</sup>. The “Qumran scribal practice” only reflects the specific approach to the copying of texts, but not the readings contained therein. The various texts copied using these scribal practices do not necessarily reflect common secondary readings in content, and therefore should not be used to group manuscripts together. These scribal practices are an additional layer, added to the source text being copied, and should not be confused with the source itself<sup>17</sup>.

### *Proto-Masoretic Manuscripts*

Another set of manuscripts from Qumran often grouped together is generally labeled proto-Masoretic or proto-Rabbinic, because they resemble the later medieval manuscripts of the Masoretic text to a certain degree. Within this group of scrolls, scholars have distinguished between two groups, both geographically and textually: All of the biblical scrolls from the Judean Desert but from outside of Qumran, preserve texts extremely close to or even identical to the medieval Masoretic text, while in Qumran, the texts themselves are

<sup>14</sup> E. Tov, *The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origin of these Scrolls*, «Textus» 13 (1986), pp. 31-57; ID., *Further Evidence for the Existence of a Qumran Scribal School*, in L.H. SCHIFFMAN *et al.* (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 199-216; ID., *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, STDJ 54, Leiden 2004, pp. 277-288 (Appendix 1), pp. 337-343 (Appendix 9); ID., *The Qumran Scribal Practice: The Evidence from Orthography and Morphology*, in H. JUUSOLA *et al.* (eds.), *Verbum et Calamus: Semitic and Related Studies in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Tapani Harviainen*, Helsinki 2004, pp. 353-368.

<sup>15</sup> In a subsequent publication, Tov refrained from using this scribal practice as a criterion for determining textual affiliation; see E. Tov, *The Biblical Texts from the Judean Desert – An Overview and Analysis of the Published Texts*, in E.D. HERBERT and E. TOV (eds.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries* London 2002, pp. 139-166, esp. pp. 153-154.

<sup>16</sup> As noted by Tov, *TCHB*, 114: «Some of these [Qumran practice] texts may have been copied from proto-Masoretic texts, while the majority are textually independent». See the chart provided by Tov, *Scribal Practices and Approaches*, pp. 331-335 (Appendix 8), in which he includes the textual affiliation of each scroll according to these five categories. Note for example, that 4QNum<sup>b</sup> is listed as displaying the Qumran scribal practice, while at the same time it is related both to SP and the *Vorlage* of the LXX. Many of the other scrolls listed there as belonging to the Qumran Scribal Practice category, are also categorized as independent or non-aligned.

<sup>17</sup> Tov is aware of the difference between this group and the others that he notes, yet still counts it as a separate group; see Tov, *TCHB*, 114: «These groups are recognized mainly on the basis of the content of the variants, and in one case a different criterion is used, as required by the evidence, viz. the recognition of orthographical, morphological, and scribal idiosyncracies in group 1» [= “Texts Written in Qumran Practice”].



close to the Masoretic text, but exhibit a lower level of textual correspondence to the later manuscripts<sup>18</sup>. The sole criterion for inclusion in this category is the correspondence to the chronologically later textual witness: «They have *no special characteristics beyond their basic agreement with M* [Masoretic Text]» (Tov, *TCHB*, 115; emphasis mine). If so, however, according to the definition above regarding the division into textually affiliated groups, the proto-Masoretic texts should not be grouped together. They do not truly form a coherent group, because when they are examined independently of the later evidence, they cannot be characterized by any specific tendencies. This methodological consideration is the result of the inherent quality of these texts, which Tov has rightly noted are conservative in nature<sup>19</sup>. However, this same characterization of the scribal tendencies of these manuscripts also prevents us from being more definitive about the relationship between them.

In order to determine which of these scrolls should be grouped together, the manuscripts need to be examined on their own, without recourse to later evidence. The term “proto-Masoretic” is by definition anachronistic, as it describes texts that preceded the Masoretes by over a thousand years. But more significant than the use of an anachronistic term is the perspective that this label both reflects and engenders. When analyzing the manuscripts from the earlier period in order to determine textual affiliation, the manuscripts

should be compared to contemporaneous scrolls to see where they agree and where they differ. But by comparing the early manuscripts to the medieval MT, scholars have unintentionally prejudiced their perspective, grouping together the earlier sources by viewing them through the prism of one specific text. Theoretically, two copies of Genesis (let us label them Genesis A and Genesis B for this argument) might be close enough to the medieval MT of Genesis to merit the classification as proto-MT scrolls. However, when examined independently, texts A and B might be different from each other to a greater degree than their respective differences to MT. In that case, Genesis A and Genesis B should not be considered part of the same textual family, even though they are both viewed as proto-Masoretic according to the current categorization<sup>20</sup>. To resolve this problem, although it might be difficult from a practical standpoint due to the fragmentary nature of the scrolls, we should consider a reassessment of all of the biblical scrolls and their inner-relationships, without any reference to the later medieval witnesses. Only by viewing the Dead Sea biblical texts in isolation will it be possible to arrive at a more accurate, empirically sound, picture of their textual affiliations. The end result of this process might be the same as the divisions drawn by scholars today, but this reevaluation may also result in the realignment of the various textual families.

<sup>18</sup> See e.g., Tov, *TCHB*, 30; Id., *The Biblical Text in Ancient Synagogues in Light of Judean Desert Finds*, «Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls» 1 (2003), pp. 185-201 (Heb.); Id., *The Nature of the Masoretic Text in Light of the Finds in the Judaean Desert and Rabbinic Literature*, «Shnaton» 14 (2004), pp. 119-139 (Heb.); I. YOUNG, *The Stabilization of the Biblical Text in Light of Qumran and Masada: A Challenge for Conventional Qumran Chronology?*, «DSD» 9 (2002), pp. 364-390.

<sup>19</sup> Tov, *TCHB*, 192.

<sup>20</sup> Tov, *TCHB*, 191-192 similarly emphasizes the need to use the manuscripts from antiquity, and not the known medieval textual witnesses, to describe the state of the biblical text in the Second Temple

period: «In the past scholars regarded such textual variety as evidence of proximity to the so-called ‘main’ texts, sometimes called recensions or text-types, that were known before the Qumran discoveries... Because of this unusual situation, the data were described inversely, and in recent generations texts from antiquity were compared to medieval ones. The new manuscript discoveries, however, now enable a correct description of the relations between the texts. This means that today one should not emphasize the proximity of the proto-Masoretic texts to the much later **M**, but rather, *place the early texts at the center of the description...*» (emphasis mine). However, Tov does not call for a reevaluation of all the manuscripts on their own terms to see how the texts should be grouped together.

The collation of the proto-MT texts into a unified group based upon the medieval MT is problematic for another reason: the lack of common characteristics among the MT books themselves. The medieval MT itself consists of a collection of books, but they represent a group only inasmuch as they appear together in these codices. There is no inherent relationship, for example, between the MT of Joshua and the MT of Daniel. The text of each composition within the collection developed independently, first in the process of composition and then in the process of transmission. At some point in time for each book, a specific textual witness was chosen as the archetype for that composition within the MT. From then on, all of the books in the MT were copied in an identical fashion. The MT of all twenty-four books of the Bible is thus not really one textual family, but needs to be analyzed separately for each and every book<sup>21</sup>. The same conclusion applies all the more so to the analysis of the Qumranic, so-called “proto-Masoretic” group of texts, which do not appear together as a collection in the same way that the medieval MT does. Their juxtaposition is the result of their analysis in light of the later codices and not in their own right<sup>22</sup>.

I would therefore suggest that the term proto-Masoretic, while helpful in understanding the evolution of the later Masoretic Text, as

it demonstrates the antiquity of the consonantal basis of the medieval versions, is misleading in the description of the textual picture at Qumran. A retrospective analysis leads to the conclusion that they can be grouped together as forerunners of the Masoretic Text, but in the earlier context, there are no such indicative characteristics. Its use is an outgrowth of the history and development of the field of textual criticism of the Hebrew Bible, and the specific texts that were at our disposal in the years prior to the Qumran finds<sup>23</sup>.

### *Pre-Samaritan Manuscripts*

In contrast, one group that can be identified as a textual family is comprised of the so-called “pre-Samaritan” texts. As noted, the label “pre-Samaritan” is a little misleading, as it indicates some level of connection to the Samaritans, when in fact this group of Qumran scrolls has no association whatsoever with this religious group. The title has been applied to these manuscripts because the Samaritans later adopted this version, and added a thin theological layer that reflects their beliefs, including for example an extra commandment at the end of the Decalogue in which Mount Gerizim is emphasized and extolled<sup>24</sup>. However, this later transmission history does not neces-

<sup>21</sup> It is possible that the MT of the five books of the Pentateuch can be taken together as one textual witness, as we can essentially assume for the pre-Samaritan Pentateuch. The Qumran scrolls preserve manuscripts that contain more than one book of the Torah (but no examples of overlap between the other biblical books); see 4QGen-Exod<sup>a</sup> (DJD 12); 4QpaleoGen-Exod<sup>d</sup> (DJD 9); 4QExod-Lev<sup>f</sup> (DJD 12); 4QLev-Num<sup>a</sup> (DJD 12).

<sup>22</sup> Thus the percentages provided by Tov, *TCHB*, 114-117, of “proto-Masoretic” texts for the entire Bible would be more significant if they were presented for each book separately (although in light of my first argument, the category “proto-Masoretic” would still be problematic). In Tov, *Biblical Texts from the Judaean Desert*, pp. 152-157, he distinguishes in his statistics between the Torah and the rest of the Hebrew Bible, but this should be extended to each and every book.

<sup>23</sup> Scholars generally distinguish between *proto-Masoretic* and *pre-Samaritan* texts, in that the former have a direct connection to the medieval MT, while the latter are unrelated to the Samaritans (see the discussion below). However, in light of the present methodological discussion, it perhaps might be prudent to use the term *pre-Masoretic* as well.

<sup>24</sup> The only textual evidence in the Qumran scrolls that demonstrates the existence of “pre-Samaritan” scrolls, which lack the additional theological layer, is found in a non-biblical scroll, 4Q158 (originally published in DJD 5 by its editor John Allegro under the title *Biblical Paraphrase: Genesis, Exodus*, and subsequently relabeled 4QReworked Pentateuch<sup>a</sup> by Tov and White in DJD 13), frgs. 7-8, which itself is based upon a pre-Samaritan text of Exodus, and which lacks the extra commandment at the end of the Decalogue; see my discussion in M. SEGAL, *Biblical Exegesis in 4Q158: Techniques and*

sarily indicate anything about the origins of these manuscripts<sup>25</sup>.

Scholars often characterize these manuscripts as “harmonistic” copies of the Pentateuch, based upon their perception of the most pronounced characteristic of these scrolls and of the later Samaritan Pentateuch itself<sup>26</sup>. According to the accepted description, parallel, yet different, versions of the same story that appear in different places in the Pentateuch, and which are attributed by pentateuchal scholars to different sources, were combined in the Samaritan Pentateuch into one story, so that they no longer represent two, distinct accounts<sup>27</sup>: «Some of the harmonizations pertain to differences between parallel texts in the Torah. These mainly include additions made to one verse on the basis of another. Indeed, the Torah provides many opportunities for comparing parallel texts, especially in the narrative sections of Deuteronomy com-

pared with its parallels in the earlier books» (Tov, *TCHB*, 86).

Thus, for example, the description of the sending of the spies to land of Canaan appears in two places in the Pentateuch, first in Numbers 13–14, and then again in Moses’ speech in Deuteronomy 1. As noted by scholars, certain contradictions arise when comparing the two passages, such as the identity of who initiated the mission: according to Num 13:1, God commanded Moses to send the spies, while according to Deut 1:22, the people come forward to Moses with the suggestion<sup>28</sup>. According to rabbinic exegesis, the people suggested that spies be sent (in accordance with Deuteronomy), and only then did Moses consult God, who consented to their request<sup>29</sup>. Based upon the sequence of events in the Samaritan Pentateuch of Numbers 13, which first quotes the passage from Deuteronomy<sup>30</sup>, it appears at first glance that a similar solution has been proposed –

*Genre*, «Textus» 19 (1998), pp. 55-56, n. 31. Unfortunately, in all other instances, the scrolls are too fragmentary to determine if they originally contained these theological additions.

<sup>25</sup> By this definition, the medieval copies of the Samaritan Pentateuch form their own textual sub-family of the pre-Samaritan texts, as the ideological layer in the former reflects secondary content readings, such as those tendentious readings that extol Mount Gerizim or Shechem, or the alteration of “in the place which the Lord will choose”, which appears with an imperfect verb in the Masoretic Text, into “in the place which the Lord chose” in the perfect tense (Deut 12:5,11,14,18,21,26; 14:23,24,25; 15:20; 16:2,6,7,11,15; 17:8,10; 18:6; 26:2), probably a reference to the additional commandment at the end of the Decalogue (my thanks to A. Rofé for this final suggestion).

<sup>26</sup> See e.g., the use of the term “harmonistic texts” to describe the (pre-)Samaritan manuscripts by E. ESHEL, *4QDeut<sup>n</sup> - A Text that has Undergone Harmonistic Editing*, «HUCA» 62 (1991), pp. 117-154.

<sup>27</sup> Note J.H. TIGAY, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy*, Philadelphia 1996, p. 428: «These methods of harmonization were practiced well before the rabbinic period. The first method is reflected in some Torah manuscripts from Qumran and in the Samaritan Torah. In these, verses from Deuteronomy are spliced into episodes of Exodus

and Numbers...at points which make them appear to refer to different moments within the episodes, not to contradictory versions of them... With these methods, harmonistic exegesis implies that each of the various accounts of an event or a law in the Bible preserves *part* of the event or law, and that by piecing these accounts together and resolving the inconsistencies one gains a fuller picture of the event or law».

<sup>28</sup> See the helpful summary of the many discrepancies between Deuteronomy 1-3 and the rest of the Pentateuch in TIGAY, *Deuteronomy*, cit., pp. 422-429 (Excursus 2); as well as the extensive tables in E. Tov, *Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch*, «DSD» 5 (1998), pp. 334-354, at pp. 343-351.

<sup>29</sup> *Num. Rab.* 16:6; *B. Sot.* 34b; Rashi ad Num. 13:2; Ibn Ezra ad Num. 13:2 locates the people’s request between God’s command to take possession of the land (Deut 1:21) and his “assent” to their request (*ibid.*, v. 22).

<sup>30</sup> Although the accepted division (see the editions of von Gall; Sadaqa; Tal) into chapters in the Samaritan Pentateuch begins a new chapter at the beginning of MT Numbers 13, attaching the addition immediately prior to this to the end of ch. 12, it makes more sense to begin a new chapter at the beginning of the addition (taken from Deut 1), as that is clearly the beginning of a new story.

first the people approach Moses, who approves of this suggestion, and then God instructs Moses to send the spies. It should be noted that the combination of the two accounts does not create a smooth narrative, as Moses does not approach God to receive approval for this suggestion. Instead, one must assume according to this “harmonistic” understanding of the SP that God observed or heard this interaction between Moses and the people, and offered his approval even though it was not specifically requested. Some biblical scholars, following the results of source-critical analysis (scholars have attributed these two passages from the Pentateuch to two sources, P and D)<sup>31</sup>, assume therefore that the exegetical changes in the Samaritan Pentateuch were intended to “harmonize” the two passages, thus creating one account that contains both versions, and which is intended to address the inconsistencies between the passages<sup>32</sup>.

However, I would suggest that the use of the term “harmonistic,” and the underlying assumption behind this adjective, that the motivation for these additions is to synthesize disparate sources, does not accurately reflect the exegetical techniques and goals of the Samaritan Pentateuch, for a number of reasons<sup>33</sup>. First and foremost, by definition, a “harmonistic” text should smooth out the contradictions between two distinct passages, thus creating “harmony” between them. In the case of the Samaritan Pentateuch, when the scribe responsible for the copying of the text juxtaposed the two passages that contain contradictory in-

formation, it does not have the effect of creating a “harmonistic” version of the story. On the contrary, the presence of these inconsistencies side by side only serves to heighten the tension between them<sup>34</sup>. No reader will miss the fact that in one verse the people suggested to Moses that they send spies to scout out the land while in the other God himself offers the suggestion, if these two verses are in such close proximity to each other. There is no attempt made by the scribe, who copied the Deuteronomy passage into Numbers 13-14, to alter one of the two passages so that they agree. Rather, the copying of the passage was performed in a mechanical fashion, leaving the contradictory information in each of the (now juxtaposed) passages. Moreover, if the additions were inserted in their current location in order to provide a sequential arrangement of the two passages, with each referring to a different stage of the same event and thus theoretically creating a logically consistent story (as suggested above regarding the order of events surrounding the spies story), then one would expect some kind of transition between the two sections indicating either a chronological or causal relationship between them. In the current arrangement of the Samaritan Pentateuch, while the order of the events proposed might be entirely possible, the reader is left to figure out on his or her own how they relate to one another. There is neither any indication of sequentially nor of causality. If the scribe who added the passages indeed intended to synthesize the two accounts, then it should be noted

<sup>31</sup> The differences between the passages are not limited to the initiator of the spies’ mission, but also include, for example, the extent of their expedition into the land; for source-critical analyses of these sections, see e.g., S.R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 3<sup>rd</sup> ed.; Edinburgh 1902, pp. 19-24; G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC, Edinburgh 1903, pp. 128-134; M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, New York 1991, p. 24, pp. 144-145.

<sup>32</sup> Tigay [J.H. TIGAY, *Conflation as a Redactional Technique*, in ID. (ed.), *Empirical Models of*

*Biblical Criticism*, Philadelphia 1985, pp. 61-83, 90-95] adduces the Samaritan Pentateuch as an example in which parallel, distinct passages have been conflated or synthesized, and then uses it as an “empirical model” for source-critical analysis of the Pentateuch itself.

<sup>33</sup> Cf. also the discussion of Tov, *Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts*, cit., pp. 339-351.

<sup>34</sup> Note the similar observation by A. ROFÉ, *Historico-Literary Aspects of the Qumran Biblical Scrolls*, in L.H. SCHIFFMAN, E. TOV, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*, Jerusalem 2000, p. 31.

that he did a rather poor editorial job, leaving behind undisputable signs of the original relationship (or lack thereof) between the two passages.

Second, if the intent of the scribe was to synthesize the two passages, then it is odd that he left the passage in Deuteronomy in its original place. When examined in isolation, examples such as the Samaritan Pentateuch of Numbers 13 are perhaps reminiscent of attempts to synthesize parallel, disparate sources in the Torah, but when the Pentateuch is read in its entirety, the repetition of the passage again in Deuteronomy only serves to highlight that it is far removed from source-critical theories regarding the development of biblical compositions. If the scribe wished to conceal the contradictions or tensions between the two passages, it would not have been prudent to leave the Deuteronomy passage in its original context, as an alert reader would note that the passage does indeed occur elsewhere<sup>35</sup>.

Third, if the additions are intended to harmonize parallel passages, it is striking that the scribe almost always copied material in one direction, from Deuteronomy into Exodus and Numbers. It is just as important to resolve these difficulties in the context of Deuteronomy, as it is in the passages in Exodus and Numbers, as a reader may possibly first encounter the difficulties in the final book of the Torah. The inconsistencies or contradictions arise when analyzing either of the passages, and should therefore be resolved in both locations, or at least more frequently in Deuter-

onomy that is found in the SP, instead of almost always copying from there to the prior books.

There are two exceptions to this rule, in which passages were copied into SP of Deuteronomy: (a) After Deut 2:7, the SP contains an addition consisting of Num 20:14a, 17-18 (in which the third person verbs from Numbers have been transformed into first person, so that they conform to Moses' speech in Deuteronomy). The purpose of this addition does indeed seem to be to harmonize the two sections, specifically regarding the question of whether the Edomite king allowed the Israelites to pass through and sold them food along the way (Deut 2:4-8, and esp. v. 29), or whether he refused to let them pass through at all (Num 20:18). The addition of the Numbers passage into Deuteronomy apparently suggests that Moses requested that the Israelites be allowed to pass, but that this request was turned down<sup>36</sup>. However, this did not resolve the contradiction completely, since Deut 2:29 still implies that the descendants of Esau did let the Israelites pass.<sup>37</sup> (b) MT Deut 10:6 records the location of Aaron's death as Moserah, while earlier in the Pentateuch he is reported explicitly to have died at Hor-Hahar, seven stops after Moserah (Num 33:31-39; 20:22-28). SP removes this contradiction by importing the itinerary from Numbers immediately prior to the record of his death in Deuteronomy. The stations in Deut 10:7 were also deleted because they overlap with the information in the addition to v. 6. This second example, however, is not an example of the harmonization of two

<sup>35</sup> One could theoretically suggest that the scribe wished to juxtapose the two passages in order to synthesize the two accounts, but was uncomfortable with the notion of deleting an entire passage from the Torah, thus leading to the presence of the Deuteronomy passage both in Numbers (or Exodus) and in Deuteronomy. However, there are other instances, particularly in the Tabernacle account in Exodus 25-30 in which entire passages have been moved from one location to another, without preserving them in the original location; see MT Exod 30:1-10 which appears in the SP after 26:35. Similarly, MT Exod 29:21 appears following v. 28. Of course, one has to consider the possibility that the

SP reflects the original order of the verses, and should not be understood as a case of rearrangement. For a discussion of the order of passages in the Tabernacle account as reflected in the different textual witnesses, and their significance for understanding the literary development of this section, see R.D. NELSON, *Studies in the Development of the Text of the Tabernacle Account*, Ph.D. diss., Harvard Univ 1986, Ann Arbor 1987.

<sup>36</sup> See WEINFELD, *Deuteronomy*, cit., p. 159.

<sup>37</sup> Cf. Rashi's harmonistic solution ad loc. that the comparison to Esau's offspring refers only to the purchase of food (v. 28a), and not to passing through the land (vv. 27, 28b).

passages, as in essence the Numbers account has completely replaced that of Deuteronomy. These two cases are anomalous within Moses' speech, as they represent but two examples among many in which such an addition or change could have been inserted in Deuteronomy. Therefore, in spite of these instances, I suggest that they are overshadowed by the preponderance of examples in the reverse direction.

Fourth, the (pre-)Samaritan Pentateuch does not contain any such large-scale additions in the legal sections of the Torah<sup>38</sup>. Moshe Bernstein has suggested that the scribe refrained from introducing changes into the legal passages due to their difference in status from the narrative sections. Since the laws were binding, their specific formulation was

necessarily precise, and less appropriate to change<sup>39</sup>. While this is true of the large-scale changes, there is no indication that in any other characteristics the transmission of the legal material in the (pre-)Samaritan Pentateuch differed in any way from that of the narrative. Both exhibit similar scribal and textual phenomena, including minor alterations and additions. Alternatively, Tov suggested that, "some readers and scribes of the Torah were more sensitive to internal 'inconsistencies' within stories and to divergences between narratives in the books of the Torah than to differences between parallel laws, since the latter were conceived of as completely different texts"<sup>40</sup>. While this argument is difficult to prove or disprove, as we have no direct evidence as to this scribe's perception of the precise interrelation-

<sup>38</sup> There are numerous smaller variants in the legal sections when compared to the Masoretic Text, but they do not specifically reflect the pre-Samaritan textual family, and a number of the readings are common to the (pre-)Samaritan Pentateuch and other textual witnesses; see for example SP Exod 22:4, which is similar to the Septuagint to the same verse.

<sup>39</sup> Bernstein suggested this in the context of a discussion of the Reworked Pentateuch texts from cave 4 (4Q158, 364-367). As he noted, «the nature of the treatment of the legal material in 4QRP differs from that in the Samaritan Pentateuch, in that the latter has almost no major interference with that which we see in MT... SP has the 'harmonizing' or 'supplementing' pluses that level different passages in the Pentateuch with one another... but never touches legal material, while the behavior of RP is far more radical in omission, supplementation, and in one case rearrangement (Sukkot) of legal material...» (personal e-mail communication 22.11.2006). For a different perspective on the so-called "Reworked Pentateuch" texts, see my article, *4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?*, in L.H. SCHIFFMAN, E. TOV, J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 391-399; and E. ULRICH, *The Qumran Scrolls and the Biblical Text*, in *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*, pp. 51-59.

<sup>40</sup> Tov, *TCHB*, 86. Tov notes that the parallel passages in Joshua/Judges and Samuel-Kings//

Chronicles «were not harmonized very much» in the preserved textual witnesses. I suggest that such a process of harmonization can possibly be identified in 4QSam<sup>a</sup> to 2 Samuel 24. This passage parallels 1 Chronicles 21, and both describe the same events: the punishment of pestilence brought upon Israel as the result of David's census of the nation, the potential destruction of Jerusalem by God's angel, and the building of an altar and the purchase of the threshing floor of Araunah/Ornan the Jebusite. The Samuel passage appears to be comprised of more than one source, whose combination led to a number of interpretive difficulties that have been subsequently solved by the Chronicles passage [as demonstrated by A. ROFÉ, *4QSam<sup>a</sup> in Light of Historico-literary Criticism: The Case of 2 Sam 24 and 1 Chr 21*, in A. VIVIAN (ed.), *Biblische und Judaistische Studien: Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt am Main 1990, pp. 109-119]. Rofé suggested, in light of his analysis of the angelology of Chronicles, and specifically the lack of such divine beings throughout almost the entire book, that the emphasis on the angel in 1 Chronicles 21 (it is mentioned 9 times as opposed to five in the MT of 2 Sam 24), demonstrates that the author of 1 Chronicles 21 was not the Chronicler, but rather, the additional instances of the angel must have already been found in a witness of 2 Sam 24 adopted by the editor of Chronicles. Rofé later found confirmation for this suggestion in 4QSam<sup>a</sup>, frgs. 164-165 (DJD 17, pp. 192), which already includes the angel with «his sword drawn in his hand against Jerusalem» (line

ship or lack thereof between the legal passages, it is worth noting that specific laws that appear in the different pentateuchal legal collections have been understood from the earliest stages of the history of interpretation as seemingly contradictory, and therefore in need of a resolution of these inconsistencies. For example, the laws of the slave in Exod 21:1-11, Lev 25, and Deut 15:12-18, not only emphasize different approaches to the institution of slavery in ancient Israel, but also attest to specific contradictions in information, such as the period of servitude for a slave who decides to stay with his master following his original seven-year period expires, either “forever” (as in Exod 21:6; Deut 15:17) or “until the jubilee year” (as in Lev 25:40). Rabbinic exegesis noticed this problem and therefore equated the two terms (both meaning “until the jubilee year”)<sup>41</sup>. Similarly, the laws regarding the preparation of the Passover offering in the Pentateuch present a seemingly glaring contradiction: Exod 12:8-9 mandates that it be roasted (צלי אש), and prohibits its consumption when raw or boiled in water (ויבשל מבשל במים). In contrast, Deut 16:7 uses the same verb ב-ש-ל

to describe the mandated method of preparation for this offering. In order to solve this tension, the author of 2 Chronicles 35:13 harmonized the two by redefining the meaning of the verb ב-ש-ל in Deuteronomy as meaning to “cook in fire”: ויבשלו הפסח באש כמשפט<sup>42</sup>. These two examples from the halakhic realm exemplify the nature of truly “harmonistic” solutions. If one adopts the interpretive approaches suggested in these sources, then there is indeed no contradiction between the passages. The attempt to resolve the contradictions between the laws demonstrates that they were clearly understood by these interpretive traditions as seemingly contradictory laws that needed to be synthesized. One can bring dozens of such examples of exegesis in antiquity from the legal realm in which the implicit assumption of the authors is that the laws are indeed part of the same composition, namely the Mosaic Torah, and therefore need to be reconciled, both for practical purposes, and because the word of God should not present contradictory information. It would therefore be anomalous among Jewish interpreters in antiquity for the (pre-)Samaritan Pentateuch to view the

MT 2 Sam 24. He therefore came to the conclusion that version preserved in 4QSam<sup>a</sup> of this passage serves as the missing link between MT 2 Sam 24 and 1 Chr 21, and was the source for the Chronicler in this chapter (Rofé, pp. 115-116). However, it seems more likely to me that 4QSam<sup>a</sup> represents a conscious harmonization of the MT Samuel text to the MT Chronicles passage, copying the angel with the drawn sword from the later text into the earlier one, and thus reflects a stage secondary to MT 1 Chr 21. (This interpretation also clearly contrasts with the editors’ assertion that 4QSam<sup>a</sup> here reflects an earlier reading than MT 2 Sam 24; see Cross *et al.*, *1-2 Samuel*, 193; and E.C. ULRICH JR., *The Qumran Text of Samuel and Josephus* [HSM 19; Missoula: Scholars, 1978], pp. 156-157).

<sup>41</sup> See e.g., Mek. R. Ishm., Neziqin 2; b. Qidd. 21b.

<sup>42</sup> These passages have been discussed by various scholars, including M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, pp. 135-136; Y. ZAKOVITCH, *An Introduction to Inner-Biblical Exegesis*, Even-Yehuda 1992, p. 124 (Heb.). An additional source, which offers an alternative solu-

tion to the seeming contradiction between the laws in Exodus and Deuteronomy, is the Septuagint to Deut 16:7: καὶ ἐψησεῖς καὶ ὀπτήσεῖς καὶ φάγη, «and you shall boil and roast and eat...». According to this harmonistic reading, the Torah mandates both boiling (according to Exodus) and roasting (according to Deuteronomy) in sequential order. The prohibition against eating the offering while it is raw or boiled in water (Exod 12:9) thus refers to an early stage in the process of preparation prior to its completion. Wevers (J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, Atlanta, 1995, p. 269), after noting this harmonization, suggests that this LXX reading perhaps «reflected local practice in Alexandria». However, it is preferable to view this *lectio* as an exegetical exercise. Interestingly, this proposed solution is either unaware of the exegetical solution proposed in Chronicles, or did not view the solution proposed there as authoritatively binding. Alternatively, one could suggest that according to the Septuagint reading, the second verb in this sequence, “roast”, is intended to define the first, thus providing a solution similar to that found in Chronicles.

various legal corpora as completely separate compositions.

Instead of positing a qualitative difference between narrative and law in the eyes of the (pre-)SP scribe as the reason for why the large-scale additions are absent from the latter of the two, I suggest that the difference between the two is unrelated to their generic distinction. In fact, if the intent of the changes was to create a more “harmonious” text, then it is conceivable that this would be a more important goal specifically within the legal context, which impacts directly on the behavior of the religious community that venerates the Pentateuch. It seems more likely therefore that the presence of the additions in one and not the other is the result of other interpretive considerations.

In light of the cumulative weight of these observations, I would suggest that the adjective “harmonistic” is not appropriate to describe the unique, large-scale additions in the Samaritan Pentateuch<sup>43</sup>. As noted above, the choice of this adjective in order to describe these manuscripts has probably been influenced by source-critical scholarship of the Pentateuch, which assigns each of the parallel passages to a different source, based upon the inconsistencies between them. This perspective though has clouded the actual nature of the additions in the SP. Instead of viewing these changes as “harmonistic”, it is preferable to view them as resulting from a formal conception of the pentateuchal text. Tov has already noted that in

addition to the harmonizing of parallel passages, the copying of passages from Deuteronomy into the earlier books can also be understood as an attempt to provide a “source” for the material presented as “quotations” in the final book of the Pentateuch<sup>44</sup>: «Since Deuteronomy is expected to “repeat” the content of the preceding four books, the technique of inserting verses from Deuteronomy in the earlier books can also be described as the providing of a “source” for a quotation, especially in the divine speech in Deuteronomy chapters 1-3» (*TCHB*, p. 88).

Taking into consideration the observations above, I would suggest that in fact, the large-scale additions were not intended to harmonize the parallel texts (and in fact rarely do), but rather serve a different function – they were only added in those instances in which Deuteronomy refers to an earlier source, and in particular when it provides quotes that refer to earlier incidents, and the source for those quotes is “missing” in the earlier material. Thus, when Moses presented a short, retrospective history of the Israelites’ wanderings in the desert in the first chapters of Deuteronomy, he refers back to statements that he supposedly made earlier (using variations of the general formula *וַאֲמַר אֲלֵיכֶם בְּעַת הַהִיא לֵאמֹר*, «and I said to you at that time...»; cf. e.g., Deut 1:9; 9:20)<sup>45</sup>. However, if one searches for these quotations in the books of Exodus or Numbers, they are missing. Sometimes a similar story appears, but it is almost always formulated differ-

<sup>43</sup> In this analysis, I have limited my discussion to the large-scale changes in the pre-Samaritan Pentateuch. One can find many smaller-scale “harmonistic” alterations in the pre-SP, but as Hendel has demonstrated in his analysis of Gen 1-11, these kinds of changes are also found in the Septuagint (and presumably its Hebrew *Vorlage*), and are therefore not unique to the pre-SP; see R.S. HENDEL, *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*, New York and Oxford 1998, pp. 81-92.

<sup>44</sup> Tov addressed this point extensively in *Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts*, cit., pp. 341-346.

<sup>45</sup> Samuel E. LOEWENSTAMM, *The Formula Ba‘et Hahi’ in the Introductory Speeches in Deuter-*

*onomy*, in ID., *From Babylon to Canaan: Studies in the Bible and its Oriental Background*, Jerusalem 1992, pp. 42-50; trans. of «Tarbiz» 38 (1969), pp. 99-104 (Heb.) suggested that the expression *בְּעַת הַהִיא* is a sign of a secondary expansion (or an expansion of an expansion) in the biblical text. Out of the fifteen cases in Deuteronomy 1-5, 9-10 that he discussed, Loewenstamm came to the conclusion that in twelve cases the additional material did not change the meaning of the passage; in two cases (Deut. 4:14; 9:20) the secondary insertion slightly altered the original intent of the passage, and in one case (Deut. 5:5), the addition actually leads to a contradiction in the text, and bolsters his claim regarding the literary development of these passages. Loewenstamm suggests that these



ently, a result attributed by Pentateuchal scholars to the combination of multiple sources in the Torah. But for the ancient scribe responsible for the pre-Samaritan texts, the absence of these statements in the earlier books was problematic in light of their explicit quotation in Deuteronomy, an issue unrelated to the presence of inconsistencies in content between the two accounts. By copying the statements from Deuteronomy into Exodus and Numbers, he thus provided sources for Moses' later speech. This explanation is bolstered by other passages in SP, such as the addition of Jacob's dream following Gen 30:36, based upon Jacob's report of the dream to Leah and Rachel in Gen 31:11-13<sup>46</sup>. In that instance, there are no "parallel" passages, but rather, only a missing "source" for the later quotation (merely one chapter later).

This formalistic understanding of the work of the scribe explains the additional characteristics of the Samaritan Pentateuch described above, (a) the double presentation of the Deuteronomy passage, both in Exodus or Numbers, and in its original context, (b) the direction of the copying process, and (c) the absence of the large-scale additions in legal passages. The scribe did not omit the passage in Deuteronomy, even though it was already present in Exodus or Numbers because the purpose of its presence in the earlier book was to provide a source for the later book (Deuteronomy). Unlike the process of harmonization, which would combine the two passages into one, the pre-SP scribe purposefully left the passage in its original context, in addition to copying it into the earlier book. Regarding the almost exclusively one-way nature of the borrowing from Deuteronomy into Exodus and Numbers, this too is the product of the formal-

istic nature of the scribal technique, which relates to the providing of a source for a quotation. Furthermore, when the passages were copied into Exodus or Numbers, it was performed in a mechanical fashion, specifically because the scribe only intended to solve the "technical" problem of the lack of a source for a quotation, and was apparently not interested in the synthesis of the passages. The legal passages in the Samaritan Pentateuch are not "harmonized" even though there are inconsistencies between them because that was not the intent of the scribe. Rather, they do not contain any large-scale additions because the legal sections in Deuteronomy contains no internal references to earlier source material that should have been known to the reader from any other section of the Pentateuch. Without any such references, there is no reason for the scribe to copy material into the legal corpora.

#### *Texts Similar to the Reconstructed Hebrew Vorlage of the Septuagint*

According to Tov's categorization, this group contains scrolls that are similar to, but not identical or even "almost identical" to the reconstructed *Vorlage* of the Septuagint. Before analyzing two of the individual scrolls within this group, it is important to note that similar to the argument adduced above regarding the MT as a collection of individual texts, and not as a textual family, the same can be said of the *Vorlage* underlying the Septuagint:

There is not enough evidence for speculating on the internal relation between the texts which are close to G... They represent individual copies that in the putative stemma of the biblical texts hap-

passages were added to the text of Moses' admonition because it referred to Israel's history only briefly relative to the lengthy, detailed narratives in Exodus and Numbers. Interestingly, if Loewenstamm's interpretation of the background of the  $\text{בְּעֵת הַזֶּה}$  formula is correct, then one can trace the history of these secondary passages from their incorporation into Deuteronomy, and then later to Exodus and Numbers in the Samaritan Pentateuch

as an "earlier" reflection of the quotations in the admonition.

<sup>46</sup> This addition is also attested in 4Q364 4b-e ii (DJD 13, pp. 209-211), a scroll labeled 4QRe-worked Pentateuch<sup>b</sup> by Tov and White. The text in this scroll is based upon a pre-Samaritan version of the Pentateuch. For discussion of the status of this text, see the studies of Ulrich and Segal (above, n. 39).

pened to be close to the Hebrew text from which **G** was translated. Since the *Vorlage* of **G** was a single biblical text, and not a family or recension, the recognition of Hebrew scrolls that were close to the *Vorlage* of **G** is of limited importance for our understanding of the textual procedure<sup>47</sup>.

If the various books of the Septuagint do not constitute a family, than it is methodologically problematic to discuss a family of “proto-LXX” texts in the Second Temple period. This category anyway contains very few scrolls, and as Tov himself indicates, they are of minor significance for this discussion.

Two scrolls of interest within this “group” are 4QJer<sup>b,d</sup>, which have been analyzed extensively by scholars<sup>48</sup>. Both of these manuscripts apparently preserve a Hebrew *Vorlage* of the shorter version of Jeremiah found in the Septuagint, as compared to the longer version in the MT. This relationship is of great significance for the study of the textual history of Jeremiah (as well as for the general question of the relationship between textual and literary criticisms), as it confirms that the Septuagint translator was not responsible for a “shortening” of the MT text of Jeremiah, but rather, relied upon a briefer Hebrew text. While each specific difference between the shorter and longer editions of Jeremiah needs to be examined independently to determine which represents an earlier text<sup>49</sup>, an overarching perspective leads to the conclusion that the shorter version generally represents an *earlier* edition of the book

of Jeremiah than the longer MT version. If so, 4QJer<sup>b,d</sup> (and LXX) represent earlier, more “original” copies of the book of Jeremiah than other textual witnesses. As noted above, however, textual families can only be determined based upon *secondary* readings related to content. In contrast, these scrolls represent earlier editions of Jeremiah<sup>50</sup>.

### *Non-Aligned Texts*

Tov’s final category consists of those scrolls that do not fit neatly into any of the above categories: in some readings these texts agree with one medieval textual witness against another, while elsewhere the textual relationship might be reversed. These scrolls often contain readings not attested in any other textual witness. This category consists of 35% of the Qumran biblical scrolls according to his statistics (*TCHB*, 116)<sup>51</sup>. As noted above, this category was an appropriate corrective to the tripartite division suggested by Albright and Cross.

However, in light of the problematic division into textual families noted here (except for the pre-Samaritan texts), it seems necessary to take Tov’s corrective to Cross’s local-text theory one step further, and refrain from using these categories at all to describe the Bible at Qumran. The Qumran finds teach us that there were different versions of each of the

<sup>47</sup> Tov, *TCHB*, 116. In the sentence excised from this quote, Tov contrasts the LXX to the Masoretic Text and the Samaritan Pentateuch, both of which he views as “closely-knit” textual families. My analysis above is in agreement with his assessment of the Samaritan Pentateuch, but not of the Masoretic Text.

<sup>48</sup> See e.g., E. Tov, *The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of its Textual History*, in J.H. Tigay (ed.), *Empirical Models of Biblical Criticism*, Philadelphia 1985, pp. 211-237.

<sup>49</sup> This point has been emphasized by Alexander Rofé, who has attempted to demonstrate that LXX Jeremiah is secondary to the MT version in a number of instances; see A. Rofé, *The Arrangement of the Book of Jeremiah*, «ZAW» 101 (1989), pp. 390-398; Id., *The Name ‘YHWH Seba’ôt’ and the Shorter Recension of Jeremiah*, in R. Liwak and S.

Wagner (eds.), *Prophetie und Geschichtliche Wirklichkeit im Alten Israel. Festschrift für Siegfried Herrmann*, Stuttgart 1991, pp. 307-316; Id., *Not Exile But Annihilation for Zedekiah’s People: The Purport of Jeremiah 52 in the Septuagint*, in L. Greenspoon and O. Munnich (eds.), *IOSCS VIIIth Congress Volume, Paris 1992, Atlanta 1995*, pp. 165-170.

<sup>50</sup> Theoretically, all copies of the longer edition of Jeremiah belong to a larger textual family, as they reflect a secondary edition of the book, and those readings relate to content.

<sup>51</sup> According to the updated statistics in Tov, *Biblical Texts from the Judaean Desert*, p. 156, “non-aligned texts” comprise thirty-seven percent of the Qumran texts of the Pentateuch, and fifty-three percent of the Qumran scrolls of the other biblical books.

books of the Bible from that period, and they reflect a complex web of interrelationships. If one wants to identify a textual family or group, then it needs to be done on the basis of the internal evidence of these texts, and not upon later categories. Only after these witnesses have been analyzed on their own terms can they then be compared with the later evidence, so that later categories are not superimposed on earlier material. This “minimalist” reading of the evidence may lead to a different picture than the conclusions one can draw through the prism of the extant medieval manuscripts. When examined on their own, one notices immediately the textual variety and complexity of the various manuscripts. There are often agreements between manuscripts on specific readings, and then disagreements on others. In their current fragmentary state, it is often impossible to discern a linear development between the manuscripts. We are left with the results of a process whose steps cannot be traced.

At the same time, it should be noted that the later evidence, the medieval manuscripts in particular, is still crucial for two reasons. First, when one compares the much later manuscripts of the Masoretic text, the Samaritan Pentateuch and the Septuagint to this earlier material, it is striking that these later texts accurately reflect many of the readings preserved in these older texts. These witnesses are thus invaluable for the study of the biblical text, and must have been preserved with the utmost caution and care. In particular, one should note the approximately 20 scrolls from sites outside Qumran, which preserve a text that is strikingly similar to the later Masoretic Text. They therefore can, and should, be used in any textual analysis, with the caveat that they each should be viewed as only one text from among many in this earlier period. Sec-

ond, the paucity of material that has survived at Qumran leaves almost no choice but to compare the biblical Scrolls to one of the later, complete witnesses. However, this practical limitation should not unduly influence our theoretical perspective of the material that has been preserved.

What produced this textual variety in the Qumran corpus? The changes introduced by Second Temple scribes into their biblical texts are not merely the result of careless copying or linguistic developments, but reflect their desire to further contribute to the process of literary development of the text. The Qumran scrolls demonstrate that the scribes perceived themselves as part of the ongoing literary process of the development of the biblical books<sup>52</sup>. Scholars have used the term “vulgar” or “popular” to describe this freer approach to the transmission of the biblical text, but there is no reason to assume that these texts were any less authoritative than more conservative scrolls at this early stage. In fact the entire notion of an “authorized” textual version of the biblical books is a later conception, from the rabbinic period onwards, which has often been retrojected back into the Second Temple period. The scrolls themselves offer no such testimony. Scrolls reflecting this “interventionist” scribal approach can be found side-by-side with the more “conservative” attitude toward copying.

The Qumran finds reflect the state of flux of the text of the Hebrew Bible, including continued scribal innovation, until the end of the Second Temple period. The phenomenon of textual standardization and homogenization reflected in statements in rabbinic literature, in medieval biblical manuscripts, and in Masoretic notes only became an explicit goal in the post-Temple era. The influence of this later material has sometimes skewed our perspective

<sup>52</sup> S. TALMON, *The Textual Study of the New Bible – A New Outlook*, in F.M. CROSS and S. TALMON (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text* Cambridge, Mass. – London 1975, pp. 301-400. In this study, I did not address large-scale additions that relate to the literary growth of the biblical books, a topic that I have discussed in other studies; see M. SEGAL, *4QReworked Pentateuch or*

*4QPentateuch?* (above n. 39); *The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version*, «Textus» 21 (2002), pp. 139-158; *Between Bible and Rewritten Bible*, in M. HENZE (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids/Cambridge 2005, pp. 10-28.

of the earlier material, and even though scholars have succeeded in correcting some of these misimpressions, much more work is still necessary to present a more precise picture of the biblical text in this period.

Michael Segal  
Dept. of Bible  
The Hebrew University of Jerusalem  
Mount Scopus, Jerusalem, Israel 91905  
e-mail: msegal@mscc.huji.ac.il

## SUMMARY

This article examines the contribution of the Dead Sea Scrolls towards understanding the nature of the biblical text in the Second Temple period. The approximately two hundred biblical scrolls from Qumran provide evidence of the variety and fluidity of the text in this early period. Prior to the Dead Sea discoveries, three primary witnesses of the Pentateuch (Masoretic Text, Samaritan Pentateuch, reconstructed Hebrew *Vorlage* of the Septuagint), and two for the rest of the Bible (MT, Septuagint), were available to scholars. The scrolls from the Judean Desert thus have greatly increased the evidence at our disposal.

The primary focus of this article is on the categorization of the scrolls suggested by Emanuel Tov, in his *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (2<sup>nd</sup> ed.; 2001), into five groups: texts copied using the “Qumran” scribal practice; proto-Masoretic; pre-Samaritan; texts similar to the reconstructed *Vorlage* of the Septuagint; and “non-aligned” texts. It is suggested here that this division is problematic because:

(1) Scribal practices cannot be used to determine textual affiliation. The same scribe can copy two textually distinct scrolls, yet this does not transform them into a textual family. Thus, the first category of texts above should not be used.

(2) Manuscripts can only be grouped together according to secondary readings, especially regarding content. Therefore, most of the proto-Masoretic texts, and the few examples of texts similar to the *Vorlage* of the LXX, cannot be combined on textual grounds.

(3) The scrolls from the Second Temple period should not be viewed through the prism of the rabbinic and medieval evidence, but rather, only the early evidence should be considered. Thus the grouping of all proto-MT texts together reflects a later collection of presumably textually independent versions of each book. In addition, the comparison of the Qumran proto-MT texts to the medieval MT may lead to a skewed picture of the internal relationship between the early texts.

(4) Pre-Samaritan texts of the Torah do indeed form a textual family since they all share unique secondary readings related to content. Those changes, often labelled “harmonistic,” are analyzed here extensively, leading to the conclusion that this description is misplaced.

In light of the problems of this categorization, it is suggested that the Dead Sea biblical texts need to be reassessed, independent of the later evidence, in order to determine the textual affiliations between them.

**KEYWORDS:** Dead Sea Scrolls; Bible; Textual Criticism.

PROBLEMI METODOLOGICI E TESTUALI NELL'EDIZIONE DEL *SEFER HA-BAHIR*

*Non ambigo multos fore qui vel invidia vel supercilio malint contemnere videri praeclara quam discere, et e turbulento magis rivo quam de purissimo fonte potare.*  
Gerolamo

Se mai vi fu un tempo in cui davvero si dette credito alla possibilità di allestire l'edizione critica di un testo, quale che fosse la sua data d'origine e il contesto storico-culturale della sua trasmissione, basandosi esclusivamente o prevalentemente su criteri meccanici che esaltassero l'oggettività scientifica del risultato, quel tempo è da noi lontano, non solo cronologicamente, ma anche culturalmente. Come ciò sia avvenuto non è certo il caso di ripeterlo qui, ché equivarrebbe a rinarrare tutta la trafila che ha condotto, con alterne vicende, dalla esaltazione romantica del soggetto critico<sup>1</sup>, passando poi alla violenta reazione anti-soggettivista di un Karl Lachmann fino alla mirabile geometrizzazione del metodo critico ad opera dei paragrafi dogmatici di Paul Maas e agli sviluppi più recenti.

A partire dalla recensione alla *Textkritik* di Paul Maas, pubblicata da Giorgio Pasquali nel 1929<sup>2</sup>, e dal medesimo espansa fino a costituire un massiccio volume, dal titolo *Storia della tradizione e critica del testo*<sup>3</sup>, si osserva una reazione con classica oscillazione pendolare, per cui ritornava in auge la dimensione prevalentemente storica della filologia, in senso

anti-lachmanniano o, secondo la felice espressione continiana, post-lachmanniano<sup>4</sup>. Alle stesse geometrie lachmanniane sarebbe toccato poi, com'è fatale, essere a loro volta storicizzate, ad opera di Sebastiano Timpanaro, nel fondamentale saggio sulla *Genesi del metodo del Lachmann*<sup>5</sup>, che riassume con grande precisione alcuni snodi essenziali della vicenda diacronica della tecnica editoriale mostrando con rigore dove il sistema o, se si preferisce, il metodo, mostra i propri limiti. Non è questa la sede adeguata per esporre in breve ciò che decenni di applicazione di ingegni assai saldi hanno distillato proprio in virtù e non per demerito della brevità perentoria delle pagine di Maas. I due punti che, alla luce di una lunga tradizione di confronto critico mi pare siano emersi con sufficiente chiarezza e che si oppongono, oggi come in passato<sup>6</sup>, alla riconduzione della critica testuale all'ambito delle scienze naturali sono riassumibili nel celebrato paradosso esposto con *vis polemica* da Joseph Bédier<sup>7</sup>, che per primo ha richiamato l'attenzione su questo singolare fenomeno, ovvero il fatto che la maggior parte delle tradizioni testuali si rivelano bipartite, riaprendo la strada a un massiccio inter-

<sup>1</sup> Adopero volutamente questa formula, giacché il soggettivismo romantico non risultò, soprattutto nelle varie filologie nazionali, in un'esaltazione dell'autore, disperso anzi tra le nebbie della tradizione popolare, dello spirito dei popoli o genio delle nazioni che dir si voglia.

<sup>2</sup> Su «Gnomon» 5 (1929), pp. 417-435; 498-521.

<sup>3</sup> Firenze 1934, ristampata con una nuova prefazione ivi 1952 e, nuovamente, con una premessa di Dino Pieraccioni, ivi 1988.

<sup>4</sup> Cfr. G. CONTINI, *Breviario di ecdotica*, Einaudi, Torino <sup>2</sup>1992, p. 7.

<sup>5</sup> S. TIMPANARO, *La genesi del metodo del Lachmann*, Liviana Editrice, Padova <sup>2</sup>1985.

<sup>6</sup> Ciò che è cambiato, infatti, non è il quadro dei problemi che la critica testuale deve fronteggiare, ma semmai il grado di consapevolezza dei limiti dell'oggettività del metodo e del ruolo "creativo" che spetta all'editore di un testo.

<sup>7</sup> Cfr. J. BÉDIER, *La tradition manuscrite du Lai de l'Ombre: réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes*, in «Romania» 54 (1928), pp. 161-96 e 321-356 [tr. it. *Obiezioni al metodo del Lachmann*, in A. STUSSI (cur.), *Fondamenti di critica testuale*, Il Mulino, Bologna <sup>2</sup>2006, pp. 61-84].

vento dell'*ingenium* del filologo e, d'altra parte, e di ciò si mostrava sin troppo consapevole lo stesso Paul Maas, la visione raccapricciante della *contaminatio* come una malattia, è il caso di dirlo, di natura genetica, contro la quale non si trova alcun rimedio nella farmacopea della ragione critica.

In questo contesto sono particolarmente pregnanti, proprio a proposito della *contaminatio* e delle possibili soluzioni divise da d'Arco Silvio Avalle<sup>8</sup>, le parole memorabili di Gianfranco Contini: «Ma è da confessare che la condotta di uno scriba il quale si avvicinasse al costume dei moderni editori del tipo composito, senza peraltro fornire apparati e indicazioni sulle fonti, riuscirebbe assai più difficoltosa da ricostruire»<sup>9</sup>. Pare di poterne desumere che una moderna edizione critica, privata del suo apparato, ovvero ricopiata attenendosi al testo e tralasciando la prefazione e le note, sarebbe indistinguibile, fatta eccezione per l'aspetto materiale del supporto che la veicola, da un testimone contaminato in maniera difficilmente sanabile.

Sul piano teorico si riscontra un'abbondante dose di indecidibilità che può essere superata solo nell'ordine della prassi. La letteratura più recente e smalzata intorno alla critica del testo offre spesso<sup>10</sup>, al posto di speculazioni teoriche, il rinvio a concrete edizioni di singoli autori o *corpora* testuali, perché, secondo la lezione pasqualiana, ogni testo ha una specifica storia della tradizione che ne condiziona l'edizione critica. Tra i dilemmi di difficile soluzione teorica che solo la prassi filologica può risolvere mi pare si possa annoverare anche il dissidio tra i due criteri tradizionali che guidano il filologo nella scelta tra due lezioni equivalenti sul piano stemmatico: ovvero l'*usus scribendi* e la *lectio difficilior*. Il primo, infatti, discende in ultima analisi da una concezione della morfologia, della sintassi, della metrica e della stilistica improntata all'analogia, mentre il secondo si basa sul criterio incompa-

tibile, se inteso *al limite*, dell'anomalia. Allo stesso modo, la distinzione fondamentale tra *recensio* e *interpretatio* non può essere rigorosamente disposta sul piano cronologico perché le due attività critiche si implicano a vicenda come l'uovo e la gallina. Forse tutte le aporie della critica testuale ovvero, più in generale della filologia, possono essere ricondotte, seguendo ancora una volta il dettato prezioso di Contini, alla «contraddizione costitutiva di ogni disciplina storica»:

Per un lato essa è ricostruzione o costruzione di un 'passato' e sancisce, anzi introduce, una distanza fra l'osservatore e l'oggetto; per altro verso, conforme alla sentenza crociana che ogni storia sia storia contemporanea, essa ripropone o propone la 'presenza' dell'oggetto. La filologia moderna vive, non di necessità inconsciamente, questo problematismo esistenziale<sup>11</sup>.

Considerazioni del tutto simili valgono anche per la filologia applicata a testi ebraici, né si vede perché in questo campo dovrebbero avere vigore differenti considerazioni. Tuttavia non si può mancare di notare un certo ritardo nell'assimilazione o ricezione dei dibattiti più recenti in materia di critica testuale. Non intendo qui riferirmi al fatto che il testo per eccellenza, la Bibbia, sia ben lontano dal conoscere un'edizione critica e il testo *standard*, ovvero la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, si basi ancora sul metodo del *codex unicus*. Se mai la cosiddetta critica sacra ebbe un ruolo trainante nello sviluppo della filologia moderna, si deve osservare che questa funzione è stata ceduta da gran tempo ad altre discipline. Il metodo del *codex optimus*, considerato antiquato da Paul Maas già negli anni Venti, anche se riportato in auge dal Bédier, non ha conosciuto crisi in ambito giudaistico, anzi rappresenta tutt'ora un modello ampiamente utilizzato, seppure con motivazioni diverse a seconda della particolare storia testuale di una determinata opera. Non va

<sup>8</sup> Cfr. D'A.S. AVALLE, *Principi di critica testuale*, Antenore, Padova<sup>2</sup>1978.

<sup>9</sup> CONTINI, *Breviario di ecdotica*, cit., p. 35.

<sup>10</sup> Cfr. M.L. WEST, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Teubner, Stuttgart 1973 [tr. it. *Cri-*

*tica del testo e tecnica dell'edizione*, L'Epos, Palermo 1991]; K. DOVER, *Textkritik*, in H.-G. NESSELRAITH (hrsg.), *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart - Leipzig 1997, pp. 45-58.

<sup>11</sup> CONTINI, *Breviario di ecdotica*, cit., p. 5.

dimenticata, benché le sue fortune siano state effimere più per ragioni di scarsa leggibilità che per una riflessione critica in merito, l'esperienza delle edizioni simultanee, o sinossi, che, per quanto possano essere giustificate da particolari situazioni testuali, equivalgono anche a una rinuncia dell'agire critico che, vista la sua origine neotestamentaria, qualcuno potrebbe chiamare pilatesca. Si può anzi dire che, almeno per quel che riguarda la pubblicazione di testi filosofici ebraici, in particolare quelli in lingua ebraica composti (o apparsi) a partire dal XIII secolo, il metodo del *codex optimus* deve essere considerato piuttosto un punto di arrivo ideale, raramente raggiunto. Basterà riferirsi alle pagine che Colette Sirat ha dedicato al problema alcuni anni fa<sup>12</sup>: esse costituiscono ancora una buona sintesi dell'applicazione dei principi teorici della critica testuale alla situazione specifica degli studi giudaici ma, innegabilmente, prospettano in termini di male minore la rinuncia alla *recensio*. In realtà, come afferma la stessa Sirat, non si tratta di scegliere il primo manoscritto che capita (*n'importe lequel*) ma di «farsi un'idea della situazione delle famiglie testuali» e non di lavorare per anni sulla questione. Le osservazioni della Sirat potrebbero essere generalmente accolte, se non che, proprio a partire dalla constatazione della medesima studiosa intorno alla scarsità di edizioni critiche o alla fallacia di quelle che critiche intendevano essere, si dimostra che il timore reverenziale per l'edizione critica e le fatiche (e i rischi) che comporta, non è forse stata l'unica causa, e forse nemmeno la più importante che ha portato così scarsi frutti editoriali nel Novecento, dopo la stagione fruttuosa dei “Meqize nirdamim”, responsabili di tante edizioni forse criticabili ma ancora insostituite.

Se ci si interroga sulle cause che hanno determinato un evidente rallentamento nella

produzione di edizioni, critiche, pre-critiche o purchessia, si deve, a mio parere, sottolineare la mancanza, o il venire meno, di un contesto favorevole alla loro ricezione. In altre parole, ciò che è venuto riducendosi nel secolo appena trascorso è uno spazio di leggibilità, vale a dire l'altro lato dell'attività filologica, che non può contentarsi di respirare l'aria rarefatta di un'edizione o ricostruzione testuale finalmente autentica, ma deve chiedersi, costitutivamente e non in modo implicito o episodico, per chi combattono le sue armi, vale a dire, quale spazio di leggibilità, quali condizioni devono darsi perché divenga rilevante, chiedendosi sempre per chi, disseppellire un codice (tanto venerato quanto ignorato) dalla polvere delle biblioteche.

Si direbbe, per gli amanti del paradosso, che esista un rapporto di proporzionalità inversa tra qualità testuale e ampiezza della ricezione, non solo nel senso ovvio, per cui a un maggior numero di lettori, e dunque di copie manoscritte, corrisponde un aumento esponenziale degli “errori” o delle “varianti”, pura questione epistemologica, ma anche nel senso inverso, per cui a un testo migliore e a lezioni sempre più sicure, corrisponde un'estinzione della leggibilità o della platea potenziale dei lettori<sup>13</sup>. Si tratta, mi pare, di una variante del paradosso dell'accessibilità, che osserviamo quotidianamente: dal calo dell'appetito di fronte a un'offerta sovrabbondante di manichetti, ovvero al fenomeno, che è sotto gli occhi di tutti, per cui a una estensione senza precedenti delle opportunità di accesso al sapere, fa fronte la crescente difficoltà di trovare qualcuno per il quale quel sapere possa essere in alcun modo rilevante. Hans Blumenberg ha formulato, come spesso gli è accaduto, in modo preciso e tagliente questo problema condensandolo in una domanda, che suona anche come

<sup>12</sup> C. SIRAT, *L'édition des textes philosophiques médiévaux. Questions de méthodologie*, «Da'at» 10 (1983), pp. 3-13; cfr. inoltre EAD., *Les éditions critiques: un mythe?*, in J. HAMESSE (ed.), *Les problèmes posés par l'édition des textes anciens et médiévaux*, Louvain-la-Neuve 1992, pp. 159-171.

<sup>13</sup> Sovviene alla memoria il noto *jeux de mots* di Jacques Lacan che associava al verbo *publier* la lo-

cuzione *p'oublier*, non rinunciando a sovraccaricare il tutto con un riferimento alla *poubelle*, ovvero il cestino dei rifiuti. Cfr., per esempio, J. LACAN, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, Einaudi, Torino 1983, p. 60.

una parodia della celebre domanda kantiana<sup>14</sup>: «Was war es, was wir wissen wollten?» [Cos'era, poi, quel che volevamo sapere?]<sup>15</sup>.

Ancora una volta, con regolarità che non può più sorprendere, ci troviamo di fronte a una delle aporie, o contraddizioni costitutive che dir si voglia, dell'agire critico, quella fra tradizione e ricezione: queste due dimensioni funzionano, nella modellistica filologica, soltando insieme, mentre se si cerca di separarle, o di far cadere l'accento su una sola delle due, tutto l'edificio crolla o, meno drammaticamente, langue. La tensione tra *Überlieferung* e *Rezeption* è stata presa in esame collocando quest'ultima nel suo originale contesto giuridico, da Horst Rüdiger<sup>16</sup>, che apprezza la funzione tutt'altro che passiva della seconda. Ne risulta posto in evidenza, tanto in ambito giuridico, quanto nelle discipline umanistiche, il fatto che la ricezione sia ben lontana dalla passività che si potrebbe attribuire al mero atto del ricevere assumendo anzi un carattere "creativo", che diviene a sua volta tradizione, lasciando traccia di sé e meritando di essere ricostruita nel suo ruolo e nelle sue qualità specifiche.

Con questa dicotomia arriviamo al tema vero e proprio del nostro intervento, ossia la paradossale e, stando al celebre aforisma di Scholem, intrinsecamente ironica «filologia di una disciplina mistica». La coppia *Überlieferung-Rezeption*, infatti, può essere resa in ebraico con i termini *masoret* e *qabbalah*<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Sulle origini medievali delle tre domande del canone della critica della ragion pura di Kant, cfr. E. WIND, *A Mediaeval Formula in Kant*, in «Journal of the Warburg Institute» 2 (1938), p. 64.

<sup>15</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, 2<sup>a</sup> 1983, p. 9.

<sup>16</sup> H. RÜDIGER, *Die Wiederentdeckung der antiken Literatur im Zeitalter der Renaissance*, in H. HUNGER - O. STEGMÜLLER et alii (hrsgg.), *Die Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, Bd. 1, *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*, Atlantis, Herrsching 1961 [rist. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1975], p. 513-580, in particolare pp. 573-576.

<sup>17</sup> Già a partire dal celebre passo d'apertura del trattato *Avot* della *Mišnah*.

<sup>18</sup> Ho proposto alcune riflessioni iniziali su questo argomento nel corso di due dibattiti, i cui risul-

Prima di presentare qui la peculiare formazione dell'edizione del *Sefer ha-bahir*, da me curata per la collana "The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola", pubblicata dall'Institut für Judaistik della Freie Universität di Berlino in collaborazione con l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze, mi pare opportuno segnalare un fenomeno, che ritengo affascinante benché non sia in grado di offrirne una spiegazione persuasiva, o forse proprio per questa ragione. In questa sede intendo offrire alcuni spunti di riflessione, sotto il velame dell'ironia, per sollecitare, eventualmente, altre prese di posizione, in vista di un possibile chiarimento. Una serie di termini invalsi nell'uso della pratica filologica e in particolare nella critica testuale mostrano una peculiare affinità con la terminologia specificamente cabbalistica e cabbalistico-cristiana<sup>18</sup>.

Il termine 'archetipo', del tutto centrale nella teoria ecdotica lachmanniana ma, come ha mostrato Sebastiano Timpanaro, già impiegato in epoca umanistica, corrisponde alla denominazione riservata alla forma mistica della divinità, già a partire dalla *Isagoge* di Paolo Ricci, fino a Francesco Zorzi, che la impiega con notevole frequenza<sup>19</sup>.

Analogamente la condensazione visiva del lungo lavoro della *recensio* si manifesta nella forma di uno *stemma*, ovvero di un albero, che è anche la rappresentazione più diffusa

tati non sono ancora stati affidati alle stampe: una prima volta nel maggio 2006 nell'ambito della Forschergruppe «Topik und Tradition» presso la Freie Universität di Berlino e, sulla base di altri argomenti, occupandomi nello specifico di un commento alle dieci *sefirot* in latino, accompagnato da un singolare disegno, presenti nel ms. Piancastelli O.VI.57 della Biblioteca Comunale di Forlì, nel mio intervento al Congresso internazionale della European Association of Jewish Studies, tenutosi a Mosca nel luglio 2006.

<sup>19</sup> Cfr. S. CAMPANINI, *Shaping the Body of the Godhead: Adaptation of the Androgynous Motif in Early Christian Kabbalah*, in M. DIEMLING - G. VELTRI (eds.), *The Jewish Body*, in stampa.



adoperata dai cabbalisti per dare forma visibile ai rapporti dinamici tra le *sefirot*. L'albero si presenta, come ha osservato Bédier<sup>20</sup>, pur affermando di non sapere il perché di questa raffigurazione, in entrambi i casi capovolto, ovvero con la radice in alto. L'origine comune di questa immagine potrebbe essere individuata in un celebre passo del *De anima* di Aristotele, in cui l'uomo stesso, che si nutre dall'alto, è paragonato a una *arbor reversa*<sup>21</sup>.

Persino la nozione di 'fonte' o quella di contaminazione, entrambe derivate da una modellistica o da un *set* di metafore di largo impiego in filologia, possono trovare senza difficoltà il loro preciso corrispondente nella dottrina cabbalistica.

Non è certamente mia intenzione proporre un'improbabile genealogia ma, se si considera che il secolo trionfante della filologia<sup>22</sup>, il XIX, fu anche l'epoca dell'eclisse della *qabalah*, verrebbe fatto di pensare che le due discipline, mortali nemiche fino alla sovrapposizione dei metodi dell'una sull'apparente *nonsense* dell'altra operata da Gershom Scholem, si sono a lungo evitate perché la loro perturbante<sup>23</sup> affinità non emergesse oltre il lecito.

Mi pare evidente che, a giustificare questa affinità morfologica tra filologia e *qabalah* sia sufficiente evocare la comune radice

neoplatonica che è dato riscontrare in ogni possibile declinazione dell'idea di emanazione. Tuttavia, per non riassopire subito ciò che abbiamo appena evocato, vorrei riportare un passo il quale, benché noto e posto in una sede di notevole rilievo quale la *Textkritik* di Paul Maas, non ha ancora ricevuto l'attenzione che merita, in particolare sotto il profilo "cabbalistico". Il passo è stato commentato in termini assai favorevoli (da Giorgio Pasquali) ovvero severamente criticato (da Elio Montanari), ma in entrambi i casi la lode e il biasimo si riferiscono al fatto che Maas, di solito così asciutto, si lascia andare per una volta a una descrizione quasi-poetica. Pasquali si spinge sino a dedurne che Maas doveva essere un amante della natura<sup>24</sup>, idea che gli studi di Eckart Mensching hanno in parte confermato, anche se la natura di cui Maas aveva molta cura non è quella romantica e incontaminata che immagina Pasquali quanto piuttosto quella più prosaica, ma tanto più plausibile del giardinaggio, il che ben si attaglia al profilo di un ebreo francofortese che, all'epoca in cui la *Textkritik* vide la luce (1927) viveva da molti anni in una casa berlinese con giardino nella *Gartenstadt* di nuova formazione di Frohnau<sup>25</sup>. A Pasquali la pagina piacque perché

<sup>20</sup> Cfr. BÉDIER, *Obiezioni al metodo del Lachmann*, cit., p. 65.

<sup>21</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De anima* 2,2,418b. L'analogia era già stata colta da F. ZORZI, *De harmonia mundi*, Bernardino Vitali, Venezia 1525, 1,6,11.

<sup>22</sup> Nonché della linguistica comparata, per la quale valgono le medesime osservazioni; cfr. A. RONCONI, *Appunti per un parallelo tra filologia e linguistica*, «Rivista di cultura classica e medievale» 6 (1964), pp. 3-14.

<sup>23</sup> Si veda il resoconto di Sigmund Freud che discute una categoria psicologica, *das Unheimliche* (il perturbante), offrendo come esempio invero esilarante, la propria esperienza ferroviaria con uno specchio. Cfr. S. FREUD, *Das Unheimliche*, «Imago» 5 (1919), poi in *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Imago Verlag, London 1940, pp. 229-268, in particolare p. 262, n. 1. Un altro esempio presentato da Freud, non privo di interesse nel nostro contesto, è quello del camminatore sorpreso dalla nebbia in un bosco di montagna (pp. 249-250).

<sup>24</sup> Cfr. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, cit., p. 141: «Tutta questa comparazione è una bellissima pagina, di quelle che i filologi scrivono ben di rado: l'acutezza dell'intelletto non ha nel Maas danneggiato la forza e la freschezza della fantasia, ch'è rimasta concreta. Questo dotto, che dev'essere anche un amatore entusiasta della natura, sa rappresentarsi vivamente e descrivere con evidenza fenomeni carsici». Subito dopo, tuttavia, lo stesso Pasquali, che non doveva poi essere così convinto della pregnanza dell'immagine scelta da Maas, suggerisce a sua volta un modello differente: quello del diffondersi di una macchia d'olio, per rendere conto della tradizione orizzontale.

<sup>25</sup> E. MENSCHING, *Über einen verfolgten deutschen Altphilologen: Paul Maas (1880-1964)*, Technische Universität, Berlin 1987, p. 17. Si veda anche il gustoso ritratto di Paul Maas quale presidente dell'unione degli allevatori di capre e proprietario del becco secondo il ritratto del figlio Ulf, prematuramente scomparso, pubblicato in E. MENSCHING,

era la più viva, cioè la più storica<sup>26</sup>, come a dire la meno geometrica, a Montanari la similitudine non piace perché non aiuta veramente a rendere conto della realtà di cui il modello vorrebbe essere esplicazione («non rappresenta un sensibile progresso»)<sup>27</sup>. Dunque per motivi contrapposti i critici di Paul Maas riconoscono che l'impianto della *Textkritik* geometrica poteva fare a meno di questa descrizione. Come certamente poteva fare a meno del modello genetico, in base al quale Maas si trova costretto ad immaginare che le donne siano in ogni generazione le fonti di errore<sup>28</sup>. D'altronde Maas stesso si rese conto dell'insufficienza dei suoi modelli, proponendone in successione tre: la già ricordata genealogia, seguita da un ambito che come abbiamo già accennato, rappresentava la vera passione di Paul Maas, ossia il giardinaggio, in cui fa la sua comparsa l'immagine dell'albero innestato a occhio e, infine, una terza similitudine destinata, nelle intenzioni dell'autore, a introdurre una più esatta corrispondenza:

Ein Strom entspringt unterirdisch unter dem Gipfel eines unzugänglichen Berges. Er spaltet sich unterirdisch, seine Arme spalten sich weiter, und ei-

nige dieser Arme treten dann am Berghang in Sprudeln an die Erdoberfläche; das Wasser dieser Sprudeln versinkt sofort wieder und kann noch mehrmals an tiefergelegenen Stellen an die Oberfläche treten und schließlich dort sichtbar weiterfließen. Das Wasser hat von Ursprung an stets wechselnde, aber edle und reine Farben; es fließt unterirdisch an mehreren Stellen vorbei, an denen von Zeit zu Zeit verfärbende Stoffe in das Wasser einströmen; dasselbe geschieht bei jeder Spaltung und bei jedem Aufsprudeln. Jeder Zufluß ändert die Farbe des Stroms ein Stück weit, und dieses Stück behält diese Farbe dauernd; nur ganz geringfügige Verfärbungen verschwinden durch Selbstreinigung. Für das Auge unterscheidet sich das durch Zuflüsse verfärbte Wasser von dem ursprünglichen stets, aber nur manchmal so, daß das Auge sofort erkennt, daß eine Farbe durch Zuflüsse entstellt ist; oft nur so, daß allein eine Verschiedenheit der Farbe verschiedener Sprudel kenntlich ist. Dagegen kann die chemische Analyse meistens die unechten Elemente feststellen und oft die ursprüngliche Farbe zurückgewinnen, manchmal kann auch sie es nicht. Aufgabe der Forschung ist es, auf Grund der Sprudeln die Echtheit der Farben zu prüfen<sup>29</sup>.

Dal canto mio tendo a concordare con Montanari più che con Pasquali: la "bella pa-

*Über einen Berliner Altphilologen in 1925 aus der Sicht seines Sohnes (U. Maas)*, «Latein und Griechisch in Berlin» 29,2 (1985), pp. 30-33, ripreso in MENSCHING, *Über einen verfolgten Altphilologen*, cit., p. 110-111.

<sup>26</sup> Cfr. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, cit., p. XI.

<sup>27</sup> Cfr. MONTANARI, *La critica del testo secondo Paul Maas*, cit., p. 238.

<sup>28</sup> Per la cronaca, sarà interessante sapere che Maas ha sposato una danese, Karen Raeder. Non sappiamo quale fosse l'opinione di quest'ultima intorno alla frase: Man könnte sich so auch die Vererbung der Fehler klarmachen, etwa indem man alle Frauen als Fehlerquellen betrachtete ovvero, nella versione di Nello Martinelli: «Si potrebbe anche all'ingrosso render chiara l'ereditarietà degli errori considerando tutte le donne come fonti di errori» (p. 26).

<sup>29</sup> Cfr. P. MAAS, *Textkritik*, Teubner, Leipzig 1960, pp. 14-15. Riporto di seguito la traduzione italiana: Un torrente nasce sottoterra sotto la vetta di un monte inaccessibile. Esso si divide in rami sotterranei, i rami si ramificano a loro volta, e alcuni

di questi compaiono sul pendio del monte in sorgenti alla superficie della terra; l'acqua di queste sorgenti subito di nuovo scompare sotto terra e può ancora più volte comparire alla superficie in luoghi più bassi e finalmente continuare a scorrere visibile. L'acqua fin dall'origine ha colori sempre cangianti, ma belli e puri; essa passa, scorrendo sotto terra, per più luoghi nei quali di tempo in tempo vengono ad affluire nell'acqua materie che ne alterano il colore: lo stesso avviene per ogni ramificazione e per ogni sorgente che appare alla superficie. Ogni afflusso d'acque cambia il colore del fiume per un tratto, e questo tratto conserva durevolmente questo colore; soltanto deboli alterazioni di colore si perdono, perché in tal caso le acque si purificano da sé stesse nel loro corso. Al nostro occhio l'acqua che ha cambiato colore per nuovi afflussi, si distingue sempre da quella originaria, ma solo qualche volta si distingue in tal modo che l'occhio subito riconosca che l'alterazione è dovuta a nuovi afflussi; spesso si distingue soltanto in maniera che è percepibile solo una differenza nel colore di diverse sorgenti. Invece l'analisi chimica il più delle volte può determinare gli elementi impuri e spesso può ottenere di nuovo il colore

gina” non nasconde qualche goffaggine e, certamente, non assolve la sua funzione di spiegare l’attività critica, perché, com’è stato osservato, in realtà gli errori non sono fatti di un materiale diverso dal testo stesso e, neanche nell’esempio si trova un corrispondente esatto per il fenomeno della contaminazione che, diversamente da quanto sembra ritenere Maas, non è l’eccezione, nella trasmissione testuale, ma piuttosto la regola, come vedremo tra breve anche nel caso del *Bahir*. Proprio perché la bella pagina non pare al proprio posto, sembra di poterne desumere che Maas “doveva” inserirla, come per un impulso non del tutto consapevole. Particolarmente interessante poi, mi pare, l’innesto tra l’analisi chimica e il fluire del testo da sotto la cima di un monte (Sinai?) inaccessibile. Se si prende, abbastanza a caso, un pagina dello *Zohar*<sup>30</sup>, si trova, in un contesto decisamente teosofico, un tipo di immagini molto simili, forse perché discendono tutte, per vie anche assai remote le une dalle altre, dalla descrizione del fiume paradisiaco che si divide, all’uscita da Eden, giardino ormai inaccessibile, dopo la caduta. Questo genere di immagini,

che Andrea Del Monte ha definito «metaforico, o meglio, analogico»<sup>31</sup>, viene ricondotto dai filologi a San Gerolamo<sup>32</sup>, che mostra una notevole preferenza per l’immagine fluviale, non solo nella prefazione alla traduzione latina dei Salmi (citata qui in esergo), ma anche nei *Tractatus LIX in Psalmos*: «unus fluvius egreditur de trono dei, hoc est gratia spiritus sancti; et ista gratia spiritus sancti in sanctis scripturis est, hoc est in isto fluvio scripturarum», dove al fiume menzionato nel Salmo 1 viene associato il fiume apocalittico. A ben guardare, però, l’immagine del fiume si associa a quella del monte inaccessibile. Questa immagine presenta una singolare affinità con la riflessione che il giovane Scholem ha dedicato all’applicazione del metodo filologico alla disciplina mistica della *qabbalah*. L’immagine del monte, presente in un appunto del 1921 e prominente nella famosa lettera a Salman Schocken del 1937, scompare poi nella versione definitiva di questa riflessione, negli aforismi a-storici (*unhistorisch* mi pare, nell’idioletto scholemiano un sinonimo di *metaphysisch*) del 1958. Procediamo con ordine: nel lascito di Scholem si trovano al-

originario, qualche volta per altro neppur essa può ottenerlo. Scopo della ricerca è esaminare la genuinità dei colori fondandosi sulle sorgenti.

<sup>30</sup> Cfr. *Zohar* II 42b:

כגוונא דימא דלית במיא דימא דנפיק מיניה תפיסו כלל ולא צורה אלא באתפשטותא דימא דימא על מאנא דאיהו ארעא אתעביד דמיון ויכילנא למעבד חושבן תמן כגון המקור דימא הא חד נפיק מיניה מעין כפום אתפשטותא דיליה בההוא מאנא כעגולא דאיהו י, הא מקור חד, ומעין דנפיק מניה הא תרין. לבתר עבד מאנא רברבא כגון מאן דעבד חפירא רברבא ואתמלי מן מיא דנפיק מין מעיין. ההיא מאנא אתקרי ים, והוא מאנא תליתאה, וההוא מאנא רברבא ואתפליג לז' נחלין כפום מאנין אריכין, הכי אתפשט מיא מן ימא לשבעה נחלין ואה מקור ומעיין וימא וז' נחלין אינון י' ואי יתבר אומנא אליון מאנין דתקין יהדרון מיא למקור וישתארו מאנין תבירין יבשין בלא מיא.

«È come il mare, le cui acque non hanno alcuna forma concepibile. Tuttavia, quando l’acqua del mare scorre in un recipiente, che è la terra, assume una forma e possiamo stabilire una serie numerica, nella quale la fonte del mare è uno. Ne emerge una sorgente che assume la forma circolare del recipiente, che è la [lettera] *yod*. In questo modo la fonte è uno

e la sorgente che ne emerge è due. Quindi [Egli] fece un grande bacino, simile a uno scavo, che si riempì dell’acqua che sgorgava dalla sorgente. Questo bacino è detto ‘mare’ ed è il terzo recipiente. Nella sua estensione tale recipiente si suddivide in sette fiumi, che sono altrettanti recipienti di forma allungata. L’acqua, perciò, scorre dal mare ai fiumi attraverso la fonte, la sorgente, il mare e i sette fiumi: in tutto sono dieci. Se l’Artefice spezzerà quei recipienti che ha formato, le acque torneranno alla fonte e i recipienti resteranno riarsi e senz’acqua».

<sup>31</sup> Cfr. A. Del Monte, *Elementi di ecdotica*, Cisalpino Goliardica, Milano 1975 [rist. ivi 1987], p. 47; cfr. anche J. FROGER, *La critique des textes et son automatisation*, Dunod, Paris 1968, p. 268. DEL MONTE suggerisce, con proliferazione significativa, cinque modelli: fluviale, giudiziario, medico, genealogico-genetico, matematico. Il moltiplicarsi dei modelli, a conferma delle osservazioni di Monatanari, non depone precisamente a favore della loro efficacia strumentale.

<sup>32</sup> Sull’attività filologica di San Gerolamo è ancora utile K.K. HULLEY, *Principles of Textual Criticism Known to St. Jerome*, «Harvard Studies in Classical Philology» 55 (1944), pp. 87-109.

cuni appunti datati, a quanto pare in epoca più tarda, “Monaco 1921”<sup>33</sup>, contenenti una riflessione sulla *qabbalah* vista dall’esterno (*jenseits betrachtet*) che già propongono la dialettica tra filologia, intesa come sapere storico-critico e mistica, intesa come esperienza corporeo-spaziale.

... denn der Berg, das Korpus der Dinge bedarf keines Schlüssels: der Nebelschleier der Geschichte nur muß durchschritten werden. Denn die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche<sup>34</sup>.

Nel 1937 Scholem scrisse a Salman Schocken una lettera programmatica in cui ritorna per ben due volte la stessa identica immagine e, in un caso, ricorrono anche le stesse parole che egli aveva tracciato per la prima volta sedici anni prima, quando ancora si trovava in Germania<sup>35</sup>:

Denn der Berg, das Korpus der Dinge, bedarf gar keines Schlüssels: nur die Nebelwand der Historie, die um ihn hängt, muß durchschritten werden.

<sup>33</sup> Questo, almeno è quanto si desume dalla prima pubblicazione di questi appunti: P. SCHÄFER, “Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche”: Gershom Scholem über die wahren Absichten seines Kabbalastudiums, «Jewish Studies Quarterly» 5 (1998), pp. 1-25. Schäfer afferma (a p. 3) che l’appunto, intitolato *Betrachtungen über den Sinn und die Erscheinung der Kabbala* reca la data, scritta da Scholem stesso in epoca posteriore, München 1921. Nell’edizione successiva del medesimo testo, apparsa in G. SCHOLEM, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband 1917-1923*, hrsg. von K. GRÜNDER, H. KOPP-OBERSTEBRINK und F. NIEWÖHNER unter Mitwirkung von K.E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 2000, pp. 685-688, in particolare p. 686 l’appunto manoscritto è dichiarato “undatiert”. Occorre sottolineare che questa edizione ignora, si direbbe in modo programmatico, le precedenti edizioni parziali di testi inediti dal lascito di Scholem.

<sup>34</sup> SCHÄFER, “Die Kabbala”, cit., p. 5: «... poiché il monte, il *corpus* delle cose, non ha bisogno di alcuna chiave: si deve solo attraversare la cortina di nebbia della storia. La filologia della *qabbalah*, infatti non è altro che una proiezione su un piano».

Sie zu durchschreiten – daran habe ich mich gemacht<sup>36</sup>.

E ancora:

In diesem Paradox, aus solcher Hoffnung auf das richtige Angesprochenwerden aus dem Berge, auf jene unscheinbarste, kleinste Verschiebung der Historie, die aus dem Schein der «Entwicklung» Wahrheit hervorbrechen läßt, lebt meine Arbeit, heute wie am ersten Tag<sup>37</sup>.

È interessante osservare che proprio l’immagine del monte, che costituisce una presenza costante negli appunti e nelle comunicazioni private di Scholem, scompare dall’unico testo pubblicato da Scholem intorno a questo argomento che molto lo interessava e che egli voleva proteggere da sguardi indiscreti proprio attraverso la pubblicazione<sup>38</sup>, mi riferisco al primo dei *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*, pubblicato per la prima volta nel 1958:

Die Philologie einer mystischen Disziplin wie der Kabbala hat etwas Ironisches an sich. Sie beschäftigt sich mit einem Nebelschleier, der als Ge-

<sup>35</sup> La lettera è stata pubblicata per la prima volta, con il permesso di Scholem, da David Biale in *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 1979, pp. 215-216, poi riveduta e corretta nella seconda edizione (ivi 1982, pp. 155-156). La medesima lettera è poi stata ripubblicata in G. SCHOLEM, *Briefe I. 1914-1947*, Beck, München 1994, pp. 471-472.

<sup>36</sup> «Poiché il monte, il *corpus* delle cose, non ha bisogno di alcuna chiave: si deve solo attraversare la parete di nebbia che lo avvolge. Attraversare quella nebbia è stato il compito che mi sono assegnato».

<sup>37</sup> «In questo paradosso, dalla speranza di essere rettamente interpellato dal monte, di poter cogliere il più impercettibile, il più minuscolo slittamento della rappresentazione storica, che dall’apparenza dello ‘sviluppo’ lascia scaturire verità, vive il mio lavoro, oggi come il primo giorno».

<sup>38</sup> Cfr. S. CAMPANINI, *Parva scholemiana I. Rassegna di bibliografia*, «Materia Giudaica» X, 2 (2005), pp. 395-412, in particolare p. 401.

schichte der mystischen Tradition das Korpus, den Raum der Sache selbst umhängt, ein Nebel freilich, der aus ihr selber dringt<sup>39</sup>.

La cortina di nebbia, che in questa formulazione tardiva è più chiaramente che mai identificata con la filologia stessa, si è fatta così spessa che l'idea stessa del monte è scomparsa dalla scena. Ma che il monte fosse inaccessibile, lo aveva già insegnato Paul Maas, per il quale d'altra parte sarebbe stato difficile ammettere che proprio la sua analisi chimica, la scienza, poteva essere la causa di tale inaccessibilità. Del resto, è ironia di non poco conto, l'esperienza del *Tod in der Professur*, che Scholem paventava per se stesso, non fu concessa a Maas, che anzi fu professore a Königsberg solo per pochi anni (1930-1934), prima di essere forzatamente pensionato dalle leggi razziali naziste e costretto alla fuga dalla Germania alla vigilia della guerra per trovare rifugio a Oxford, dove si mantenne lavorando (per i primi anni in qualità di consulente ufficioso, *inoffizieller Berater*<sup>40</sup>) presso la Oxford University Press, fino alla sua morte, avvenuta nel 1964<sup>41</sup>. Torneremo, in seguito, su un aspetto del periodo "inglese" di Paul Maas a proposito della innovazione terminologica suggerita dallo sviluppo della critica del testo di Shakespeare.

Per tornare a Scholem, la sua *Geburt in der Professur*, se ci si passa l'espressione, fu resa possibile, come ebbe a raccontare egli stesso nell'autobiografia<sup>42</sup>, dalla sua tesi di dottorato, elaborata a Monaco, nei primi anni Venti e pubblicata, all'apice della crisi infla-

zionistica seguita alla seconda guerra mondiale, nel 1923 e dedicata al *Sefer ha-bahir*. In quella mirabile traduzione commentata furono gettate le basi dell'intera carriera accademica e letteraria di Scholem, che tornò spesso sul medesimo testo, considerandolo un elemento nodale dello sviluppo della *qabbalah* primitiva nella persuasione, sinora non smentita, che si tratti della prima testimonianza scritta della nascita della *qabbalah* medievale. Senza alcun dubbio Scholem ebbe la ventura di lavorare in una delle biblioteche meglio fornite quanto a manoscritti ebraici dell'intera Germania e, occupandosi del *Bahir*, poté avere accesso al manoscritto più antico, tra quelli forniti di data, che se ne conservi: il ms. hebr. 209 della Staatsbibliothek di Monaco di Baviera, datato nel *colophon* al 1298, datazione molto alta per questo genere di letteratura. Scholem, tuttavia, non arrivò a pubblicare un'edizione, critica o diplomatica, del testo, limitandosi a basare in larga misura sulle lezioni del manoscritto 209 la sua traduzione tedesca commentata. Sappiamo che egli non perse di vista i due debiti che aveva contratto con la pubblicazione della tesi di dottorato del 1923. Da un lato egli aveva promesso un'introduzione e una valutazione critica complessiva del *Bahir* che manca interamente nella tesi, dall'altro lato ci si poteva aspettare una edizione del testo del *Bahir* quantomeno sulla base del manoscritto 209 e della ricca messe di tradizione indiretta che Scholem stesso aveva raccolto nelle note alla sua traduzione<sup>43</sup>. Delle due promesse solo la prima è stata mantenuta, con differenti

<sup>39</sup> G. SCHOLEM, *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*, in *Geist und Werk. Festschrift zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Rhein Verlag, Zürich 1958, pp. 209-215, versione corretta e ampliata (da cui si cita), in Id., *Judaica 3*, Frankfurt am Main 1973, pp. 264-271, in particolare p. 264.

<sup>40</sup> MENSCHING, *Über einen verfolgten Altphilologen*, cit., p. 83.

<sup>41</sup> Sarà dovuto, forse, a una forma di eccessivo *understatement*, per noi difficilmente comprensibile, che nella raccolta postuma di scritti minori del Maas, a cura del suo allievo Wolfgang Buchwald nel 1973, non si faccia il minimo riferimento alla persecuzione razziale subita da Maas e dalla sua famiglia.

Per un'adeguata caratterizzazione di questo aspetto dell'esperienza biografica di Maas occorrerà attendere il già ricordato volume di Eckart Mensching apparso nel 1987.

<sup>42</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, nuova edizione ampliata a cura di G. BUSI, traduzione di Saverio Campanini, Einaudi, Torino 2004, pp. 246-247.

<sup>43</sup> Ancora nel 1935, come risulta da una lettera a Moritz Spitzer, direttore dello Schocken Verlag, che aveva curato la ristampa del *Bahir* (*Das Buch Bahir, ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala, auf Grund der kritischen Neuausgabe übersetzt und erklärt von Gerhard Scholem*, Schoc-

pubblicazioni che vanno da un articolo in tedesco del 1928<sup>44</sup>, in cui il *Bahir* viene inserito nella più ampia questione delle origini della *qabbalah*, alla voce dedicata al *Bahir* nella versione tedesca dell'*Encyclopaedia Judaica*<sup>45</sup>, al volume ebraico del 1948 dedicato alle origini della *qabbalah*<sup>46</sup>, che viene a chiudere la lacuna rimasta in *Major Trends* del 1941, dove appunto manca un capitolo specificamente dedicato a questo argomento. Nella prefazione all'edizione tedesca di *Major Trends* (1957) Scholem annuncia come imminente una versione inglese ampliata del volume ebraico del 1948. In realtà le cose andranno diversamente. Scholem ricevette una borsa di studio dall'Institute of Jewish Studies di Londra che gli permise di dedicare l'anno 1961 al completamento del volume che rappresentava lo scioglimento della promessa. Il volume venne pubblicato nel 1962 in lingua tedesca<sup>47</sup>. Gli anni accademici successivi (1961-62 e 1962-63) furono dedicati ai medesimi argomenti, il primo al tema 'Il *Bahir* e le origini della *qabbalah*' e il secondo a 'La *qabbalah* in Provenza: il circolo di Rabad e di suo figlio Isacco il cieco': le trascrizioni delle lezioni accademiche furono pubblicate tra il 1962 e il 1963<sup>48</sup>. Al 1969 risa-

le la prefazione alla ristampa della sua tesi di dottorato, apparsa nel 1970<sup>49</sup>. Scholem ritornò per un'ultima volta ad occuparsi del *Bahir* per la voce omonima apparsa nella *Encyclopaedia Judaica* del 1972<sup>50</sup>.

Dal nostro punto di vista è particolarmente interessante la prefazione alla ristampa della tesi di dottorato, nella quale Scholem, anziché giustificarsi per aver mantenuto solo in parte la promessa data, riprende le sue considerazioni non troppo lusinghiere per l'edizione del testo del 1951 a cura di Reuven Margalioth che, pur con tutti i suoi difetti, è servita da base per tutte le susseguenti traduzioni del *Bahir*, fino al 1994, anno di pubblicazione, dopo un lungo lavoro condotto sugli appunti e sul lascito di Scholem stesso, della edizione con *fac-simile* del ms. 209 a cura di Daniel Abrams.

Scholem, che nel settembre dello stesso anno 1969 aveva ricevuto il premio Reuchlin e aveva pronunciato le parole famose: «se credessi nella reincarnazione potrei pensare di essere io stesso, beninteso nelle nuove condizioni della ricerca, la reincarnazione di Johannes Reuchlin»<sup>51</sup>, qui, all'inizio di novembre 1969,

ken, Berlin 1933), Scholem proponeva all'editore una nuova edizione riveduta, con una introduzione e, soprattutto, con il testo ebraico: «Was das Buch Bahir anbetrifft, so wäre mir daran gelegen, die jetzige Übersetzung und Erklärung in sehr verbesserter Gestalt mit dem Text zusammen und einer Einleitung bei Ihnen zu drucken. Besteht Aussicht, dass die Restauflage bald so klein wird, um dies Unternehmen lohnend erscheinen zu lassen?» Cfr. G. SCHOLEM, *Briefe. Band I 1914-1947*, Beck, München 1994, p. 258. Evidentemente il peggioramento della già catastrofica situazione politica non permise la realizzazione del progetto.

<sup>44</sup> G. SCHOLEM, *Zur Frage der Entstehung der Kabbalah*, in «Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums» 9 (1928), pp. 5-26.

<sup>45</sup> G. SCHOLEM, *Bahir, Buch*, in *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Eschkol, Berlin 1929, coll. 969-979.

<sup>46</sup> G. SCHOLEM, *Re šit ha-qabbalah*, Schocken, Jerusalem - Tel Aviv 1948.

<sup>47</sup> G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, W. De Gruyter, Berlin 1962 [tr. it. *Le origini della Kabbala*, Bologna 1980].

<sup>48</sup> G. SCHOLEM, *Re šit ha-qabbalah we-sefer ha-bahir*, a cura di R. SCHATZ-UFFENHEIMER, Mif'al ha-šikpul, Jerusalem 1962; Id., *Ha-qabbalah be-Provence*, a cura di R. SCHATZ-UFFENHEIMER, Mif'al ha-šikpul, Jerusalem 1963.

<sup>49</sup> G. SCHOLEM, *Das Buch Bahir. Ein Schrift Denkmal aus der Frühzeit der Kabbala*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970.

<sup>50</sup> G. SCHOLEM, *Bahir, Sefer ha-*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. IV, Keter - Macmillan, Jerusalem - New York 1972, coll. 96-101. L'articolo è stato ristampato anche in G. SCHOLEM, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pp. 312-316 [tr. it. *La cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1982, pp. 312-317].

<sup>51</sup> Su questo si veda P. SCHÄFER, *Gershon Scholem und das Christentum*, in W. SCHMIDT-BIGGEMANN (Hrsg.), *Christliche Kabbala*, Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2003, pp. 257-274; S. CAMPANINI, *Die Geburt der Judaistik aus dem Geist der christlichen Kabbala*, in G. NECKER - G. VELTRI (hrsgg.), *Gottes*

precisa che, a sua insaputa<sup>52</sup>, proprio il manoscritto 209 che è servito di base alla sua traduzione era stato precisamente uno dei manoscritti adoperati da Giovanni Pico della Mirandola per inaugurare i suoi studi cabbalistici. A questo egli aggiunge che la più antica traduzione del *Bahir* in latino, quella eseguita da Flavio Mitridate nel 1486 è basata precisamente su quel manoscritto<sup>53</sup>. Ora, poiché Scholem ha usato il medesimo manoscritto, e ne ha offerto la prima traduzione completa in lingua tedesca, se si tiene presente l'affermazione sulla metempsicosi sopra ricordata, allora si deve pensare che egli stia implicitamente suggerendo di reincarnare anche Pico e il suo interprete Mitridate.

Tuttavia, ciò che realmente importa sottolineare è che Scholem pare individuare un particolare valore nel fatto che il *primo* dei cabbalisti cristiani, servendosi del *più antico* manoscritto datato del *primo* libro cabbalistico abbia fatto allestire la *prima*, e perciò anche la *più antica* traduzione latina dell'opera. In altre parole, senza spingerci a considerare il contenuto stesso dell'aureo libretto, che è impegnato a delucidare misticamente proprio le origini della realtà circoscrivendo con decine di parabole il meccanismo dell'emanazione e il suo trapassare, davvero inconcepibile, nella creazione, si può già dire che, almeno sul piano storico, il *Bahir* si configura come un vero e proprio libro degli inizi. Il libro inaugurale della *qabbalah*, come ogni inizio, conserva anche una sua irriducibile estraneità al profilo

consolidato della *qabbalah* successiva e, tuttavia, condivide con lo *Zohar* una serie di tratti quali la mescolanza, seppure in proporzioni differenti, di ebraico e di aramaico nel dettato, il ricorso alle *sefirot* quale chiave interpretativa del simbolismo biblico, la paternità pseudepigrafica. Neḥunyah ben ha-Qanah per il *Bahir* corrispondente in qualche misura a quella di Šim'on ben Yoḥay per lo *Zohar*: il *Bahir*, dunque, rappresenta un ideale banco di prova o, se si preferisce, un testo seminale, tanto per la *qabbalah* come fenomeno storico, quanto per il suo studio accademico o storico-filologico.

La situazione 'sghemba' (*awkward*) di cui ha parlato Daniel Abrams, in virtù della quale gli studiosi si trovavano a far tesoro del grande lavoro critico di Scholem ma dovevano ricorrere a edizioni invecchiate, inaffidabili o filologicamente men che avvertite, oppure, come Giulio Busi nella sua traduzione italiana del 1995<sup>54</sup>, si trovavano a dover far ricorso al manoscritto, invocava l'allestimento di una edizione "critica". Ciò che Daniel Abrams ha offerto, nella sua preziosa edizione del 1994 non è, come l'editore stesso avverte, un'edizione critica ma, piuttosto, il *Bahir* di Scholem, basata com'è sul ms. 209 di Monaco, confrontato con il manoscritto Barb. Or. 110 che reca la data 1297 nel *colophon*, ma come aveva supposto Scholem<sup>55</sup> ed ha conclusivamente mostrato Malachi Bet Ariè, risale con ogni verosimiglianza alla fine del XIV o all'inizio del XV secolo. Il copista, come accade talora, deve aver ripro-

*Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert*, Brill, Leiden - Boston 2004, pp. 135-145; Id., *Some Notes on Gershon Scholem and Christian Kabbalah*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 21 (2007), pp. 13-33.

<sup>52</sup> Anche se, come abbiamo già notato in S. CAMPANINI, *Pici Mirandulensis bibliotheca cabbalistica latina; sulle traduzioni latine di opere cabbalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in «Materia Giudaica», 7,1 (2002), pp. 90-96, avrebbe potuto ben intuirlo dal catalogo di Steinschneider e, soprattutto, dall'opera di Otto Hartig.

<sup>53</sup> Una valutazione dei pro e contro di questa teoria, che si è dimostrata corretta solo dopo una complessa indagine che ha tenuto conto delle nume-

rose discrepanze tra il ms. 209 e la traduzione latina di Flavio Mitridate si può leggere nella nostra edizione, cfr. S. CAMPANINI (ed.), *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, with a Foreword by Giulio Busi, «The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola 2», Nino Aragno Editore, Torino 2005, pp. 63-76.

<sup>54</sup> Cfr. G. BUSI, *Il libro fulgido*, in G. BUSI - E. LOEWENTHAL, *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta dell'ebraismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, pp. 148-212, in part. p. 148, n. 1.

<sup>55</sup> Da una nota manoscritta, pubblicata ora in G. SCHOLEM, *Mehqere qabbalah I*, Am Oved, Tel Aviv 1998, p. 84.

dotto anche il *colophon* della sua *Vorlage*, per noi perduta. Ora, ritenere che il Barberiniano riproduca fedelmente l'originale perduto, come sembra credere Abrams, implica una certa ingenuità, se si considera, come mostreremo in seguito, la trasformazione profonda che ha operato il copista del ms. di Monaco n. 53, che ha certamente copiato il 209, costruendo un testo del tutto nuovo. Abrams, che ha dotato la sua edizione di numerosi apparati di permanente utilità, in particolare una lista impressionante di opere che citano il *Bahir*, non ha tenuto conto, diversamente da Scholem, della tradizione indiretta nella costituzione del testo.

Poiché il *Bahir* è stato il libro degli inizi anche per la *qabbalah* cristiana, se è vero che Pico lo cita esplicitamente nelle sue *Conclusiones*, seppure in modo errato, e se è vero che esso è presente nella sua biblioteca cabbalistica latina in traduzione integrale e in numerose citazioni, tanto nel *Commento alla Torah* di Menachem Recanati, quanto nel commento alle preghiere di Yehudah ben Nissim Ibn Malka<sup>56</sup>, pareva adeguato, subito dopo la prova d'assaggio della *Grande Pergamena*, inaugurare la collana "The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola" con un'edizione di questo testo, mostrando nei fatti, più che con una riflessione teorica, della quale chi scrive ha già dato numerosi saggi distribuiti nel corso di un decennio, come vada inteso il singolare fenomeno della *qabbalah* cristiana, nelle sue ambizioni, nelle sue illusioni, ma anche nel suo rappresentare uno snodo cruciale per ogni tentativo di leggere opere cabbalistiche al di fuori del loro contesto di origine, necessariamente perduto. Su questa linea che, ormai dovrebbe risul-

tare chiaro, si propone di percorrere la storia della trasmissione del testo a ritroso, con passo di gambero o, se si preferisce, di salmone, si è posto anche il nostro lavoro, rinunciando in questa circostanza a scoprire o a ricostruire il *Bahir* originale o "autentico" perché, in questo caso, un simile testo potrebbe non essere mai esistito ma, anziché trarne spunto per autorizzare un'edizione eclettica<sup>57</sup>, abbiamo capovolto un tratto dello stemma prendendo le mosse da un manoscritto tardo, il Vat. ebr. 191, che contiene la traduzione latina del *Bahir*, opera di Flavio Mitridate, nell'ambito di un progetto che si propone di rendere accessibili tutte le opere cabbalistiche tradotte da Mitridate per conto di Pico della Mirandola, e abbiamo cercato di verificare se davvero la sua *Vorlage* si fosse conservata.

Il difetto di una simile operazione, sul piano critico, è subito evidente, la tradizione indiretta, in particolare le traduzioni, hanno un valore ecdotico modesto soprattutto quando si sia conservato l'esemplare da cui derivano. Ora, come abbiamo ricordato in precedenza, proprio questo è il caso per il *Bahir* e per un gruppo di altre opere conservate nel ms. Vat. ebr. 191<sup>58</sup>. Non si tratta, quindi, di aggiungere un testimone indipendente, che abbia un qualche peso nella ricostruzione dell'originale, ma di seguire la tradizione testuale a partire da un punto ben preciso e localizzabile nel tempo, la seconda metà del 1486, andando a ritroso ovvero risalendo la corrente, per riprendere l'immagine fluviale che abbiamo incontrato in Paul Maas. L'inizio, perciò, della ricerca sul libro degli inizi, dovrà essere collocato a valle. E di là dovremo partire in ogni inaugurazione della

<sup>56</sup> L'identificazione dell'autore del commento alle preghiere da me proposta nel 2001 è stata revocata in dubbio, con argomenti singolarmente inconsistenti da Adam Afterman, nella sua edizione del medesimo testo. Non desiderando in questa sede rispondere ad Afterman, mi limito a rinviare alle pertinenti osservazioni di G. BUSI, in *Qabbalah viva*, Einaudi, Torino 2005, p. 137-140, in particolare p. 137, n. 266 e 268.

<sup>57</sup> Si veda per esempio il recente progetto di traduzione dello *Zohar*, ad opera di Daniel Matt, il quale, proprio sulla base dell'argomento che non ci

fu mai uno *Zohar* originale, procede a costruire un testo aramaico inaudito, sulla base di criteri quantomeno soggettivi. Il testo aramaico, non presente nella versione a stampa, può essere recuperato *online* ma senza un apparato critico.

<sup>58</sup> Si tratta dello *Ša'ar ha-razim* di Todros ha-Lewi Abul'afyah, comprendente anche il testo di due preghiere cabbalistiche, di una versione del *Peruš 'al šem ha-meforaš* di Ašer ben David, un *Sod ma'aseh merkavah* attribuito a Yišhaq ha-Kohen di Soria, nonché due commenti anonimi alle dieci *sefirot*.



ricerca, con duplice movimento per cui ogni nuovo inizio, nel suo rifarsi alla fonte, ossia nel suo porsi a monte di ciò che è venuto in seguito non fa che spostare, per noi, il punto di inizio un po' più in basso mescolando, per ricorrere all'altra immagine maasiana, i colori con un nuovo ingrediente, che è poi sempre lo stesso: il tempo.

In questo modo diventa ragionevole, per ogni possibile ricostruzione del *Bahir*, prendere le mosse da un testimone assai tardo e addirittura tradotto, ovvero trasportato, non senza perdite e indebiti acquisti, non solo di carattere meccanico<sup>59</sup>, in un diverso recipiente, che contribuisce ad assegnare una forma a ciò che, secondo l'immagine zoharica vista in precedenza, non ne aveva alcuna o, detto teleologicamente, ne cercava o attendeva una nel suo fluire.

Non mi sfuggono i gravi difetti che un simile procedere a ritroso reca con sé e nel seguito cercherò di esporre due punti in cui la ricostruzione critica del testo viene piuttosto ostacolata da questa scelta, ma è opportuno, credo, sempre bilanciare gli svantaggi innegabili con il privilegio non abbastanza apprezzato di avere a che fare con uno stadio reale della trasmissione del testo<sup>60</sup> che, proprio per la sua data tarda e la sua ri-codificazione culturale, permette di evidenziare i due lati del processo di trasmissione testuale: la tradizione, da un lato, vale a dire l'"originale" ebraico-aramaico, e la ricezione dall'altro lato, ovvero il testo latino, a sua volta recepito in inglese, per evitare che una banale barriera linguistica possa far velo a ciò che qui accade, ovvero come un testo cabbalistico diviene leggibile in un quadro storico-culturale mutato.

Mitridate, come abbiamo osservato e studiato in un'altra circostanza<sup>61</sup>, ha annotato le sue traduzioni non solo per prendersi gioco più o meno bonariamente del suo giovane patrono, ma anche, seppure più raramente, per offrire brevi indicazioni di lettura intorno alle opere che egli aveva ricevuto l'incarico di tradurre. Nel caso del *Bahir* le annotazioni esplicite sono ridotte al minimo, anzi di questo secondo tipo di interventi se ne registra uno solo, tuttavia decisivo, proprio nel titolo dell'opera. Mitridate introduce l'opera che si appresta a tradurre provvedendola di un titolo che non si riscontra nella sua *Vorlage* e, a quanto ne so, nemmeno in altri manoscritti, neppure in quelli che contengono solo parti del *Bahir* e non, come in questo caso, l'opera "completa". Il titolo scelto e anzi direi creato da Mitridate non potrebbe essere più esplicito: *Incipiunt fragmenta libri Bahir*. Questo gesto "critico", nel senso di intervento editoriale avrà, come sappiamo, una serie di conseguenze della massima importanza: qui mi limiterò a sottolinearne due che mi paiono particolarmente rilevanti. In primo luogo il celebre errore di Pico, che attribuisce nelle *Conclusiones* secondo Zoroastro una affermazione intorno alla natura diabolica delle capre al *Bahir*, mentre proviene da un testo ben distinto: dunque qualificare il testo come *fragmenta*, unito alla mancanza di ogni distinzione tra opere diverse in Mitridate, segno che l'errore si è probabilmente già verificato per il traduttore stesso, che ha potuto ritenere parte del *Bahir* tutto ciò che lo segue nel manoscritto 209, implica un ampliamento della base testuale potenzialmente illimitato. La seconda conseguenza di notevole rilievo è che, sin dall'inizio della sua ricezione e assai prima della sua disamina critica da parte di Scholem, il libretto si

<sup>59</sup> Per una disamina degli interventi cristianizzanti espliciti e impliciti nell'opera del traduttore Flavio Mitridate, cfr. *The Book of Bahir*, cit., pp. 80-85.

<sup>60</sup> Si veda quanto osserva D. ABRAMS, in *The Book Bahir*, cit., p. 108:

לא ניתן אלא לשחזר נוסח של ענף מסירה של ספר הבהיר, כפי שהיה בידי אדם מסויים;

tuttavia, mi permetto di obiettare, se il ramo è conservato, come in questo caso, non si tratta di rico-

struirlo, quanto piuttosto di renderlo di nuovo accessibile. Cfr., del medesimo autore, *Critical and Post-Critical Textual Scholarship of Jewish Mystical Literature*, «Kabbalah» 1 (1996), pp. 17-71.

<sup>61</sup> Cfr. S. CAMPANINI, *Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche* in M. PERANI - L. PEPI (CURR.), *Caltabellotta città natale di Guglielmo Raimondo Moncada nel contesto dell'ebraismo di Sicilia*, in corso di stampa.

presenta già come una collezione di frammenti che, per la loro stessa natura, rinviano a una qualche unità che, semmai esistita, sarebbe poi il testo nella sua integrità, l'oggetto vero e proprio della ricostruzione filologica. Tuttavia 'frammento' si dice in modi differenti: ci sono frammenti che rinviano a una precedente unità perduta (i frammenti dei lirici greci, lo stato frammentario nel quale ci sono giunte molte opere delle letterature antiche), mentre altri prefigurano un'unità futura non raggiunta (opere incompiute). Vi sono poi altri due modi di intendere il frammento: opere costruite intenzionalmente in forma aforistica e frammentaria, per le quali l'unità o il sistema sono mancati e, in talune poetiche moderne, addirittura dichiaratamente irraggiungibili, oppure opere in sé compiute e non frammentarie che vengono designate come tali dall'autore per civetteria, per imitazione o per qualche altra ragione (il pensiero va in primo luogo ai *Rerum vulgarium fragmenta* del Petrarca<sup>62</sup>, scendendo per li rami fino alla chiusa della *Waste Land* di T.S. Eliot). Mitridate non ha precisato in quale senso la sua traduzione, dai limiti così indefiniti, debba essere intesa come collezione di frammenti: se mai esistette un *Bahir* completo o se il libro ebbe sempre, forse intenzionalmente, la forma di una collezione di parabole e aforismi non assurti a sistema, nemmeno nel senso vago di sistema esegetico che è per lo più caratteristico della letteratura ebraica. Del resto il *Bahir* è adespoto o, in un ramo della tradizione manoscritta e a stampa, pseudepigrafo e già questo ne fa un'opera frammentaria o incompleta.

Rispondere alla domanda in quale senso il *Bahir* sia opera frammentaria significherebbe risolvere l'enigma più oscuro che lo caratterizza e non mi pare che sia stata data sinora alcuna risposta persuasiva alla questione. La ricerca, a partire da Scholem, si è orientata, proprio sulla base della constatazione della sua struttura eterogenea, a individuare strati di-

versi nella sua composizione, con diverse cronologie e tradizioni separate. In tal modo, se l'ipotesi fondamentale di Scholem, sulla quale si sono innestate le ricerche di Ronit Meroz<sup>63</sup>, è corretta, ripercorrendo a ritroso il corso del tempo, anziché vederci riconsegnare dalla ricerca filologica un *Bahir* intatto o "autentico", lo vediamo sparpagliarsi in frammenti che precedono la sua unità frammentaria. Tali frammenti rappresentano la preistoria del testo, ma costringono a pagare un prezzo piuttosto alto: fanno scomparire dallo sguardo il *Bahir* stesso, riportandoci a una situazione in cui il *Bahir* non esisteva ancora e dunque non era affatto frammentario, anzi non era ancora il *Bahir*. Benché tale ricerca non abbia poi portato frutti sovrabbondanti, il suo risultato è assai interessante per la storia delle origini della *qabbalah* ma, appunto, si può ottenere solo scardinando il *Bahir*, bruciandolo, per così dire, sull'altare dello sviluppo storico della *qabbalah*. Se, invece, ci interessa il *Bahir*, cioè l'unità bibliografica che reca tale titolo, essa esiste negli occhi dei suoi lettori e dei suoi traduttori se vince la scommessa di farsi leggere nel suo insieme, così come è. Se si separano i frammenti gli uni dagli altri, oltre a scommettere in modo poco critico sul fatto che l'autore non abbia intenzionalmente costruito questa opera come una collezione di frammenti, servendosi di fonti che non sono 'strati', ma citazioni, si ottiene senza volerlo l'effetto di privarli, almeno in parte del loro carattere frammentario, che emerge, del tutto paradossalmente, solo dal *patchwork* del *Bahir*, creando così, contro ogni intenzione, un *Bahir* unitario, coerente e sistematico, quale forse mai vi fu. Il pericolo dell'applicazione del metodo filologico non consiste dunque soltanto nel costruire un'edizione eclettica ma anche, al contrario, nel costruire un pre-testo da laboratorio, in cui le contraddizioni sono appianate al prezzo (troppo alto) di eliminare ciò che fa problema, ossia il testo tradito (sdrucchiolo e piano).

<sup>62</sup> Per un possibile retroterra biblico di questa scelta, cfr. G. POZZI, *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, in «Studi petrarcheschi» 6 (1989), pp. 125-169, poi in *Id.*, *Alternatim*, Adelphi, Milano 1996, pp. 143-189, in particolare pp. 163-164.

<sup>63</sup> R. MEROZ, *Or bahir hu' be-mizrah*. 'Al zema-u-meqomo šel miqšato šel Sefer ha-bahir, in «Daat» 49 (2002), pp. 137-180. Cfr., tuttavia, le osservazioni critiche di G. BUSI in *The Book of Bahir*, cit., p. 14, n. 9.

Si potrebbe naturalmente obiettare che, se percorso a ritroso deve essere, allora si doveva partire dal *Bahir* di Pico nel senso che il testo dovrebbe includere i quattro “frammenti” che, con ogni evidenza, per Pico (se non per Mitridate) ne facevano parte. A questa obiezione tutt'altro che irrilevante, si deve rispondere che: 1) un volume specialmente dedicato a questi ‘frammenti’ è in corso di preparazione, così che sarà possibile avere davanti tutto il *corpus* bahirico di Pico e, 2) avendo la fortuna di possedere la *Vorlage* nel ms. 209 non siamo costretti a sfigurare il *Bahir* né per via di levare (tornando a un ipotetico *Ur-Bahir*) ma nemmeno per via di mettere, aggiungendo testi che, dal punto di vista del 209 senza dubbio non ne facevano parte. Diviene così evidente che ciò che mi interessa sottolineare sul piano del metodo non è un capovolgimento completo del vettore critico tradizionale, che da copie sempre più sfigurate da errori, pallida eco del suono originario, cerca di distillare l'origine, o l'acqua pura. Non si tratta di andare in cerca del testo più corrotto, che nel nostro caso sarebbe senza dubbio il ms. hebr. 53, ma di sperimentare un equilibrio tra tradizione e ricezione, nella persuasione che esse si diano soltanto insieme, mentre il tentativo di isolare uno dei due momenti porta a un testo certamente erroneo (Bertil Axelson<sup>64</sup>, ricordato da Luciano Canfora<sup>65</sup>, ha parlato in questo caso di un deleterio ‘culto della corrottela’, vale a dire alla «devozione feticistica alle copie manoscritte») ovvero a un testo di dubbia autenticità ma che esclude, per sua stessa natura, l'intervento ‘creativo’ di un lettore, collocato concretamente nel tempo e nello spazio. Importa soprattutto osservare che l'atto critico è già sempre avvenuto, prima che il lettore apra la pagina del libro a stampa o il manoscritto o il visore di microfilm, e l'edizione dell'eco latina-cristiana di un testo ebraico-aramaico cristallizzatosi secoli prima mi pare oltremodo adatta a rendere tangibile questo processo nel suo farsi concreto e nelle implicazioni che ciò comporta per la cosiddetta ‘costituzione del testo’.

Concludo con un paio di esempi che dovrebbero mostrare come una simile operazione sconta i suoi notevoli vantaggi epistemologici con una serie di difetti dei quali è bene essere consapevoli se si vuole evitare il rischio di unilateralità. Allo stesso tempo, soprattutto il primo dei due esempi che intendo riportare mostra bene il processo di dissoluzione del testo operato nel corso della sua stessa trasmissione e permette di osservare come le premesse teoriche della scelta critica implicino poi sempre una precisa ideologia, insomma che la critica del testo è, o dovrebbe essere, una articolazione della *intepretatio* e non, come sarebbe se credessimo a un metodo oggettivo di ricostruzione, uno sguardo a-valutativo, distaccato. Così la presenza di varianti, anche le meno probabili e le più screditate, anziché corrompere il testo, lo rendono vivo, perché ci costringono a soffermarci, anziché leggere in modo sommario, cioè a sfogliare, a dare per scontato che il testo ci sia, mentre compito di una edizione, soprattutto in un *corpus* come questo con una storia così complessa e controversa, dovrebbe essere quello di evidenziare che un testo, semmai, ci fu o ci sarà, se qualcuno lo prenderà in carico e riterrà che in esso sia in gioco ciò che, nel baluginare delle varianti, cerca di dirsi. Più che la *intentio auctoris*, dunque, pare rilevante nel gesto critico la *intentio lectoris*, la sua volontà di avere davanti un testo, di trovare un oggetto, di sapersi soggetto proprio in quanto un testo c'è o, meglio, potrebbe esserci. Edizione critica, dunque, vuol dire edizione ipotetica, e chi la pone non è il filologo ma il lettore che nel caso di una traduzione con *Vorlage* a fronte, si cerca, illusoriamente, di includere nel testo, mentre ciò che si può solo augurare anche a questa edizione, è che essa trovi un qualche lettore, perché essa possa passare da ipotesi a tesi e generare nuove ipotesi sulla luce riflessa del *Bahir*.

C'è un'osservazione di Paul Maas che converrà tenere presente anche ora che presentiamo, come promesso, un paio di esempi concreti tratti dall'edizione del *Bahir*: soffer-

<sup>64</sup> Apparse in «Belfagor» 23 (1968), p. 357.

<sup>65</sup> L. CANFORA, *Nota*, in P. Maas, *Critica del testo*, 1972 [quarta ristampa 1990], p. 71.

mandosi sul metodo, da lui giudicato ‘antiquato’ del *codex optimus*, Maas annota che l’errore di trattare il *codex optimus* come se fosse il *codex unicus* è temperato dal fatto che spesso, in ultima analisi, i due si trovano effettivamente a coincidere<sup>66</sup>. In altre parole, vien fatto di osservare, persino una scorretta applicazione del metodo non pregiudica, in molti casi, la costituzione di un testo attendibile: da false premesse può dunque discendere una conclusione vera non solo in logica ma anche in ecdotica.

Il primo esempio che intendo citare si trova al paragrafo 3: tutti i testimoni che ho potuto verificare comportano una lezione unanime, con due sole eccezioni che esamineremo nel seguito, tanto nella famiglia che chiamerò A, il cui capostipite è rappresentato dal 209 di Monaco, quanto nella famiglia B, alla quale Daniel Abrams ha posto come capostipite il Barb. Or. 110 della Vaticana<sup>67</sup>. Tuttavia, proprio nel margine del manoscritto 209 si trova una variante isolata che, per la sua stessa esistenza, ci invita a prendere coscienza della instabilità del testo in questo punto, ci esorta a non darlo per scontato e a chiederci quali possano essere state le motivazioni che hanno originato quella variante. Ora, è noto che il manoscritto 209 è stato glossato da una mano posteriore, ma precedente il 1486 se è vero che Mitridate ne tiene sempre debito conto. Tale mano posteriore attingeva varianti da un manoscritto perduto (che chiameremo Γ) e difforme tanto dalla famiglia A, com’è ovvio, quanto dalla famiglia B. Se si potesse mostrare che le varianti di quel testimone perduto sono di alto valore stemmatico, potremmo immaginare di adoperarlo per risolvere eventuali discordanze tra le famiglie principali in base al consenso che di volta in volta si stabilisse tra le lezioni di Γ e A o B. Purtroppo si può facilmente verificare che tali lezioni non rivestono un grande valore stemmatico e si presentano piuttosto come varianti isolate, massi erratici della tradizione testuale.

Vediamo ora il testo tradito che si presenta in diverse decine di manoscritti, come si è ricordato, in maniera uniforme, sottolineando la locuzione oggetto di variante marginale:

משל למה הדבר דומה, למלך שהשיא בתו לבנו  
ונתנה לו במתנה ואמר לו עשה בה כרצונך

Si tratta di una parabola regale, frequentissima nel *Bahir*, intesa in questo caso a spiegare il rapporto che si instaura tra la lettera *bet* di *Berešit*, con la quale si apre il testo biblico, identificata con la sapienza (*ḥokmah*) e, allo stesso tempo, con la benedizione (*berakah*). Il problema testuale non sembra riguardare queste corrispondenze, ma il fatto che, nella parabola, venga detto che un re dette in sposa la propria figlia al proprio figlio. La cruda e non ambigua locuzione pare creare difficoltà e si possono immaginare due motivi: o perché una simile parabola prefigura un incesto oppure perché il re Salomone, al quale si faceva riferimento poco prima nel testo, non sembra meritare l’appellativo di “suo figlio”. Il glossatore del manoscritto 209 aggiunge perciò a margine, dopo aver contrassegnato tra le righe il termine *le-beno* con tre punti per evitare ogni ambiguità, la variante לאורכו, quasi a smorzare la forza vivida dell’immagine che il testo presentava. La lezione *le-beno*, inoltre, è l’unica attestata anche nella tradizione indiretta<sup>68</sup>, per esempio nell’opera intitolata *‘Avodat ha-qodesh* (4,24) di Me’ir ibn Gabbay. La variante *le-ohevo* è isolata anche se si considerano le edizioni a stampa, dalla *princeps* di Amsterdam del 1651<sup>69</sup> fino alla edizione assai diffusa di Vilna 1883, più volte ristampata. L’unica eccezione si riscontra nell’apparato di Reuven Margalioth, intitolato *Or ha-bahir*, alla sua edizione del *Bahir* apparsa nel 1951. Margalioth il quale, come è noto, ha allestito la propria edizione in base a criteri filologici inadeguati, si limita a registrare che uno dei manoscritti da lui impiegati, contrassegnato dalla

<sup>66</sup> MAAS, *Critica del testo*, cit., p. 26.

<sup>67</sup> Un elenco pressoché completo dei testimoni suddivisi secondo le famiglie di appartenenza si legge in D. ABRAMS, *The Book Bahir*, cit., pp. 110-115.

<sup>68</sup> Per una rassegna delle citazioni del paragrafo 3 nella letteratura cabbalistica cfr. SCHOLEM, *Das Buch Bahir*, cit., p. 6.

<sup>69</sup> Riprodotta in *fac-simile* in ABRAMS, *The Book Bahir*, cit., pp. 263-286, in particolare p. 265.

lettera *gimel*, è privo della locuzione *le-beno*<sup>70</sup>. Poiché Margalioth non ha indicato di quali manoscritti si è servito, risulta difficile verificare a quale corrisponda la sigla da lui impiegata, anche se è stato affermato che egli impiegò prevalentemente manoscritti, nel complesso di scarsa qualità, conservati presso il Jewish Theological Seminary di New York<sup>71</sup>. La testimonianza, benché difficile da riscontrare, è preziosa, poiché si può interpretare come un segnale del fatto che la lezione tramandata costituiva un problema, forse proprio perché pareva implicare un matrimonio tra consanguinei. Interessante è anche il riferimento di Margalioth al paragrafo 53 della propria edizione (= § 36 Scholem) in cui si legge una parabola simile, ma dove il testo si limita a dire che un re sposò la propria figlia a un principe, versione assai meno problematica e, infatti, non oggetto di oscillazioni testuali.

Ora, poiché la variante o glossa marginale del ms. 209 è isolata<sup>72</sup> contro il consenso delle due famiglie principali, essa deve essere respinta. Nondimeno un celebre esempio di *emendatio*, che non ha mancato di suscitare lunghe discussioni, riferito anche da Paul Maas<sup>73</sup>, in cui la lezione unanime dei codici e della tradizione indiretta del celebre verso virgiliano di *Ecl.* 4,62: *Incipe, parve puer; cui*

*non risere parentes*, viene per lo più corretto in *qui non risere parenti*, sulla base di una congettura resasi necessaria per rendere comprensibile il testo, apparentemente altrettanto corrotto di Quintiliano<sup>74</sup>, in cui il passo viene citato<sup>75</sup>. Maas arriva addirittura a negare l'opportunità di tener conto del testo tradito e, verosimilmente, interpolato anche in Quintiliano per la *recensio* ma, come ha giustamente osservato Elio Montanari, se il *textus receptus* viene declassato al ruolo di variante, nondimeno, proprio in quanto variante, è doveroso tenerne conto in sede di *recensio*<sup>76</sup>. Il nostro caso è diverso, ma non si negherà che, in analogia con la ben più celebre *vexata quaestio* del testo delle Bucoliche, la semplice presenza di una variante, prima di valutare se sia ammissibile o no, contribuisce a rendere instabile il testo, scalzato dalla sua ovvietà proprio perché un rumore, per quanto improbabile, costringe il lettore a fermarsi e a cercare una giustificazione per il testo, che senza varianti non richiederebbe di essere motivato con altrettanta urgenza.

Il primo ad attirare l'attenzione sulla presenza della variante *le-ohevo*, in modo filologicamente men che corretto, fu Philipp Bloch, rabbino di Posen e allievo di Heinrich Graetz, nel suo *Geschichte der Kabbala und*

<sup>70</sup> Cfr. R. MARGALIOTH, *Sefer ha-bahir*, Yerušalayim 1951, ma mi sono servito dell'edizione posteriore che comprende anche i *Tiqqune ha-Zohar*, apparsa presso il Mosad ha-Rav Kook a Gerusalemme nel 1994, p. 4 (della seconda numerazione).

<sup>71</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, Philadelphia 1987, p. 51. I. WEINSTOCK, *Be-ma'agale ha-nigleh we-ha-nistar*, Jerusalem 1970, p. 57, n. 37 e p. 59, n. 39. [l'articolo di Weinstock era già apparso in *Sefer ha-Yovel le-Chanok Albeck*, Jerusalem 1963, pp. 188-210 con il titolo *Ḥīdat ha-nusah šel ha-bahir u-pitronah*]. G. SCHOLEM, *Rešit ha-qabbalah we-sefer ha-bahir*, Yerušalayim 1962, p. 101.

<sup>72</sup> Il termine va inteso in senso tecnico: la presenza di *le-ohevo* nel testo del ms. 53 di Monaco, sul quale ci soffermeremo nel seguito, non ha infatti alcun valore perché il testimone, in quanto *descriptus*, cade vittima della *eliminatio* e non può essere tenuto in considerazione per la *constitutio*.

<sup>73</sup> Cfr. MAAS, *Critica del testo*, cit., p. 47. Cfr. anche J. DELZ, *Textkritik und Editionstechnik*, in

F. Graf (Hrsg.), *Einleitung in die lateinische Philologie*, Teubner, Stuttgart - Leipzig 1997, pp. 51-73, in particolare pp. 53-54. Già Maas aveva fatto riferimento a E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Teubner, Leipzig 1924 [rist. anast. della seconda edizione, arricchita di un preambolo dell'autore, datata 'Weinachten 1924', Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1958], pp. 61-64, in part. n. 2.

<sup>74</sup> *Inst. Or.* 9,3,8.

<sup>75</sup> Della ricca bibliografia sulla questione mi limito a citare R.D. WILLIAMS, *Virgil Eclogues 4. 60-63*, «Classical Philology» 71,1 (1976), pp. 119-121; U. SCHLEGELMILCH, *Qui non risere parenti. Alte und neue Fragen*, in *Violae Solutae. Zum Andenken an unseren Lehrer Prof. Dr. Hans Thurn*, Würzburg 1994, pp. 11-38.

<sup>76</sup> Cfr. E. MONTANARI, *La critica del testo secondo Paul Maas. Testo e commento*, Edizioni del Galuzzo, Firenze 2003<sup>2</sup>, p. 235.

*der jüdischen Religionsphilosophie*, apparso a Treviri nel 1894<sup>77</sup>. Bloch presenta la traduzione in tedesco di alcuni paragrafi del *Bahir* tra i quali è compreso anche il paragrafo 3 e, a sorpresa, la sua traduzione suona: «Es gleicht dies einem Könige, der seine Tochter *an seinen Freund* verheiratet» [Questo è simile a un re che dette in sposa la figlia a un suo amico]. A proposito di questa scelta interpretativa Bloch, in una nota a piè di pagina, precisa: «Der fehlerhafte Text unserer Drücke ist von mir nach Codex 209 der Hof- und Staatsbibliothek in München berichtigt worden, daselbst heisst es hier: למלך שהשיא את בתו לאוהבו ונתנה לו במתנה» [Il testo erroneo delle nostre versioni a stampa è stato da me corretto sulla base del ms. 209 della Hof- und Staatsbibliothek di Monaco, dove si legge: למלך שהשיא את בתו לאוהבו ונתנה לו במתנה]. Ora, tralasciando il fatto che Bloch non dice quale fosse la lezione errata dei testi a stampa, il che equivale a una vera e propria censura del testo tradito, la sua affermazione perentoria intorno alla lezione del ms. 209 è senza dubbio falsa, come abbiamo visto<sup>78</sup>.

Gershom Scholem, che non nascose mai la sua scarsa stima per Bloch, facendone anzi un personaggio quasi macchietistico nel corso di un'intervista trasmessa alla radio dell'Assia nel 1967<sup>79</sup>, episodio ripreso anche nell'autobiografia del 1977 e nella versione riveduta del 1982<sup>80</sup>. Il giovane Scholem, in visita all'appartamento di Bloch, trasferitosi a Berlino dopo la Prima Guerra mondiale, racconta di averne ammirato l'imponente raccolta di libri e mano-

scritti di argomento cabbalistico che però Bloch afferma di non aver mai letto. Il ritratto mira a colpire, dietro il mite Bloch, il suo antico maestro Graetz e la sua avversione pregiudiziale per la *qabbalah*. Così, nella sua tesi di dottorato, apparsa a stampa poco dopo l'incontro con Bloch che risale al 1922 (poco prima della scomparsa dell'anziano studioso, morto nel 1923), Scholem critica Bloch precisando che la forma *le-ohevo* è in realtà desunta da una glossa tardiva a margine (*spätere Randglosse*), smentendo quindi, seppure in modo implicito, l'affermazione di Bloch, e giudicandola una lezione fiacca o tesa a indebolire la forza dirimente del dettato autentico (*abschwächende Lesart*)<sup>81</sup>. Scholem, non contento, aggiunge una considerazione polemica che, nel giustificare la sua scelta testuale, prende apertamente posizione contro tutta la scuola che aveva il proprio capostipite in Heinrich Graetz e si riconosceva nei valori ideologici sottesi alla *Wissenschaft des Judentums*, accusandola di interpretare il linguaggio peculiare della *qabbalah* in base a criteri meramente terreni e, proprio per questo, inadeguati. La motivazione della scelta testuale è certamente parte della *interpretatio* che conduce alla costituzione del testo e, allo stesso tempo, rileva già del commento che, in quanto tale, poggia sullo zoccolo stabile del testo costituito. Se il testo è un'ipotesi, allora il suo commento non può che essere ipotetico in maggior grado. Scholem, per rinsaldare le proprie considerazioni, aggiunge un riferimento contestuale a un altro paragrafo del *Bahir* (§ 25 Scholem) in cui viene presentato

<sup>77</sup> P. BLOCH, *Geschichte der Entwicklung der Kabbala und der jüdischen Religionsphilosophie kurz zusammengefaßt*, Verlag von Sigmund Mayer, Trier 1894, p. 41, n. 3. Cfr. anche P. BLOCH, *Die jüdische Mystik und Kabbala*, in J. WINTER - A. WÜNSCHE (Hrsgg.), *Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons*, vol. III. *Die poetische, kabbalistische, historische und neuzeitliche Literatur*, Verlag von Sigmund Mayer, Trier 1896 [rist. anast. Hildesheim 1965], pp. 217-286, in particolare p. 259, n. 3.

<sup>78</sup> E come si può facilmente verificare consultando il *fac-simile* del ms. 209 riprodotto, anche se con una lieve perdita di testo sul margine sinistro, in ABRAMS, *The Book Bahir*, cit., p. 118.

<sup>79</sup> La registrazione di questa trasmissione radiofonica è ora disponibile su disco: cfr. G. SCHOLEM, *Die Erforschung der Kabbala. Originaltobandnahmen 1967 mit einem biografischen Essay von A. Kilcher*, hrsg. von T. Knoefel - K. Sander, 2 CD, Supposé, 2006.

<sup>80</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusalemme. Nuova versione ampliata*, traduzione di S. Campanini, a cura di G. BUSI, Einaudi, Torino 2004, pp. 185; cfr. anche G. BUSI, *Gershom Scholem e la filologia del disinganno*, *ibid.*, pp. 251-265, in particolare p. 259.

<sup>81</sup> G. SCHOLEM, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala*, Verlag von W. Drugulin, Leipzig 1923, p. 6, n. 3.

un re che a tratti si pone un trono sul capo: l'immagine risulta così poco verosimile che, accettandola per genuina, si finisce per togliere ogni validità al criterio della verosimiglianza nell'analisi e nella valutazione di lezioni 'sconcertanti'. Egli scrive: «Die mystischen Gleichnisse des Bahir sind nun einmal nicht nach irdischen' Verhältnissen gemacht, sondern nach den mystischen Verhältnissen, die gerade vorgeführt werden sollten (cfr. nur § 25!)» [Le parabole mistiche del *Bahir* non sono, appunto, costruite secondo criteri 'terreni', ma a partire dai rapporti mistici che si tratta di illustrare (si veda solo il par. 25!)]<sup>82</sup>.

Così, sulla base del medesimo manoscritto, *optimus* più che *unicus*, sono state generate due versioni incompatibili, entrambe in traduzione, che non si basano soltanto su una diversa percezione del dato offerto dal testimone ma su una diversa valutazione ideologica di ciò che il testo dovrebbe dire. La tradizione, seppure in modo marginale, è divisa e il rischio dell'interpretazione comporta, tra le altre cose, di creare una falsa unità, o un testo fantasma, proprio dove il copista-glossatore si era limitato a proporre un'alternativa possibile. In altre parole, e ciò è particolarmente evidente quando si traduce, è la *Vorlage* il testo critico, mentre la sua interpretazione rischia di ricondurre il lettore a uno stadio precedente la critica, perché osta di fatto a una scelta (*krisis*), avvenuta per conto suo, prima che la lettura abbia inizio.

Una scelta basata sul 'buon senso' pare poi esclusa da Scholem che, invocando la necessità, per questo particolare tipo di letteratura, di tener conto dei rapporti 'mistici' che si tratta di illuminare, si avvicina a formulare un

principio ermeneutico-testuale che, con lieve forzatura, potremmo definire della "*lectio absurdior potior*".

Le considerazioni appena svolte intorno al rischio di creare un'unità fittizia dove la tradizione si divide sono illustrate nella maniera migliore, mi pare, dalla situazione testuale che si verifica in un altro manoscritto conservato presso la Staatsbibliothek di Monaco e proveniente, come il 209 da Venezia. Mi riferisco al ms. hebr. 53 il quale, se non ne conoscessimo la storia e la data di composizione, potrebbe rappresentare ai nostri occhi addirittura la fonte delle glosse del 209. In realtà sappiamo che il banchiere e collezionista Johann Jakob Fugger aveva messo gli occhi sulla collezione di manoscritti ebraici appartenuti un tempo a Domenico Grimani, alcuni dei quali provenivano dalla biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola. La biblioteca ebraica di Grimani era depositata, con un legato testamentario presso il convento di Sant'Antonio in Castello a Venezia ed era fatto esplicito divieto ai canonici di alienarne il prezioso contenuto. Per questa ragione Fugger aveva incaricato i suoi agenti *in loco*, Nicolaus Stoppius e Cornelio Adelkind di far copiare i manoscritti per la sua collezione da una dozzina di copisti che lavorarono, come sappiamo, in tempi assai rapidi, producendo copie frettolose e di scadente qualità. Uno di essi, Yosef ben Aharon, detto Sundel (זונדל) di Lubemila in Russia, fu incaricato di copiare il ms. 209. La copia fu eseguita nel 1550<sup>83</sup>, poco prima che Fugger potesse entrare in possesso dell'originale stesso, confluito in seguito nella raccolta del duca Albrecht di Baviera e qui rimasto fino ad oggi<sup>84</sup>. Ora, se si verifica il passo che ci interessa in questa copia, ci si accorge

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> E non nel 1650, come erroneamente scrive Max Lilienthal nel primo, modesto, catalogo della collezione della allora regia biblioteca di Monaco; cfr. *Bibliographische Notizen über die Hebräischen Manuskripte der königlichen Bibliothek zu München*, in «Allgemeine Zeitschrift des Judenthums. Homiletisches Beiblatt», 1. Jahrgang, n. 17 (23.6.1838), p. 68.

<sup>84</sup> Per la storia della biblioteca e delle sue collezioni mi limito a rinviare a M. STEINSCHNEIDER, *Die*

*hebräischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München*, In Commission der Palm'schen Hofbuchhandlung, München <sup>2</sup>1895; O. HARTIG, *Die Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V. und Johann Jakob Fugger*, in «Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften», Philosophisch-philologische und historische Klasse, vol. 28,3, München 1917; T. FREUDENBERGER, *Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani*, «Historisches Jahrbuch» 56 (1936), pp. 15-45; G. MERCATI, *Codici la-*

che il copista si è comportato come secoli dopo di lui farà anche Philipp Bloch e ha scritto:

משל למה הדבר דומה, למלך שהשיא בתו  
לאהבו ונתנה לו במתנה ואמר לו עשה בה  
כרצונך

Integrando quindi la glossa marginale nel corpo del testo e abolendo ogni riferimento alla lezione presente nel corpo del testo della sua *Vorlage*<sup>85</sup>. Ora, se si esaminano le altre istanze in cui il ms. 209 è glossato ai margini, con o senza l'indicazione נ"א (נוסח אחר) o *varia lectio*, si osserva che Yosef ben Aharon ha sistematicamente interpolato le glosse al testo originale senza lasciare la benché minima traccia del proprio *modus operandi*. Così, se non sapessimo qual è stato l'antigrafo del ms. 53, potremmo immaginare che esso rappresenti precisamente il codice perduto sulla base del quale il revisore tardo (ma medievale!) del 209 aveva apposto le proprie glosse. Accade, dunque, sotto i nostri occhi, ciò che la teoria della critica testuale prevede e che dovremmo ricostruire, con notevoli difficoltà, se non disponessimo, come in questo caso, di tutti i passaggi che portano alla contaminazione. Converrà, allora, riferire la sistemazione terminologica proposta da Elio Montanari per dipanare le fasi in cui si deve immaginare avvenga la contaminazione, verificandole nel nostro caso senza far ricorso all'immaginazione poiché tutto il processo cade sotto i nostri sensi:

In ordine alla contaminazione (ovvero l'indebita presenza di lezioni provenienti da un esemplare

diverso da quello utilizzato come modello principale) si deve dunque distinguere fra quella che può essere denominata 'ingressiva' (ovvero la prima aggiunta di una lezione desunta da un altro testimonia), che effettivamente inaugura la contaminazione senza però perfezionarla, dal momento che non scaccia la lezione originaria del modello principale; quella che può essere denominata 'continuativa', che in successivo passaggio modello/copia riproduce la molteplicità di lezioni tipica della contaminazione "ingressiva" (vuoi esattamente, vuoi con inversione) e infine quella che può essere denominata 'conclusiva', qualora – in successive fasi – la lezione originaria del modello principale non sia più riprodotta per essere sostituita dalla lezione aggiuntiva<sup>86</sup>.

Poco prima, inoltre, lo stesso Montanari, esaminando le varie tipologie di comportamento dei copisti in presenza di un antigrafo glossato, aveva scritto:

Senza'altro atipico, ma non certo infrequente, è poi il caso in cui il copista dell'esemplare dipendente accolga nel testo entrambe le lezioni del modello, giustapponendole, e dando ovviamente la precedenza vuoi alla primaria, vuoi alla secondaria – il che, talvolta, comporta un adeguamento dell'una, dell'altra o di entrambe. Relativamente secondario è infine che, nei casi in cui si dia una lezione in margine o in interlineo, sia o no contrassegnata da un'indicazione 'critica', quale, ad esempio, γQ., *al.*, *vel*<sup>87</sup>.

Tutta la casistica è rappresentata dalla tradizione testuale che abbiamo a disposizione, se infatti la contaminazione non perfezionata, ovvero 'ingressiva' è rappresentata dal ms. 209, quella 'conclusiva' è riscontrabile nel ms. 53<sup>88</sup>, mentre la contaminazione 'continuativa',

*tini Pico Grimani Pio e di altra 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*, Città del Vaticano 1938, pp. 31-32; H. STRIEDL, *Geschichte der Hebraica-Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek*, in H. FRANKE (Hrsg.), *Orientalisches aus Münchner Bibliotheken und Sammlungen*, Franz Steiner, Wiesbaden 1957, pp. 1-37; G. TAMANI, *I libri ebraici del cardinal Domenico Grimani*, «Annali di Ca' Foscari» 34,3 (1995), pp. 5-52; Id., *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in G.C. GARFAGNINI (cur.), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anni-*

*versario della morte (1494-1994)*, Olschki, Firenze 1997, pp. 491-530.

<sup>85</sup> La sottolineatura nel testo ebraico è mia. Dell'interpolazione si era già avveduto D. ABRAMS, *The Book Bahir*, cit., p. 107.

<sup>86</sup> MONTANARI, *La critica del testo secondo Paul Maas*, cit., p. 47. Sulla questione è opportuno rinviare a C. SEGRE, *Appunti sul problema delle contaminazioni nei testi in prosa*, in Id., *Ecdotica e comparatistica romanze*, Ricciardi, Milano-Napoli 1998, pp. 71-74.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>88</sup> Ma anche, se si vuole, nella traduzione di Philipp Bloch.



con inserzione nel testo di entrambe le lezioni è rappresentata dalla traduzione latina di Flavio Mitridate, che scrive:

*Paradigmaticos res similis est illi regi qui desponsavit filiam suam filio suo vel amico suo, et dedit eam illi dono et dixit ei<sup>89</sup> fac de ea secundum voluntatem<sup>90</sup> tuam<sup>91</sup>.*

Mitridate, dunque, nella resa della sua *Vorlage*, e non solo nel passo citato, ma in modo metodico, ha assunto l'atteggiamento 'critico', di cui parla Montanari, non perché abbia compiuto la scelta tra due varianti, anzi egli preserva tanto la lezione tradita nel corpo del testo quanto la lezione marginale, ma perché, anche pensando al lettore che lo aveva incaricato di eseguire la traduzione, Giovanni Pico della Mirandola, presenta entrambe le lezioni fornendole di un indice, la congiunzione *vel*, e di una gerarchia implicita, imposta dall'ordine in cui le due lezioni appaiono. In questo caso, ma come vedremo non sempre, saremmo in grado di ricostruire il ms. 209, se esso fosse perduto, proprio a partire dalla prassi conservativa di Mitridate. Il *vel* che Mitridate, qui come in innumerevoli altri passi, inserisce nel flusso della sua traduzione, serve a divaricare la linearità del testo, a produrre per un istante due segmenti paralleli, che subito si ricongiungono, lasciando al lettore il compito di operare una scelta, non diversamente dal moderno editore che relega le varianti in apparato, costringendo il lettore a una sorta di strabismo, accentuato in maniera radicale dalle edizioni sinottiche. Un confronto con la traduzione di Guillaume Postel può servire se non altro a delineare con maggiore precisione il carattere specifico di quella di Flavio Mitridate, oltre a consentirci di ricostruire il tipo testuale dal quale Postel dipendeva e di osservare che an-

ch'egli agì in modo critico, smentendo una volta di più l'idea che le traduzioni umanistiche e rinascimentali della letteratura cabbalistica non abbiano valore nella costituzione del testo delle opere tradotte:

*Simile est regi qui assumpsit filiam suam pro filio suo, et dedit illi in donum. Fac (dicens) de illa secundum voluntatem tuam<sup>92</sup>.*

Se ne ricava con ogni evidenza che Postel si è servito di un manoscritto (che lo stesso Postel dichiara essere copiato da un esemplare ferrarese) della famiglia B, come dimostra l'assenza della locuzione **וְאָמַר לֵא**, che egli reintegra tra parentesi, come si addice a un coscienzioso editore. Si tratta, dunque, se ben mi avvedo, di una congettura, confermata dai migliori esemplari della famiglia A, resasi necessaria per rendere meno involuto il dettato della frase.

Il procedimento a ritroso che ho cercato di illustrare in queste considerazioni non è, a ben guardare, privo di un suo preciso prezzo da pagare. Tuttavia scontare un simile prezzo significa rendere ragione di un lavoro esegetico che l'edizione critica rischierebbe di oscurare non reputandolo degno di figurare in apparato. Per illustrare in che cosa si manifesti il rovescio della medaglia, riferirò un secondo esempio nel quale la situazione testuale si presenta in modo assai diverso. Al paragrafo 7 (Scholem) il ms. 209 legge:

הכל נתן לך ולואי תשמור דרכיו

La parola *derakaw* è cancellata con un frego e sostituita, in interlinea, con **מצותי**, dunque in questo caso il glossatore è intervenuto in maniera più invasiva eliminando una lezione, che per il vero resta perfettamente leggi-

<sup>89</sup> Il pronome corretto in dativo risulta da una congettura, che non ho inserito nell'edizione del testo latino, mentre il manoscritto legge "eo", come ho riportato nell'edizione, o forse "ea", come adesso mi pare, entrambi grammaticalmente men che corretti. Duole doversi correggere, ma allo stesso tempo si tratta di una gradita occasione per segnalare la svista. Giova inoltre ribadire, seppure a

proprie spese, che il lavoro di edizione è sempre perfezionabile.

<sup>90</sup> Purtroppo l'edizione a mia cura legge qui, per un evidente colpo di sonno, "volutatem".

<sup>91</sup> CAMPANINI, *The Book of Bahir*, cit., p. 128 (Vat. Ebr. 191, f. 288r).

<sup>92</sup> Cfr. F. SECRET, *Postelliana*, B. De Graaf, Nieuwkoop 1981, p. 23.

bile sotto il frego, e sostituendola con un'altra: a *derakaw*, 'le sue vie', viene sostituito *mišwotay*, 'i miei precetti'. Il glossatore, dunque, prima di Mitridate, ha ritenuto opportuno eliminare la lezione attestata nel corpo del testo per sostituirla senza lasciare tracce con la lezione presente in interlinea nel suo antigrafo, come se si trattasse di un pentimento, per così dire, d'autore. Ora, la presenza di una terza variante, che diremmo intermedia, ossia כִּרְרָ, attestata nella famiglia B<sup>93</sup> e in parte della tradizione indiretta (per esempio nel commento intitolato *Or ha-ganuz*, ad loc., mentre Nachmanide, *Commento alla Torah*, ad Deut. 33,23 legge *derakaw*) e nelle versioni a stampa. In questo caso la scelta, su un piano strettamente filologico, dovrebbe ridursi a due opzioni, ovvero *derakaw* o *derakay*. Ora, la seconda lezione, con il suffisso possessivo di prima persona singolare è senza dubbio più plausibile sul piano sintattico, mentre il primo, seppure non abnorme nell'uso sintattico ebraico, risulta *difficilior* e quindi preferibile. In altre parole non ci sarebbe posto per *mišwotay*, che invece troviamo come unica lezione, ma la cosa non sorprende affatto, nel ms. 53 di Monaco, che mostra così una notevole affinità con il *modus operandi* di Mitridate. Quest'ultimo scrive *precepta mea*, avvalorando quindi una lezione che deve essere considerata *deterrema*. In questo caso il valore della traduzione di Mitridate non consisterà nel suo contributo alla costituzione del testo, ma nel salvare una lezione che doveva avere attirato il glossatore per il suo allineamento sintattico-teologico: infatti da un lato, come si sono ingegnati di fare altri copisti, muta il suffisso possessivo dalla terza alla prima persona, e d'altra parte alle sue vie, che come è noto non sono le nostre<sup>94</sup>, sostituisce i più ras-

sicuranti precetti. Sul piano esegetico, poi, i commentatori, come il già ricordato *Or ha-ganuz*, hanno visto in quelle 'vie' un'allusione ai sentieri (*netivot*) di cui parla il *Sefer Yeširah*, il che risulterebbe più macchinoso se nel testo si trovasse la lezione *mišwotay*. *Si parva licet componere magnis*, anche il Virgilio di una millenaria tradizione di lettura sarebbe, a mio avviso, più povero senza la lezione già menzionata *cui non risere parentes*, per quanto erronea, che resta, come mostrano le accese discussioni che ha suscitato la sua eliminazione, assai bella anche sul piano psicologico e per nulla banale.

Spero risulti con chiarezza che non intendo difendere la lezione *mišwotay*, ma piuttosto mostrare che, anche quando finisce per preferire una lezione deteriore, il testo tradotto dal quale prendiamo le mosse ci costringe a interrogarci sul testo sorgente e a chiederci che cosa lo rendeva soggetto alla possibilità di una correzione, per quanto peggiorativa.

A questo proposito, in conclusione, mi pare interessante assistere alle esitazioni di Paul Maas intorno a una questione apparentemente solo terminologica. Maas, nel suo *Sguardo retrospettivo*, datato 1956, in un'aggiunta in corpo minore, riferisce dell'uso invalso tra i critici testuali inglesi moderni<sup>95</sup>, di designare un'edizione recante lezioni autentiche con il termine 'substantive' al posto di 'unabhängig', ossia indipendente. Tale scelta, non pare sufficientemente motivata e in aperto contrasto con i principi formulati dallo stesso Maas, per cui non sorprende che Montanari non abbia alcuna simpatia per questa esitazione e anzi la respinga in quanto inutilmente rischiosa<sup>96</sup>. Maas 'esita', secondo la traduzione di Martinelli, parafrasato da Montanari con 'sono restio ad ac-

<sup>93</sup> Compreso Postel che traduce "vias meas".

<sup>94</sup> Is. 55,8.

<sup>95</sup> Maas allude con molta discrezione ai suoi interventi in questo campo, determinati dalla sua condizione di esule e dalla sua già ricordata attività presso la Oxford University Press. Si veda in proposito la recensione a W.W. GREG, *The Editorial Problem in Shakespeare*, Clarendon Press, Oxford 1942, apparsa in «Review of English Studies» 19 (1943), pp. 410-413 e ripresa in MAAS, *Kleine*

*Schriften*, cit., pp. 657-668, in particolare p. 659 in cui si avverte che il termine *substantive*, al posto di *independent* fu proposto da Ronald B. McKerrow nei suoi *Prolegomena for the Oxford Shakespeare. A Study in Editorial Method*, Clarendon Press, Oxford 1939 e adottato da Greg. In questo caso Maas dichiara che *substantive* «is in fact preferable to 'independent' because it is positive».

<sup>96</sup> Cfr. MONTANARI, *La critica del testo secondo Paul Maas*, cit., pp. 477-478.

cettarlo', ma il tedesco ha 'ich wage nicht' che significa più propriamente 'non oso'. Che cosa suscita il timore del critico? Non sarà per caso la questione della sostanza che giace inalterabile al di sotto del mutare della forma e che provoca ragguardevoli grattacapi all'interprete? Le varianti, infatti, sono tutte forme, più o meno fedeli, di un'unica, inaccessibile sostanza.

Se ci chiediamo che cosa è la sostanza e, secondo la prospettiva di contaminazione che abbiamo scelto per questo approccio, cerchiamo la risposta nel *Bahir* e nel suo contesto storico-intellettuale, troviamo che *sub specie principii*, la combinazione di forma e materia non è ancora pensabile e quindi la materia, già a partire da Avraham bar Chiyah, viene a coincidere con il biblico *tohu*, mentre *bohu* arriva soltanto per secondo, e si identifica necessariamente con la forma (*šurah*). La medesima articolazione è proposta nel § 2 del *Bahir*. Inevitabile appare la domanda: *et quid est tohu?* Assai più sorprendente è la risposta (nelle parole di Mitridate): *Est quod facit obstupescere*

*filios hominum*. La materia, nel suo apparire prima di tornare (ma è un ritorno concepibile solo al tempo futuro, secondo le norme del cosiddetto *waw ha-hippuk*) a rifugiarsi nella forma, è causa di timore, suscita stupore nel suo balenare. Proprio lo stupore dei figli degli uomini è equiparabile, se non mi sbaglio, alla meraviglia che, secondo Aristotele<sup>97</sup>, è il principio di ogni ricerca<sup>98</sup>. L'analogia con Aristotele, però, finisce qui, poiché il filosofo associa lo stupore con il riconoscimento del non sapere, mentre il *Bahir*, pervaso dall'assioma secondo cui l'inizio è la meta, offre alla meditazione un capovolgimento sconcertante: אין ראשית אלא חכמה, «non c'è altro inizio che non sia saggezza»<sup>99</sup>.

Saverio Campanini  
Università degli Studi di Bologna  
Dipartimento di Beni Culturali  
via Degli Ariani 1, 48100-Ravenna  
e-mail: saverio.campanini@unibo.it

#### SUMMARY

A methodological survey about the evolution of textual criticism in general and within Jewish studies in particular is followed by the concrete study of textual variants in the *Bahir* and in its Humanistic Latin translation made by Flavius Mithridates for Giovanni Pico della Mirandola, recently edited along with the Hebrew text. The peculiar perspective of textual criticism, the search for the "original" of a given textual tradition is here reversed to give way to a broader appreciation of some dialectical tensions which are implicit in any reconstruction of documents of the past: not only analogy versus anomaly, or *lectio difficilior* versus *usus scribendi*, but also tradition as opposed to reception (here declined as peculiar variants of the dialectics between *masoret* and *qabbalah*). The comparison between "kabbalistic" and "philological" models reveal striking similarities between Paul Maas and Gershom Scholem's reflections on the nature and epistemological limits of philological knowledge. Even the remote, and apparently extravagant, history of a Jewish mystical text in its Christian *avatar* is shown to be a case in point.

**KEYWORDS:** Textual Criticism; Paul Maas; *Sefer ha-Bahir*.

<sup>97</sup> ARISTOTELE, *Met.* 1,2,982b.

<sup>98</sup> Per un testo patristico che sembra applicare questo principio della meraviglia all'inizio degli inizi si può vedere la prima delle *Omellie sull'Esamerone* (1,2) di Basilio di Cesarea, in cui si legge, in apertura del commento a *Gen.* 1,1: Ἰστησί μου τὸν λόγον τὸ θαῦμα τῆς διανοίας, «La meraviglia di questo pensiero mi lascia interdetto». Ovviamente il termine *logos* può essere inteso anche altrimenti; cfr. M. NALDINI (cur.), Basilio di Cesarea, *Sulla Ge-*

*nesi*, Mondadori, Milano 1990, p. 9-11: «La mia parola si arrende sopraffatta dallo stupore di questo pensiero». In ogni caso l'affermazione di Basilio deve essere intesa iperbolicamente perché essa si trova, per l'appunto, all'inizio del suo commento e non alla fine. Sulla funzione della meraviglia nell'opera di Basilio cfr. P. PETIT, *Émerveillement, prière et Esprit chez saint Basile le Grand*, «Collectanea Cisterciensia» 35 (1973), pp. 81-108 e 218-238.

<sup>99</sup> § 3 e § 142 [= 96 Scholem].



TRADIZIONI TESTUALI NELLA FILOSOFIA EBRAICA MEDIEVALE:  
RECENTI SCOPERTE E PROBLEMI APERTI<sup>1</sup>

Nella filosofia ebraica medievale, la storia della tradizione dei testi ha rilievo sotto diversi aspetti. Innanzitutto, com'è ovvio, essa assume importanza per quanto riguarda la tradizione manoscritta delle versioni originali dei testi stessi. Uno dei problemi più importanti per lo studioso della materia sta nello stabilire l'effettiva esistenza di più o meno numerosi manoscritti di un determinato testo nella sua lingua originale: l'arabo (si parla qui, di regola, di "giudeo-arabo", anche se in realtà la lingua di alcuni di questi testi presenta differenze molto piccole rispetto a quella degli omologhi e contemporanei testi filosofici arabo-islamici medievali) oppure, nel caso dei testi filosofici scritti prima in Spagna, e poi in Provenza e in Italia a partire dal 1120 circa, l'ebraico. Questo problema vale in particolare per i testi scoperti di recente, e pubblicati dal 1990 circa in poi – testi che erano prima ignorati in tutto o in parte. Diversi manoscritti di questi testi sono stati ritrovati nelle biblioteche russe di San Pietroburgo e di Mosca o tra i frammenti della Genizah del Cairo; altri, che si credevano distrutti per sempre, sono riemersi da poco in seguito al restauro di codici andati danneggiati. Tale è il caso dei manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, andati quasi tutti bruciati o fortemente danneggiati dal fuoco nel 1904; alcuni di essi, solo recentemente restaurati e resi leggibili, conservano testi originali, talora unici, di notevole interesse per la filosofia ebraica medievale (copia di taluni di questi codici non è ancora posseduta neppure dall'In-

stitute of Microfilmed Hebrew Manuscripts della Jewish National and University Library di Gerusalemme, dove pure si trovano riproduzioni di quasi tutti i manoscritti ebraici e giudeo-arabi esistenti al mondo).

In secondo luogo, nella tradizione dei testi filosofici giudeo-arabi e, più di rado, ebraici medievali ha un notevole rilievo l'esistenza di traduzioni d'epoca di tali testi. Questo accade quando il testo è stato tradotto già in epoca medievale, in diverse fasi e in diversi ambiti geografici (collocabili comunque quasi tutti in Spagna, Provenza e Italia), tra la fine del secolo XII e la fine del secolo XV; generalmente sono traduzioni in ebraico ma, meno spesso, esistono anche traduzioni in latino. Queste traduzioni hanno tutt'oggi importanza per la ricostruzione del testo, accanto o addirittura in sostituzione all'originale, andato talora perduto in tutto o in parte. Ad elencarle ed esaminarle per primo in modo sistematico è stato Moritz Steinschneider<sup>2</sup>; agli studi di Steinschneider (che pure restano ancora oggi i più ampi sul tema) hanno fatto seguito diverse analisi dettagliate delle traduzioni dei singoli testi dei diversi autori, che hanno portato sia a nuove conclusioni, sia – in taluni casi - a nuove scoperte.

In terzo luogo, la tradizione testuale della filosofia ebraica medievale ha rilievo per quanto riguarda le cosiddette "varianti d'autore". In effetti, è un fatto innegabile – anche se poco studiato dagli esperti della materia – che un certo numero di manoscritti degli originali di diverse delle opere appartenenti a questa

<sup>1</sup> In questo breve articolo chi scrive si limita ad esporre in forma molto riassuntiva alcuni dei contenuti di un suo contributo più ampio e dettagliato, che dovrebbe comparire, in lingua inglese e con il titolo di *Textual Traditions in Medieval Jewish Philosophy*, in un'opera in corso di stampa, la *Cambri-dge History of Jewish Philosophy*, a cura di Steven Nadler e Tamar Rudavsky.

<sup>2</sup> Egli rese noti i risultati complessivi della sua ricerca nella sua più celebre opera: M. STEINSCHEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893 (ristampa: Graz 1956), pp. 368-460.

letteratura contenga tali e tante varianti testuali, specie macroscopiche, o addirittura testi diversi dello stesso autore sullo stesso tema, da far concludere che l'autore rielaborò più volte egli stesso la sua opera, in forme e modi diversi, nel corso della sua vita. Questo fatto è sicuro nel caso di autori come Abraham Ibn 'Ezra e Levi ben Geršom (Gersonide) – autori che scrissero in ebraico tra il 1150 e il 1350: si tratta dei casi più noti al riguardo, ma naturalmente uno studio più approfondito del tema potrebbe estendere il numero degli esempi.

A questi tre ambiti di studio della storia della tradizione dei testi, per quanto riguarda la filosofia ebraica medievale, si potrebbe accostare un quarto: lo studio delle fonti. Dato il carattere della filosofia medievale, che basa buona parte della sua letteratura sull'interpretazione delle fonti (individuate, a partire dal 1200, principalmente in Aristotele, secondo l'interpretazione datane da Averroè), tale studio riveste particolare importanza. Rientrerebbe nell'ambito di questo studio anche la tradizione testuale delle traduzioni ebraiche medievali di testi filosofici greci, arabi e latini – testi che, benché non facciano parte della filosofia ebraica medievale, sono comunque tra le fonti indispensabili impiegate dagli autori ebrei attivi in Spagna, in Provenza e in Italia nei secoli XIII, XIV e XV; si tratta di fonti spesso esplicitamente citate, con riferimenti ampi e dettagliati, che sono quindi spesso di utile fondamento per la ricostruzione dei testi stessi<sup>3</sup>.

Si farà ora qui una rapida rassegna, secondo un approssimativo ordine cronologico, di alcuni tra i casi più interessanti di questa tradizione testuale nella filosofia ebraica medievale, così come risulta dagli studi in merito. Ci si concentrerà naturalmente sui soli testi che hanno rilievo specifico dal punto di vi-

sta filosofico (nel senso medievale del termine "filosofia"), soprattutto se tali testi meritano studi filologici approfonditi: resteranno pertanto escluse le questioni di critica testuale relative a testi ebraici medievali dedicati ad altre discipline: esegesi biblica, cabbala, scienze pratiche (incluse le scienze matematiche e mediche) – anche se si farà cenno ad alcuni casi di opere appartenenti a questi generi, qualora esse inglobino *excursus* di rilevante carattere filosofico.

Proprio per quanto riguarda la tradizione dei testi non propriamente filosofici, ma piuttosto teologici ed esegetici, che tuttavia presentano alcune parti di interesse filosofico, vanno ricordati due autori ebrei di lingua giudeo-araba, presenti in Mesopotamia nei secoli IX-X: Dawud al-Muqammaz, attivo tra l'825 e l'850 e autore della più antica *summa theologica* ebraica, i *Venti trattati* (della quale restano oggi i libri 1-15 e parte del 16)<sup>4</sup>; e Ya'qub al-Qirqisani, il celebre autore caraita attivo nella prima metà del secolo X, del quale si conosceva fino al 1990 soprattutto l'opera *Libro delle luci e delle torri di guardia*, un commento alle parti giuridiche del Pentateuco. Per entrambi gli autori, valgono le importanti scoperte che sono state fatte da Bruno Chiesa negli ultimi dieci-quindici anni, e che sono ora in corso di studio da parte sua. Si deve far riferimento innanzitutto alle osservazioni sull'intricata tradizione testuale dell'opera di al-Muqammaz, che Chiesa fa nell'articolo da lui espressamente dedicato a questo autore e ai suoi scritti<sup>5</sup>: egli osserva, tra l'altro, che i frammenti dei *Venti trattati* scoperti al Cairo e a Cambridge rivelano l'esistenza di una seconda redazione dell'originale giudeo-arabo, diversa almeno in parte dal manoscritto principale dell'opera, impiegato da Sarah Stroumsa per la sua edizione<sup>6</sup>. Inoltre, nel 1990 Sergio Noja individuava, in due

<sup>3</sup> Non si farà ora riferimento a questo particolare ambito di studi, perché esso ha costituito già oggetto di esame in molte delle pubblicazioni più recenti di chi scrive, in particolare in M. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia 1996 (un'opera che peraltro richiederebbe ora – dato il crescere degli studi in materia – un approfondito aggiornamento).

<sup>4</sup> L'edizione critica, con traduzione inglese, è stata pubblicata in S. STROUMSA, *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiš's Twenty Chapters* («*Ishrūn Maqāla*»), Leiden - New York - København - Köln 1989.

<sup>5</sup> B. CHIESA, *Dāwūd al-Muqammiš e la sua opera*, «Henoch» 18 (1996), pp. 121-156.

<sup>6</sup> Ivi, p. 138.

manoscritti conservati a San Pietroburgo, il testo quasi completo del *Libro dei giardini*, un commento di al-Qirqisani alle parti narrative, non-giuridiche del Pentateuco, pieno di *excur-sus* scientifici e filosofici il cui contenuto resta pressoché totalmente ancora ignoto; si attende ora l'edizione critica dell'opera, che Chiesa sta preparando e che ci si augura renda presto nota al pubblico<sup>7</sup>. Va infine rilevato che chi scrive ha trovato alcuni anni fa in un manoscritto della Bodleian Library di Oxford diverse citazioni attribuite ad al-Muqammaz, che erano state trascurate dagli studiosi: esse potrebbero essere tratte dalla versione ebraica di una sua opera di argomento logico, la quale, benché menzionata dai bibliografi, risultava finora essere andata completamente perduta<sup>8</sup>.

Se si passa all'analisi della tradizione testuale dei testi giudeo-arabi di carattere propriamente filosofico, appare evidente come molti degli studi su di essa, condotti in tempi non recentissimi, non siano sempre basati su tutta la documentazione disponibile. Per l'opera di Isaac Israeli, vissuto tra l'850 e il 950 (secondo altri, tra l'835 e il 935) e attivo come filosofo in Egitto o in Tunisia, si dispone di una tradizione testuale ricca di "buchi neri", che non sono ancora stati tutti colmati. In effetti, dei testi di rilievo filosofico che la tradizione gli attribuisce coerentemente fin dal Medioevo (il *Libro delle definizioni*, il *Libro degli elementi*) restano soprattutto versioni integrali medievali ebraiche e latine, ma solo parziali testimonianze dell'originale giudeo-arabo. Si consideri, per esempio, che del *Libro degli elementi* i tre

unici, brevi frammenti superstiti dell'originale sono riapparsi solo nel 1976, quando Paul Fenton li ha pubblicati in un suo articolo, dedicato alla tradizione testuale e alle fonti di un altro testo dimenticato della filosofia ebraica medievale: il *Trattato del giardino* di Mošeh Ibn 'Ezra, composto probabilmente intorno al 1130 e tuttora in massima parte inedito<sup>9</sup>. Un caso opposto è invece quello del *Libro delle sostanze* dello stesso Israeli. Nell'ultima monografia su Isaac Israeli filosofo, apparsa nel 1958, i due più importanti studiosi della tradizione testuale delle sue opere filosofiche, Alexander Altmann e Samuel Miklos Stern, pubblicarono in traduzione inglese i frammenti superstiti del *Libro delle sostanze*, che erano stati riscoperti a San Pietroburgo tra il 1880 e il 1930: l'opera risultava, prima della sua scoperta, del tutto ignota alla tradizione giudaica ed islamica<sup>10</sup>. La traduzione di Stern si fonda sulla sua precedente edizione critica dei frammenti<sup>11</sup>; tuttavia, molto recentemente è stata pubblicata un'altra edizione critica di questi frammenti, preparata dallo studioso russo Andrei I. Borisov intorno al 1935 e rimasta sinora inedita, la quale – sottoposta ad attento esame – è risultata in diversi punti migliore di quella di Stern<sup>12</sup>. Circa la tradizione testuale di Isaac Israeli, resta infine un ultimo caso da risolvere. Secondo le testimonianze medievali al riguardo sarebbero esistite almeno altre due opere filosofiche da lui composte, e intitolate *Introduzione alla logica* e *Il giardino del sapiente*; tuttavia, di esse non si è trovata finora

<sup>7</sup> Circa la scoperta del manoscritto, cfr. S. NOJA, *Notice sur quelques manuscrits de Qirqisānī*, «He-noch» 12 (1990), pp. 365-366. Finora, accenni a piccole parti di essa che presentano interesse anche filosofico sono usciti solo in B. CHIESA, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia 1989, pp. 93-97, e in un passo esemplificativo di B. CHIESA, *Il giudeo-arabo. Problemi e prospettive con un esempio*, «Materia giudaica» 7/2 (2002), pp. 41-51, alle pp. 48-51.

<sup>8</sup> Cfr. M. ZONTA, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Roma-Bari 2002, 17. I passi in questione si leggono nel manoscritto di Oxford, Bodleian Library, Mich. 335 (Neubauer 1318), ff. 21r-36v.

<sup>9</sup> P. FENTON, *Gleanings from Mošeh Ibn 'Ezra's Maqālat al-ḥadīqa*, «Sefarad» 36 (1976), pp. 285-298, alle pp. 289-291.

<sup>10</sup> A. ALTMANN - S.M. STERN, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford 1958, pp. 79-105 (la traduzione è a cura di Stern).

<sup>11</sup> S.M. STERN, *The Fragments of Isaac Israeli's Book of Substances*, «Journal of Jewish Studies» 7 (1956-1957), pp. 13-29.

<sup>12</sup> Cfr. al riguardo le recentissime osservazioni di A. TREICER, *Andrei Iakovlevic Borisov (1903-1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy*, *Arabic Sciences and Philosophy*, 17 (2007), pp. 159-195, alle pp. 176-179 e pp. 191-193.

alcuna traccia, né in giudeo-arabo né in ebraico. Si dovrebbe, a questo punto, riesaminare la tradizione testuale degli scritti filosofici di Isaac Israeli, sulla base delle nuove scoperte che potrebbero provenire dallo studio del materiale manoscritto recentemente riemerso, per poter concludere una volta per tutte – ammesso che questo sia possibile – che cosa sia effettivamente rimasto degli originali delle sue opere, quale sia la loro relazione con le traduzioni finora conosciute di esse, e infine se e come si possa spiegare la tradizione di quella che sarebbe stata la sua opera filosofica maggiore, *Il giardino del sapiente*: quest'opera è andata davvero perduta? Oppure i suoi contenuti si nascondono in realtà sotto altri titoli e in altre forme – per esempio nel *Libro delle sostanze*?

A ben vedere, non meno complesso appare il caso della tradizione testuale di uno dei più celebri e fortunati scritti della filosofia ebraica medievale: la *Fonte di vita* di Šelomoh Ibn Gabirol, composta in Spagna tra il 1040 e il 1058 (o il 1070, secondo un'altra, meno credibile ipotesi). Anche qui, come per alcuni scritti di Israeli, il problema nasce dal fatto che non esiste l'originale giudeo-arabo completo dell'opera. Di esso, infatti, restano solo le ventisei citazioni contenute nel *Trattato del giardino* di Mošeh Ibn 'Ezra: venti di esse furono scoperte e pubblicate per la prima volta da Shlomo Pines nel 1956<sup>13</sup>, ed ora tutte e ventisei sono state pubblicate, in edizione critica, da Fenton nel 1997<sup>14</sup>. Del testo completo dell'opera restano dunque solo due versioni, la cui attendibilità è – per diversi motivi – problematica: la versione latina dei due autori spagnoli Giovanni Hispano e Domingo Gundisalvo, scritta presumibilmente intorno al 1150, ed edita (sulla base di quattro dei sei manoscritti superstiti) da Clemens

Baeumker tra il 1892 e il 1895<sup>15</sup>; e il compendio ebraico di Šem Tov Ibn Falaquera, scritto tra il 1250 e il 1290, pubblicato in edizione non critica da Salomon Munk nel 1859 e solo da poco, nel 2001, ripubblicato in edizione critica (benché priva di quasi tutto il libro III dell'opera) da Roberto Gatti<sup>16</sup>. Che la versione di Falaquera non possa certamente essere ritenuta completa appare ovvio: si tratta, come dice il titolo stesso, di un compendio, o meglio di un insieme di *liqquṭim*, di “estratti”. Eppure, se confrontati con i pochi resti dell'originale, questi “estratti” si rivelano in buona parte sostanzialmente fedeli ad essi, mentre la situazione della versione latina è ben diversa. Si è sempre ritenuto che Domingo Gundisalvo sia stato un traduttore letterale del testo giudeo-arabo della *Fonte di vita*; tuttavia, ci sono alcuni elementi che fanno pensare che le cose non siano affatto andate così. Innanzitutto, Gundisalvo risulta aver spesso tradotto testi arabi in versioni molto rielaborate, tutt'altro che letterali – come nel caso, per esempio, dell'*Enumerazione delle scienze* di al-Farabi<sup>17</sup>; in secondo luogo, il testo della *Fonte di vita* appare da lui tradotto nella forma di un dialogo tra maestro e discepolo: una forma che non solo non risulta assolutamente testimoniata dal compendio di Falaquera, ma soprattutto appare del tutto assente nelle citazioni giudeo-arabe superstiti dell'opera. A questo punto, viene da chiedersi: Gundisalvo ha rielaborato il testo originale della *Fonte di vita* – così come ha fatto certamente con il testo di al-Farabi? E, se sì, fino a che punto? Forse, una nuova edizione critica, o perlomeno una nuova traduzione dell'opera, dovrebbe partire da un riesame radicale di tutta la tradizione testuale di essa, ossia da un completo confronto tra le diverse versioni del-

<sup>13</sup> S. PINES, *Sefer 'Arugat ha-bosem: ha-qeṭa'im mi-tok sefer Meqor ḥayyim*, «Tarbiz» 27 (1957), pp. 218-233.

<sup>14</sup> Esse appaiono in appendice a P. FENTON, *Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XIIe siècle*, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 393-403.

<sup>15</sup> C. BAEUMKER (ed.), *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons Vitae, ex arabico in latinum translatum ab*

*Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Münster 1892-1895.

<sup>16</sup> R. GATTI (ed.), *Shelomoh ibn Gabirol, Fons Vitae, Meqor ḥayyim*, Genova 2001.

<sup>17</sup> Cfr. l'edizione critica di M. ALONSO ALONSO (ed.), *Domingo Gundisalvo, De scientiis*, Madrid 1954.



l'opera (giudeo-araba, latina, ebraica), per arrivare a ricostruire, se non la forma, almeno i contenuti esatti del perduto testo originale.

Non si entrerà qui nei particolari dei numerosi altri problemi che potrebbero suscitare altrettanti interessanti casi di questo genere, giacché sarebbe impossibile risolvere qui la questione delle basi sulle quali venne effettivamente fondata la tradizione testuale di molti testi di autori della filosofia ebraica medievale, risalenti ai secoli XII-XV. Comunque, è cosa nota agli studiosi che si riscontrano più o meno evidenti divari tra gli originali giudeo-arabi di alcuni di questi testi, spesso trasmessi da una ristrettissima tradizione manoscritta (in essa giocano spesso un importante ruolo fogli ritrovati tra i summenzionati frammenti della Geniza del Cairo), e le traduzioni ebraiche medievali, molte delle quali vennero realizzate dalla celebre famiglia di traduttori provenzali, gli Ibn Tibbon: tale è il caso, tra l'altro, dell'*Introduzione ai doveri dei cuori*, l'opera ascetico-filosofica di Bahya Ibn Paquda, scritta in giudeo-arabo in Spagna intorno al 1080, e tradotta in ebraico da Yehudah Ibn Tibbon nel 1160-1161. In altri casi, si ripresenta il problema che si verifica nel caso della *Fonte di vita* di Šelomoh Ibn Gabirol: il testo giudeo-arabo originario dell'opera è andato perduto, e di esso sopravvivono solo due traduzioni medievali; queste due traduzioni presentano eventuali punti di contrasto, i quali possono essere risolti solo cercando di ricostruire quella che avrebbe potuto essere stata l'originaria lezione della frase o della parola in questione. Tale è il caso della *Fede esaltata*, il trattato filosofico-teologico giudeo-arabo scritto a Toledo, nel 1161, da uno dei primi rappresentanti dell'aristotelismo filosofico ebraico medievale: Abraham Ibn Daud. Dell'opera sopravvivono solo le due traduzioni ebraiche, realizzate tra il 1370 circa e il 1391, la prima da Šelomoh Ibn Labi, e la seconda da Šemuel Ibn Motot, le quali presenta-

no non poche differenze testuali. Una di queste differenze venne spiegata da Pines in un articolo<sup>18</sup>, nel quale dimostrò che l'apparente accusa che Ibn Daud avrebbe, nella sua opera, rivolto al suo predecessore, Ibn Gabirol, ossia quella di aver «parlato molto male del popolo (ebraico)» (*sarah gedolah 'al ha-ummah*) che si legge nella traduzione di Ibn Labi, sarebbe in realtà il frutto di un errore di lettura del testo originale dell'opera: il termine arabo probabilmente presente in quest'ultimo, la forma III del verbo *ghaliṭa*, «indurre all'errore, fuorviare», che sarebbe alla base della corretta traduzione di questo passo fatta da Ibn Motot (dove si rivolge ad Ibn Gabirol l'accusa di aver «fuorviato il popolo con un grande sofisma», *haṭa'ah et ha-ummah haṭ'a'ah gedolah*), sarebbe stato scorrettamente letto da Ibn Labi come una forma III del verbo *ghaluza*, ossia «trattare in modo incivile», e quindi «dire volgarità contro qualcuno».

Problemi non diversi possono essere suscitati dall'analisi della tradizione testuale di altre opere. Per esempio, secondo il recente studio condotto al riguardo da Mercedes Rubio<sup>19</sup>, viene da chiedersi se Abraham bar Ḥiyya, attivo a Barcellona fino al 1136 almeno, completò mai la sua opera *Gli elementi della comprensione e la torre della fede*, che avrebbe dovuto essere la prima enciclopedia ebraica medievale, ma della quale ci resta solo un breve moncone iniziale. In effetti, della tradizione testuale di alcune delle più importanti opere della filosofia ebraica medievale, molte questioni restano aperte, o sono state affrontate solo di recente: alcune di esse, autentici *Lebenswerke*, sarebbero il frutto di lunghe e complesse rielaborazioni, ampliamenti e riscritture, portate avanti nel tempo, anche per decenni, come ha dimostrato recentemente Ruth Glasner nel caso delle *Guerre del Signore* di Gersonide<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> S. PINES, *Ha-ʿim dibber Šelomoh ibn Gabirol sarah 'al ha-ummah?*, «Tarbiz» 34 (1964), pp. 372-378.

<sup>19</sup> M. RUBIO, *The First Hebrew Encyclopedia of Science: Abraham bar Ḥiyya's Yesodei ha-Tevunah u-Migdal ha-Emunah*, in S. HARVEY, *The Medieval*

*Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Dordrecht-Boston-London 2000, pp. 140-153.

<sup>20</sup> R. GLASNER, *The Early Stages in the Evolution of Gersonides' 'The Wars of the Lord'*, «The Jewish Quarterly Review» 87 (1996), pp. 1-46.

Mauro Zonta

A mo' di conclusione di quanto si è detto, si può solo osservare per il momento che il campo delle tradizioni testuali nella filosofia ebraica medievale resta tuttora da affrontare in tutta la sua complessità – una complessità che sembra essere stata finora esaminata solo in alcuni casi particolari.

Prof. Mauro Zonta  
Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici  
Facoltà di Filosofia, Via Carlo Fea 2  
00161 ROMA  
casa: Via Romero 26, 27100 PAVIA  
e-mail: maurozonta@libero.it

#### SUMMARY

The textual tradition in medieval Jewish philosophy concerns texts written in Judaeo-Arabic and Hebrew, and focus on four aspects: the manuscript tradition of the original versions of the relevant texts; the role played by medieval Hebrew and Latin translations of those texts; the case of the so-called “author’s variants”; and the identification of ancient Greek, medieval Arabo-Islamic, and Latin Scholastic sources. In this article, the author tries to give, in a summarized way, some short examples of this textual tradition, referring to some specific cases: Dawud al-Muqammaz, Ya’qub al-Qirqisani, Isaac Israeli, Shelomoh Ibn Gabirol, Bahya Ibn Paquda, Abraham Ibn Daud, Abraham bar Hiyya, Levi ben Gershom (Gersonides).

**KEYWORDS:** Textual tradition; Medieval Jewish philosophy; Judaeo-Arabic and Hebrew texts.

PRAGMATICS AS A THEORETICAL FRAMEWORK FOR INTERPRETING ANCIENT  
HEBREW TEXTS: AN APPRAISAL

*Introduction*

More than twenty years have passed since pragmatics was adopted in the field of biblical studies as a linguistic discipline alongside other branches of longer tradition. A substantial change of perspective occurred with the introduction of pragmatics into the study of Biblical Hebrew, since this linguistic methodology allowed the narrative aspects of the text to be integrated into linguistic analysis. The true innovation brought about by pragmatics consisted in extending linguistic analysis beyond the syntactic boundaries of the sentence in order to study the interrelations between grammatical structures and the global articulation of the text.

Though at the outset, some of the interest in pragmatics was undoubtedly prompted by the desire to apply a new linguistic discipline to the study of Biblical Hebrew, in more recent times it has been spurred by the positive results attained through the application of tex-

tual and discourse methodologies. It seems impossible today to treat any topic related to Biblical Hebrew without considering the pragmatic aspects.

In the area of Hebrew studies the first applications go back to the mid-eighties and find inspiration in the European *Text-linguistik*<sup>1</sup> and then in its American version discourse analysis<sup>2</sup>. The main focus in pragmatic research soon became the interplay of verbal aspect, tense, and mood. The perception that these three verbal categories could not be adequately explained within sentence grammar oriented research towards a model of analysis of which the fundamental unit of reference is the text. Various trends based on a text-analytic approach developed under different labels: *text grammar*, *text-linguistics*, *discourse grammar*, *narrative syntax*, etc.<sup>3</sup>

To these we must add a concern with all those elements forming the context. Rather than the narrative structuring of the text, this

<sup>1</sup> From the historical point of view, *Text-linguistik* originated in Germany in the sixties with the work of scholars such as J. Petöfi, H. Weinrich and S.J. Schmidt and numbers among its exponents names like W. Dressler and T.A. van Dijk. Much can be said; in brief, within textual linguistics two directions can be discerned, one aimed at reconstructing the grammar of the text, the other at elaborating a theory of the text. The first, which refers principally to van Dijk and Petöfi, conceives the text as a succession of sentences and subjects it to analysis using formalised instruments. The second direction, which counts Dressler as its foremost representative, takes off from wider presuppositions and intends to investigate the criteria that make the text as it is; concepts are, therefore, specified such as cohesion, coherence, intentionality, situationality, etc. Cf. C. ANDORNO, *Linguistica testuale*, Roma 2003 (Università 519).

<sup>2</sup> The mainstream of American study is not concerned only with the written text, but with any form

of verbal communication, written or spoken, dialogic or monological.

<sup>3</sup> Regarding the different dictions coined, C.H.J. VAN DER MERWE, *A Critical Analysis of Narrative Syntactic Approaches, with Special Attention to their Relationship to Discourse Analysis*, in E. VAN WOLDE (ed.), *Narrative Syntax & the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996*, Leiden 1997 (Biblical Interpretation Series 29), pp. 133-156. Seminars and conferences have been dedicated to analytic-discursive studies, out of which at least two important volumes appeared: R.D. BERGEN (ed.), *Biblical Hebrew and discourse linguistics*, Dallas 1994; E. VAN WOLDE (ed.), *Narrative Syntax & the Hebrew Bible: papers of the Tilburg conference 1996*. A general picture of the state of research shows M.P. O'CONNOR, *Discourse Linguistics and the Study of Biblical Hebrew*, in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Basel 2001*, Leiden 2002 (Supplements to *Vetus Testamentum* 92), pp. 17-42.

tendency aims at analysing the variables intervening in the communicative dynamics shown by the text, i.e., the speaker's intentions, purposes and beliefs<sup>4</sup>. In this methodological perspective, factors such as the identity of the interlocutors, the relationship they establish with each other, and also the place where the interactions come about, also acquire importance<sup>5</sup>.

Still today pragmatics has no clear limits and therefore its ambits sometimes overlap with issues specific to other linguistic fields. In fact, numerous intersections between pragmatics and cognitive linguistics, as well as between pragmatics and social linguistics, are distinguishable.

*Text-linguistik, discourse analysis, pragmatics*

When in the late 1960s, general linguists turned their attention to the study of linguistic features on a level broader than that of the sentence, at least two major trends developed: discourse analysis and *Text-linguistik*. At the very beginning, the distinctions between the two fields of inquiry were quite significant. Subsequently, *Text-linguistik* was taken up by discourse analysis and today discourse analysis is an umbrella-term for all issues concerning the linguistic study of text and discourse.

Discourse analysis is a term for a broad area of language study, containing a diversity of approaches with different epistemological roots, and very different methodologies. The boundary between discourse analysis and pragmatics is far from clear cut. The ambit of

pragmatics overlaps in many respects with that of discourse analysis, both covering many of the same topics. It has been claimed that discourse analysis is more text-centred and more concerned with the well-formedness of texts, while pragmatics is more user-centred and more involved in the process of text production. It is certain, though, that the progress and spread of pragmatics meant, in the end, that discourse analysis identified itself with a pragmatic theory of the text.

In discourse analysis as applied to the biblical text, perhaps more attention has been paid to the Hebrew verbal system and its special role in conceptualising and placing events in a narrative time-frame. The view that tense and aspect may contribute to the narrative structuring of the biblical text led many scholars to the conclusion that the Hebrew verbal system needed to be studied not within the restricted limits of the sentence – as it is in traditional grammar books –, but rather within larger textual sections<sup>6</sup>. That is how notions such as *background*, *foreground*, *discursive topic*, and *focus* have been introduced into the field of Biblical Hebrew linguistics. These notions proved to be useful in detecting the crucial shifts happening in the narrative structure of the text and the principles governing the overall organisation of single discourse sections. The most important contribution to the analysis of the tense/aspect dichotomy within a discourse framework was given by M. Eskhult<sup>7</sup>, R.E. Longacre<sup>8</sup>, Y. Endo<sup>9</sup>, J.M. He-

<sup>4</sup> Many works could be mentioned here, notably those regarding speech-act analysis, structure of conversation and discourse markers. These specific issues and their references will be addressed forthwith.

<sup>5</sup> E.J. REVELL, *The Designation of the Individual. Expressive Usages in Biblical Narrative*, Kampen 1996 (Contributions to biblical exegesis and theology 14). Revell's work centres on the way that the protagonists of the stories represent themselves in the narrative. The author combines sociolinguistic conditions with pragmatic principles.

<sup>6</sup> K.L. Pike and his co-workers at the Summer Institute of Linguistics developed systematic meth-

ods to deal with longer stretches of discourse in order to adequately translate Bible texts into very different kinds of languages.

<sup>7</sup> M. ESKHULT, *Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose*, Uppsala 1990 (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Semitica Upsaliensia 12).

<sup>8</sup> R.E. LONGACRE, *Joseph: A story of divine providence: A text theoretical and textlinguistic analysis of Genesis 37 and 39-48*, Winona Lake 1989.

<sup>9</sup> Y. ENDO, *The Verbal System of Classical Hebrew in the Joseph Story, An Approach from Discourse Analysis*, Assen 1996 (Studia Semitica Neerlandica 32).

imerdinger<sup>10</sup>, and R.L. Heller<sup>11</sup>. An in-depth study has been recently provided by J.H. Cook, in which the correlation between temporal succession, foreground-background distinction and the *waw*-prefixed verb forms in Biblical Hebrew is examined<sup>12</sup>. The methodologies used by these scholars lead to a better understanding of the way the verbal system enables the narrative to unfold.

Textual investigation, as well as pragmatic enquiry, needs a unit of analysis adequate for the description of all those aspects connected to the actional dimension of the language. In this direction the best candidate is the speech act, that is an act the speaker performs when producing an utterance.

### *Speech act analysis*

In the field of pragmatics, the speech act is the most prominent topic. Speech act theory is a philosophical theory of language which is applied today to a wide range of phenomena<sup>13</sup>. J.L Austin laid the groundwork for speech act theory, and distinguished between locution, illocution and perlocution, the three basic components of a speech act. But it was Searle who first determined criteria for the definition of illocutions on the basis of three main factors: illocutionary point, direction of fit and psychological states<sup>14</sup>. Searle argues that the identification of an illocution requires reference to cooperative conditions and the context of an utterance.

The speech act is an overall unit arising from the different components involved in the communicative situation. It is analysable in that it includes an utterance act (consisting in the verbal use of units of expression such as words and sentences), a propositional act (involving reference and predication), an illocutionary act (expressed by the delivery of the propositional content of the utterance together with a particular illocutionary force), and perlocutionary act (the effect, whether intended or not, a speaker's utterance brings about in the addressee). The essential ingredient of a speech act is the illocutionary force, referred to as a combination of the illocutionary point of an utterance, and particular presuppositions and attitudes associated with that point, including the strength of the illocutionary point, preparatory conditions, propositional content conditions, mode of achievement, sincerity conditions, and strength of sincerity conditions.

Very often the speaker's meaning and the literal meaning of an utterance coincide. More often, however, the speaker's meaning of an utterance may diverge from the literal meaning of that utterance. In such a case, the speech act is defined as indirect. When an indirect act is accomplished, the speaker performs one illocutionary act (e.g., stating "It's cold here") but intends the hearer to infer another illocution (e.g., requesting the heating to be turned on). It must be said that every speech act conveys at least one illocutionary force, but most convey more than one. Some conditions allow for quite

<sup>10</sup> J.M. HEIMERDINGER, *Topic, focus and foreground in ancient Hebrew narratives*, Sheffield 1999 (Journal for the study of the Old Testament, Supplement series 295).

<sup>11</sup> R.L. HELLER, *Narrative Structure and Discourse Constellations: An Analysis of Clause Function in Biblical Hebrew Prose*, Winona Lake 2004 (Harvard Semitic studies 55).

<sup>12</sup> J.A. COOK, *The semantics of verbal pragmatics: clarifying the roles of wayyiqtol and weqatal in Biblical Hebrew prose*, «Journal of Semitic Studies» 49 (2004), pp. 247-273.

<sup>13</sup> Its foundations were laid in England by the distinguished Oxford philosopher of language, J.L.

Austin. The primary source for his theory is the book *How to do Things with words*, Oxford 1962, which collects the series of lectures Austin gave at Harvard in 1955. After him, the Berkeley philosopher J.R. Searle, systematised and developed the ground-breaking work done by Austin; J.R. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London 1969.

<sup>14</sup> J.R. SEARLE, *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, in K. GUNDERSON (ed.), *Language, Mind, and Knowledge*, Minneapolis 1975 (Minnesota Studies in the Philosophy of Science 7), pp. 344-369.

a large number of illocutionary points to be recorded.

Although speech act theory is a suitable tool for the analysis particularly of spoken language, it can also be applied to written texts. Written speech or texts written primarily to be read are understood by their producers, principally with the aid of the same comprehension of speech acts as in oral discourse. The dramatic narrative which is typical of the Bible, rich in illocutionary expressions, is especially suitable for speech act analysis. In linguistic studies on ancient Hebrew, the speech act has been employed as a unit of analysis both for the study of biblical texts<sup>15</sup> and conversations<sup>16</sup>, and the description of certain grammatical phenomena present in the text<sup>17</sup>. A comprehensive appraisal of the reception of the speech act theory within biblical exegesis is provided by I. ZATELLI<sup>18</sup> and H.C. WHITE<sup>19</sup>.

In his thorough investigation of deixis in Biblical Hebrew, K. EHLICH<sup>20</sup> points out the close relationship between indexical system and speech activity. He maintains that speech acts become objects of deictic procedures in

their illocutionary dimension. According to a pragmatic approach, ZATELLI examines the modes of communication as proposed by the discourse contained in the Hebrew text of Deuteronomy<sup>21</sup> and in the prophetic call narrative<sup>22</sup>. She also considers the conversational role the characters play in the action. E. RUBINSTEIN, on the other hand, is interested in the interface between the syntax and pragmatics of directive verbs<sup>23</sup>. He advances explanations for syntactic peculiarities exhibited by the Hebrew verbs *šwwh* "direct", *hsyt* "instigate" and *hšy* "beguile". G. SHEINTUCH and U. MALI provide a full evaluation of speech act theory, surveying the possibility of its application to Biblical texts<sup>24</sup>. In their article many insightful indications, along with several illustrative examples, are offered on issues related to methodology. The authors stress the importance of the context in a speech act analysis of Biblical Hebrew.

A. WAGNER's application of speech act theory to biblical language is the most extensive investigation so far and has the broadest terms of reference<sup>25</sup>. Basing his methodology

<sup>15</sup> H. IRSIGLER, *Speech Acts and Intention in the 'Song of the Vineyard' Isaiah 5:1-7*, «Old Testament Essays» 10 (1997), pp. 39-68.

<sup>16</sup> U. MALI, *The Language of Conversation in the Former Prophets*, Doctoral Dissertation, Jerusalem 1983 (Hebrew).

<sup>17</sup> A. WARREN, *Modality, Reference and Speech Acts in the Psalms*, PhD dissertation, Cambridge University 1998.

<sup>18</sup> I. ZATELLI, *Pragmalinguistics and Speech-Act Theory as Applied to Classical Hebrew*, «Zeitschrift für Althebraistik» 6 (1993), pp. 60-74.

<sup>19</sup> H.C. WHITE (ed.), *Speech Act Theory and Biblical Criticism*, «Semeia» 41 (1988). The reader may also see H. SIMIAN-YOFRE, *Pragmalingüística: comunicacion y exegesis*, «Revista Bíblica» 50 (1988), pp. 75-95.

<sup>20</sup> K. EHLICH, *Verwendungen der Deixis beim sprachlichen Handeln: Linguistisch-philologische Untersuchungen zum hebräischen deiktischen System*, 2 Bde., Frankfurt am Mein, Bern 1979 (Forum linguisticum 24).

<sup>21</sup> I. ZATELLI, *La comunicazione verbale nel "Deuteronomio" in rapporto all'espressione del divino*, «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di

Scienze e Lettere 'La Colombaria'» n.s. 30 (1979), pp. 1-13.

<sup>22</sup> I. ZATELLI, *La chiamata dell'uomo da parte di Dio nella Bibbia al vaglio della «Discourse Analysis»*, «Rivista Biblica» 38 (1990), pp. 13-26.

<sup>23</sup> E. RUBINSTEIN, *Directing, Instigating and Beguiling: a Study of Syntax and Pragmatics in Biblical Language*, in E. RUBINSTEIN, *Syntax and Semantics: Studies in Biblical and Modern Hebrew*, The Chaim Rosenberg School for Jewish Studies, Tel Aviv 1998 (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 9), pp. 232-237 (Hebrew).

<sup>24</sup> G. SHEINTUCH - U. MALI, *Towards an Illocutionary Analysis of Dialogue in the Bible*, «Ha-Sifrut» 30-31 (1981), pp. 70-75 (Hebrew).

<sup>25</sup> A. WAGNER, *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*, Berlin - New York 1997 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 253). See also A. WAGNER, *Die Stellung der Sprechakttheorie in Hebraistik und Exegese*, in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume: Basel 2001*, pp. 55-83.

on direct speech in the context of a narrative, he uses Searle's five speech act classes (assertive, directive, expressive, commissive, and declarative). Syntactic-semantic illocutionary force indicators, i.e., explicit and implicit performative verbs, and nominal sentences play a major role in Wagner's classification as well. He also considers the difficult issue of indirect speech acts and quite often brings in exegetical and theological categories.

G. Hatav examines the interaction between modal verbs and the speech act, concentrating her analysis on directive<sup>26</sup>. She maintains that the choice of verbal forms primarily depends on the time-frame of an utterance. Since verbal forms such as volitives (imperative, jussive, cohortative) are intrinsically deictic, they can be employed only when speech-time and reference-time of the utterance coincide. The deictic quality of volitives accounts for the observation that the function of this verbal category relates to the performance of immediate acts. If the conditions for the use of volitives do not exist, "general modals" – *yiqtol* or *weqatal* – are used instead. Hatav bases her analysis on the cooperative principle theorised by P. Grice<sup>27</sup>.

As has already been pointed out, most speech acts convey an indirect illocutionary force. An obvious example of an utterance with

an indirect illocutionary force is the so-called rhetorical question, to which sundry works have been devoted in Biblical Hebrew<sup>28</sup>.

### *Structure of dialogue*

Speech acts are not single moves in communication; on the contrary, they appear in broader units of communication. As in most interactions, including the literary conversations recorded in the Bible, illocutions within a discourse are ordered with respect to one another. The result is the creation of a coherent discourse in which the speaker upholds his obligations to the interlocutor. Studies on speech acts need therefore to explain how individual speech acts contribute to the structuring of a discourse or text.

An important topic connected with speech act research relevant to Biblical Hebrew involves the shape of conversation, notably the shape of back-and-forth interchanges. The patterning of interaction is made up of adjacency pairs, which are units of conversation consisting of an exchange of one turn each by two speakers: the turns are functionally connected to each other in such a way that the first turn entails a certain type or array of types of second turn. The grammar of each pair part is interdependent, as in the case of a question

<sup>26</sup> G. HATAV, *The Deictic Nature of the Directives in Biblical Hebrew*, «Studies in Language» 30 (2006), pp. 733-775.

<sup>27</sup> P. GRICE, *Logic and Conversation*, in P. COLE - J.L. MORGAN (eds.), *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*, New York 1975, pp. 41-58.

<sup>28</sup> On rhetorical questions see PH. GUILLAUME, *Caution: Rhetorical Questions*, «Biblische Notizen» 103 (2003), pp. 11-16; L.J. DE RECT, *Functions and implications of rhetorical questions in the Book of Job*, in R.D. BERGEN (ed.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, pp. 361-373; B. KEDAR, *The Interpretation of Rhetorical Question in the Bible*, in M.A. FISHBANE - E. TOV (eds.), «Sha'arey Talmon»: *Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 142-152 (Hebrew); R.G. KOOPS, *Rhetorical Questions and Implied Meaning in the Book of Job*, «Bible Translator» 39 (1988), pp. 415-423; W. BRUEGGEMANN, *Jeremiah's use of rhetorical*

*questions*, «Journal of Biblical Literature» 92 (1973), pp. 358-374; A. VAN SELMS, *H<sup>a</sup>lō in the courtier's language in ancient Israel*, in *World Congress of Jewish Studies IV,1*, The World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1967, pp. 137-140. On the particle *halō'*, which is functional to the formulation of rhetorical questions, see O.H.A. BRONGERS, *Some Remarks on the Hebrew Particle halō'*, in *Oudtestamentische Studiën in Nederland, Remembering All the Way; a Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of the 40th Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland*, Leiden 1981 (Oudtestamentische Studiën 21), pp. 177-189; M.A. BROWN, *'Is It Not?' or 'Indeed!': Hl in Northwest Semitic*, «Maarav» 4 (1987), pp. 201-219; D. SIVAN - W. SCHNIEDEWIND, *Letting your 'Yes' be 'No' in Ancient Israel: a Study of the Asseverative הן and הן־אין*, «Journal of Semitic Studies» 38 (1993), pp. 209-227.

and a response. Another step in studying a conversation concerns the determination of a turn-taking system. In the biblical text, the rules of turn-taking are blurred because the interchanges are conditioned by the narrative they are included in. The patterns of topic-introduction and topic-closure would probably be hard to identify in the limited scope of biblical dialogues.

The first systematic study of biblical conversations within a discourse analysis framework of reference is Mali's *The Language of Conversation in the Former Prophets*<sup>29</sup>. Mali finds that half of the biblical conversations are made up of single step, which is the minimal conversation unit. His explanation for this is that a great number of Former Prophets' conversations are spoken by kings, ministers and prophets, who naturally issue commands and instructions. Most commands are carried out, rather than being verbally answered. The rest of the conversations are also short-conversations consisting of 1-4 steps which constitute 94.28% of the Former Prophets' conversations, whereas conversations of 8 or more steps are rare (1.31%). Mali studies the cases where either one or both parties are unwilling to take part in the dialogue and examines other kinds of interruptions and defects in the conversation. Mali also identifies different forms of

opening, ending and greeting in the structure of biblical dialogue.

Further studies on the structure of conversation have tried to recover from the biblical text all those elements that might reflect phenomena specific to oral language. According to recent theories of literary communication, earlier periods of most written languages are in fact products of transition from an oral to a literate culture, and reflect a substratum of oral literature<sup>30</sup>. In linguistics, it has become increasingly common to apply techniques of discourse analysis to written texts and to recognise the distinctive structures of oral discourse in such texts<sup>31</sup>.

A major contribution in this field is represented by the innovative research conducted by F.H. Polak, incorporating sociolinguistics into the methodological framework<sup>32</sup>. His working hypothesis is that a number of features in the prose style of Biblical Hebrew have a bearing on the differences between oral and written language, that is (1) the use of subordinate clauses (hypotaxis), (2) the length of noun strings, (3) the number of explicit syntactic constituents in the clause and (4) the frequency of reference by means of pronouns and deictic particles. In Polak's view, «the closer a text is to spoken language and oral literature, the simpler it is, in terms of syntactic structure,

<sup>29</sup> Cit.

<sup>30</sup> The knotty problem of defining the relationship between oral and written tradition is far from been solved in literary biblical research. It has rather stimulated a lengthy and at times controversial debate. Most works on this topic try to define the boarder where oral meets written. Cf. S. NIDITCH, *Oral world and written word: ancient Israelite literature*, Louisville 1996 (Library of ancient Israel); E. BEN ZVI - M.H. FLOYD (eds.), *Writings and speech in Israelite and ancient Near Eastern prophecy*, Atlanta 2000 (Symposium series, Society of Biblical Literature 10).

<sup>31</sup> It has to be said that linguistic structures specific to oral performance have been the object of a number of studies, although not conducted according to a discourse framework of analysis. See G.R. DRIVER, *Colloquialisms in the Old Testament*, in D. COHEN (ed.), *Mélanges Marcel Cohen; études de lin-*

*guistique, ethnographie et sciences connexes offertes par ses amis et ses élèves à l'occasion de son 80ème anniversaire. Avec des articles et études inédits de Marcel Cohen. Réunis par David Cohen*, The Hague 1970, pp. 323-329; B.S.J. ISSERLIN, *Epigraphically attested Judean Hebrew, and the question of upper class (Official) and popular speech variants in Judea during the 8th-6th centuries B.C.*, «Australian Journal of Biblical Archaeology» 1,5 (1972), pp. 197-203; J. MACDONALD, *Some Distinctive Characteristics of Israelite Spoken Hebrew*, «Bibliotheca Orientalis» 32 (1975), pp. 162-175.

<sup>32</sup> F.H. POLAK, *The style of the dialogue in biblical prose narrative*, «Journal of the Ancient Near Eastern Society» 28 (2002), pp. 53-95; POLAK, *The Oral and the Written: Syntax, Stylistics and the Development of Biblical Prose Narrative*, «Journal of the Ancient Near Eastern Society» 26 (1999), pp. 59-105.



reference, and clause length»<sup>33</sup>. By means of a sociolinguistic and syntactic scrutiny of the differences between oral and written language (e.g., frequency of subordination, use of construct phrases, noun-verb ratios), Polak can quantitatively distinguish between literature that is oral-rhythmic (which can be associated with the storyteller) and complex-nominal (which can be related with the chancellery). The author comes to the conclusion that the classical narrative (i.e., texts belonging to the tales of the Patriarchs, the rise of the monarchy, the Omride dynasty and the northern prophets Elijah and Elisha, and part of the Exodus narrative) exhibits traits of oral narrative, such as short clauses containing only a small number of explicit constituents; while in contrast, texts from the Persian era typically manifest the features of written narrative, i.e., long noun strings and explicit syntactic constituents. These differences in style may have implications for dating of the texts.

Wagner, on the other hand, in his treatment of the oral vs. written literary question proposes a methodology for identifying «written renditions of oral forms»<sup>34</sup>. Not dialogues but formulaic compositions are, in the author's view, the textual models bearing the highest number of hints reflecting spoken idiom, because these models are not affected by linguistic and literary normalisation.

### *Discourse markers*

The very nature of the biblical texts is literary composite and linguistically heterogenic. It is reasonable to assume that dialogues, rules, letters, stories, narratives and lists lie on different points of the *continuum* that connects the two poles of written and oral production of

language. It has been noted that one of the features typical of spoken language is the maximal use of discourse markers, and this is another area of research in recent studies of spoken language in the Bible.

Discourse markers in different languages have been much discussed but there is so far little agreement on what precisely a discourse marker is and how to define different types. In literature, different labels have been suggested such as *discourse particles*, *hedges*, *connectors*, *segmentation markers*, *modal particles*, *turn-takers*, *topic-switchers*, *cue phrases*. This terminology is often related to the perspective under which the discourse markers are viewed. But there is as yet little agreement as to which elements should be regarded as discourse marker in a given language and the definition of the class still remains an open question.

The elements termed as discourse markers are mostly drawn from the class of conjunctions, adverbs, interjections and imperative expressions<sup>35</sup>. Their function is to convey metalinguistic information regarding either the relationship between the speaker and his verbal expression, or the relationship between the speaker and the addressee. Apart from the grammatical category to which they belong, discourse markers are of primary importance in the textual domain since they help combine discursive sections into a consistent composition, linking the different parts of the text and contributing to the syntactic organisation of the discourse. That is the case with Biblical Hebrew discourse markers such as *'al ken*, *'atta*, *laken*, which have the function to connect both single utterances and long stretches of discourse<sup>36</sup>. Since they also bear logical functions, their deletion would cause a lack of coherence in the development of the discourse

<sup>33</sup> P. 59.

<sup>34</sup> A. WAGNER, *The archaeology of oral communication. In search of spoken language in the Bible*, «Journal of Northwest Semitic Languages» 26 (2000), pp. 117-126.

<sup>35</sup> M. DI GIULIO, *I segnali discorsivi in ebraico antico: esempi dal corpus biblico*, in A. MENGOZZI (ed.), *Studi Afroasiatici. XI Incontro di Linguistica Camitosemitica*, Milano 2005 (Materiali Linguistici,

Università di Pavia 52), pp. 253-258. An extensive and up-to-date bibliography on discourse markers in ancient Hebrew is found in M. DI GIULIO, *I segnali discorsivi in ebraico antico*, Doctoral Dissertation, Supervisor: Prof. Ida Zatelli, Università di Firenze, Firenze 2005/2006.

<sup>36</sup> DI GIULIO, *I segnali discorsivi in ebraico antico*, cit.

itself, thus hampering the reader in a sound understanding of the text structure.

Elements such as conjunctions and adverbs, which carry definite grammatical functions, can belong to the category of discourse markers as well. A thorough analysis of *waw* at the beginning of a direct quotation has been carried out by C. Miller<sup>37</sup>. The author discovers discourse-pragmatic functions of speech-initial *waw* that involve both the purposive intention of the speaker and the relationship of the quotation to its context of use. Thus, due to the vague nature of discourse markers, it is difficult to decide when a word is deprived of its grammatical character and conveys only pragmatic functions<sup>38</sup>.

### *Performative use of verbs*

A further issue pertaining to the domain of pragmatics is that of performativity, thoroughly addressed in the works of Zatelli<sup>39</sup> and M.F. Rogland<sup>40</sup>. The question of performativity is directly linked to that of the Hebrew verbal system as a whole, the complexities of which do not refer only to the relationship between aspect and tense, but also to the expression of modality<sup>41</sup>. This question is undoubtedly full of suggestions which lead to reflection on the power exercised through ritual formulas, institutional procedures and the accep-

tance of authority. Numerous elements referring to the connection between language and power are indeed conserved in the biblical documents.

Part of the monograph of Rogland is devoted to the use of the verbal perfect in performative utterances. Most definitions of performative utterances involve the action being accomplished by the act of speaking and thus occurring simultaneously to it, a concept that naturally lends itself to the present tense. Contrary to what most linguists maintain, Rogland shows that performatives do not necessarily need the present tense to be expressed and he provides cross-linguistic evidence. He concludes «that there is no inherent relationship between performative utterances and the semantics of tense, aspect and mood»<sup>42</sup>. Thus, the author claims that the use of the perfect verbal form in performative utterances has no bearing on the semantic analysis of the perfect. Zatelli offers an in-depth survey on how both traditional and modern grammars of Biblical Hebrew have explained the performative use of the perfect form<sup>43</sup>. She observes that traditional grammars already contained interesting insights into the use of the perfect tense, but an explicit formulation of the performative perfect is only found in the most recent handbooks.

<sup>37</sup> C.L. MILLER, *The Pragmatics of waw as a Discourse Marker in Biblical Hebrew Dialogue*, «Zeitschrift für Althebraistik» 12 (1999), pp. 165-189.

<sup>38</sup> One of the main features of discourse markers is their polyfunctionality. Discourse markers can express such a wide range of functions that the hearer may have to select just one of the several interpretations possible. A single marker may have several functions at the same time.

<sup>39</sup> I. ZATELLI, *I prodromi della definizione di verbo performativo nelle grammatiche tradizionali dell'ebraico biblico*, in AA.VV., *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden 2003, pp. 690-697.

<sup>40</sup> M.F. ROGLAND, *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew*, Assen 2003 (*Studia Semitica Neerlandica* 44). Needful of mention is also

an insightful analysis of performative in Ugaritic carried out by S.L. SANDERS, *Performative Utterances and Divine Language in Ugaritic*, «Journal of Near Eastern Studies» 63 (2004), pp. 161-181. His study, well-informed of linguistic anthropology, reveals that «Ugaritic texts provide themselves mythic models of how language and ritual were thought to work».

<sup>41</sup> It is interesting to note that in the first twentieth-century discussion on perfect tense, the category of *Koinzidenzfall* was used to describe examples of performative utterance; cf. ZATELLI, *I prodromi della definizione di verbo performativo*, cit.

<sup>42</sup> ROGLAND, *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew*, cit., p. 132.

<sup>43</sup> ZATELLI, *I prodromi della definizione di verbo performativo*, cit.

*Information structure and other issues*

An aspect of biblical syntax that has inspired growing interest in recent decades is word order. Discernible patterns and motivations for such word order variation in Biblical Hebrew have been analysed with increasing frequency over the last few years in a number of studies. The different modes of structuring information have been the object of enquiry in a number of pioneering works, such as those of T. Muraoka<sup>44</sup>, W. Gross<sup>45</sup> and G. Khan<sup>46</sup>. A more articulated frame of reference is presented in the recent study by K. Shimasaki<sup>47</sup>. These studies have pointed out how word order is much more than merely a syntactic issue: word order is closely connected to discourse concerns. The relation of word order patterns to discourse factors, such as topic/comment, thematisation, and focus is now well known. Most sentences occur in a larger co-text which influences their form. Syntactic devices, such

as passivation, clefting, extraposition and dislocation, have the function of regulating the flow of given and new information. If the study of information structure has been favoured over other topics pertinent to pragmatics, this is essentially due to the syntactic approach adopted in this area, which has always been widespread among the scholars of Biblical Hebrew.

A topic with its own complexity is deixis, which requires access to contextual information, present in the written text only in modest proportions. In this respect, Ehlich's work seems the most accurate, even though limited to an analysis of the deictic series *ze*, *zo't*, *'elle* contrary to that *hu'*, *hi'*, *hem/hemma*, *hen/henna*<sup>48</sup>. It must be noted, moreover, how the expression of politeness has been quite neglected in linguistic studies on Biblical Hebrew and has not been researched as much as the other topics previously mentioned<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> T. MURAOKA, *Emphatic Words and Structure in Biblical Hebrew*, Jerusalem-Leiden 1985.

<sup>45</sup> W. GROSS, *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch*, St. Ottilien 1987 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 27).

<sup>46</sup> G. KHAN, *Studies in Semitic Syntax*, Oxford 1988 (London oriental series 38). Mention must also be made of the works of T. ZEWI, *Interrupted Syntactical Structures in Biblical Hebrew*, «Zeitschrift für Althebraistik» 12 (1999), pp. 83-95; C.H.J. VAN DER MERWE, E. TALSTRA, *Biblical Hebrew word order: the interface of information structure and formal features*, «Zeitschrift für Althebraistik» 15/16 (2002/2003), pp. 68-107. Pertaining, in particular, to the language of the Ben Sira text is S.E. FASSBERG, *On Syntax and Style in Ben Sira: Word Order*, in T. MURAOKA, J.F. ELWOLDE (eds.), *Sirach, scrolls, and sages: proceedings of a second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997*, Leiden 1999 (Studies on the texts of the Desert of Judah 33), pp. 117-131.

<sup>47</sup> K. SHIMASAKI, *Focus Structure in Biblical Hebrew: A Study of Word Order and Information Structure*, Bethesda 2002. The author refers to the theoretical model of K. LAMBRECHT, *Information Structure and Sentence Form: Topic, focus, and the mental representations of discourse refer-*

*ents*, Cambridge 1994 (Cambridge Studies in Linguistics 71).

<sup>48</sup> EHLICH, *Verwendungen der Deixis beim sprachlichen Handeln*, cit. Other works are C.M. FOLLINGSTAD, *Deictic Viewpoint in Biblical Hebrew Text: a Syntagmatic and Paradigmatic Analysis of the Particle כִּי (kî)*, Dallas 2001; L. DEPUYDT, *On the Notion of Movement in Egypto-Coptic and Biblical Hebrew*, in S. ISRAELIT-GROLL (ed.), *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*, Jerusalem 1985, pp. 30-37. Even though not addressing the analysis of deixis in Hebrew, worthy of mention for its theoretical acumen is the article by T. MELTZER, *The deictic nature of alāku in Akkadian*, in A.S. KAYE (ed.), *Semitic Studies: in Honor of Wolf Leslau on the occasion of his eight-fifth birthday, November 14<sup>th</sup>*, Wiesbaden 1991, vol. II, pp. 1046-1057.

<sup>49</sup> Among the more methodologically valid works, attention is brought to A. SHULMAN, *The Particle אֵן in Biblical Hebrew Prose*, «Hebrew Studies» 40 (1999), pp. 57-82; T. WILT, *A Sociolinguistic Analysis of NA'*, «Vetus Testamentum» 46 (1996), pp. 237-255; S.A. KAUFMAN, *An Emphatic Plea for Please*, «Maarav» 7 (1991), pp. 195-198; ג. ברין, *דרכי דיבור ופנייה של כבוד בלשון המקרא*: 514-506 «מולד» ו (תשלה), עמ' 514-506; H. GOTTLIEB, *The Hebrew Particle nâ*, «Acta Orientalia» 33 (1971), pp. 47-54. For the Aramaic language, B.D. ESTELLE,

### *Biblical Hebrew grammars*

Increasing interest in pragmatics is demonstrated by the publication of Biblical Hebrew handbooks that take into account categories at a linguistic macro-level<sup>50</sup>. C.H.J. van der Merwe, J.A. Naudé and J.H. Kroeze provide a description of discourse markers and a survey of the semantic-pragmatic functions of word order as a part of their reference grammar<sup>51</sup>. In discussing word order, the authors make a distinction between the preverbal field and the main field and give the rules at work in these two fields, closely following the theory of W. Gross<sup>52</sup>. B.M. Rocine integrates discourse analysis principles throughout his presentation of the grammatical structure of Hebrew, thus introducing an innovative method for learning Biblical Hebrew<sup>53</sup>. Similarly, G.A. Long treats facets of discourse grammar by introducing various patterns of verb usage<sup>54</sup>; and one of his main concerns is the description of the rules governing narrative<sup>55</sup>.

### *Conclusions*

Historical stages of any language often contain apparently meaningless words and particles, empty or repetitive phrases, inexplicable morphological forms, seemingly ‘primitive’ stylistic features, and uncategorisable and odd text types. While many of these features

have traditionally been viewed as grammatical pleonasm, metrical expedients, intensifying or emphatic, colloquialism, or defects of style, in recent years it has proved fruitful to re-examine these features using the tools of pragmatic analysis.

Yet there are many limitations and obstacles in the attempt to recover linguistic reality in an ancient text. However difficult it is to be confident about drawing general conclusions on the text/discourse dimension of any pragmatic investigation, it is even more so in the field of Biblical Hebrew, where the very nature of the text imposes constraints on the outcome of the analysis. Nothing can be validated by the direct intuitive judgments on grammaticality provided by native speakers. This is why pragmatic research on Biblical Hebrew, as well as linguistic research on no-longer-spoken languages in general, must proceed very cautiously, aware that all conclusions are inevitably partial and dependent on a subjective interpretation of the data.

In conclusion, it is evident how pragmatics accounts for phenomena operating on different levels of language. Undoubtedly, the analysis of the Hebrew Bible according to pragmatic categories sheds light on the linguistic structure of ancient Hebrew, but also contributes to the understanding of some cultural and social conventions in ancient Israel. The investigation of structural aspects of the bibli-

*The Language of Deference in Official and Biblical Aramaic*, PhD dissertation Catholic University of America, Washington 2000.

<sup>50</sup> In recent years (2002-2003, 2003-2004), a course of “Discourse Analysis of Biblical Hebrew” was held by Dr. Adina Moshavi at the Hebrew University of Jerusalem. The course dealt with the contribution of the field of discourse analysis, particularly the field of pragmatics, to the analysis of Biblical Hebrew. Discourse markers, direct and indirect speech acts, the pragmatic uses of rhetorical questions, and the discourse functions of marked word order constructions such as preposing and left-dislocation were the topics treated in the course.

<sup>51</sup> C.H.J. VAN DER MERWE, J.A. NAUDÉ, J.H. KROEZE, *A Biblical Hebrew reference grammar*, Sheffield 1999 (Biblical languages, Hebrew 3).

<sup>52</sup> W. GROSS, *Die Pendelkonstruktion im biblischen Hebräisch*.

<sup>53</sup> B.M. ROCINE, *Learning Biblical Hebrew. A New Approach Using Discourse Analysis*, Macon 2000.

<sup>54</sup> G.A. LONG, *Grammatical Concepts 101 for Biblical Hebrew: Learning Biblical Hebrew Grammatical Concepts through English Grammar*, Peabody 2002.

<sup>55</sup> Many topics relevant to pragmatics were anticipated in W. SCHNEIDER, *Grammatik des biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch*, München 1985<sup>2</sup>. Schneider introduced a new approach to Biblical Hebrew grammar, based on Weinrich theory. The primary aim of Schneider was to provide a learning grammar in Biblical Hebrew, with detailed observations on performative utterances, deixis and connectives.

cal text enables a deeper level of the language to be penetrated, and historical pragmatic research is based, indeed, on the potentiality to collect from the surface of the text those cognitive and emotional aspects arising from the conversational exchanges conserved in the Bible.

Marco Di Giulio  
Dip.to di lingue e letterature antiche,  
moderne e comparate  
Università degli Studi di Perugia  
Via del Verzaro, 61  
I-06123 Perugia  
e-mail: digiulio.marco@fastwebnet.it

#### SUMMARY

A substantial change of perspective occurred with the introduction of pragmatics into the study of Biblical Hebrew, since this linguistic methodology allowed the narrative aspects of the text to be integrated into linguistic analysis. The main focus in pragmatic research soon became the interplay of verbal aspect, tense, and mood. The methodologies most commonly used by scholars of Biblical Hebrew led to a better understanding of the way the verbal system enables the narrative to unfold. The actional dimension proper of the biblical text is investigated by using the tools of speech act analysis and dialogue analysis. Central issues in pragmatic research on Biblical Hebrew are discourse markers, performativity and information structure.

**KEYWORDS:** Biblical Hebrew linguistics; Discourse analysis; Pragmatics.



MISHNAIC HEBREW AND BIBLICAL HEBREW

*Introductory Remarks*

§1 The fact that the two major layers of classical Hebrew – Biblical and Mishnaic Hebrew – differ in many respects needs no proof. Even Prof. Ze'ev Ben-Hayyim, who argued for the unity of the Hebrew language in both sections on the basis of the verbal morphology, was well aware of the many differences that distinguished the two in the realms of lexicon, semantics, phonology, and syntax<sup>1</sup>. And indeed, one cannot ignore the many differences between the languages of the two periods in the realm of morphology, either, as I have shown elsewhere<sup>2</sup>.

§2 On the other hand, it must not be ignored that the transmission histories of the literary blocs composed in Biblical Hebrew and in Mishnaic Hebrew are intermingled. The transmitters of the Biblical text after its canonization spoke Mishnaic Hebrew, prior to its exit from the world of living languages; on the other side, the transmitters of rabbinic texts were entrenched in the Bible and its language. Each stratum left its imprint on the other in the transmission processes of the Bible and of rabbinic literature over the generations.

§3 I will explain what I mean through two examples, chosen from among many.

The form of the infinitive construct of the Nip'al verbs with a prefixed preposition לְ/בִ/בְּ in Biblical Hebrew is לְהַפְעֵל, בְּהַפְעֵל, בְּהַפְעֵל, with the retention of the intervocalic ה: examples are בְּהַשְׁמֵעַ (Est 2:8); בְּהַדּוּשׁ (Isa 25:10); לְהַנְצִיל (*ibid.* 20:6). In Mishnaic Hebrew, however, only the form with prefixed ל is used, as is the case for all infinitive constructs of all *binyanim*, and in these forms the ה is often elided (לְיַפְעֵל<sup>3</sup>), apparently due to the well-known analogy constructed between the infinitive and the prefixed conjugation (the “future”), creating לְיַכְנֵס (Mak 2:2 [first occurrence] in Ms Kaufmann; Ohal 18:7 in Parma B), on the model of יַכְנֵס, יַתְכַּנֵּס, etc.

In the course of transmission of the Bible, this form was occasionally grafted onto verbs in the Qal. One famous example<sup>4</sup> appears in Exod 10:3, עַד-מָתִי מֵאַנְתָּ לְעַנֵּת מִפְּנֵי. The full explanation is as follows. The verb עָנָה with the meaning “to subjugate, to weaken”<sup>5</sup>, is found in the earliest strata of the Bible in the Qal, such as וְעָנָה גְאוֹן-יִשְׂרָאֵל בְּפָנָיו וַיִּשְׂרָאֵל וְאֶפְרַיִם יִכְשְׁלוּ בְעֵרְוָם (Hos 5:5; cf. also 7:10). It is

<sup>1</sup> See Z. BEN-HAYYIM, «מחקרים בלשון», *האחדות ההיסטורית של הלשון העברית וחלוקתה לתקופות כיצד*, 1 (1985), pp. 3-25 (a slightly expanded version appeared in his book, *במלחמתה של לשון* [Jerusalem: Academy of the Hebrew Language and the Makhon le-Tippuah ha-Ivrit, 1992], pp. 3-35); for the point about the historical unity reflected in the verbal morphology, see esp. pp. 19-21.

<sup>2</sup> See my article, «מחקרים בלשון», *אחדותה ההיסטורית של הלשון העברית ומחקר לשון חכמים*, 1 (1985), pp. 75-94; for this issue, see esp. pp. 77-86 (§§4-13) there.

<sup>3</sup> One who investigates this issue thoroughly, in all the best manuscripts of the Mishnah, will find that alongside the לְפַעֵל forms there are forms of the type לְהַפְעֵל with retention of the ה, such as לְיַכְנֵס alongside לְיַכְנֵס in ms. Kaufmann at mMak 2:2, or לְיַכְנֵס in Ohal 18:7 alongside לְיַכְנֵס in 3:7 in Parma B. It would appear that the form without the ה (לְיַפְעֵל) was the one in use in the living language, and that the form with the ה (לְיַהֲפֵעֵל) betrays the influence of the biblical language on the copyists of the Mishnah. A clear statement of a similar position can be found already in Gideon Haneman, (138 רוסי רמה יד פרמה על פי מסורת כתב יד פרמה (138 רוסי רמה יד פרמה) [Parma A] (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1980), (the data is enumerated there on pp. 132-133).

<sup>4</sup> Besides the example discussed here (לְעַנֵּת), there are a number of others. Two of the better-known examples are בְּכַשְׁלוֹ (Prov 27:17) in the Nip'al instead of כַּשְׁלוֹ in the Qal, and בְּעֵטָף in Lam 2:11 instead of עֵטָף.

<sup>5</sup> Avraham Even-Shoshan, in his *Concordance*, saw fit to distinguish three roots ענ"ה; the one we are dealing with is his ענ"ה<sup>3</sup>. This root ענ"ה in the Qal is an intransitive verb, and עָנָה in the Pi'el serves to denote causation, as in אִם-עָנָה תְעַנֶּה אֹתוֹ (Exod 22:22).

found also in Psalm 116:10: אָנִי עֲנִיתִי מֵאֵד. But already in the late books of the Bible we find that the Nip'al has replaced the Qal, as often occurred within intransitive verbs (such as נִכְשַׁל > כָּשַׁל). In fact, in later texts we find נִעְנָה עַד-מֵאֵד (Psalm 119:107) and נִגְשׁ וְהוּא נִעְנָה (Isa 53:7).

After the canonization of the Bible, one who was aware of the replacement of עָנָה by נִעְנָה but found in a text the consonantal string ענה, could not simply replace it with נענה without altering the texts. If, however, he found the form לַעֲנוֹת, which was originally written to represent the Qal – as in עַד-מֵתִי מֵאֲנֶה לַעֲנוֹת מִפְּנֵי (i.e., *to submit to me*), would have been prone to reading it as a Nip'al, לַעֲנוֹת, as was accepted in late Biblical Hebrew. This form would have been well-known to the copyist, after all, from rabbinic literature. It seems that this is what occurred in Exod 10:3; the examples of this type number in the hundreds, as scholars have shown<sup>6</sup>.

§4 The next example shows the opposite process, in which biblical language left its mark on rabbinic literature over the course of the latter's transmission. A dividing line between the grammars of biblical and Tanna'itic Hebrews is the form of the 3fs perfect ("past") of the III-y verbs. In the Bible the attested form is תָּה: גָּלְתָּה, נִפְדָּתָה, גָּלְתָּה, and so on, whereas in the Mishnah one finds גָּלַת (גָּלְתָּה), נִפְדַּת (נִפְדָּתָה), and the like. This topic has been analyzed in detail recently and the differences detailed and explained<sup>7</sup>. We know, however, that in later manuscripts, in printed editions of the Mishnah, and in printed editions of other works of rabbinic literature, many attestations were "corrected" based on the biblical paradigm: עַשַׁת > עֲשַׁתָּה; נִפְדַּת > נִפְדַּתָּה; הִגַּלְתָּה > הִגַּלְתָּה<sup>8</sup>.

§5 The two changes just discussed, along with many others like them, occurred, as I mentioned, in the process of transmission of the biblical and rabbinic texts long after the languages of those texts ceased to be spoken languages. The degree of preservation depended, therefore, on the reliability of the transmission and that of the transmitter. It seems that the influence of Mishnaic Hebrew on Biblical texts took place at an early date, and occurred in the times when Mishnaic Hebrew was a spoken or a well known language, in the days of the Tanna'im and the Amora'im, and somewhat later, as well. The influence of biblical Hebrew on rabbinic texts, on the other hand, took root and grew along with the belief that the only real grammar of Hebrew was the biblical variety, and familiarity with the Bible exceeded familiarity with rabbinic texts. This began in the late first millennium CE, and increased throughout the second, from beginning until practically the end.

One could say that a significant portion of the scholarship regarding the grammars of biblical and Mishnaic Hebrew, especially the latter, has been devoted to untangling the original rabbinic forms from later forms that were borrowed from the grammar of the Bible and grafted onto rabbinic texts by those who transmitted them<sup>9</sup>.

§6 The study of the relationship between the two strata is not solely focused on their respective transmission histories, but also deals with them as independent entities, which existed both side by side and in competition in all aspects of linguistic life, as each was a living language in itself, as the modern study of Mishnaic Hebrew has shown throughout the 20<sup>th</sup> century. This was recognized already by M.Z. Segal and his disputant Henoah Yalon with regard to grammar, and Eliezer Ben-Yehuda with regard to the lexicon, and the recognition has persisted and been amplified until our own day. Modern

<sup>6</sup> Many have dealt with this; a substantial contribution was made by H.L. GINSBERG in his classic article, מִכְּעַד לַמְסוּרַת, «Tarbiz» 5 (1934), pp. 208-223.

<sup>7</sup> See my article, הַנִּסְתָּרָה כְּעֵבֶר בְּפוּעֵלֵי ל"ז-ל"א בְּלִשׁוֹן הַתְּנַאִים, «מחקרי תלמוד», 2 (E.Sh. Rosenthal Memorial Volume; Jerusalem: Magnes, 1993), pp. 39-84.

<sup>8</sup> See there 52 n. 70 and 72-73 n. 182.

<sup>9</sup> It suffices to refer to the seminal studies of Prof. Yechezkel Kutscher; a prime example would be his article "לשון חז"ל" in the Yalon FS (cfr. his collected writings, ובארמית בעברית ובארמית [Jerusalem: Magnes, 1977], pp. 73-107).





since they are vocalized. Additionally, the Mishnah has oral traditions that have preserves many of its ancient forms.

### 1. Nouns borrowed from the Bible

§11 The first group consists of nouns that exist in rabbinic literature only as literary borrowings from, or allusions to, the Bible. These forms did not exist in the living language, but only in the language of the *beit midrash*. Some examples will make this clear.

§12 One example is from the nominal pattern קט (*qatt*). The organ of smell, known in English as the nose, is known in the Bible as the אף, and in rabbinic literature as the חטם. This is true in all thirteen instances in which the Mishnah needs to discuss the nose in a natural and not literary context. For example, Yeb 16:3: החוטם עם הפרצוף פנים על פרצוף פנים אלא על פרצוף פנים. However, the Mishnah utilizes three expressions in which the form אף appears: אף, ארך אפים, חרון אף, and נזמי האף.

The Mishnah in Sanhedrin (10:5-6) discusses the case of an idolatrous city (עיר הנדחת) and expounds parts of the Deut 13:14-18. Mishnah 6 ends with a discussion of the verse, וְלֹא-יִדְבַק בְּיָדְךָ, שכל זמן שהרשעים בעולם, חרון אף בעולם; ; (13:18), and comments, «for whenever (שכל זמן<sup>13</sup>) wicked people exist in the world, divine anger (חרון אף) exists in the world; should the wicked perish from the world, divine anger (חרון אף) would leave the world». The biblical expression וְלֹא-יִדְבַק בְּיָדְךָ was adapted for use by the rabbinic commentator twice. And note well: חרון אף, not כעס אף.

In the Mishnah in Shevu'ot 4:12 is woven the language of the oath, בחנון וברחום... משביע אני עליכם. «I enjure you... by the Compassionate, the Merciful, the Long of Anger (ארך אפים) and Great of Kindness – or any of the names of God». It is obvious that whoever formulated this sentence borrowed the sequence of names, including ארך אפים, from the verse enumerating the “thirteen attributes”: ה' ה' אֵל רַחוּם וְחַנוּן אָרְךְ אַפַּיִם וְרַב-חַסֵּד וְנֶאֱמַת: (Exod 34:6)<sup>14</sup>.

Similarly, the Mishnah in Ahot, written in poetic language deeply influenced by the Bible, teaches: עשרה דורות מאדם ועד נוח להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסים לפניו... עשרה דורות «There were ten generations from Adam to Noah, to teach about the forbearance (ארך אפים) He possesses, as all the generations were infuriating to Him...there were ten generations from Noah to Abraham, to teach about the forbearance (ארך אפים) He possesses, as all the generations were infuriating to Him until our forefather Abraham arrived» (5:2).

The same is true for the expression נזמי האף, except that in this case the connection to the biblical text is less obvious – but it is clear to one familiar with the texts. Mishnah Kelim 11:8 enumerates some jewelry of women: עיר שלזהב, קטליות, נזמים וטבעות ונזמי האף «a [crown in the shape of a] city of gold, necklaces, rings, signet rings, and nose rings» (נזמי האף). There is no doubt but that the author of the Mishnah borrowed the list from the description of women's jewelry in Isa 3; a short verse there reads, וטבעות ונזמי האף (3:21). The *Tanna*' of the Mishnah in Kelim, too, used the phrase וטבעות ונזמי האף, following the lead of the biblical text, except that he or a later glossator added a parenthesis to make further details clear: «and rings – טבעות בין שיש עליה הותם ובין שאין עליה הותם – ונזמי האף (וטבעות) – whether or not they have a seal attached to them – and nose ring's».

From all this it is clear that the Mishnah uses the word חטם when freely discussing the nose, but if a biblical verse is echoing in the immediate or more distant literary context, the Mishnah utilizes expressions containing the biblical word אף. One may conclude that אף in the Mishnah serves a literary purpose only.

<sup>13</sup> Ms Kaufmann reads “בל זמן”.

<sup>14</sup> Another verse to be mentioned in this context is Num 14:18: ... ארך אפים ורב חסד.

§13 As a second example, we may single out a noun of the pattern קְטֹלֶת (*q̄tōlet*): כְּתֹבָת, which appears only once. Mishnah Makkot 3:6 reads, הכותב כתובת קעקע כתב ולא קעקע, קעקע ולא כתב אינו חייב, עד שיכתוב ויקעקע בדיו ובכוחל וככל דבר שהוא רושם «One who writes a tattoo, if he wrote but did not etch, or etched but did not write, is not liable, until he writes and etches – with ink, paint (ובכוחל)<sup>15</sup>, or anything with which one writes».

In formulating this law, the author of the Mishnah uses the phrase כתובת קעקע, but later on in the Mishnah we read, רבי שמעון בן יודה משום רבי שמעון אומר, אינו חייב עד שיכתוב את השם, שנאמר וכתובת, 'קעקע לא תתנו בכם אני ה' «R. Shim'on b. Yuda said in the name of R. Shim'on, one is not liable until he writes the [divine] name, as it says, 'do not tattoo yourselves, I am the Lord' (Lev 19:21)». Here we have a quotation from the Bible. It is clear, then, that the first occurrence of the expression כתובת קעקע in the Mishnah, too, is not an example of living usage, but is a literary allusion made by the author to the biblical verse from which his own formulation draws.

It is true that the scribe of Ms Kaufmann wrote כתובת קעקע (with *waw*) in the line in rabbinic Hebrew, as opposed to כְּתֹבָת קעקע (without the *waw*), in the citation from the biblical text, and the vocalizer of the manuscript wrote קְעָקַע (with *qames* in the second *qof*) in the Mishnaic sentence, as opposed to קֶעֶקַע (with *patah* in the second *qof*) in the Tiberian tradition of the biblical text, but these are secondary details, and the fact remains that the expression was borrowed from the Bible.

§14 A third example: one who studies the pattern פְּעוּל in the traditions of the various mss will find two different nouns כְּרוּב: (a) כְּרוּב “angel”; (b) the vegetable כְּרוּב, which is the Hebrew form derived from Greek κρόμβη. The former noun is well-known from the Bible, but its use in rabbinic texts is limited to liturgical formulae, and it is never used in describing realities in rabbinic times. Liturgical formulae are almost always based upon biblical expressions and language. The Mishnah (mBer 7:3) gives the formulation of one blessing, for example: ברוך ה' אלוהינו אלוהי ישראל אלוהי הצבאות «Blessed is the Lord our God, God of Israel, master of the hosts, seated on the כְּרוּבִים יושב הכְּרוּבִים». This is essentially a borrowing, a quasi-quotation, of the common biblical expression יושב הכְּרוּבִים (e.g., 1 Sam 4:4)<sup>16</sup>.

§15 It is true, as may be gathered from the foregoing examples, that borrowings from biblical language are particularly common in multi-word expressions: כתובת קעקע, נזמי האף, ארך אפים, חרון אף, and יושב הכְּרוּבִים. This is not, however, always the case, and there are many examples of borrowings from the language of the Bible which consist of a single word alone; the noun מְשַׁקֵּף is a good example. Mishnah Pesahim 9:5 reads, פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאה באגודת אזוב על המשקוף ועל שתי המזוזות «For the Egyptian *pesah*, the paschal lamb was to be taken beginning on the tenth [of Nisan], and it required sprinkling with a bundle of hyssop, on the lintel (מְשַׁקֵּף) and the two doorposts». All the textual witnesses read מְשַׁקֵּף here, but in every other mishnaic discussion of a lintel, the best manuscripts (e.g., Kaufmann and Parma B) read שְׁקוּף (vocalized שְׁקוּף or שְׁקוּף). This was the form of the noun in use in the living language, as is proven not only by its occurrences in the Mishnah, but in its epigraphic attestation in the Bar'am synagogue inscription:

יהי שלום במקום הזה ובכל מקומות ישראל  
יוסה הלוי בן לוי עשה השקוף הזה  
תבא ברכה במעשיו של[ום]

Let there be peace in this place and in all the places of Israel.  
Yose the Levite, son of Levi, built this lintel.  
May a blessing come to all he does. Peace!

<sup>15</sup> The word used (as vocalized in Ms Kaufmann) is וּבְכֹחַל; printed editions have ובכוחל (and Yalon vocalized וּבְכֹחַל).

<sup>16</sup> See Bar-Asher 2004 (פְּעוּל) §9.10 (p. 64).

In the Mishnah Pesahim, on the other hand, all the reliable witnesses read משקוף, since the entire formulation is based on the biblical text (Exod 12:22): וְלָקַחְתֶּם אֲגַדַּת אֲזוּב...וְהִגַּעְתֶּם אֶל-הַמַּשְׁקוּף וְאֶל-שְׁתֵּי וְלָקַחְתֶּם אֲגַדַּת אֲזוּב...וְהִגַּעְתֶּם אֶל-הַמַּשְׁקוּף וְאֶל-שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת «Take a bunch of hyssop...and touch the lintel (משקוף) and the two doorposts».

The author of the Mishnah here relied on the verse, and made use of words and expressions directly borrowed from the Bible: משקוף, אגודת אזוב. But in the other mishnaic texts, as mentioned, all the best textual witnesses read שֶׁשְׁקוּף/שְׁקוּף. For example, עומדת בתוך הפתח (הכוורת) «If [the hive] was standing in the doorway, such that there was not between it and the lintel an opening of a handbreadth» (Ohal 9:10); והיא נוגעת בשקוף «it was touching the lintel» (10:7). Some of the manuscripts, however (including some good ones, such as Parma A), as well as the printed editions, substituted the biblical form משקוף for the original mishnaic שֶׁשְׁקוּף.

Within this single example can be seen both aspects of the mutual influence I mentioned above: (1) the influence of the Bible within the process of transmission (the substitution of שֶׁשְׁקוּף by שְׁקוּף as a pseudo-correction, which actually erased the original version, in the example from Ohalot); (2) the literary influence of the Bible on the authors of the Mishnah, seen in the use of the biblical lexeme שֶׁשְׁקוּף in the Mishnah Pesahim, based on the language of the verse in Exodus<sup>17</sup>.

## 2. Nouns Common to the Languages of the Bible and the Mishnah

§16 Many nouns found in the Mishnah and also in the Bible, however, are in fact common to the spoken languages reflected in each. Within this group of words, there are two subgroups.

The first subgroup includes nouns that appear in both bodies of literature in the same form. This is the case with regard to nouns such as גִּמְלָל, קָצֵר, גָּנָב, כְּלוּב, נְעֵרָה, שֶׁקֶד, and many similar ones. Within almost every nominal pattern, one finds that approximately a third – and sometimes more – of the nouns are shared by biblical and mishnaic languages. One finds occasionally semantic differences between the two eras, such as אֶזְרָא, which in the Bible denotes the wing of a bird and the Mishnah usually denotes a body-part.

There is no doubt that most nouns in use of during the two eras appear in the same form in both bodies of literature.

§17 The second subgroup is those nouns that appear in different forms in the two literatures. We should not make the mistake of thinking that nouns that appear in the Bible were mechanically read by those involved in transmitting the Mishnah (the transmitters of the Mishnah in oral form, the scribes of the manuscripts, and the printers of the later editions) in their biblical forms, and that we do not in fact know with any reliability what the original mishnaic forms were. We have much evidence that this was not the case.

There are not a few nouns that appear in the Bible, and are read differently in the Mishnah than in the Bible. I will suffice with a few examples.

§18 The noun כְּתִינָה appears in the Tiberian and Babylonian vocalizations in this form (*kuttónet*). A form with a geminated ת is attested also in Samaritan Hebrew: *kittānet*; it appears this way constantly, without any exceptions. But in the Mishnah, all the vocalized witnesses show the form as כְּתִינָה (*k'tónet*), with a non-geminated ת and (therefore) a reduced vowel in the first syllable. For example, כהן גדול משמש בשמונה כלים וההדיוט בארבעה בכתינת ומכנסים ומצנפת ואבנט «The High Priest serves in eight pieces of clothing and the simple priest in four: in the undercoat (כְּתִינָה)<sup>18</sup>, the pants, the

<sup>17</sup> The essence of the issue of שֶׁשְׁקוּף and שְׁקוּף was discussed by me in *Mishnaic Hebrew: An Introductory Survey*, «Hebrew Studies» 40 (1999), pp. 115-151; for this issue cfr. nn. 6 and 32.

<sup>18</sup> Note that although this Mishnah is based on the biblical verses describing the priestly garments, the form used is still not כְּתִינָה but כְּתִינָה. It seems clear that the one responsible for the formulation has in mind a living reality from the priestly existence of his own day.

turban, and the belt» (mYoma 7:5). H. Y. Kosowsky, who vocalized the word as אֹצֵר לְשׁוֹן בְּכַתְנֹת in his *המשנה*, was in fact following the biblical form.

§19 In the Bible, a plural form בְּצָלִים is attested (Num 1:5), which indicates the existence of an unattested singular form בְּצָל, which is found in the Mishnah (e.g., בְּצָל [Ter 2:5 in Kaufmann and Parma A). On the other hand, another form is attested: בְּצֵל, a קָטֵל-pattern noun. It appears thus in Kaufmann and Parma A in a number of places: וּבְצֵל (Šab 10:1; K); בְּצֵל (Ned 9:8 [2x]; Parma A). One need not go to the extreme of claiming that בְּצֵל was the only form in use in the living language of the Mishnah and that בְּצָל was merely a literary relic of the Bible; it is sufficient to establish that בְּצֵל was also in use.

§20 The form כְּרֵשׁוֹ (Jer 51:34) is based on a singular form כְּרֵשׁ, which in fact appears in rabbinic literature in the form כְּרֵס (with a shift of ש > ס), but there is evidence for a segolate form כְּרֵסֶה. The vocalizer of Ms Kaufmann, for example, reads ס(ר)כְּרֵס in Hul 3:1 and Tam 4:2<sup>19</sup>, and Ms Paris 328-329 reads thus in these two Mishnayot, as well.

§21 Another example with interesting unique aspects is found with regard to a noun of the קָטֵל pattern: the biblical *hapax legomena* noun גֹּמֵד, found in אֶהוּד חָרַב וְלָהּ שְׁנֵי פִיּוֹת גֹּמֵד אֶרְבָּה «Ehud made for himself a sword with two edges, its length was a *gomed*» (Jud 3:16). All the ancients, including the Greek translators and the ancient exegetes, understood that גֹּמֵד meant “half a cubit” or “a small cubit”. This noun appears also in the Mishnah, once and only once: נומי כפח של זקנה והגומדין של ערבין: «the strings of the head-covering of an old woman, and the half-cubit-long head coverings<sup>20</sup> of the Arabs» (Kel 29:1). Many witnesses, including Ms Kaufmann, read גוּמְדִין or גוּמְדִין, i.e., a so called “Aramaic plural form” of the word גֹּמֵד, akin to כוּתְלִין/כוּתְלִין. Others read גְּמֵדִין (like גְּרֵנוֹת) or גְּמֵדִין, i.e., the textbook plural form of a Hebrew קָטֵל noun.

The Parma B Ms, however, reads הַגוּמְדִין, a form which seems to indicate a singular form גוּמְד. One could, of course, simply claim that this form is a mistake made by the scribe of Parma B, but it seems to me more plausible that in fact the form הַגוּמְדִין is authentic. This tradition knew a singular form גוּמְד, and it is possible that this was derived from גֹּמֵד under the influence of the bilabial מ. A pair such as גוּמְד/גוּמְדִין would have a clear parallel in the Aramaic pair גוּמְדִין/גוּמְדִין, the definite forms of גוּמְדִין/גוּמְדִין<sup>22</sup>. The pair גוּמְדִין/גוּמְדִין could have developed into גוּמְדִין/גוּמְדִין through dissimilation (\**mm* > *rm*), or the reverse development (\**rm* > *mm*) could have taken place due to assimilation. The parallel between the two pairs (Hebrew and Aramaic) is so clear that the difference in vowel (*i* vs. *e*) seems to be a secondary issue.

If this is all true, it turns out that Hebrew recognized two different forms: a segolate noun גֹּמֵד and a different form גוּמְד, which was known to at least one tradition (or one dialect) of the Hebrew of the Mishnah.

To conclude it seems appropriate to point to another case in which Hebrew knew two alternative forms of a noun, one segolate and the other quadriliteral: שְׂרָבִיט and שְׂרָבִט. In this case, the latter is a descendant of Akkadian *šabbītu*<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> It seems likely that the grapheme כְּרֵס is intended to represent the form כְּרֵסֶה, rather than כְּרֵס, but it also seems likely that the vocalizer of Kaufmann and Paris 328-329 are preserving an authentic form they received.

<sup>20</sup> This is an example of metonymy (specifically, synecdoche), since the word גֹּמֵד stands in for «head-covering a גֹּמֵד in length».

<sup>21</sup> See I. YEIVIN, *מסורת הלשון העברית המשותפת בניקוד הכבלי* (Jerusalem: Academy of the Hebrew Language, 1985), p. 851.

<sup>22</sup> Cfr. the lexicons of Brockelmann for Syriac, Drauer-Macuch for Mandaic, and Sokoloff for Jewish Babylonian Aramaic.

<sup>23</sup> Cfr. KB<sup>3</sup> s.v. שְׂרָבִיט.

*Conclusion*

§22 In general, the languages of the Bible and the Mishnah had much in common with regard to nominal morphology, but the need for precision in our descriptions necessitates the division of the common forms into three categories:

- a. Nouns borrowed from the Bible, for which a literary dependence of the Mishnah upon the Bible is evident;
- b. Nouns shared by the Bible and the Mishnah, whose form is the same in both;
- c. Nouns shared by the Bible and the Mishnah whose form differs between the two. Of these, some show the different form in all traditions and witnesses of mishnaic Hebrew, as was the case regarding the different forms *קְתִינָה* and *קְתִינָה*, and others are attested only in a single tradition, which stands opposed to the consensus of the other witnesses, as in *גִּרְמָדִין*(גִּרְמָד). This details and others like it may be able to demonstrate dialectal differences, or at least differences between various traditions of Mishnaic Hebrew.

§23 Another significant issue, in which the most basic differences between Biblical and Mishnaic Hebrews is to be seen, is that of the mishnaic nouns that do not appear at all in the Bible. It is here that the primary differences between the language of the Bible and that of the Mishnah are seen. Within practically every nominal pattern found in Mishnaic Hebrew, close to 50% of the nouns are not found in the Bible.

These nouns, unattested in the Bible, display their own behavioral tendencies. Those among them that are rare, and appear only once or twice in the entire Mishnah, and many of them show differences in form among the various witnesses, extending not only to the vocalization, but even to the consonantal structures. Those that appear frequently, on the other hand, remained very stable through the process of transmission. Here, too, however, the various traditions often show differences<sup>24</sup>.

These nouns are the heart of a full discussion of Mishnaic nominal morphology, and I have already discussed it a number of places recently<sup>25</sup>, and this is not the place to discuss it again. Although there are both details and general and fundamental points that I could add to what was previously said, constraints of space prohibit discussing them here.

§24 I am not able to conclude this discussion without a few additional comments:

- a. Everything said here about the morphology of the noun applies also to the morphology of other parts of speech as well – the pronouns, verbs, and particles. In other words, within every category one finds the groups we have distinguished: borrowings from biblical language, shared elements – some of which are identical in all respects, and others which differ in form – and elements not found at all in the Bible
- b. I did not discuss here the question of when to view a borrowing from biblical language as work of the author of the Mishnah, and when to view such a borrowing as work of a later scribe. Every detail and every case must be investigated independently. To oversimplify the matter, though, it can be said that if an element is attested in all the textual witnesses, and especially the best of them, its originality within the text is virtually beyond question. On the other hand, an element not found in all of some of the most reliable witnesses, and its presence is only attested in copies which have been shown to be fundamentally unreliable in their preservation of Mishnaic Hebrew forms, it is probably always the case that the element

<sup>24</sup> See Bar-Asher 2004 [פְּעוּלִים], §§10-17 (73-76); Bar-Asher 2005 [תְּצוּרָה], §§8-12 (25-27).

<sup>25</sup> See the sources cited in note 10.

was introduced, consciously or unconsciously, by a later copyist. For our present purposes, this will have to suffice.

Moshe Bar Asher  
The Hebrew University, Jerusalem  
e-mail: mbarasher@mscc.huji.ac.il

## SUMMARY

There are three necessary aspects in the study of Mishnaic Hebrew grammar:

1. The dependence of the Mishnaic grammar on biblical grammar.
2. The elements both grammars have in common.
3. The differences between the two grammars.

I intend to exemplify these three aspects by attending to a segment of the grammar of Mishnaic Hebrew that has been little studied: the morphology of the noun, and above all, the nominal patterns (= *mishqalim*).

Here we will focus on the picture that emerges from studying the nouns that are attested in both the Bible and rabbinic literature. Within most nominal patterns, one can identify two major groups, one of which can be subdivided in:

1. Clear borrowings from the Bible, quasi-quotations within rabbinic literature from biblical literature. These nouns do not belong to the living Mishnaic Hebrew, and rather formed part of the academic language of the study hall.
2. Nouns that were in use in both the biblical and rabbinic periods and are found in living usage in both bodies of literature. These can be divided into two sub-groups:
  - a. Those whose forms are identical in the two periods;
  - b. Those whose forms in Mishnaic Hebrew differ from their forms in Biblical Hebrew.

3. Here I am not dealing with the differences between the two grammars.

**KEYWORDS:** Mishnaic Hebrew, Biblical Hebrew, nominal patterns(=*mishqalim*).





LA MISHNAH NELL'EDIZIONE LIVORNO E LE TRADIZIONI POPOLARI  
DELLA LINGUA DELLA MISHNAH DEGLI EBREI D'ITALIA

L'edizione della Mishnah che è nota sotto il titolo "l'edizione Livorno" è forse l'edizione vocalizzata della Mishnah più diffusa almeno fino al primo Novecento. Quest'edizione ha influenzato fortemente la vocalizzazione delle stampe della Mishnah, a partire dalle edizioni a cura di Shneur Fajbish ed altre edizioni con la traduzione ebraico tedesca fino alle edizioni moderne a cura di Albeck Jalon e Qehati<sup>1</sup>. Per questo le fonti e le traduzioni che furono alla base dell'edizione Livorno sono di speciale interesse per la storia dello sviluppo della vocalizzazione della Mishnah. Come è noto, l'edizione Livorno fu curata da David di Salomone Altaras. Per prima volta questa edizione fu stampata a Venezia nel 1737, nella casa editrice Bragadina, dove Altaras fece il corettore di stampa per molti anni<sup>2</sup>. Prima di questa edizione furono stampate tre altre edizioni vocalizzate, a Costantinopoli nel 1644, ad Amsterdam nel 1646 ed a Venezia nel 1705. Secondo la prima impressione è possibile dire che l'edizione di Costantinopoli è un'edizione a sé, nonostante ciò anche questa edizione è legata alla tradizione comune a tutte le stampe della Mishnah. L'edizione di Venezia del 1705 fu molto influenzata dall'edizione di Amsterdam del 1646, e l'edizione a cura di Altaras è influenzata da entrambe le edizioni, ma in essa si trovano anche molti tratti indipendenti. In questa sede ci occuperemo principalmente dell'edizione di Venezia del 1737, che paragoneremo alle edizioni più antiche, ai manoscritti della Mishnah di provenienza italiana e alle edizioni più recenti fatte sulla base dell'edizione di Venezia del 1737. La prima tra queste fu stampata a Mantova nel 1777, la seconda a Livorno nel 1791, la terza a Pisa nel 1797. Tutte le 13 edizioni che sono comparse in seguito, furono stampate a Livorno, da qui il nome comune di questa edizione<sup>3</sup>. Nonostante che in tutte queste edizioni compare la stessa premessa di David Altaras, che fu stampata per prima volta nell'edizione veneziana dell'anno 1737, e dovrebbero essere tutte identiche, le differenze tra le edizioni esistono e non sono piccole, talvolta queste differenze cambiano completamente una qualche categoria grammaticale, o qualche tratto importante dal punto di vista della caratteristica linguistica del testo e della sua tradizione.

Così, esempio 1: nell'edizione V37 è vocalizzato בְּלִיָּה (Avot 5:8), invece nell'edizione L29 si trova בְּלִיָּה. La prima forma, בְּלִיָּה si trova nei migliori rappresentanti della tradizione manoscritta della Mishnah<sup>4</sup>, la seconda, בְּלִיָּה, nelle edizioni più tardive. Solo a partire dall'edizione Livorno del 1866 le edizioni diventano identiche, senza ulteriori cambiamenti.

Com'è detto sopra, l'edizione V37 continua in un certo modo la tradizione della vocalizzazione delle edizioni A46 e V05, sebbene sia diversa per molti aspetti. Come è da aspettare, si sente nel V37 una forte tendenza alle correzioni secondo l'ebraico biblico, una tendenza antica, che è sempre esistita. Così, nelle edizioni A46 e V05 prevalgono le forme pausali dei verbi nelle posizioni contestuali, invece nell'edizione V37 queste forme sono molto meno diffuse, come nell'esempio 2: שְׁלֵא נִמְסְרוּ לְבֵית דִּין (Avot 5:8) nelle edizioni A46 e V05, נִמְסְרוּ, nel V37.

Perciò è chiaro, che quasi non si possono cercare le antiche tradizioni della lingua della Mishnah nelle forme e parole che sono diffuse nell'ebraico biblico.

Tuttavia nell'edizione di David Altaras sono conservati molti tratti, che si trovano nei migliori rappresentanti della tradizione manoscritta della Mishnah, come alcune parole citate nell'esempio 3:

<sup>1</sup> Vedi sull'importanza di questa edizione H. JALON, *L'introduzione alla vocalizzazione della Mishna*, Gerusalemme 1964 (ebr.), p. 77; M. BAR ASHER, *I capitoli sulla tradizione della lingua di Mishna degli ebrei d'Italia*, Gerusalemme 1980 (ebr.), p. 90. n. 445.

<sup>2</sup> Vedi su lui Encyclopaedia Judaica, vol. II, col. 771.

<sup>3</sup> Vedi, a fine articolo, l'elenco delle abbreviazioni e la lista dei manoscritti della Mishna e delle edizioni stampate usati.

<sup>4</sup> J. SHAFTIEL, *Le tradizioni degli ebrei di Jemen nella lingua di Mishna*, in: Shevut Tejman, Tel Aviv 1944 (ebr.), pp. 118-123; J. JEVIN, *La tradizione della lingua ebraica nella vocalizzazione babilonese*, Gerusalemme 1985 (ebr.), p. 905, n. 100.

בשאינו, לשאינו, כליה, הזיק, הגיס, ומלויין אותן ברבית, והערב, הליסטס, מאליהן, זבלו, התקרה, השקב, הנמיה, נעשו  
 In questo articolo parlerò di alcuni tratti linguistici noti e meno noti. Proveremo a cercare le fonti della tradizione di vocalizzazione dell'edizione V37 e conseguire i loro sviluppi nelle edizioni tardive.

### 1. אָנוּ / אַנוּ

Il pronome 1.pl. che si usa nella lingua della Mishnah, אָנוּ, ha un accento sulla penultima ed è vocalizzato con il *qamas* sotto l'alef. Nei dizionari fino a quello di Ben Jehuda è diffusa la vocalizzazione אַנוּ, con il *hataf patah* sotto l'alef, che è compatibile solo con l'accento sull'ultima. Si pensava che questo fosse una forma artificiale, costruita dagli studiosi e dagli autori dei dizionari per analogia della forma del pronome 1sing. אָנִי [ma אָנִי nella pausa]. Ma questa forma è molto diffusa nel manoscritto Par della Mishnah, che fu scritto nel 1399, cioè molto prima dello sviluppo degli studi ebraici in Europa e dei suddetti dizionari, vedi esempio 4. È difficile stabilire se l'uso di אָנוּ al posto di אַנוּ era condizionato, nonostante che questa vocalizzazione è specialmente diffusa nelle locuzioni che sono ripetute più volte nella Mishnah, come לא מפיה אָנוּ חיינ, vedi 4b, o מעידים אָנוּ באיש פלוני, 4i. Forse nelle formule e locuzioni diffuse, molto usate ed in un certo senso logorate nella loro pronuncia, si trova questa forma, simile alla forma contestuale o forma dello stato costruito, per analogia con il pronome 1sg. אָנִי, che esiste in due forme, contestuale אָנִי e pausale אַנִי.

Es. 4. Il ms. Par, scritto nell'a. 1399

- a. אם באין אָנוּ לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין אָנוּ לדון אחר כל בית דין ודין (Roš ha-Šana 2, 9)
- b. לא מפיה אָנוּ חיים (Ketubbot 1, 6, 7, 8, 9)
- c. בחדשים אָנוּ בושים (Ketubbot 8, 1)
- d. הרי אָנוּ מעלין (Ketubbot 10, 2)
- e. הרי אָנוּ זנין אותה (Ketubbot 12, 1)
- f. אף אָנוּ מקובלין (Giṭṭin 6, 7)
- g. הרי אָנוּ נושאים (Bava Batra 8, 8)
- h. אין אָנוּ יודעין (Sanhedrin 5, 2)
- i. מעידים אָנוּ באיש פלוני (Makkot 1, 1 [4x], 3)
- j. הרי אָנוּ למדים (‘Arakin 4, 4)
- k. ורואין אָנוּ שהדברים קל וחומר (Keritot 3, 7, 8)
- l. יודעין אָנוּ לשם מי נדרנו, אין אָנוּ יודעי לשם מי נדרנו. (Niddah 5, 6)

In ogni caso, il pronome אָנוּ con l'accento sull'ultima si trova nel ms. Par 25 volte. Nei 18 casi il pronome אָנוּ ha il segno dell'accento sulla penultima, sotto l'alef, e si trova otto volte la vocalizzazione אָנוּ / אַנוּ senza il segno dell'accento.

La vocalizzazione אָנוּ si trova in altre fonti provenienti dall'Italia. Così nei due manoscritti dei libri di preghiere nella Haggadah Pasquale, es. 5.

Es. 5. Nella Haggada Pasquale

Ms. Vat. ebr. 545 (scritto ad Ortona, 1480): אָנוּ (6x), שְׂאָנוּ

Ms. Vat. Rossiana 328 (scritto a Ferrara, 1513): לְפִיכֶן אָנוּ חַיִּיבִים

Così anche nella traduzione del Vangelo da Johanan Battista Jona, fatta a Roma nel 1639, es. 6.

Es. 6: מדוע אָנוּ וְהַפְּרוּשִׁים צָמִים הַרְבֵּה; אָנוּ מְנַעְרִים עֲלֵיכֶם (Lc 10, 11); או אָנוּ מְקוּיִם לְאַחַר (Lc 7, 19); (Mt 9, 14).

La vocalizzazione אָנוּ con il *hataf patah* nell'alef non si trova nelle edizioni stampate C44, A46, V05. Però questa vocalizzazione è molto diffusa nel V37, es. 7.

Es. 7. V37

- a. הָרִי אָנוּ מְטַמְּאִים (Terumot 8, 12)

- b. שְׁבֶכֶל הַלֵּלוֹת אָנוּ אוֹכְלִין ... שְׁבֶכֶל הַלֵּלוֹת אָנוּ מְטַבְּלִין (Pesahim 10, 4)  
 c. אִם כָּאֵין אָנוּ לְדוֹן אַחַר בֵּית דִּין שֶׁל רַבּוֹן גְּמֵלִיאֵל צְרִיכִין אָנוּ לְדוֹן אַחַר כָּל בֵּית דִּין וּבֵית דִּין (Roš ha-Šana 2, 9)  
 d. וְאוֹמְרִים לוֹ אִישִׁי כִּהֵן גְּדוֹל אָנוּ שְׁלוּחֵי בֵּית דִּין ... מְשַׁבְּעִין אָנוּ עָלֶיךָ (Yoma 1, 5)  
 e. וְאָנוּ לִיה עֵינֵינוּ ר' יְהוּדָה אוֹמֵר הֵיו שׁוֹנִין וְאוֹמְרִין אָנוּ לִיה וְלִיה עֵינֵינוּ (Sukkah 4, 5)  
 f. הָרִי אָנוּ הוֹלְכִין לְסִפּוֹד וְלִקְבוֹר אֶת אִישׁ פְּלוֹנִי (Yevamot 16, 5)  
 g. לֹא מְפִיָּה אָנוּ חֵיִין (Ketubbot 1, 6, 7, 8, 9; e uguale nel Par)  
 h. הָרִי אָנוּ זָנִין אוֹתָהּ כְּאַחַד (Ketubbot 12, 2; e uguale nel Par)  
 i. אַף אָנוּ מְקַבְּלִין (Gittin 6, 7)  
 j. וְאִפִּילוּ שְׁנַיִם אוֹמְרִים אֵין אָנוּ יוֹדְעִין עֲדוּתָן קִימָת (Sanhedrin 5, 2; e uguale nel Par)  
 k. מְעִידִין אָנוּ בְּאִישׁ פְּלוֹנִי (Makkot 1, 1 [3x], 2, 3 e uguale nel Par)  
 l. שְׁבוּעָה שְׂאִין אָנוּ יוֹדְעִין לְךָ עֲדוּת אוֹ שְׂאִמְרוּ לוֹ אֵין אָנוּ יוֹדְעִין לְךָ עֲדוּת (Ševu'ot 4, 3)  
 m. שְׁבוּעָה שְׂאִין אָנוּ יוֹדְעִין (Ševu'ot 4, 5 [4x])  
 n. אִמְרוּ לְהֵן אַף אָנוּ מַחְזִיקִין יָדֵי עוֹבְדֵיהֶן שֶׁל אֱלוֹ (‘Avodah Zarah 4, 7)  
 o. הָרִי אָנוּ לְמַדִּים בְּכֹל מִשְׁנַת שְׁשִׁים (‘Arakin 4, 4; e uguale nel Par)

La concordanza con la distribuzione nel Par esiste, ma è debole. Le tendenze generali sono simili, anche nel V37 con hataf patah si trova nelle locuzioni ripetute, come 7g, לֹא מְפִיָּה אָנוּ חֵיִין, 7m, שְׁבוּעָה שְׂאִין אָנוּ יוֹדְעִין, 7k, בְּאִישׁ פְּלוֹנִי.

In totale, il pronome אָנוּ si trova 30 volte nel V37. In 24 punti è possibile paragonare i dati del V37 con i dati del Par, e tra loro in 15 אָנוּ appare anche nel Par. Cioè com'è detto la concordanza esiste, nonostante che sia debole. Sembrerebbe che in Italia, esistesse la tradizione della vocalizzazione אָנוּ, forse condizionata dal contesto, e i suoi residui li possiamo vedere nel Par e nel V37.

Nelle edizioni stampate dopo il V37 la vocalizzazione אָנוּ è molto più rara. Nel M77 si trova solo una occasione, es. 8. Nel L91 ci sono 5 occasioni, es. 9, ed è interessante, che le tutte si trovino anche nel Par. Nel P97 (es. 10) la forma אָנוּ si trova 12 volte.

Es. 8. M77: הָרִי אָנוּ מְטַבְּאִים (Terumot 8, 12)

Es. 9. L91: לֹא מְפִיָּה אָנוּ חֵיִין (Ketubbot 1, 7, 8; e uguale nel Par); וְאִפִּילוּ שְׁנַיִם אוֹמְרִים אֵין אָנוּ יוֹדְעִין (Sanhedrin 5, 2; e uguale nel Par); מְעִידִים אָנוּ בְּאִישׁ פְּלוֹנִי (Makkot 1, 3; e uguale nel Par); הָרִי אָנוּ לְמַדִּים (‘Arakin 4, 4; e uguale nel Par)

Es. 10. P97: אֵין אָנוּ יוֹדְעִין (Sanhedrin 5, 2; e uguale nel Par); מְעִידִין אָנוּ בְּאִישׁ פְּלוֹנִי (Makkot 1, 1 [3x], 2, 3; e uguale nel Par); שְׁבוּעָה שְׂאִין אָנוּ יוֹדְעִין (Ševu'ot 4, 5 [4x]); אַף אָנוּ מַחְזִיקִין (‘Avodah Zarah 4, 7); הָרִי אָנוּ לְמַדִּים בְּכֹל מִשְׁנַת שְׁשִׁים (‘Arakin 4, 4; e uguale nel Par)

## 2. Le forme nominali dello stato costruito al posto dello stato libero e le forme dello stato libero al posto dello stato costruito.

Questo fenomeno è molto noto e abbastanza diffuso in tradizioni diverse dell'ebraico, nella tradizione italiana e questa del Par incluse<sup>5</sup>. Per questa sede ho scelto due esempi piuttosto noti.

### שְׁעִיר הַמִּשְׁתַּלַּח

Nel Par la forma costruita שְׁעִיר, con lo *scewa* nel sin al posto della forma libera שְׁעִיר con il *qames* si trova nella locuzione שְׁעִיר הַמִּשְׁתַּלַּח ed in alcune altre, es. 11. L'apparizione di questa forma è un po' condizionata, anzi limitata, questa forma non appare nello stato determinato, cioè sempre הַשְּׁעִיר. Anche nella pausa sempre si trova la forma שְׁעִיר. Nella locuzione שְׁעִיר הַמִּשְׁתַּלַּח la sin vocalizzata con lo *scewa* si trova anche nella tarda tradizione babilonese<sup>6</sup>.

Es. 11. Par: שְׁעִיר הַמִּשְׁתַּלַּח (Ševu'ot 1, 6; Zevahim 14, 1); שְׁעִיר שְׁלִימָה הַכִּיפּוּרִי (Menahot 11, 8); שְׁעִיר וְשְׁעִיר אֶחָד (Sukkah 5, 6) / שְׁעִיר הַמִּשְׁתַּלַּח (Šabbat 9, 3); שְׁלֹשׁ שְׁעִירֵי הַמִּשְׁתַּלַּח (Ševu'ot 1, 7); וְשְׁעִיר הַמִּשְׁתַּלַּח (Menahot 9, 7)

<sup>5</sup> BAR-ASHER, *I capitoli*, cit., pp. 73-74, 85-86.

<sup>6</sup> JEVIN, *La tradizione della lingua ebraica*, cit., p. 894.

Nei manoscritti dei libri di preghiere degli ebrei italiani la forma **שְׁעִיר** è documentata nella locuzione **שְׁעִיר של יום הכיפורים**, es. 12. In questa locuzione questa forma si trova anche nel Par, vedi es. 11.

Es. 12. **שְׁעִיר של יום הכיפורים** (Ferrara, 1491. Ms. Modena-Estense r. F. 7.14; Ferrara, 1492. Ms. New York-JTS Mic. 4653)

La forma **שְׁעִיר** al posto di **שְׁעִיר** non è documentata nelle edizioni C44, A46 e V05, vedi tabella nel es. 13. Però questa forma si trova proprio nel V37, in 3 punti, in uno dei quali si trova anche nel L91, in un altro nel L29. Tra l'altro vediamo con questo esempio che l'edizione Livorno più tarda non dipende solo dalla prima edizione stampata a Livorno.

Es. 13

שְׁעִיר המשתלח	שְׁעִיר המשתלח	
Ševu'ot 1, 6; Zevaḥim 14, 1	Šabbat 9, 3; Šeqalim 4, 2 [2x]; Yoma 4, 2; 6, 2; Ševu'ot 1, 7; Menaḥot 9, 7; Parah 8, 3	Par
	Šabbat 9, 3; Šeqalim 4, 2 [2x]; Yoma 4, 2; 6, 2; Ševu'ot 1, 6, 7; 'Avodah Zarah 5, 9; Zevaḥim 14, 1; Menaḥot 9, 7; Parah 8, 3	C44, A46, V05, M77
Šabbat 9, 3; Yoma 6, 2; Zevaḥim 14, 1	Šeqalim 4, 2 [2x]; Yoma 4, 2; Ševu'ot 1, 6, 7; 'Avodah Zarah 5, 9; Menaḥot 9, 7; Parah 8, 3	V37, P97
Yoma 6, 2	Šabbat 9, 3; Šeqalim 4, 2 [2x]; Yoma 4, 2; 6, 2; Ševu'ot 1, 6, 7; 'Avodah Zarah 5, 9; Zevaḥim 14, 1; Menaḥot 9, 7; Parah 8, 3	L91
Šabbat 9, 3	Šeqalim 4, 2 [2x]; Yoma 4, 2; 6, 2; Ševu'ot 1, 6, 7; 'Avodah Zarah 5, 9; Zevaḥim 14, 1; Menaḥot 9, 7; Parah 8, 3	L29

### שְׁלִיחַ צְבוּר, שְׁלִיחַ בֵּית דִּין

In queste locuzioni costrutte nel Par è documentata sia la forma libera **שְׁלִיחַ** che la forma costrutta **שְׁשְׁלִיחַ**<sup>7</sup>, es. 14.

Es. 14. Par: **שְׁלִיחַ בְּיָד** (Gittin 3, 6), **שְׁלִיחַ צְבוּר** (Berakot 5, 5) / **שְׁשְׁלִיחַ בְּיָד** (Yoma 1, 5), **שְׁשְׁלִיחַ צְבוּר**, **שְׁשְׁלִיחַ צְבוּר** (Roš ha-Šana 4, 9)

Nelle edizioni C44, A46, V05 è documentata solo la forma libera **שְׁלִיחַ**, es. 15.

Es. 15. C44, A46, V05: **שְׁלִיחַ בֵּית דִּין אָנִי** (Gittin 3, 6); **שְׁשְׁלִיחַ בֵּית דִּין** (Yoma 1, 5); **שְׁלִיחַ צְבוּר הוּא** (Berakot 5, 5); **שְׁשְׁלִיחַ צְבוּר**, **שְׁשְׁלִיחַ צְבוּר** (Roš ha-Šana 4, 9); **שְׁשְׁלִיחַ בֵּית דִּין** (Bava Qama 9, 5); **שְׁשְׁלִיחַ בְּיָד** (Makkot 2, 2)

La forma costrutta **שְׁשְׁלִיחַ** si trova nel V37, anche in questo caso in concordanza parziale con Par.

Es. 16. V37: **שְׁשְׁלִיחַ צְבוּר** (Berakot 5, 5); **שְׁשְׁלִיחַ בֵּית דִּין** (Yoma 1, 6; Makkot 2, 2); **שְׁשְׁלִיחַ בֵּית דִּין** (Bava Qama 9, 5) / **שְׁשְׁלִיחַ בֵּית דִּין אָנִי** (Gittin 3, 6); **שְׁשְׁלִיחַ צְבוּר**, **שְׁשְׁלִיחַ צְבוּר** (Roš ha-Šana 4, 9)

Nei M77, L91, P97 la forma costrutta si trova solo in un punto, e nel L29 è assente del tutto, mentre l'unica forma rimasta è **שְׁלִיחַ**, es. 17.

<sup>7</sup> BAR-ASHER, *I capitoli*, cit., pp. 113-115.

Es. 17. M77, L91, P97: שְׁלִיחַ צְבוּר (Berakot 5, 5); וְשְׁלִיחַ בֵּית דֵּין (Yoma 1, 6; Makkot 2, 2); נוֹתֵן לְשְׁלִיחַ (Bava Qama 9, 5); שְׁשְׁלִיחַ צִיבוּר, שְׁשְׁלִיחַ צִיבוּר (Ros ha-Sana 4, 9) / שְׁלִיחַ בֵּית דֵּין אֲנִי (Gittin 3, 6)  
L29: solo שְׁלִיחַ

3. Cambiamenti dei tipi di coniugazioni *qal* / *piel* e l'aggiunta del pronome oggettivo al verbo.

Nella tradizione italiana della lingua della Mishnah questi cambiamenti sono documentati talvolta nei verbi delle radici contenenti la consonante *r*<sup>8</sup>. Questa sembra essere la ragione dei cambiamenti מִירָה / מִרָה, es. 18. Il verbo מִירָה nel senso di “livellare il mucchio di frumento” nel futuro si trova solo nella coniugazione *piel* in tutte le fonti: שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ. Però in passato, Ma'aserot 1, 6, solo lo scrittore del Ms. Kf usava il *piel*, invece i vocalizzatori dei Kf, Pa e Par vocalizzavano שְׁמִירָה, cioè nella coniugazione *qal*. Tutte le edizioni stampate antiche e l'edizione Livorno seguono le orme di questi vocalizzatori, tranne il C44, che è diverso da tutte le altre edizioni, come abbiamo detto, ed in cui appare la forma del *piel*, מִרָה.

Es. 18. מִרָה I (“livellare il mucchio di frumento”)

A46, V05, V37, M77, L91, P97, L29	C44	Par	Kf	
שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ	שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ	שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ	שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ	Pea 1, 6
שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ	שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ	שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ	שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ	Maasrot 1, 6

כ"י פ"א, מעש' א ו: שְׁמִירָהוּ, שְׁמִירָהוּ

Il verbo מִירָה nel senso “stuccare, spianare lo stucco” è documentato solo nella forma di *piel*, es. 19, due ultime righe della tabella. Però il pronome oggettivo si aggiunge come se fosse il verbo nella coniugazione *qal*. Anche nel Kf, Kelim 5, 11, è documentata la forma מִרְחָה. Simili forme divengono più diffuse nel Par e nelle edizioni stampate, tranne C44, in cui si trova solo il *piel* al contrario che nelle altre edizioni. È interessante la forma מִרְחָה che si trova nel Par, Kelim 7, 1, in cui vediamo l'influenza della resh alla vocale precedente e forse vediamo così anche una delle ragioni del cambiamento dei tipi di coniugazioni.

Es. 19. מִרָה II (tutte le citazioni sono del trattato Kelim)

L29	V37, L91	A46, V05	C44	Par	Kf	
מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִירְחָהוּ	5:8
מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִירְחָהוּ	5:9
מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִירְחָהוּ	5:11
מִרְחָהוּ	מִירְחָהוּ	מִירְחָהוּ	מִירְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִירְחָהוּ	6:3
מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִרְחָהוּ	מִירְחָהוּ	7:1
מִרְחָהוּ, שְׁמִירָהוּ	מִירְחָהוּ, שְׁמִירָהוּ	מִירְחָהוּ, שְׁמִירָהוּ	מִירְחָהוּ, שְׁמִירָהוּ	מִירְחָהוּ, שְׁמִירָהוּ	מִירְחָהוּ, שְׁמִירָהוּ	10:4
שְׁמִירָהוּ, לְמִרְחָהוּ	שְׁמִירָהוּ, לְמִרְחָהוּ	שְׁמִירָהוּ, לְמִרְחָהוּ	שְׁמִירָהוּ, לְמִרְחָהוּ	שְׁמִירָהוּ, לְמִרְחָהוּ	שְׁמִירָהוּ, לְמִרְחָהוּ	10:6

Il verbo מִירְשָׁה senza l'aggiunta dei pronomi oggettivi è documentato solo nelle forme di *piel*, es. 20, tre prime righe della tabella. Le forme con l'aggiunta dei pronomi oggettivi nei manoscritti della Mishnah

<sup>8</sup> M. RYZHIK, *La tradizione della lingua di Mishna degli ebrei d'Italia*, Tesi di dottorato, Gerusalemme 2001, pp. 176-178.

provenienti dall'Italia appaiono anche nel *piel*, però nelle edizioni stampate accanto a queste forme normative si trovano forme simili a quelli del verbo מירש, cioè גרשן, גרשה bei A46 e V05, גרשן nel V37. Tra l'altro qui vediamo che le relazioni tra le tarde edizioni stampate e l'edizione V37 non furono semplici, vediamo che nel M77 si trova la forma גרשן del A46 e V05, e non la forma גרשן del V37. La forma ibrida גרשה appare e diviene diffusa nel P97, e questa forma è dominante nelle tarde edizioni di Livorno, come L29, così vediamo che queste tarde edizioni si basavano non solo sul L91, ma anche sul P97. Come sempre, il C44 è diverso dalle altre edizioni, però la forma וגרשתיה (Qiddušin 4, 14) è comune per le tutte edizioni.

## Es. 20. גרש

ד"ל	ד"פ	ד"מ	דב"ש, דל"א	V05	A46	C44	
גרש	גרש	גרש	גרש	גרש	גרש	גרש	Yevamot3:7
גרש	גרש	גרש	גרש	גרש	גרש	גרש	Gittin 9:9
שגרש	שגרש	שגרש	שגרש	שגרש	שגרש	שגרש	Makkot 1:1
גרשן	גרשן	גרשן	גרשן	גרשן	גרשן	גרשן	Terumot 8:1
גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	Yevamot3:13
גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	Yevamot6:6
גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	גרשה	Ketub 4:2
וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	Yevamot13:5
וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	Ketub 8:8
וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	Gittin 4:7
וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	וגרשה	Ketub 13:11
שגרשה	שגרשה	שגרשה	שגרשה	שגרשה	שגרשה	שגרשה	BavM 1:5

Qiddušin 4, 14 וגרשתיה

## 4. L'aggiunta del pronome oggettivo al verbo nella coniugazione gal.

Nelle diverse tradizioni dell'ebraico della Mishnah sono documentate le forme קטלו, קטלוהו al posto di קטלו, קטלוהו. Queste forme sono diffuse nel Par, come ha fatto vedere Bar Asher<sup>10</sup>, e si trovano nelle edizioni stampate antiche, talvolta con i tentativi di correzione. Così nell'es. 21. Nel Par שפרצוה. Nell'edizione V37 la forma è quasi uguale a quella del Par, פרצוה. Il C44 come sempre è diverso dalle altre edizioni, פרצוה, nelle tarde edizioni di Livorno la forma è corretta e normativa, פרצוה. Ma nel A46 e nel V05 vediamo il tentativo di correzione, il verbo diventa *piel*, con la conservazione dello *šewa* nella *res*.

## Es. 21. שפרצוהו לסטים (Bava Qama 1, 6)

Par: שפרצוה; V37, M77, L91: שפרצוה

C44: שפרצוה

A46, V05: שפרצוה

P97, L29: שפרצוה

Simile è il caso delle forme פסלוהו, פסלוהו, es. 22. Però in questo caso solo nel Par troviamo la forma פסלוהו, in tutte le antiche edizioni, tranne C44, la forma è corretta e diventa *piel*.

## Es. 22. פסלוהו (Ṭohorot 1, 6; Miqwa'ot 6, 4; 7, 5 [2])

Par: פסלוהו (Ṭohorot 1, 6; Miqwa'ot 6, 4) / פסלוהו (Miqwa'ot 7, 5)

<sup>9</sup> Per la tradizione askhenazita vedi M. MISHOR, *L'indagine delle tradizioni aschenazita, nella ricerca del sistema*, «Masorot» 3-4 (1989), p. 107.

<sup>10</sup> BAR-ASHER, *I capitoli*, cit., pp. 83-84.

C44: solo פְּטוּרוֹ

A46, V05, V37, M77, L91, P97, L29: פְּטוּרוֹ (Miqwa'ot 7, 5; 6, 4) / פְּטוּרוֹ (Tohorot 1, 6)

Un altro modo di correzione lo vediamo nell'es. 23, nel caso dei tre verbi in Giṭṭin 7, 2, כתבוהו והתמוהו ונתנוהו. Nel Par tutti i tre hanno la forma קְטַלְוהו. Nel C44, diversa dalle altre edizioni stampate, la forma è solo קְטַלְוהו. Nelle edizioni A46, V05, V37 e L91 solo il verbo קְטַלְוהו rimane nella forma קְטַלְוהו. Nel P97 e nelle tarde edizioni di Livorno il tutto è corretto secondo la norma. Ma nel M77 vediamo un altro modo di correzione, וְהִתְמוּהוּ diventa וְהִתְמוּ.

Es. 23. שכתבוהו והתמוהו ונתנוהו (Giṭṭin 7, 2)

Par: כְּתַבְוהוּ וְהִתְמוּהוּ וְנָתְנוּהוּ

C44: שְׁכַתְבוּהוּ וְהִתְמוּהוּ וְנָתְנוּהוּ

A46, V05, V37, L91: שְׁכַתְבוּהוּ וְהִתְמוּהוּ וְנָתְנוּהוּ

M77: שְׁכַתְבוּהוּ וְהִתְמוּ וְנָתְנוּהוּ

P97, L29: שְׁכַתְבוּהוּ וְהִתְמוּהוּ וְנָתְנוּהוּ

L'esempio dell'aggiunta del pronome oggettivo al verbo al singolare lo vediamo nell'es. 24. Nel Par la forma del verbo דָּחָה con il pronome oggettivo è דָּחִי, contro la norma e secondo il paradigma קְטַלְו. Nelle edizioni antiche דָּחָה, secondo la norma. Tuttavia David Altaras fa una nota marginale, in cui scrive che esiste un'altra tradizione, דָּחִי, cioè la forma che abbiamo visto nel Par. Questa nota rimane nelle edizioni più tardive, però senza la vocalizzazione, perdendo in questo modo la sua importanza.

Es. 24. דָּחָהוּ / דָּחִי (Maksirin 5, 1)

Kf: דָּחִי

Par: דָּחִי

C44: דָּחָהוּ; A46, V05, M77: דָּחָהוּ

V37: דָּחָהוּ [nota: דָּחִי או דָּחִיָּהוּ ס"א]

L91, P97, L29: דָּחָהוּ [nota: דָּחִי או דָּחִיָּהוּ ס"א, senza vocalizzazione]

Anche nel caso dei verbi נָטַלְהוּ / נָטַלְהוּ, נָתַנְהוּ / נָתַנְהוּ del Bava Meši'a 1, 1, es. 25, vediamo la concordanza tra la tradizione di David Altaras e quella documentata nel Par. Solo nel V37 e nelle edizioni stampate dipendenti dal V37 entrambi i verbi hanno la stessa forma del Par, קְטַלְהוּ.

Es. 25: נטלה ואמר אני זכיתי בה. זכה בה. אם משנתנה לו. אמר אני זכיתי בה תחלה (Bava Meši'a 1, 1)

Par: מִשְׁנַתְנָה, נָטַלְהוּ

C44: מִשְׁנַתְנָה, נָטַלְהוּ

A46: מִשְׁנַתְנָה, נָטַלְהוּ

V05, P97: מִשְׁנַתְנָה, נָטַלְהוּ

V37, M77, L91: מִשְׁנַתְנָה, נָטַלְהוּ

L29: מִשְׁנַתְנָה, נָטַלְהוּ

##### 5. Il plurale קְטַלְיָם dei nomi del tipo nominale קְטַלְ.

Anche questa forma è ben documentata nel Par e si trova nelle edizioni antiche. Questa forma diventa quasi unica nel caso dei nomi con la prima consonante gutturale, es. 26. In alcuni nomi il tipo nominale cambia anche nel singolare, come nel caso di אָנַס, 26a, ed in alcune apparizioni del nome חָמַר, 26b. Il plurale קְטַלְיָם è documentato anche con il nome חָרַשׁ, 26d, e questa forma si trova anche nella tradizione babilonese della lingua della Mishnah<sup>11</sup>. Il plurale è קְטַלְיָם anche nel caso del זָהָבִים, 26e, con la seconda consonante gutturale.

<sup>11</sup> JEVIN, *La tradizione della lingua ebraica*, cit., p. 968.

**Es. 26:** La prima (la seconda) consonante gutturale

- a. אנס. A46, V05, V37: הָאָנֶס, הָאָנֶס (Kilayim 7, 6). C44, A46, V05, V37: הָאָנֶסִין (Sanhedrin 3, 3)  
 b. חמר. V37: הַחֲמֵר (Bava Meši'a 6, 1), הַחֲמֵר (Kelim 26, 5) / חֲמֵר (\*Arakin 6, 3)  
 C44: הַחֲמֵרִין (Qiddušin 4, 14). A46, V05, V37: הַחֲמֵרִים (Demay 4, 7; Ketubbot 5, 6)  
 c. חרם. A46, V05, M77, V37: חֲרָמִין (Nedarim 3, 4)  
 d. חרש. A46, V05, V37: חֲרָשִׁים (Šabbat 4, 1); חֲרָשִׁין (Kelim 29, 3, 6)  
 e. זהב. C44, A46, V05, V37: זְהָבִים (Kelim 29, 4, 6)  
 Kf: שֶׁל זְהָבִים. Par: שֶׁל זְהָבִים

Al posto della forma הַחֲמֵרִין di altre tradizioni troviamo nelle edizioni stampate la forma הוֹרְגִין, però nel V37 nella nota marginale si trova un'altra variante, לְהַרְגִין, in cui anche il *pataḥ* nella *lamed* testimonia il paradigma קָטְלִים.

**Es. 27.** הרגים (Nedarim 3, 4)

C44: לְהַרְגִין

A46, V05: לְהוֹרְגִים

V37: לְהוֹרְגִים [nota: ס"א לְהַרְגִין]. M77 senza nota; L91, P97, L29 con la nota, però la parola nella nota non è vocalizzata.

Anche il nome חָזֵן è documentato con la seconda consonante scempia. Il tipo nominale קָטְל al posto di קָטְלִים è testimoniato anche dalla forma determinata, הַחֲזָן, con il *segol* nella *he*.

**Es. 28.** חזן.

C44, A46, V05, V37: חָזֵן הַכֹּנֶסֶת, חָזֵן הַכֹּנֶסֶת (Makkot 3, 12); חָזֵן (Šabbat 1, 3); לְחֹזְנִים (Tamid 5, 3)

Questo fenomeno è documentato anche nel nome חָזֵן, che non si trova nella Mishnah, però è documentato bene nei testi di preghiera, es. 29. Troviamo חָזֵן nella stampa del libro di preghiere secondo il rito degli ebrei italiani a cura di S.D. Luzzato, nei manoscritti medievali delle preghiere e nella traduzione del Vangelo.

**Es. 29.** חלשים.

- a. Il Mahzor del S.D.Luzzato: חָלְשִׁים. E uguale nei mss. scritti a Mantova nel 1281, ms. Oxford (Caht. Or. 27) 1071/2; a Parma nel 1486, ms. Cincinnati 337; a Merano nel 1506, ms. Copenhagen Cod. hebr. Add. 4.  
 b. Johanan Battista Jona, Vangelo, 1639: חָלְשִׁים (Luca 14, 21; Giovanni 5, 3); חָלְשִׁים (Luca 14, 13)

Nel plurale di molti nomi del tipo nominale קָטְל la prima consonante è vocalizzata con il *qamas* e la seconda è scempia, cioè il plurale è קָטְלִים, es. 30, come se fosse la forma intermedia tra il קָטְלִים e קָטְלִים.

**Es. 30.** קָטְלִים.

- a. זגגין. A46, V05: זָגְגִין (Kelim 24, 5) / זָגְגִין (Kelim 8, 9). V37: solo זָגְגִין.  
 b. זפתין (Miqwa'ot 9, 7). A46, V05: זָפְתִין. V37: זָפְתִין.  
 c. נפחין (Kelim 14, 3; 17, 17). A46, V05: נָפְחִין. V37: נָפְחִין.  
 d. קדרין (Bava Qama 3, 4). A46, V05, V37: קָדְרִין.

Anche in altri nomi il tipo nominale può cambiare al singolare e diventare קָטְל, es. 31.

**Es. 31.** שמש, כתר, כתר.

V37: עוֹר הַכֶּתֶן עוֹר הַכֶּתֶן (Kelim 26, 5); וְהַשֶּׁמֶשׁ (Berakot 7, 1)



Possiamo vedere il nesso con le altre tradizioni nel caso della forma פְּטָמִים al posto di פְּטָמִים, es. 32. È così in tutte le edizioni stampate antiche e nella tradizione babilonese. Ma nelle tarde edizioni di Livorno la forma è corretta secondo la norma, פְּטָמִים.

Es. 32. פְּטָמִים ('Eruvin 10, 9)  
A46, V05, V37, M77, L91: פְּטָמִים  
P97, L29: פְּטָמִים.

Nella tradizione della vocalizzazione babilonese: [ם]שהפטמי(ן) (vedi Jevin, p. 967)

Nel caso del nome צְמָרִים al posto di צְמָרִים vediamo ancora una volta l'affinità tra V37 e Par. In questo caso anche il V05 è simile al Par, la distribuzione delle forme צְמָרִין e צְמָרִין in questa edizione è quasi uguale alla loro distribuzione nel Par. Però nel V05 troviamo צְמָרִים al posto di צְמָרִים, in concordanza con la tendenza di cui abbiamo parlato sopra. La stessa distribuzione, e non la distribuzione del V37 si trova nelle tarde edizione, che dovrebbero essere dipendenti solo del V37. È interessante che nel dizionario "Semah David" da David de Pommis si trova il singolare צְמָר.

Es. 33. צְמָרִים  
Par: מְשַׁלְצְמָרִין ('Eruvin 3, 4) / מְשַׁלְצְמָרִים ('Eruvin 10, 9), מְשַׁלְצְמָרִים (Kelim 29, 6)  
C44: צְמָרִין (Kelim 29, 6; 'Eduyyiot 3, 4)  
A46: צְמָרִים ('Eruvin 10, 9; 'Eduyyiot 3, 4; Kelim 29, 6)  
V37: צְמָרִים ('Eruvin 10, 9); צְמָרִים ('Eruvin 3, 4); חוּט מְאוּנָּים שֶׁל צְמָרִים (Kelim 29, 6)  
M77, L91, P97: צְמָרִים ('Eruvin 10, 9; 'Eduyyiot 3, 4) / צְמָרִים (Kelim 29, 6)  
Semah David: צְמָר עוֹשֶׂה מְלֹאכֶת הַצְמֵר Lanarius.

La forma צְבָעִים al posto di צְבָעִים, è documentata nelle edizioni antiche, tranne che in C44, ma è stata corretta nelle edizioni più tarde, es. 34.

Es. 34. צְבָעִים.  
C44: solo צְבָעִים  
A46: צְבָעִים (Pesahim 3, 1) / צְבָעִים (Bava Meši'a 8, 6; 'Eduyyiot 7, 8); צְבָעַי (Kelim 8, 5); צְבָעִין (Kelim 16, 6; 24, 10)  
V05: צְבָעִים (Pesahim 3, 1; Bava Meši'a 8, 6); צְבָעִין (Bava Batra 2, 3) / צְבָעִים ('Eduyyiot 7, 8; Kelim 5, 5); צְבָעִין (Kelim 16, 6; 24, 10)  
V37, M77, L91, P97: שֶׁל צְבָעִים (Pesahim 3, 1) / צְבָעִין (Kelim 24, 10); צְבָעִים (Bava Meši'a 8, 6; Bava Batra 2, 3; 'Eduyyiot 7, 8; Kelim 5, 5; 16, 6)

Vediamo il nesso con la tradizione del Par anche nel caso della parola שִׁיטִין, es. 35. La forma שִׁיטִין appare nel V37 in contrasto con i A46 e V05, ma in questo caso in concordanza con il C44. La forma che si trova nel Par, שִׁיאָטִין, sembra essere la variante del שִׁיטִין con lo *šewa* nella *šin*, simile alle varianti note סִיג / סִיג / נִייר / נִייר.

Es. 35. שִׁיטִין (Kelim 2, 3)  
Par: שִׁיאָטִין  
C44: שִׁיטִין  
A46, V05: שִׁיטִין  
V37, L91, P97, L29: שֶׁל שִׁיטִין  
M77: שִׁיטִין

Possiamo vedere che la vocalizzazione dell'edizione della Mishnah a cura di David Altaras, che si chiama comunemente l'edizione Livorno, specialmente la prima stampa, quella di Venezia 1737, è molto legata alle tradizioni popolari della lingua della Mishnah che esistevano tra gli ebrei d'Italia,

specialmente quella del Par. L'indagine più dettagliata di queste vocalizzazioni ci aiuterà a disegnare e a capire meglio le vie dello sviluppo di una delle tradizioni più antiche e più vicine alla tradizione palestinese della Mishnah, quella degli ebrei d'Italia.

#### I manoscritti e le edizioni della Mishnah

- Kf = Ms. Kaufman Budapest A.50
- Pa = Ms. Parma de Rossi 138 (Parma A)
- Par = Ms. Paris 328-329
- C44 = edizione di Costantinopoli del 1644
- A46 = edizione di Amsterdam del 1646
- V05 = edizione di Venezia del 1705
- V37 = edizione di Venezia del 1737 sotto la cura di David Altaras
- M77 = edizione di Mantova del 1777
- L91 = edizione di Livorno del 1791
- L97 = edizione di Pisa del 1797
- L29 = edizione di Livorno del 1929, l'edizione standard del 1866

Michael Ryzhik  
Accademia della Lingua Ebraica, Gerusalemme  
e-mail: mryzhik@hotmail.com

#### SUMMARY

The language of the Mishna according to the *Livorno edition* is analyzed in comparison to the popular language traditions of Italian Jewry and to the Mishna manuscripts of Italian origin. The *Livorno* MishnaH language shows great affinity with the tradition included in the Mishna manuscript Paris 328-329, and some affinity with other manuscripts from Italy. The great differences among the various imprints of the *Livorno edition* are shown, beginning with the first imprint, Venice 1747, up until the standard editions of the end of the nineteenth century. The *Livorno edition* seems to be an excellent source for the study of the Hebrew traditions in Italy.

**KEYWORDS:** Livorno edition; Mishnah language; Italian tradition.

## INNOVATIONS IN THE HEBREW OF THE AMORAIC PERIOD

Research into Mishnaic Hebrew has made significant progress in the last century, particularly in describing the salient features of the language and in analyzing them according to modern linguistic tools. During the first stages of research, many efforts were devoted to two points: (1) proving that Mishnaic Hebrew was a spoken language, and (2) identifying reliable sources for investigation<sup>1</sup>. While scholars focused on these topics, other fundamental phenomena of the language, however, were neglected. In this paper we shall discuss one relatively ignored subject, namely, diachronic developments during the periods of Mishnaic Hebrew. We shall begin by highlighting examples demonstrating differences between Tannaitic and Amoraic Hebrew. We shall then concentrate on phenomena that make it difficult to draw a clear border between these two stages of Mishnaic Hebrew, and which involve developments that took place within each stage. All the examples are lexical.

### 1. Differences between Tannaitic and Amoraic Hebrew

The expression במקום is used in Tannaitic Hebrew with the basic meaning ‘in a place’, whereas in Amoraic Hebrew it means ‘instead’, as in חליצה במקום ייבום עומדת ‘*halitsa* occurs instead of *yibbum*’<sup>2</sup>. It should be noted that, on many occasions, the new meaning is the opposite of the original. According to the original meaning, two items exist together in the same place; according to the new mean-

ing, one item replaces the other, with the result that both are no longer found in the same place. For example, the Tannaitic sentence שאין רשות לאשה לדבר במקום האיש ‘There is no permission for a woman to speak in the presence of a man’<sup>3</sup> signifies ‘where a man is present’, while according to the new meaning of במקום it would indicate ‘when a man is not present’. This shows us that the new meaning was unknown to the *Tannaim*: they used this expression without fear that it might be ambiguous and misunderstood<sup>4</sup>.

The explanation for this change is simple: the metaphoric shift from a physical location to a function or task is natural, and is paralleled by similar semantic shifts in many languages, such as English “instead”, German “anstatt”, or even Biblical Hebrew תחת. Nevertheless, the shift did not occur in Aramaic: the Aramaic nouns אהרא and דוכתא are used only in their basic meaning. Accordingly, this shift must be an internal Hebrew development, bereft of any Aramaic influence. This point should be stressed because it appears that in the Amoraic period, unlike in the preceding Tannaitic period, Hebrew was no longer a spoken language, and, as a result, the general tendency is to attribute every innovation to Aramaic influence, the vernacular of the period<sup>5</sup>. Here, as in many other cases, Amoraic Hebrew shows an independent development that resembles processes known to us from living languages.

Innovation in Amoraic Hebrew is sometimes striking in expressions, many of which

<sup>1</sup> See, e.g., E.Y. KUTSCHER, *A History of the Hebrew Language*, Leiden 1982, pp. 117-119.

<sup>2</sup> b. *Yevamot* 40a. The quotations in this paper are cited from the reliable manuscripts of the Historical Project of the Hebrew Language of the Academy of the Hebrew Language (<http://hebrew-treasures.huji.ac.il/>).

<sup>3</sup> *Sifre on Deuteronomy*, ed. L. FINKELSTEIN, New York 1969, p. 269.

<sup>4</sup> In modern Hebrew the use of במקום is only in the late sense.

<sup>5</sup> See, e.g., E.Y. KUTSCHER, *Some Problems of the Lexicography of Mishnaic Hebrew and its Comparison with Biblical Hebrew*, in E.Y. KUTSCHER (ed.), *Archive of the New Dictionary of Rabbinical Literature*, vol. I, Ramat Gan 1972, p. XIX.

were created in this phase of the language. For example, דברי הכול 'all agree' appears only in Amoraic Hebrew<sup>6</sup>, although there are many occasions in which it could be used in Tannaitic literature<sup>7</sup>. Often the change is one of use and not basic meaning. For example, the well-known exclamation חס ושלום 'God forbid!' in Tannaitic Hebrew indicates that a certain event has surely not occurred. It appears either as an independent exclamation before a negative clause, as in חס ושלום, לא נחלק אדן מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים 'God forbid, no one of the People of Israel has disagreed (so that he holds) that (the scroll of) Song of Songs does not make the hands unclean'<sup>8</sup>, or when the exclamation itself negates the sentence, as in חס ושלום שעקביה ניתנדה 'God forbid (that one should think) that Akavia was excommunicated'<sup>9</sup>. In Amoraic Hebrew it appears with an opposite use, i.e., to describe a case that may have happened, but the speaker wishes that it had not, as in חס ושלום מעלתי בשמן המשחה 'Perhaps, God forbid, I have made an inappropriate use of the oil of installation'<sup>10</sup>.

## 2. Typical Amoraic features which appear in Tannaitic sources

In the cases discussed so far, there is a clear distinction between Tannaitic and Amoraic Hebrew. In the following examples this distinction is less certain.

There are instances in which a phrase is rare in Tannaitic Hebrew, or is restricted to certain circumstances, whereas in Amoraic Hebrew it is used freely and frequently. In such cases it seems that the change attested in Amoraic Hebrew was created gradually: it began in Tannaitic Hebrew but was completed only in the Amoraic period. For example, a prohibition may be expressed in Tannaitic Hebrew by the phrase לא תעשה; its plural, לאוין, is

derived from the negation particle לאו, as in האוכל אבר מן החי עובר בלא תעשה, חלב מן החי <חייב> משום שני לויין 'One who eats a part cut off from a living animal, has transgressed a prohibitive law; (one who eats) *helev* cut off from a living animal, is liable for two prohibitive laws'<sup>11</sup>. The reason for the special plural form is the difficulty of adding a plural suffix to the singular לא תעשה, which is originally a verbal expression. There is also singular form לאו in Tannaitic Hebrew, which appears only eleven times, always in the expression לאו אחד. The reason for this conditioning is that it occurs naturally by the side of the plural form, as in לאו אחד יש בו ואין בו שני לויין 'There is in it only one prohibition, not two prohibitions'<sup>12</sup>, and so it was influenced by the plural form. In Amoraic Hebrew לאו is widespread and appears in all circumstances, as in לאו הבא מכלל עשה 'A prohibitive law which is derived from a positive law is considered as a positive law'<sup>13</sup>. This is an example of an expression that appears already in Tannaitic Hebrew, but in Amoraic Hebrew its unconditioned use is an innovation.

Sometimes one finds an expression that is rare in Tannaitic Hebrew and widespread in Amoraic Hebrew; the difference is one of distribution. For example, בעלי חיים 'animals' appears in Tannaitic sources only once: מנין לעשות שאר בהמה חיה ועוף כיוצא בשור, [...] ת"ל ומכרו את השור החי לרבות כל בעלי חיים 'How do we know that all animals are as an ox... it is written "they will sell the living ox", this comes to include all animals'<sup>14</sup>; it is common, however, in the Babylonian Talmud. It seems that it was created towards the end of the Tannaitic period and increased significantly in usage only during the Amoraic period<sup>15</sup>.

A similar phenomenon, this time regarding a syntactic structure, is the position of the

<sup>6</sup> E.g. דברי הכל אסור 'all agree that it is forbidden' *b. Berachot* 25b.

<sup>7</sup> This is proved by the many Tannaitic expressions used with the same meaning, e.g. הכל שוויין *m. Teharot* 10:4.

<sup>8</sup> *m. Yadayim* 3:5.

<sup>9</sup> *m. Eduyot* 5:6.

<sup>10</sup> *b. Karetot* 5b.

<sup>11</sup> *t. Hullin* 7:10.

<sup>12</sup> *Sifre on Deuteronomy*, p. 136.

<sup>13</sup> *b. Pesahim* 42a.

<sup>14</sup> *Mekhilta d'Rabbi Shimon B. Yochai*,<sup>2</sup> ed. J.N. EPSTEIN and E.Z. MELAMED, Jerusalem, Hillel, p. 187.

word הרבה 'many'. In Tannaitic Hebrew it follows the noun, as in פעמים הרבה קריתי לפניו בדניאל 'Many times I have read before him from (the book of) Daniel'<sup>16</sup>. In Amoraic Hebrew, it may either precede or follow the noun, and its position is determined according to a clear rule: when the expression appears at the beginning of the clause, הרבה precedes the noun; otherwise, it follows it<sup>17</sup>. Contrast, for example, the following two Amoraic clauses: הרבה כרכים נתת לאומות העולם 'You have given to the peoples many cities'<sup>18</sup>, as against כדי שיהיה להם בנים הרבה 'So that they will have many children'<sup>19</sup>. There are four examples, however, where the new order already surfaces in Tannaitic Hebrew<sup>20</sup>. This may be accounted for in two ways: (1) one may argue that this process began already in the Tannaitic period; or (2) one may suspect that this process occurred only in the Amoraic period, and that the occurrences in Tannaitic literature are later penetrations under the influence of Amoraic Hebrew on the transmission of the Tannaitic texts. This process is clearly visible when the later order of הרבה preceding the noun appears in Tannaitic sources only in printed editions, as in הרבה רשויות בשמים 'There are many authorities in Heaven'<sup>21</sup>, as against reliable manuscripts in which we find the original order רשויות הרבה. In this case, there can be no doubt that it is a late penetration, and accordingly, even the four examples that are found in Tannaitic manuscripts are suspect. I must stress that not all such cases are questionable. For example, in the previous example, it is impossible to assume that בעלי חיים is a late penetration, since it is the focus of the sentence without which the text cannot exist, and thus it must be original.

The example of הרבה also demonstrates the central role of Amoraic Hebrew in the history of the Hebrew language. We can trace three stages: (1) הרבה always follows the noun in Tannaitic Hebrew; (2) it precedes the noun only at the beginning of the sentence in Amoraic Hebrew, and (3) it always precedes the noun in post-Amoraic Hebrew (as in Modern Hebrew). Thus, Amoraic Hebrew is the source of the word order that prevails in late Hebrew. One may even go so far as to say that in later Hebrew the Amoraic feature almost always wins out when it competes with a parallel Tannaitic feature.

In the last two examples we have seen an Amoraic Hebrew feature that is detected in Tannaitic literature, yet we are unable to pinpoint exactly the Tannaitic circles in which it was used. Such cases may be of importance for the history of Tannaitic literature. Occasionally one may find that a trait typical of Amoraic Hebrew shows up also in most Tannaitic compositions but is missing from the Mishnah, and in many cases also from the *Sifra*. מחוסר כיפורים 'one who has not brought the sacrifice of atonement' interchanges in Talmudic literature with מחוסר כפרה. This fluctuation occurs in all Talmudic literature except for the Mishnah and the *Sifra*, where we find only מחוסר כיפורים (32 times). In my view, the more ancient form of the expression is that used in the Mishnah, מחוסר כיפורים, as can be seen from an examination of the verbal noun of the root כפ"ר. In Biblical Hebrew כיפורים is used as a verbal noun, as in אֵיל הַכִּפּוּרִים אֲשֶׁר יִכְפֹּר בוֹ עֲלֵיו 'the ram of the atonement, whereby atonement shall be made for him'<sup>22</sup>. In Tannaitic Hebrew we find only כפרה with this function, as in תהא מיתתי כפרה על כל עוונותיי 'May my

<sup>15</sup> This of course has also implications on the date of the editing of the *Mekhilta de-Rabbi Shimon Ben Yohay*.

<sup>16</sup> *m. Yoma* 1:6.

<sup>17</sup> The change of order in Amoraic Hebrew is discussed by M.Z. KADDARI, *Post-Biblical Hebrew Syntax and Semantics*, vol. 2, Ramat Gan 1994, pp. 473-475, but he does not mention the conditioning discussed here.

<sup>18</sup> *b. Baba Batra* 75b.

<sup>19</sup> *b. Sanhedrin* 104a.

<sup>20</sup> E.g. שרבה אהבין למלך 'the king has many friends' *Sifre on Deuteronomy*, p. 409. The other cases are *t. Avoda Zara* 9:4; *Sifra*, ed. J.H. WEISS, Wien 1862, p. 99d; *Siphre D'be Rab*, ed. H.S. HOROVITZ, Leipzig 1917, p. 409.

<sup>21</sup> *m. Sanhedrin* 4:5.

<sup>22</sup> Numbers 5:8.

death be atonement for all my sins'<sup>23</sup>; **כיפורים** is restricted to the expressions **מחוסר כיפורים** and **יום הכיפורים**. It seems that the older **כיפורים** is still in use in the phrase **מחוסר כיפורים**, but in later times was replaced by the more modern form **כפרה**, which occurs freely. Accordingly, the Mishnah and the *Sifra* preserve the original form, while all other compositions of Tannaitic literature reflect a later language. This has significant implications for the dating of Tannaitic compositions. At present we can date with precision only the editing of the Mishnah, since we know who the editor was and when we lived. However, we know nothing either about the editor or the date of editing of the rest of Tannaitic literature. Based on this feature and others, we may attempt to set the relative chronology of the editing of Tannaitic literature: the Mishnah and the *Sifra* were edited prior to the rest of the Tannaitic literature.

Having discussed the change from **מחוסר כיפורים** to **מחוסר כפרה**, we would like to add that a similar process was responsible for the shift from **יום הכיפורים** 'the day of atonement' to the later expression **יום כיפור**, which is documented only in Medieval Hebrew. As noted, the biblical verbal noun **כיפורים** was replaced in Mishnaic Hebrew by **כפרה**. In the *pi*'*el* conjugation, however, the verbal noun pattern *qittul* is common. The frequency of this pattern and the frequency of the form **כיפור** eventually led to the replacement of the older **יום הכיפורים** by **יום כיפור**. This replacement completely eliminated the ancient verbal noun **כיפורים** from the Hebrew Language<sup>24</sup>.

### 3. A Geonic feature that appears in Amoraic sources

In the previous examples we saw differences between Tannaitic Hebrew compositions. In the following example we shall see a similar

situation within Amoraic Hebrew. Just as a rare feature in Tannaitic Hebrew may become frequent in Amoraic Hebrew, so too are there cases where a rare feature in Amoraic Hebrew may become frequent in Geonic Hebrew. The borders between periods are not always clear-cut, and a process that begins in one period may become dominant in a later period.

When the Rabbis raise a halachic matter, the verb **שאל** is used in Tannaitic Hebrew, as in **נשאלה הלכה** 'A halachic matter was asked'<sup>25</sup>. In the Babylonian Talmud, the verb **ביקש** is used twice, as in **בשעת הסכנה נתבקשה הלכה זו** 'In the time of the danger this matter was asked'<sup>26</sup>. This is common in Geonic Hebrew, as in **נתבקשה להם** 'It was asked by them'<sup>27</sup>, which is a translation of **איבעיא להו**<sup>28</sup>. Clearly we have here the influence of the Aramaic verb **בעי**, which has two meanings (just like the English 'ask'): 'request' and 'raise a question'. The original meaning of **ביקש** is only 'request', but it acquired the meaning 'raise a question' under the influence of the Aramaic equivalent **בעי**. We see here a shift that presumably started in the Amoraic period, but became the norm only in the Geonic period.

Closer inspection reveals that the Amoraic expression is not only rare, but also does not match the Aramaic equivalent exactly. In **איבעיא להו**, the subject is not expressed, and the agent is introduced by *lamed*. Indeed, this finds its exact parallel in the Geonic Hebrew translation **נתבקשה להם**. In contrast, in the Amoraic expression **נתבקשה הלכה זו**, the subject is **הלכה**, exactly as in the original Hebrew expression **נשאלה הלכה**. This means that in the Amoraic period the meaning is Aramaic, but the syntactic structure still remains Hebrew. Only in the Geonic period did the Amoraic expression become widespread and fully adapted to its Aramaic equivalent.

<sup>23</sup> *m. Sanhedrin* 6:2.

<sup>24</sup> For a different explanation of the change from **יום הכיפורים** to **יום כיפור** see G.B. SARFATTI, "ערב פסחים", in M. BAR-ASHER (ed.), *Studies in Mishnaic Hebrew (Scripta Hierosolymitana 37)*, Jerusalem 1998, p. 332.

<sup>25</sup> *t. Hagiga* 2:9.

<sup>26</sup> *b. Yevamot* 108b.

<sup>27</sup> *Hilchot Re'u*, ed. L. SCHLOSBERG, Versailles 1886, p. 70.

<sup>28</sup> *b. Baba Batra* 40b.

#### 4. Synchronic differences within Amoraic Hebrew

In this section I shall present some differences within Amoraic Hebrew. Most of the differences are between Babylon and Palestine: many innovations were created only in Babylon, and others only in Palestine. For example, בעלי חיים discussed above is regular in Amoraic Hebrew, but only in the Babylonian Talmud<sup>29</sup>. Note, on the other hand, the Tannaitic term סמיכה denoting ‘rabbinic ordination’. It continues to be used in the Babylonian Talmud as against the Palestinian Amoraic מינוי. The Palestinian sages were aware of this difference, as reflected in the Palestinian Talmud: תמן קריי למנוייה סמיכותא ‘There (in Babylon) they call rabbinic ordination by the term *Semichuta*’<sup>30</sup>.

In many cases we find internal differences even within the same geographical area. Of course, such differences cannot be found in Babylon, from where we have only one composition, the Babylonian Talmud. We can identify differences between compositions, however, in Palestine. A clear example of this is כיוון vs. מכיוון ‘since, because’. In Tannaitic Hebrew we find only כיוון<sup>31</sup>. This form continues into the Babylonian Talmud, whereas in the Palestinian Talmud we usually find מכיוון<sup>32</sup>. The explanation seems to lie in the fact that *mem* is a causal particle that occurs already in Biblical Hebrew, as in ולא יספר מרב ‘And it shall not be numbered because of multitude’<sup>33</sup>. The compounding of two causal particles (*mem* + כיוון) is not surprising. The difference in forms would appear to point to a geographical factor (Babylon vs. Palestine). In the Palestinian aggadic midrashim, however, only כיוון shows up, which demonstrates the existence of an internal difference within Palestinian Amoraic Hebrew. Scholars are of the opinion that these mi-

drashim, principally *Bereshit Rabba*, are contemporaneous with the Palestinian Talmud<sup>34</sup>. Accordingly, a difference between these midrashim and the Palestinian Talmud is quite surprising. Further investigation may enable us to determine whether we have here a difference of diachrony or dialect.

#### 5. Conclusion

In this paper, I have sought to demonstrate certain types of linguistic development that took place during the two periods of Mishnaic Hebrew (Tannaitic and Amoraic). In conclusion, two points should be stressed:

1) The Hebrew Language has been periodized into four main chronological strata: Biblical, Mishnaic, Medieval and Modern. It is easy to show differences between these periods, but usually difficult to trace developments within each period. Research into Amoraic Hebrew enables us to track developments within Mishnaic Hebrew on the whole, and as I have attempted to demonstrate, even within the more restricted Tannaitic and Amoraic periods. For those interested in the diachrony, this is an opportunity to trace historical developments in Hebrew. Such research has significant results also for the study of Talmudic literature. General linguistics provides us with well-honed tools for determining typology. These tools may be applied to investigating the composition and redaction of Talmudic works, which, as has been seen, demonstrate linguistic differences between the Mishnah and the *Sifra* and the rest of Tannaitic literature, or between the various Palestinian Amoraic compositions.

2) Research into the ancient periods of the Hebrew Language faces many obstacles. One of the main questions is whether the sources at our disposal preserve the original language. I refer to even the most reliable of

<sup>29</sup> Once it appears also in the *Yerushalmi* (*Baba Qama* 5d), but it is included in a *baraita*, so it cannot be considered part of Palestinian Amoraic Hebrew.

<sup>30</sup> *y. Sanhedrin* 19a.

<sup>31</sup> E.g. כיוון שחשיכה ‘when it was dark’ *m. Menahot* 10:3.

<sup>32</sup> E.g. מכיון שהרג ‘since he killed’ *y. Baba Qama* 4b.

<sup>33</sup> Genesis 16:10.

<sup>34</sup> Or even later; see e.g. Ch. ALBECK, *Einleitung und Register zum Bereschit Rabba*, vol. I: *Einleitung*, Jerusalem 1996, pp. 93-96.

manuscripts, since almost a thousand years separate the Tannaitic period from its manuscripts. In the process of transmission, the original language must have absorbed late features. In particular, Amoraic traits may have left their imprint on the transmission of the Tannaitic sources, since Tannaitic sources were transmitted orally throughout the Amoraic period. Moreover, after the close of the Talmudic era, Talmudic literature was transmitted as one entity and was studied and copied within the same circles. This raises suspicions that the language of Tannaitic sources does not perforce reflect the original features

of the language. However, when we are able to compose a lengthy list of differences between Tannaitic and Amoraic Hebrew, we possess unequivocal proof that Tannaitic sources succeeded in preserving original features. This strengthens the linguistic credibility of Tannaitic sources.

Yochanan Breuer  
Dept. of Hebrew Language  
The Hebrew University of Jerusalem  
e-mail: ybreuer@mscc.huji.ac.il

### SUMMARY

This paper describes lexical Hebrew items that were innovated during the Amoraic period. Besides presenting typical Amoraic innovations, it deals with the border between the periods. There is not always a clear distinction between periods, so a feature typical of the Amoraic period may already appear in the Tannaitic period, and a feature typical of the Geonic period may already appear in the Amoraic period. Some of the innovations establish internal linguistic differences between various compositions of the same period, a phenomenon that may have implications for dating compositions of the Talmudic period as well.

**KEYWORDS:** Amoraic; Talmudic; Hebrew.



STRUTTURA LETTERARIA E DINAMICHE COMPOSITIVE  
NEL *SEFER MASSA'OT* DI BINYAMIN DA TUDELA

Non sono necessarie molte parole per introdurre il *Sefer massa'ot* o *Libro di viaggi* di Binyamin da Tudela agli studiosi dell' AISG, nel corso dei cui convegni il soggetto, almeno sino a una decina di anni fa, è stato più volte affrontato<sup>1</sup>. In anni più recenti anche chi scrive ha avuto occasione di occuparsene<sup>2</sup> e se oggi si torna sull'argomento non è per amore di ripetizione, ma per provare a riprendere il discorso in prospettiva più generale e proporre un tentativo di definizione della fisionomia complessiva del testo, nonché della sua vicenda compositiva e dimensione letteraria; si rinvia invece ad altro momento per la valutazione del suo spessore storico-geografico e posizionamento nella letteratura di genere<sup>3</sup>. Va ancora rilevato che del testo ebraico, trasmesso da un numero non molto ampio di manoscritti suffi-

cientemente affidabili e da più o meno antiche edizioni a stampa ma da tenere anch'esse presenti – l'*editio princeps* è di Costantinopoli, 1543; ma più corretta quella di Ferrara, 1555 – resta a tutt'oggi desiderabile un'edizione critica degna del nome, oltre che un commento adeguato<sup>4</sup>.

*Il viaggio*

Punto d'origine per ogni discorso sulle coordinate spaziali e cronologiche del *Sefer massa'ot* è un prologo che, apposto all'opera da un redattore sin ora non identificato, è stato trasmesso in forma instabile, variando, com'è stato scritto, «considerevolmente da codice a codice»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> G. BUSI, *Realtà e finzione negli itinerari ebraici del Medioevo*, in Id. (cur.), *Viaggiatori Ebrei. Berichte jüdischer Reisender von Mittelalter bis in die Gegenwart*, (Atti Conv. San Miniato 1991) AISG, s.l. [Bologna] 1992, pp. 13-23; J.A. OCHOA, *El imperio bizantino en el viaje de Benjamin de Tudela*, *ibid.*, pp. 81-98; G. BUSI, *Binyamin da Tudela: nuove avventure bibliografiche*, «Materia giudaica» 3 (1997), pp. 39-42.

<sup>2</sup> G. LACERENZA, *Echi biblici in una leggenda. Tiro in Benjamin da Tudela*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli» 56 (1996), pp. 462-470; S. CARBONI, G. LACERENZA, D. WHITEHOUSE, *Glassmaking in Medieval Tyre: The Written Evidence*, «Journal of Glass Studies» 45 (2003), pp. 139-149; 144-146.

<sup>3</sup> Alcune linee della ricerca qui esposta sono state presentate in G. LACERENZA, *Appunti sulla letteratura di viaggio nel medioevo ebraico*, in *Medioevo Romano e Orientale. La letteratura di viaggio tra Oriente e Occidente*, (Atti del V Colloquio Internazionale, Catania, 24-27 settembre 2003) Rubbettino, Soveria Mannelli [in stampa].

<sup>4</sup> Una nuova edizione sarebbe ora in corso di realizzazione da parte di ricercatori dell'Università Ebraica di Gerusalemme. Nel frattempo, principale

e più attendibile edizione del testo ebraico resta quella di M.N. ADLER (cur.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London 1907, mentre varia letteratura si basa sull'edizione ancora utile di A. ASHER (cur.), *The Itinerary of R. Benjamin of Tudela*, Berlin - London 1840-1841. Il testo si ritroverà anche in J.D. EISENSTEIN (cur.), *Ozar Massoth. A Collection of Itineraries by Jewish Travelers to Palestine, Syria, Egypt and Other Countries*, New York 1926 (rist. Tel Aviv 1969), pp. 15-44; A. YA'ARI (cur.), *Massa'ot Ereš Yiśra'el šel 'olim yehudim*, Tel Aviv 1946 (rist. Ramat Gan 1977), pp. 31-47. Un prospetto dei manoscritti, delle edizioni a stampa antiche e delle principali traduzioni in lingue moderne, si veda in appendice alla traduzione italiana di G. BUSI (cur.), *Binyamin da Tudela. Itinerario (Sefer massa'ot)*, Rimini 1988, pp. 85-87. Il lettore italiano potrà consultare proficuamente anche la versione di L. MINERVINI (cur.), *Beniamin da Tudela. Libro di viaggi*, Palermo 1989. Pressoché inutile la ricostruzione di S. BENJAMIN, *The World of Benjamin of Tudela. A Medieval Mediterranean Travelogue*, Madison-Teaneck - London 1995.

<sup>5</sup> BUSI, *Itinerario*, cit., p. 13 nota 1.

Tale prologo s'inserisce peraltro dopo quella che sembra l'intestazione vera e propria dell'opera, anch'essa molto varia fra i testimoni principali del testo e che, come ho già indicato altrove, sembrerebbe mostrare un progressivo arricchimento della fisionomia dell'autore da un troppo laconico e forse originario «R. Binyamin», a «R. Binyamin ben Yonah del paese di Navarra»<sup>6</sup>.

Per quanto non sia stato possibile offrire una ricostruzione della forma primitiva del prologo, le varianti non alterano in maniera significativa i dati su Binyamin e la descrizione della sua opera, come si possono leggere per esempio all'inizio del ms. London, British Library Add. 27089/19, c. 149r, testo base dell'edizione Adler<sup>7</sup>:

Questo è il libro di viaggi che ha composto R. Binyamin ben Yonah del paese di Navarra, che riposi nell'Eden.

Questo R. Binyamin partì dal suo luogo (d'origine), dalla città di Tudela; partì, viaggiò e giunse in molti paesi lontani, come egli espone nel suo libro. E per ciascun luogo da lui visitato scrisse tutto ciò che aveva visto e udito direttamente da persone attendibili, (cose) che non si erano mai udite nel paese di Sefarad; egli inoltre menziona alcuni dei saggi e delle persone che sono in ciascun luogo. Riportò questo libro con sé al suo ritorno nel paese di Castiglia, nell'anno 4933.

E questo Binyamin di cui si è detto è un uomo intelligente e saggio, padrone della Torah e della *halakah*; e ogni volta che abbiamo provato a verificare le sue parole, le abbiamo trovate giuste, fondate e stabili, perché è una persona attendibile.

Il *terminus ad quem* delle peregrinazioni del tudelense è dunque indicato fra gli ultimi mesi del 1172 e il 1173, e in base a varie indicazioni interne si ritiene normalmente che esse

abbiano avuto luogo fra i tre e i sette anni prima, quindi almeno dal 1165/1166<sup>8</sup>. Tale intervallo sembra largamente accettabile: resta però il problema di altri riferimenti, generalmente di carattere geopolitico, che riportano agli anni '40-'50 dello stesso secolo: essendo improbabile che il viaggio sia durato così a lungo, se ne deve trarre la conclusione che tali riferimenti derivino o da informazioni datate o dalle fonti con cui, come meglio vedremo in seguito, il testo è stato abbondantemente contaminato<sup>9</sup>.

Dal punto di vista spaziale, l'itinerario copre un'area estremamente vasta e, sebbene Binyamin non lo affermi mai esplicitamente, tutti gli studiosi concordano nel ritenere che includa ampie fasce territoriali non visitate direttamente, o la cui presenza si deve a più tarda addizione libresca, verosimilmente ad opera dell'anonimo redattore<sup>10</sup>.

L'arco geografico comprende, dopo la Navarra e la Catalogna fino a Gerona, la Linguadoca e la Provenza occidentale, fino a Marsiglia; l'Italia peninsulare, da Genova a Otranto; l'Egeo, con digressione a Costantinopoli, quindi le coste dell'Asia Minore; la Siria costiera e il Libano, da Antiochia a Tiro; quindi Eres Yísra'el, percorsa in senso tortuoso, da Akko a Banyas; la Siria centro-orientale, da Damasco a Palmira; l'alta e bassa Mesopotamia, da Mosul a Bassora; e, dopo una digressione a quanto sembra non genuina sull'Arabia, la Persia occidentale, la Susiana e la Media; parte dell'Asia Centrale e il Kurdistan: sezione questa anch'essa problematica, come del resto tutta la parte d'itinerario compresa fra il Golfo Persico, il Malabar, le Indie, lo Yemen e l'Etiopia; quindi la più verosimile via di ritorno dall'Egitto alla Sicilia; mentre un'ultima deviazione unicamente descrittiva conduce, via la penisola italiana, a menzionare alcune aree dell'Eu-

<sup>6</sup> Alla questione dell'autore si accenna in LACERENZA, *Appunti*, cit., p. 441.

<sup>7</sup> Da cui d'ora in poi traduco: ADLER, *Sefer massa'ot*, cit., pp. 1-2 (ebr.). Il ms. in questione, che si ritiene redatto fra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo in area askenazita, è anche il più antico testimone dell'opera: G. MARGALIOU, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, III, London 1965, n. 1076.

<sup>8</sup> Cfr. ADLER, *Sefer massa'ot*, cit., pp. 1-2, nota 2; J. PRAWER, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988, pp. 191-206.

<sup>9</sup> MINERVINI, *Libro di viaggi*, cit., pp. 19-20.

<sup>10</sup> Sul punto già BUSI, *Binyamin da Tudela*, cit., p. 41.

ropa centro-orientale, l'Alamannia, la Boemia, il limite della Russia e infine la Francia.

### *La suddivisione dei contenuti*

Di fronte all'estensione geografica appena indicata si sarebbe portati a credere che il *Sefer massa'ot* debba consistere in un testo notevolmente ampio: così invece non è, dal momento che tutta l'opera si compone, in ogni sua forma manoscritta o stampata, di poche decine di pagine, che solo in forza di note e commenti si eleva, nelle edizioni moderne e contemporanee, allo spessore di un libretto<sup>11</sup>.

A quale genere letterario, se tale espressione può essere utilizzata per il periodo in esame, appartiene l'opera di Binyamin? Chi ha proposto, molto recentemente, una panoramica dei testi e dei temi presenti nella letteratura ebraica del medioevo, ha distinto fra "narrativa" e "resoconto" di viaggio; il *Sefer massa'ot* appare opportunamente nel primo gruppo<sup>12</sup>. I confini fra le due aree possono in effetti apparire talora labili, ma esemplificando si può convenire sul fatto che appartiene più propriamente al genere dei "resoconti di viaggio" quel materiale redatto da autori di accertata storicità, o anonimi la cui genuinità è garantita dalla verificabilità del contesto o della provenienza; mentre "narrativa" è meglio attribuibile a quella letteratura di viaggio, specialmente alto-medievale, in cui o il carattere del testo è pre-

valentemente di tipo iperbolico o leggendario – tale è il caso della forma in cui ci è giunto, per esempio, il *Sefer Eldad ha-Dani*<sup>13</sup> – oppure mostra caratteri eclettici in cui i dati del "resoconto" non sono forti quanto quegli elementi narrativi che, sebbene non propriamente frutto dell'immaginazione dell'autore, appaiono tratti non dall'osservazione personale ma da altre fonti: quale sembra essere appunto il caso del *Sefer massa'ot*<sup>14</sup>.

Come si è già avuto modo di rilevare<sup>15</sup>, l'opera mostra all'interno del suo schema di sviluppo generale, di tipo lineare, una struttura a presentazione progressiva delle informazioni relative alle singole città e paesi, ripartibile in maniera non troppo sofisticata ma sufficientemente esemplificativa, entro quattro diverse categorie d'informazioni, generalmente nel seguente ordine:

*a* - informazioni sugli spostamenti e le distanze;  
*b* - presentazione della località di arrivo;  
*c* - integrazione di dettagli e descrizioni, o aggiunte di carattere secondario;  
*d* - dati sulla popolazione ebraica locale, in termini numerici, e menzione dei suoi esponenti più di rilievo.

Per esemplificare, basterà osservare la descrizione della città di Aleppo<sup>16</sup>:

[*a*] E da lì sono due giorni per Aleppo, che è Aram-Şova', [*b*] e questa è la città regale del re Nur al-Din, e nel mezzo della città c'è il suo palazzo, circondato da una grande muraglia. [*c*] Ed essa (la cit-

<sup>11</sup> La discrepanza fra l'enormità dello spazio geografico illustrato con le attuali proporzioni del testo aveva già indotto Benito Arias Montano, primo traduttore del *Sefer massa'ot* in latino (*Itinerarium Beniamini Tudelnsi*, Anversa 1575<sup>1</sup>), ad avanzare nella sua prefazione il sospetto che l'opera fosse stata, prima della sua diffusione, notevolmente abbreviata dal redattore.

<sup>12</sup> G. TAMANI, *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*, Brescia 2004, pp. 109-110.

<sup>13</sup> TAMANI, *La letteratura ebraica*, cit., pp. 147-148. Sul testo, cfr. A. EPSTEIN (cur.), *Sefer Eldad ha-Dani. Sippuraw we-hilkotaw*, Pressburg 1891 (rist. in *Kitve R. Avraham Epstein*, a c. di A.M. HABERMANN, Yerušalayim 1950, vol. I, pp. 1-189); D.H. MÜLLER, *Die Rezensionen und Versionen des Eldad*

*Had-Dânî*, Wien 1892; E. LOEWENTHAL (cur.), *Il Libro di Eldad il Danita. Viaggio immaginario di un ebreo del Medioevo*, Bologna 1993.

<sup>14</sup> R. SCHMITZ, *Benjamin von Tudela "Das Buch der Reisen". Realität oder Fiktion*, «Henoch» 16 (1994), pp. 295-314. Mi è rimasto inaccessibile il contributo di Z. ANKORI, *Viajando con Benjamin de Tudela: nueva solución a algunos problemas antiguos*, in C. CARRETE PARRONDO (cur.), *Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas" 3*, Atti Conv. Toledo 1984, Toledo 1988, pp. 11-28.

<sup>15</sup> SCHMITZ, *Benjamin von Tudela*, cit., p. 299; LACERENZA, *Echi biblici*, cit., *passim*.

<sup>16</sup> ADLER, *Sefer massa'ot*, cit., p. 32 (ebr.). Evidenzio in corsivo i quattro diversi moduli del testo (*a-b-c-d*).

tà) è grandissima; ma in essa<sup>17</sup> non c'è né una sorgente né un fiume, ma essi bevono solo l'acqua piovana e ognuno possiede una cisterna nella sua casa. [d] E in essa vi sono circa cinquemila ebrei, con a loro capo R. Mošeh al-Qostantini, R. Šemu'el<sup>18</sup> e R. Seth.

Le quattro categorie contenitrici sopra menzionate, generalmente ben distinguibili, risultano applicate con metodica regolarità in tutto il testo; ma va detto che esse non sono usate sempre tutte insieme, né sempre in quell'ordine. In genere, una località di particolare rilievo o importanza presenterà tutti e quattro gli elementi (*a-b-c-d*), ma non necessariamente: si può riscontrare sovrabbondanza di dettagli per un sito apparentemente minore o senza popolazione ebraica (*a-b-c*), o mancanze significative a proposito di un luogo, un monumento o un avvenimento ben conosciuto (*a-d*).

Qualche ulteriore osservazione può essere fatta per alcune di tali sezioni.

a) Tutte le località sono precedute da indicazioni di viaggio, in termini tuttavia non omogenei: la distanza dalla località precedente appare spesso espressa in base al tempo impiegato (mezza giornata, un giorno, due, tre giorni di viaggio), ma non è infrequente l'indicazione della distanza secondo unità di misura, che può essere in miglia o in parasanghe, senza che apparentemente sia discernibile il criterio con cui è stata adoperata una metodologia piuttosto che un'altra. Quando si è provato a verificare le indicazioni di Binyamin, particolarmente quelle espresse in termini di tempo, sulle oggettive distanze conosciute, si è dovuto concludere che il sistema appare del tutto oscuro: un'informazione come «due giorni di viaggio» serve a poco ignorando se tale spostamento è stato

compiuto a piedi, a dorso d'asino o con altro mezzo di trasporto<sup>19</sup>.

b e c) Il limite fra *b* e *c* può essere oggetto, in qualche caso, d'incertezza: se appare presumibile che nel testo originario del *Sefer massa'ot* non mancasse la segnalazione veloce di un tratto saliente della città, la circoscrizione di *b* può riuscire difficile. L'analisi del testo rivela d'altra parte che le descrizioni e i dettagli di *c* derivano generalmente da un arricchimento editoriale: e anche se appare problematico individuare puntualmente le fonti dirette impiegate<sup>20</sup>, la coincidenza dei temi con quelli presenti, per esempio, non in altri testi ebraici noti ma nei geografi islamici, permette di riconoscere quelle porzioni di testo per le quali ci si è serviti d'informazioni tratte da altre fonti. Quando tale ricerca è possibile – ma non sembra che le indagini sin ora condotte abbiano vagliato tutte le risorse disponibili – non si può fare a meno di notare che, almeno per la maggioranza delle località dell'Oriente islamico, ma anche dell'Estremo Oriente e del Maghreb, siano rintracciabili antecedenti specifici nella letteratura medievale di viaggio, segnatamente in quella islamica.

d) Per quanto riguarda le indicazioni numeriche sulla presenza ebraica nelle varie località visitate o di cui comunque si fa menzione, è questo uno dei tratti più caratteristici del *Sefer massa'ot* e, secondo vari studiosi, costituirebbe una traccia decisiva circa la natura o funzione del testo<sup>21</sup>. Non tutti però concordano sul valore da attribuire alle cifre: in base all'incrocio con dati noti da altre fonti, alcuni hanno considerato congrui i dati offerti da Binyamin – che certamente ci riportano alla redazione originale del testo – soltanto se considerati non come indicazioni di unità, ma dei capifamiglia o dei rispettivi nuclei familiari: secondo tale

<sup>17</sup> I mss. hanno בַּר, «in esso», che si riferirebbe al palazzo (אַרְמוֹן). Le edizioni a stampa hanno però corretto בָּהּ, «in essa».

<sup>18</sup> Il nome שְׁמוּאֵל manca nel ms. Add. 27089/19. Nelle edizioni a stampa si trova talora יִשְׂרָאֵל.

<sup>19</sup> Sull'analisi delle distanze cfr. PRAWER, *The History of the Jews*, cit., pp. 196-198.

<sup>20</sup> Per quanto attiene alle fonti ebraiche, una cospicua eccezione è l'uso evidente che si è fatto del

*Sefer Yosippon*, per esempio nelle descrizioni di varie località d'Italia e della stessa Gerusalemme.

<sup>21</sup> H. HARBOUN, *Les voyageurs juifs du XII<sup>e</sup> siècle: Benjamin de Tudèle, 1165/66-1172/73*, Aix-en-Provence 1998 (edizione ampliata della traduzione e introduzione già in H. HARBOUN, *Les voyageurs juifs du Moyen Age: XII<sup>e</sup> siècle. Benjamin de Tudèle, Pétahia de Ratisbonne, Natanaël Hacohen*, Aix-en-Provence 1986, pp. 13-140), pp. 59-73.

lettura, un'indicazione quale «cinquecento ebrei» sarebbe da moltiplicare mediamente per tre: con il risultato però di ottenere in alcuni casi numeri esorbitanti<sup>22</sup>. Si è invece da tempo riconosciuto che il titolo «R.» (rabbi o rav) preposto a quasi tutti i nomi dei personaggi citati, va considerato secondo l'uso puramente onorifico, mentre per gli studiosi o coloro che ricoprivano funzioni rabbiniche è più regolarmente utilizzato il titolo esteso di *ha-rav* o di *hakam* (saggio)<sup>23</sup>.

### *La descrizione dello spazio*

Altro tratto caratterizzante del *Sefer massa'ot*, emergente questa volta non dall'esame del particolare ma piuttosto dalla sua ricognizione generale, è la sua evidente mancanza di unità nelle strategie descrittive delle diverse entità macroterritoriali. Sebbene il testo possieda infatti un'intelaiatura coerente, come si è visto, garantita dal fattore collante del viaggio stesso, entro cui si ripresentano di continuo i moduli espositivi *a-b-c-d*, è anche possibile individuare una certa varietà di approccio nei confronti delle varie regioni. Appare pertanto che la cifra distintiva della prima parte della narrazione, destinata all'Europa meridionale,

sia indubbiamente segnata dal peso del suo spazio culturale: l'arco ideale compreso fra Barcellona, l'intera Provenza, l'Italia centrale e particolarmente Roma, quindi Capua, Salerno e la Puglia, è illuminato non solo dalla presenza di comunità ebraiche antichissime e numerose, ma soprattutto da innumerevoli dotti e centri del sapere; il cui primato sembra spettare, in quel momento, all'area provenzale<sup>24</sup>.

Tenore e contenuto della narrazione mutano sensibilmente entrando, con l'area egea – «Terra di Yawan» – in zona ellenofona: da Corfù in poi, passando fra l'altro per Patrasso, Corinto, Tebe, Salonicco, tutto il percorso è caratterizzato – con la sola eccezione di Tebe, florida comunità attiva nella lavorazione della porpora e dove si ricordano studiosi illustri del Talmud e della Mishnah; e in misura minore di Salonicco – da un'attenzione pressoché esclusiva alla descrizione dell'itinerario, in cui sorprendentemente mancano quasi del tutto dettagli sui luoghi. In tale sezione del *Sefer massa'ot*, pressoché priva d'incrostazioni letterarie, non vi è dubbio che il tratto dominante sia lo spazio economico<sup>25</sup>.

Oltre lo stretto dei Dardanelli, la grandiosa descrizione di Costantinopoli introduce a una nuova dimensione nelle descrizioni del

<sup>22</sup> È questo per esempio il criterio seguito per l'Italia da A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 67-95.

<sup>23</sup> Cfr. BUSI, *Itinerario*, cit., p. 15 nota 9; MERNERINI, *Libro di viaggi*, cit., p. 13.

<sup>24</sup> Il quadro delineato da Binyamin trova pieno riscontro nelle migrazioni della cultura ebraica del periodo: i grandi centri culturali ebraici dell'Italia meridionale, benché ancora estremamente attivi, erano ormai in declino, e molte delle loro prerogative e acquisizioni erano da tempo in corso di travaso in Linguadoca e Renania.

<sup>25</sup> Sono i paragrafi dedicati alla «Terra di Yawan», insieme alla Campania e alla Puglia, i brani che più sembrano giustificare la teoria secondo cui il viaggio di Binyamin seguiva un percorso commerciale legato principalmente alla manifattura tessile (su cui cfr. oltre, nota 33). Per la tesi della ragione mercantile dei viaggi di Binyamin, cfr. già I. ABRAHAMS, *Jewish Life in the Middle Ages*, New York 1931 (Philadelphia 1896<sup>1</sup>), pp. 211-213, e molta letteratura posteriore. Le attestazioni dei vari

mestieri ricordati nel *Sefer massa'ot* sono attentamente numerate in SCHMITZ, *Benjamin von Tudela*, cit., pp. 310-312, ove anche si evidenzia il dato della tintoria. Del tutto diverso il parere di HARBOUN, *Benjamin de Tudèle*, cit., pp. 28-38, ove si insiste sul profilo religioso del viaggio e del viaggiatore, che tuttavia appare molto più esplicito nel poco posteriore *Sibbu* di R. Petahyah di Ratisbona: cfr. A. KUYT, *Die Welt aus sefardischer und ashkenazischer Sicht: die mittelalterlichen hebräischen Reiseberichte des Benjamin von Tudela und des Petachja von Regensburg*, «Chloe» 34 (2003), pp. 211-231. Qualcuno si è anche chiesto se l'attenzione di Binyamin per le condizioni delle varie comunità ebraiche lungo il percorso non sia nata dalla ricerca di eventuali destinazioni per la sua gente a ridosso delle crociate (EISENSTEIN, *Ozar Massaoth*, cit., p. 16) o in vista di un'espulsione dalla terra di Spagna: S. SCHREIMER, *Benjamín de Tudela, un judío sefardí de viaje por el oriente islámico*, «El Olivo» 33-34 (1991), pp. 107-122: 115.

viaggiatore: la sfera politica, sino a quel momento quasi assente e d'ora in poi puntualmente rappresentata dai monumenti del potere, dai nomi dei governanti, dei re, dei califfi. Come già a Salonicco, il testo non manca di menzionare l'oppressione entro cui vive la comunità ebraica della capitale<sup>26</sup>. La variegata situazione religiosa e amministrativa all'indomani della seconda crociata emerge invece dalle pagine dedicate alla Siria, al Libano e alla Terra d'Israele.

Qui, tuttavia, fa il suo ingresso un elemento nuovo: lo spazio della memoria, legato a una ricognizione della topografia biblica – la grotta di Elia sul Carmelo, il palazzo di Achab in Samaria, le città dei Filistei, le tombe dei Patriarchi – e, soprattutto, a Gerusalemme. Accanto ai toponimi antichi e moderni sono registrati anche quelli dati dai cristiani: Mont Gilboy, Val de Luna, Mahomerie le Grand, persino il *templum domini* della Cupola della Roccia, sulla spianata del Tempio. Il riconoscimento dei luoghi biblici procede tuttavia solo per accenni: siamo lontani dalle elaborate identificazioni dei decenni e soprattutto dei secoli successivi. Il passaggio per la Galilea anticipa tuttavia, con la menzione delle tombe dei saggi del periodo tannaitico, un luogo classico della letteratura ebraica di viaggio specialmente fra il del XVI e XVII secolo<sup>27</sup>. Nel *Sefer mas-*

*sa'ot* tale interesse appare più sviluppato, tuttavia, in Mesopotamia.

Dopo l'attraversamento della Siria (ma fra Damasco e Ḥarran la descrizione del percorso, in più punti confusa, sembra aver patito un'elaborazione o una trasmissione difficile) in Mesopotamia la memoria biblica – esplicita attraverso la menzione dei luoghi, delle tombe o dei luoghi di culto legati ad Abramo, Giona, Ezechiele, Daniele, Esdra – è quasi offuscata dalle continue indicazioni sulle tombe dei saggi del periodo talmudico, da Pumbedita a Surah: vi sono indicate anche tipologie delle tombe e di vari monumenti, sì che questa sezione del *Sefer massa'ot* può essere considerata la più ricca dal punto di vista della descrizione ambientale. È questa tuttavia una delle ultime zone in cui si possa riconoscere l'itinerario reale del viaggiatore, perché la digressione sulla penisola araba, fra le oasi del Ḥiğaz e lo Yemen, è certamente d'artificio; e sebbene le tracce di Binjamin proseguano senza dubbio in territorio persiano, sono nondimeno difficili da seguire, fra Susa e l'Elam, dove le distanze appaiono troppo grandi e la scarsità di informazioni di viaggio, accanto a un'abbondanza di circostanze leggendarie – fra cui gli accenni ripetuti, e spesso impliciti, alle dieci tribù d'Israele sparse fra queste montagne<sup>28</sup> – non possono che imporre, al lettore, estrema cautela. Tutta-

<sup>26</sup> A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971, pp. 132-162; OCHOA, *El imperio bizantino*, cit., pp. 90-91; D. JACOBY, *The Jews of Constantinople and their Demographic Hinterland*, in C. MANGO, D. DAGRON (edd.), *Constantinople and its Hinterland*, Aldershot 1995, pp. 221-232; D. JACOBY, *Benjamin of Tudela in Byzantium*, «Palaeoslavica» 10 (2002), pp. 180-185; A. CARILE, *Bisanzio e il mondo ebraico*, in M. PERANI (cur.), *L'interculturalità dell'Ebraismo*, Atti Conv. Bertinoro 2003, Ravenna 2004, pp. 69-89; 83-85.

<sup>27</sup> M. ISH-SHALOM, *Holy Tombs. A Study Concerning Jewish Holy Tombs in Palestine*, Jerusalem 1948 (ebr.); Z. VILNAY, *Holy Tombs and Monuments in the Land of Israel*, Jerusalem 1951 (ebr.); Y. LEVANON, *The Jewish Travellers in Twelfth Century*, Lanham (MD) 1980, pp. 209-266; F.E. PETERS, *Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of*

*Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton (NJ) 1985; H.P. RÜGER, *Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela*, Wiesbaden 1990; Y. LEVANON, *The Holy Place in Jewish Piety: Evidence of Two Twelfth-Century Jewish Itineraries*, «Annual of Rabbinic Judaism» 1 (1998), pp. 103-118; M. ROSEN-AYALON, *Three Perspectives on Jerusalem: Jewish, Christian, and Muslim Pilgrims in the Twelfth Century*, in L.I. LEVINE (cur.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York 1999, pp. 326-346; G.K. HASSELHOFF, *Das "Heilige Land" in talmudischer, spätantiker und mittelalterlicher Literatur*, in A. PONTZEN, A. STÄHLER (cur.), *Das Gelobte Land; Erez Israel von der Antike bis zur Gegenwart. Quellen und Darstellungen*, Hamburg 2003, pp. 112-131.

<sup>28</sup> Nella vasta letteratura, cfr. A.H. GODBEY, *The Lost Tribes, a Myth*, Durham (NC) 1930 (rist. New York 1974); A. FOA, *Il popolo nascosto. Il mito delle*

via uno dei rari informatori locali nel *Sefer massa'ot* menzionati per nome, si trova appunto a Isfahan: è l'enigmatico R. Mošeh, a quanto sembra originario del Khorasan – ma legato anch'egli al mito delle tribù perdute – ospite e genero di R. Šar Šalom, capo spirituale della comunità ebraica della grande città persiana<sup>29</sup>.

Se un ulteriore registro è applicabile alla sezione successiva, compresa fra il Golfo Persico, le Indie e il Mar della Cina, è indubbiamente quello della fantasia: le storie sulla «Terra del pepe», il Malabar; e gli strani usi funerari dei suoi abitanti, oltre che le abitudini culturali degli zoroastriani e dei *Dukhbin*, adoratori del fuoco, sono fra le pagine del *Sefer massa'ot* più vicine ai racconti meravigliosi di cui, per quest'area limitanea del mondo frequentato dai mercanti dell'ovest, particolarmente abbonda la narrativa di viaggio islamica<sup>30</sup>.

Giova segnalare che, in ciascuna delle tre macro-aree attraversate – Europa, Vicino e Medio Oriente – il testo «si apra» in una descrizione particolarmente ampia solo per tre fra le città più rappresentative: molto più di Gerusalemme, sono Roma, Costantinopoli e Baghdad a ricevere un'attenzione speciale; e più di tutte Baghdad occupa la descrizione più ampia e articolata, in cui si colgono non solo molte notizie comuni a quelle di altre fonti coeve, ma ampie indicazioni sulla vita e l'importanza della locale comunità ebraica, la cui prosperità e autonomia sembra esibita come modello irraggiungibile per l'Occidente. Geru-

salemme, Damasco, il Cairo e Alessandria seguono fra le località cui è dedicato maggior spazio, ma l'interesse nei loro confronti non appare comparabile a quello per la sede dell'Antica Roma, della Nuova Roma e della capitale abbaside.

#### *Le attitudini di un viaggiatore (e di un editore)*

Si è già avuto modo di osservare come il *Sefer massa'ot*, ad eccezione delle scarse notizie nel prologo, manchi di qualunque dato diretto utile a delineare, anche solo in maniera generale, la fisionomia umana del suo autore. Atteso che siamo di fronte al prodotto di una rielaborazione erudita operata da un anonimo editore su un canovaccio non molto fiorito, ma certamente di elevato potenziale, che si può ammettere sia il prodotto o il lascito di un viaggiatore chiamato Binyamin da Tudela, un po' estremizzando il prospetto della situazione si è potuto asserire che si è in presenza non solo di un libro senza un vero autore, ma anche di un viaggio senza viaggiatore<sup>31</sup>.

Se, tuttavia, appare problematico attribuire a Binyamin, primo redattore del testo, propensione personale verso i temi su cui nell'opera maggiormente si insiste, o che appaiono ricorrenti, e sono meglio attribuibili alle inclinazioni o alle disponibilità informative dell'anonimo redattore – emerge fra l'altro un indubbio interesse per l'antico<sup>32</sup>, per i monumenti di dimensioni eccezionali, o per i diversi

dieci tribù perdute d'Israele tra messianismo ebraico ed apocalissi cristiana (XVI-XVII), in M. CAFFIERO et al. (cur.), *Itinerari ebraico-cristiani. Società, cultura, mito*, Roma 1987, pp. 129-160; A. TOAFF, *Mostri giudei. L'immaginario ebraico dal Medioevo alla prima età moderna*, Bologna 1996, pp. 29-77; T. PARETT, *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth*, London 2002 (trad. it. *Le Tribù Perdute di Israele. Storia di un mito*, Roma 2004).

<sup>29</sup> L'altro informatore ricordato nel *Sefer massa'ot* è R. Avraham al-Qostantini di Gerusalemme: cfr. già LEVANON, *The Jewish Travellers*, cit., p. 20. È interessante notare come sia R. Avraham che R. Mošeh siano chiamati in causa quali testimoni di due delle sole tre storie fantastiche riportate nel testo, su cui cfr. oltre. Una terza fonte d'informazio-

ne diretta è però rappresentata anche da «gli ebrei di Roma», ancora a proposito di una leggenda.

<sup>30</sup> Materiali per esempio in A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*, Paris - La Haye 1975; K.N. CHAUDHURI, *Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge U.P. 1990 (trad. it. *L'Asia prima dell'Europa: economia e civiltà dell'Oceano indiano*, Roma 1994).

<sup>31</sup> Cfr. LACERENZA, *Appunti*, cit., p. 441.

<sup>32</sup> Per il Vicino Oriente, cfr. J.R. MAGDALENA NOM DE DÉU, *Testimonios arqueológicos del Oriente Próximo reflejados en el Séfer-Masa'ot de Benjamín de Tudela (Siria-Palestina, Mesopotamia y Egipto)*, «Arbor» 180 nn. 711-712 (Marzo-Abril 2005), pp. 465-488: 475-482.

costumi religiosi – è forse riduttivo restringere l'orizzonte del viaggiatore alla raccolta dei dati sul commercio o sulle industrie: non solo perché i vari, ma in verità non molto frequenti, accenni agli aromi (muschio e pepe), ai tessuti (porpora e seta) o alle pietre preziose (perle e corallo), appaiono insufficienti a definire una fisionomia di mercante-viaggiatore attivo in uno o più di tali settori merceologici – tutti peraltro afferenti, per gli standards del periodo, ai beni di lusso<sup>33</sup> – ma anche perché, come si è accennato, il testo presenta tre inserti “narrativi” di particolare consistenza che, almeno in due casi, si dichiarano raccolti direttamente da informatori locali<sup>34</sup>.

La prima narrazione è, più che un aneddoto, una vera e propria *historiola*, riguardante la scoperta della tomba di Davide e degli altri re di Giuda in una grotta presso il monte Sion: sebbene collocata dal narratore «quindici anni fa» – è necessario rilevare subito come riferimenti cronologici del genere siano nel testo piuttosto rari – il racconto presenta caratteri tipici, occorrenti per esempio nella fiaba, di atemporalità; ma anche di indefinita spazialità, dal momento che il luogo dei regi sepolcri incidentalmente ritrovato da un gruppo di operai intento a un restauro torna poi ad essere, per effetto di un intervento miracoloso, segreto<sup>35</sup>. In questo caso si afferma che la storia è stata «raccontata» (si usa il verbo ספר) diret-

tamente al viaggiatore da un certo R. Avraham al-Qostantini, un membro degli *avele Šion*, i piangenti per Sion, gruppo ascetico con attitudini messianiche e di antiche origini, verso il quale Binyamin – o forse meglio, il suo editore – sembra mostrare spiccato interesse<sup>36</sup>.

Il secondo racconto ha una connotazione messianica esplicita: siamo nel Kurdistan, a nord-est di Mossul, e si riferisce alle imprese dello pseudomessia David Alroy, della città di Amadiyyah. Il racconto, inserito a proposito della popolazione ebraica di tale città, «che parla la lingua del Targum» – un dettaglio non ovvio corrispondente a verità<sup>37</sup> – non riporta il nome di alcun informatore; ma è da notare che, esattamente come la narrazione precedente, esso inizia enunciando un *terminus post quem* preciso, «dieci anni fa». La coincidenza appare sospetta; tanto più che, come gli studiosi generalmente ammettono, le vicende riferite nel testo a proposito di Alroy devono essere avvenute un po' prima dei «dieci anni» dichiarati<sup>38</sup>.

Non può essere un caso che anche la terza e ultima storia raccontata nel *Sefer massa'ot* abbia a sua volta un collegamento messianico, e inizi con un inquadramento temporale: «quindici anni fa», quando gli ebrei delle montagne di Neyšabur (siamo ora nel Khorasan), discendenti diretti di quattro delle tribù perdute di Israele – Dan, Zebulon, Ašer e Neftali –

<sup>33</sup> Al riguardo considero tuttavia più accettabile la possibilità, già avanzata in passato, che la frequente registrazione di tintori e tintorie indichi un'attività nel settore tessile (cfr. sopra, nota 25). Documentazione sul commercio della seta fra gli ebrei della Navarra non mi risulta ancora emersa per un periodo anteriore al XIV secolo. In generale, tuttavia, le fonti sui gruppi ebraici ivi residenti – e principalmente a Tudela – nel XII secolo sono pervenute in maniera assai frammentaria; cfr. B. LE ROY, *The Jews of Navarre in the Late Middle Ages*, (Hispania Judaica, 4) Jerusalem 1985; J. CARRASCO *et al.* (cur.), *Los Judíos de Reino de Navarra: Documentos 1093-1333*, (Navarra Judaica, 1), Pamplona 1994.

<sup>34</sup> Cfr. sopra, nota 29.

<sup>35</sup> ADLER, *Sefer massa'ot*, cit., pp. 25-26 (ebr.). A. ARCE, *El sepulcro de David en un texto de Benjamin de Tudela (1169)*, «Sefarad» 23 (1963), pp.

105-115; SCHMITZ, *Benjamin von Tudela*, cit., pp. 308-309. Letteratura più recente sulla storia è citata in KUYT, *Die Welt*, cit., p. 221 nota 45.

<sup>36</sup> Il sostegno materiale al gruppo (chiamato nel testo *avele Yerušalayim*) è infatti menzionato anche a proposito delle comunità dell'Arabia centrale e dell'Alamannia: è interessante che in entrambi i casi si tratti di inserti editoriali.

<sup>37</sup> Com'è noto, fra le comunità ebraiche e cristiane del Kurdistan si è preservato un dialetto neoaramaico che è stato lingua viva fino all'emigrazione degli ebrei curdi in Palestina: W.J. FISCHEL, 'Amadiya, in *Encyclopaedia Judaica*, 2, Jerusalem 1971, coll. 786-787.

<sup>38</sup> Sul movimento capeggiato da Alroy e, in precedenza, da suo padre Šelomoh presso gli «ebrei della montagna» nel Caucaso nordorientale, cfr. A.N. POLIAK, *Alroy, David*, in *Encyclopaedia Judaica*, 2, coll. 750-751.



furono “scoperti” nel corso di una missione militare del re di Persia<sup>39</sup>. Un ebreo originario di tali regioni, R. Mošeh, avrebbe narrato a Binyamin la storia dell'incontro fra l'armata persiana, che aveva smarrito la strada, e questo popolo nascosto: lo stesso Mošeh sarebbe stato fatto schiavo da uno dei cavalieri persiani e solo dopo aver provato il suo valore di arciere sarebbe stato liberato e condotto a Isfahan, dove avrebbe sposato la figlia del già menzionato R. Šar Šalom.

#### *Punto di redazione*

Ovunque Binyamin abbia scritto lo schema dei suoi viaggi – in mare, nel deserto, in tutto il corso del viaggio o solo lungo il ritorno – il luogo in cui il suo testo approda non è la Navarra; paese natale del viaggiatore, ma dove è forse inutile cercare appigli per chiarire la formazione del testo<sup>40</sup>, dal momento che, come il prologo dichiara, ultimo approdo di Binyamin e della sua opera è stato «il paese di Castiglia», in cui, più probabilmente, va ricercata la sede della sua elaborazione finale.

Non occorre uno sforzo di fantasia per vedere l'ambiente ideale di tale operazione nel clima culturale instauratosi sotto Alfonso VIII (1158-1214) e più ancora con Alfonso il Saggio (1252-1284), sotto il cui impulso molti studiosi

ebbre occasione di lavorare attivamente ai vasti progetti di conoscenza scientifica, segnatamente astronomica e geografica, oltre che meccanica, avviati da tale sovrano<sup>41</sup>. È tuttavia necessario tener presente che, per contenuto e intenzioni, il *Sefer massa'ot* è e resta opera di destinazione esclusivamente ebraica, al di fuori del cui ambito di origine e fruizione non hanno lo stesso valore, per esempio, i riferimenti messianici su cui il testo qua e là si sorregge e che appaiono comuni al già menzionato *Sefer Eldad ha-Dani*, d'impianto originario del tutto diverso, ma che nella sua rielaborazione mostra più di un contatto con la narrazione del tudelense<sup>42</sup>.

La ricerca del tempo e del luogo entro il quale ha operato l'editore del *Sefer massa'ot* dovrà peraltro tenere conto non solo di tutti gli elementi indiziari sin qui individuati, ma anche di altri, ai quali è stata prestata meno attenzione: analizzando per esempio l'uso della lingua, con particolare riguardo al lessico, ai toponimi<sup>43</sup> e ai modi in cui sono riportate espressioni in castigliano, francese, latino e arabo.

Giancarlo Lacerenza  
Dipartimento di Studi Asiatici  
Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”  
Piazza S. Domenico Maggiore 12, 80134 Napoli  
e-mail: glacerenza@unior.it

#### SUMMARY

Benjamin of Tudela's *Book of Travels* (*Sefer massa'ot*) is usually considered by the historians of the Middle Ages as the unitary work of a single author: a merchant-traveller who wrote his travelogue – maybe embellished by an anonymous redactor – after a long journey made in the middle of the twelfth century. A careful analysis of the booklet reveals, however, redactional strategies and varieties of sources underlying the *textus receptus*, which, despite the common opinion, is not at all well

<sup>39</sup> Il riferimento storico sarebbe alle campagne militari del re Sanġar del 1141 o del 1153: cfr. BUSI, *Itinerario*, cit., p. 69 nota 141.

<sup>40</sup> In LEROY, *The Jews of Navarre*, cit., pp. 28-29, vi è un quadro molto sintetico della vita culturale locale dei secoli XII-XV.

<sup>41</sup> R.I. BURNS (cur.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia 1990, specialmente il contributo di N. ROTH, *Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work*, pp. 59-70.

<sup>42</sup> Il discorso su tali contatti, ancora da sviluppare, è accennato in LACERENZA, *Appunti*, cit., p. 446-447.

<sup>43</sup> Sembra ancora una volta legittimo dubitare dell'assunto – ripreso anche recentemente in MAGDALENA NOM DE DÉU, *Testimonios arqueológicos*, cit., p. 466 – secondo cui l'alta epoca del già menzionato ms. BM Add. 27089 giustificerebbe come “originali” le lezioni dei toponimi, che sarebbero ivi trascritti «con grande fedeltà e purezza».

preserved and still awaits a thorough study of its language and contents. In this paper the *Sefer massa'ot* is considered in its guise as a literary work, attempting to make some distinctions between the literary shape of its fictional and non-fictional sections. Also indicated are the textual changes in contents and even in style according to the different macro-areas discussed by Benjamin. Some repetitions and common patterns of quotation – for instance, in those sections containing the few legendary subjects included in the text – would indicate, among other indicators, that the *Book of Travels* is the opus of a learned redactor, still to be identified, who had at his disposal Hebrew, Arabic, and Latin sources.

**KEYWORDS:** Benjamin of Tudela; Middle Ages; Travels.

INFLUENZE ITALIANE SULLA POESIA LITURGICA CORFIOTA\*

Da circa due millenni, in Terra d'Israele e nella diaspora<sup>1</sup>, la poesia liturgica, in decine di riti diversi, rappresenta una delle più feconde espressioni della creatività letteraria ebraica. Per dimostrare la loro adesione ai valori di fede, i *payyetanim* scelgono i testi della Scrittura, che più si addicono all'occasione da celebrare nei loro versi, e li arricchiscono con motivi attinti dalla vasta produzione rabbinica, talora anche da opere filosofiche e mistiche. Se i contenuti dell'innografia sono perlopiù derivati dalla tradizione, per gli aspetti formali, invece, non si esita a ricorrere a modelli stilistici tratti da fonti esterne alla letteratura ebraica<sup>2</sup>.

In questo contributo vorrei dimostrare come alcuni temi e forme letterarie della cultura italiana, ebraica e non ebraica, siano stati recepiti all'interno del *Mahazor* di Corfù, cioè del *corpus* liturgico elaborato a partire dal Duecento nell'isola ionica<sup>3</sup>, che per la sua po-

sizione geografica costituì per secoli un ponte tra gli ebrei del Mediterraneo orientale e l'Occidente. Lo stesso rito liturgico di Corfù mutò sensibilmente in funzione dei cambiamenti occorsi nel tempo all'interno della comunità locale, prevalentemente composta da un gruppo romanota e da un gruppo italiano<sup>4</sup>. A partire dal XVII secolo il *minhag*, risultante dall'incontro delle due tradizioni, subì la fortissima influenza del rito sefardita, analogamente a quanto accadde in numerose altre comunità mediterranee; ciò nonostante, alcune delle espressioni più antiche dell'antica letteratura liturgica corfiota rimasero vitali almeno fino al XIX secolo<sup>5</sup>.

Prenderemo in esame un *piyyuṭ* composto nel XVI secolo, nel quale si rilevano modelli stilistici derivati dall'Italia che rinnovarono profondamente la metrica tradizionale corfiota, di ascendenza orientale o ispanica<sup>6</sup>. Si trat-

\* Non avrei potuto raccogliere tutto il materiale di cui mi sono avvalso per la preparazione di quest'articolo senza l'aiuto di Michael Ryzhik, Abraham David e Leon Judah Weinberger, con i quali ho discusso alcuni punti della biografia e del testo poetico di Mošeh Kohen. A tutti loro vada il mio sentito ringraziamento.

<sup>1</sup> Cfr. L.J. WEINBERGER, *Jewish Hymnography. A Literary History*, London - Portland, Oregon 1998, p. 4: «Davidson's *Thesaurus* lists some 35,000 poems by 2,836 poets. More than half were designed for liturgical use in over sixty different synagogue rituals in Europe, Asia and Africa»; si veda anche Id., *Antologyah šel piyyuṭe Yawan, Anatolya we-šel ha-Balqanim*, Cincinnati 1975; Id., *Širat ha-qodeš le-rabbanim we-qara'im bi-derom mizraḥ Eropah*, Cincinnati 1991.

<sup>2</sup> Nella tradizione innografica italiana e bizantina, come anche in quella aškenazita e sefardita, numerosi sono gli elementi metrici originati dalle produzioni contemporanee di autori cristiani e islamici. Ad esempio, i *piyyuṭim* medievali dell'Italia meridionale, composti in un ambiente profondamente influenzato da Bisanzio, pur essendo fondati sui modelli "classici" di *ereš Yišra'el* mediati attraverso l'area balcanica, trassero ispirazione anche da for-

me linguistiche e stilistiche italiane coeve. La derivazione di strutture metriche da produzioni non ebraiche può essere spiegata anche in funzione dell'uso di melodie di accompagnamento ispirate a quelle comuni tra i non ebrei. Si veda E. HOLLENDER, *Il piyyuṭ italiano - tradizione e innovazione*, «La rassegna mensile di Israel» 60/1-2 (1994), pp. 23-41.

<sup>3</sup> Si vedano: S. BERNSTEIN, *New Piyyuṭim and Poets from the Byzantine Period, Selected from a MS. of the Corfu Mahazor*, Jerusalem 1941 (in ebraico); Id., *Liqqute piyyuṭ mi-ketav-yad ha-Mahazor Qorfu*, in *Sefer ha-yovel li-kvod ha-Rav Dr. Avraham Weiss*, New York 1964, pp. 233-247.

<sup>4</sup> Si veda F. LELLI, *L'influenza dell'ebraismo italiano meridionale sul culto e sulle tradizioni linguistiche-letterarie delle comunità greche*, «Materia giudaica» XI/1-2 (2006), pp. 201-216.

<sup>5</sup> Numerosi sono i manoscritti ottocenteschi del *Mahazor* di Corfù a noi pervenuti. Un primo censimento dei testimoni del rito liturgico corfiota si può trovare in LELLI, *L'influenza dell'ebraismo*, cit., pp. 207-209.

<sup>6</sup> Si veda WEINBERGER, *Jewish Hymnography*, cit., pp. 329-342.

ta di un lungo inno intitolato *Yašir Mošeh* (*Mosè canterà*)<sup>7</sup>, opera di Mošeh Kohen, del quale il *Maḥazor* di Corfù ci trasmette anche altre composizioni scritte per i *yamim nora'im*<sup>8</sup>.

L'autore può essere identificato con il Mošeh ben Zekaryahu [ha-]Kohen da Corfù che lavorò a Venezia come correttore per Daniel Bomberg intorno alla metà del XVI secolo. Egli è ricordato, in particolare, per aver partecipato, insieme a Šemu'el ben Ya'aqov Mantino<sup>9</sup>, alla stampa del *Commento alla Torah* dell'autore quattrocentesco Yišḥaq 'Arama, intitolato *'Aqedat Yišḥaq (Il legamento d'Isacco)*, Venezia, Daniel Bomberg, 1546<sup>10</sup>. Steinschneider si chiede se si tratti dello stesso Mošeh Kohen che collaborò con Šemu'el Archivolti ad un'edizione dei *Salmi* (Venezia, Giovanni Di Gara con i tipi di Bomberg, 1576<sup>11</sup>).

I pochi elementi biografici certi si possono ricavare, indirettamente, dalle scarse informazioni forniteci da un suo allievo, Dawid ben Aharon Mazza, curatore dell'edizione mantovana del componimento di cui ci occuperemo<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Il titolo, che allude al nome dell'autore, fu suggerito dal curatore dell'edizione, Dawid Mazza, sul quale si veda *infra*. Cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, 2 voll., Berolini 1852-1860 (d'ora in avanti CB), n. 6500.

<sup>8</sup> Cfr. WEINBERGER, *Jewish Hymnography*, cit., pp. 330; 341-342. Cfr. anche *infra*, nota 26. Un suo inno *Mi kamoka* sarebbe stato compreso nella raccolta della liturgia corfiota *Leqeṭ ha-omer [...]*, pubblicata in due parti a Venezia nel 1718, presso la stamperia Bragadin e curata dai corfioti Avraham ben Eliyyah de Mordo (o Demordo) e dal figlio Eliyyah. Cfr. CB 6500. Sul *Leqeṭ ha-omer* cfr. LELLI, *L'influenza dell'ebraismo italiano meridionale*, cit., p. 206.

<sup>9</sup> Cfr. D. KAUFMANN, *Jacob Mantino, Une page de l'histoire de la Renaissance*, «REJ» 28 (1893), p. 216; G.E. WEIL, *Élie Lévi. Humaniste et massorète (1469-1549)*, Leiden 1963, p. 161. Cfr. inoltre M. BENAYAHU, *Ha-yahasim ben Yehude Yawan li-Yehude Italiyah*, Tel Aviv 1980, pp. 144-146. I. DAVIDSON, *Ošar ha-širah we-ha-piyyuṭ*, 4 voll., New York 1924-1933, III, pp. 115, 122; IV, p. 127.

<sup>10</sup> CB 5312/5; A.M. HABERMANN, *The Printer Daniel Bomberg and the List of Books Published by*

Dawid fu, con ogni probabilità, figlio di quell'Aharon Mazza che, insieme al fratello Menaḥem, intorno al 1560 ottenne dalla Repubblica di Venezia il privilegio di costruire una sinagoga "pugliese" sul "monte degli ebrei" a Corfù<sup>13</sup>. Da quanto egli stesso afferma nell'introduzione all'edizione mantovana, fu allievo di Mošeh Kohen e compose un *Commento ai Salmi*. Dawid ci informa inoltre che il suo maestro aveva scritto un *Commento al Targum*, intitolato *Patšegen ketav ha-dat (Copia dell'editto)*, sulla base di Est. 4,8<sup>14</sup>.

Si può ipotizzare dunque che Mošeh Kohen fosse di una o due generazioni più anziano di Dawid. Il suo *floruit* sarebbe da collocarsi verso la metà del XVI secolo, il che ne permetterebbe l'identificazione con il correttore delle stamperie veneziane<sup>15</sup>.

La tradizione erudita ebraica, a partire dal XIX secolo, situò invece l'autore nell'ambito del mondo sefardita, associandolo alla figura del celebre halakista cinquecentesco Šemu'el de Medina<sup>16</sup> e facendolo discendere da un'importante dinastia rabbinica proveniente da

*His Press*, Zefat 1978 (in ebraico), n. 195; G. BUSI, *Libri ebraici a Mantova. I: Le edizioni del XVI secolo nella biblioteca della Comunità ebraica*, Firenze 1996, n. 35.

<sup>11</sup> CB 239 (cfr. A.M. HABERMANN, *Giovanni Di Gara. Printer, Venice 1564-1610. List of Books Printed at His Press [in ebraico]. Completed and edited by Y. Yudlov*, Jerusalem 1982, n. 41; BUSI, *Libri ebraici a Mantova*, cit., n. 72).

<sup>12</sup> Per queste informazioni si veda CB 6500.

<sup>13</sup> Sulla fondazione di sinagoghe a Corfù da parte di ebrei giunti da regioni italiane si veda H.M. ADLER, *The Jews in Southern Italy*, «Jewish Quarterly Review», v.s., 13 (1901), pp. 114-115. P.L. PRESCHER, *The Jews of Corfu*, Ph.D. Diss., New York 1984, pp. 33-34.

<sup>14</sup> Cfr. J. BEN YA'AQOV, *Ošar ha-sefarim*, Vilna 1880, p. 232, n. 468.

<sup>15</sup> Cfr. PRESCHER, *The Jews of Corfu*, cit., pp. 36-38.

<sup>16</sup> Su Šemu'el de Medina si veda M. GOODBLATT, *Jewish Life in Turkey in XVIth Century as Reflected in the Legal Writings of Samuel de Medina*, New York 1952.

Alessandria d'Egitto: sembra tuttavia che questa sia un'interpretazione *a posteriori* motivata dall'ampia diffusione del rito sefardita a Corfù e nell'Impero Ottomano in età moderna e dall'erronea lettura delle informazioni stampate sul frontespizio dell'edizione tessalonicense del poema e riprodotte nelle edizioni successive<sup>17</sup>.

L'inno di Mošeh da Corfù fu composto per celebrare *Šabbat zakor*<sup>18</sup>. Per la prima volta nella letteratura liturgica dell'isola, la

<sup>17</sup> Notizie in tal senso si ricavano, ad esempio, dalla prefazione ebraica di Y. POKOK all'edizione del poema pubblicata in *Sefer ginnat ha-bitan. Ošar liqqute Purim [...]*, London 1944: «Il poemetto intitolato *Yašir Mošeh* contiene tutte le storie narrate nella *Megillah* [di Ester] in forma di poema. Fu composto da un grande autore sefardita, Rav Mošeh Kohen da Corfù, di benedetta memoria. È un libro molto raro. Fu stampato la prima volta nel 5374 [1613] a Salonicco dal saggio eccellente, l'onore del nostro maestro Dawid Mazza, di benedetta memoria, che si è dato da fare per pubblicarlo con l'aiuto e il sostegno del saggio universale, l'onore del nostro maestro Mošeh de Medina [Modena nel testo], di benedetta memoria, figlio del grande saggio Rabbi Šemu'el de Medina [Modena nel testo], autore dei celebri *Quaesita et responsa*. Da lui [Mazza] ottenne un prestito per poter offrire l'opera alla stampa a vantaggio dei molti. Il poema fu stampato una seconda volta nel [5]654 da Rabbi Šemu'el Dreifuss di Lvov. Ora però l'opera è esaurita e non se ne trova alcun esemplare in commercio. Ecco perché ho ritenuto opportuno pubblicare il poema *Yašir Mošeh* per la sua grande importanza e perché andasse a integrare la nostra opera, il *Thesaurus* antologico della liturgia di *Purim*. Si può pensare che l'autore sia Rav Mošeh ha-Kohen dei rabbini di Alessandria, che visse all'epoca del nostro maestro il B"Y [*Bet Yosef* = Yosef Caro, vedi *infra*] e di RašDaM [= Rav Šemu'el de Medina] [cioè nel XVI secolo]. Rav Ḥayyim Yosef Dawid Azul'ay [1724-1806] riporta nel[la sua opera] *Il nome dei grandi* [pubblicata per la prima volta a Livorno nel 1774]: 'Rav Mošeh da Tivoli compose delle correzioni e delle critiche al nostro maestro il *Bet Yosef* [Rav Yosef ben Efrayim Caro, autore del commento *Bet Yosef* all'opera di diritto *Arba' à turim*, 1488-1575], che furono riprese da Rav *Yad Aharon*, la sua luce risplenda sempre [Rav Aharon ben Mošeh Alfandary, morto a Hebron nel (5)530 (= 1770), autore dell'opera *Yad Aharon*]; proprio dalla santa bocca del rabbino *Yad Aharon* ho sentito che argomentò su tutto il *Bet Yo-*

metrica sillabica della poesia italiana<sup>19</sup> sostituiva quella quantitativa di origine spagnola<sup>20</sup>. L'autore trasse ispirazione dalla terzina dantesca, seguendo le orme della tradizione inaugurata da Mošeh ben Yišhaq da Rieti nel suo celebre *Miqdaš me'at* (*Il piccolo Santuario*)<sup>21</sup>. È il curatore dell'edizione mantovana del *Sefer yašir Mošeh*, Dawid Mazza, a riconoscere il debito del suo maestro nei confronti dell'autore italiano quattrocentesco: «Il Rav che ha com-

*sef* e che aveva un manoscritto firmato dal rabbino Yosef ibn Lev [noto come Maḥarival, XVI secolo], in collaborazione con il suo allievo, Rav Mošeh ha-Kohen dei rabbini di Alessandria, come si legge nei *Quaesita et responsa* di Rav Eliyyahu ibn Ḥayyim [fine XVI-XVII secolo], parte II, numero 55. Forse è l'autore di *halakot* sulla macellazione rituale e sull'impurità dei cibi, stampate per la prima volta nel [5]382 [1622]'. Fin qui il testo di Ḥayyim Yosef Dawid Azul'ay. Da ciò si può provare che l'opera *Yašir Mošeh* è davvero di questo Mošeh ha-Kohen, poiché Rav Mošeh de Medina, figlio di Rav Šemu'el de Medina, aiutò e sostenne la pubblicazione del suo poema la prima volta nel [5]374 dopo la morte dell'autore, che visse nella stessa epoca di suo padre Rav Šemu'el de Medina. E nell'anno [5]382, circa otto anni dopo, fu pubblicata la sua opera *Yemin Mošeh* [La destra di Mosè], sulle norme rituali relative alla macellazione rituale e all'impurità dei cibi, come afferma Azul'ay».

<sup>18</sup> Nonostante la sua lunghezza, secondo Dawid Mazza il poema veniva declamato nella sua intierezza dalle comunità di Corfù (si veda MOŠEH HA-KOHN, *Sefer Yašir Mošeh*, Mantova, s.t., 1612, c. 38r). Eppure la tradizione manoscritta del *Maḥazor* di Corfù conserva solo le prime strofe del poema (cfr. *infra*, nota 26).

<sup>19</sup> Si veda D. BREGMAN, *A Note on the Style and Prosody of Miqdash me'at*, «Prooftexts» 23/1 (2003), pp. 18-24.

<sup>20</sup> Sulle origini della metrica sillabica nella poesia italiana si veda E. FLEISCHER, *Hebrew Liturgical Poetry in Italy. Remarks Concerning its Emergence and Characteristics*, in *Italia Judaica, Atti del I Convegno Internazionale*, Roma 1983, pp. 415-426: 420.

<sup>21</sup> Sull'autore e l'opera si veda A. GUETTA, *Moses da Rieti and His Miqdash me'at*, «Prooftexts» 23/1 (2003), pp. 4-17. Il poema di Rieti è stato pubblicato da J. GOLDENTHAL, *Il Dante Ebreo, ossia il Picciol Santuario. Poema didattico in terza rima [...]*, Vienna 1851.

posto [il poema] ha seguito la strada del Rav Rieti, di benedetta memoria, autore della preghiera<sup>22</sup> intitolata “Il Tempio degli oranti”<sup>23</sup>. L’uso di quest’espressione<sup>24</sup> per definire l’opera di Rieti può spiegarsi considerando che la sezione così intitolata tratta dalla seconda parte del *Miqdaš me’at* fu inserita nella liturgia degli ebrei italiani; è probabile, inoltre, che Mazza fosse a conoscenza delle versioni italiane del “Tempio degli oranti” composte e pubblicate a stampa a Venezia pochi anni prima dell’edizione mantovana del poema di Mošeh Kohen<sup>25</sup>.

L’inno, conservato in forma parziale da vari manoscritti contenenti il *Maḥazor* di Corfù<sup>26</sup>, ebbe grande diffusione a stampa: fu pubblicato per la prima volta a Mantova nel 1612 a cura di Dawid Mazza, che provvide a ristamparlo a Salonicco nel 1613; fu nuovamente pubblicato, sulla base dell’edizione di Salonicco, a Praga nel 1710 (?), a Lemberg nel 1893 e a Londra nel 1944, all’interno di una raccolta di componimenti liturgici per *Purim* intitolata

*Sefer ginnat ha-bitan (Il libro del giardino regale)*<sup>27</sup>. Ecco i frontespizi delle edizioni:

1. *Sefer yašir Mošeh we-hu širah ‘al megillat Ester / ḥibbero ha-Rav [...] Mošeh ha-Kohen mi-Qorfu [...] ha-Rav Dawid Ma’ša hištaddel le-hoši le-orah*. Mantova, s.t., [5]373 [1612].

2. *Sefer yašir Mošeh we-hu širah ‘al megillat Ester / ḥibbero ha-Rav [...] Mošeh ha-Kohen mi-Qorfu [...] ha-Rav Dawid Ma’ša hištaddel le-hoši le-orah [...] u-ve-‘ezer we-siwwa‘ he-ḥakam ha-šalem [...] Rav Mošeh de Medina ašer hilwah mamono le-havi’o le-vet hadefus [...] Saloniqi [Stamperia dei fratelli Mošeh e Šelomoh], [5]374 [1613].*

3. *Sefer yašir Mošeh ‘al megillat Ester*. [Praga], s.t., a cura di Moses Perls ben Eleasar [1710?].

4. *Yašir Mošeh... Širah ‘al megillat Ester / ḥibbero ha-Rav Mošeh Kohen mi-Qorfu. [...] ha-Rav Dawid Ma’ša hištaddel le-hoši le-orah*

<sup>22</sup> Nell’originale ebraico l’autore usa il termine *teḥinna*, ‘preghiera di supplica’.

<sup>23</sup> MOŠEH HA-KOHN, *Sefer Yašir Mošeh*, Mantova, s.t., 1612, c. 38r.

<sup>24</sup> In ebraico *Me’on ha-šo’alim*. Per un’edizione parziale di questa sezione del *Miqdaš me’at* si veda J. SCHIRMANN, *Anthologie der hebräischen Dichtung in Italien*, Berlin 1934, pp. 197-199 (in ebraico).

<sup>25</sup> *Il Tempio di M. Moise di Riete, trasportato in vulgare Italiano, da M. Lazaro da Viterbo*, Venezia, Giovanni Di Gara [1585?]; *Me’on ha-šo’alim me-ha-ḥakam Rabbi Mošeh Ri’eṭi, Barki nafši [...] vulgarizzati dalla mag. madonna Deuorà Ascarelli [...]*, Venezia, Daniele Zanetti [1601?]; *Haškvot we-širim le-vrit milah [...] ke-minhag q”q Roma [...]*, Venezia, Giovanni Di Gara [1609?]; quest’ultima versione, in giudeo-italiano, fu eseguita da Šemu’el Castelnuovo. Cfr. CB 6548 2-4.

<sup>26</sup> L’opera di Mošeh Kohen è attestata in numerosi manoscritti del *Maḥazor* corfiota, a partire dal XVIII secolo: si vedano: il Ms. Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. fol. 143 (= A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford*, Oxford 1886-1906, n. 1082, VIII.4); il Ms., del XVIII secolo, consta di 145 cc., vergate in grafia sefardita vocalizzata, e contiene l’ordine delle preghiere annuali secondo il *Minhag* di Corfù; il Ms. Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 8° 52

(= NEUBAUER, *Catalogue*, n. 2500); il Ms., del XVIII secolo, consta di 189 cc., vergate in grafia quadrata greca/orientale, e conserva un’ampia selezione di *piyyuṭim* secondo il *Minhag* di Corfù; il Ms. Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 8vo, 56 (= NEUBAUER, *Catalogue*, n. 2504); il Ms., del XVIII secolo, consta di 71 cc., vergate in grafia quadrata e semicorsiva greca/orientale, e conserva un’ampia selezione di *piyyuṭim* secondo il *Minhag* di Corfù; il Ms. London, British Library, Or 5978 (= G. MARCOLIOUTH, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Mss. in the British Museum*, London 1905, n. 686, c. 46r); il Ms., del XVIII secolo, consta di 178 cc., vergate in grafia quadrata greca/orientale vocalizzata, e contiene l’ordine delle preghiere annuali secondo il *Minhag* di Corfù; il Ms. London, Jews’ College, Montefiore 62 (= H. HIRSCHFELD, *Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library*, London 1904, n. 195, p. 54, c. 8v); il Ms., del XVIII secolo, consta di 193 cc., vergate in grafia greca quadrata con vocalizzazione, e contiene una parte del *Maḥazor* secondo il rito corfiota; il Ms. New York, JTSA, 4585 (= Adler 722), c. 27v; il Ms., del XVIII o XIX sec., in grafia greca quadrata, contiene *Tefillot Šabbat we-Yom Ṭov u-qerovot arba‘ pa-rašiyot ule-regalim* secondo il rito di Corfù.

<sup>27</sup> Cfr. CB 6500.

[...] *u-ve-‘ezer we-siwwa‘ he-ḥakam ha-šalem*  
 [...] *Rav Mošeh de Medina* [...] *ben ha-Rav*  
 [...] *Šemu‘el de Medina ašer hilwah mamono*  
*le-havi‘o le-vet ha-defus* [...] Lemberg, stam-  
 peria Ch. Rohatyn, [5]653 [1893].

5. *Sefer yašir Mošeh we-hu širah ‘al*  
*megillat Ester mi-ga‘on sefaradi Rav Mošeh*  
*ha-Kohen mi-Qorfu*, in *Sefer ginnat ha-betan.*  
*Ošar liqquṭe Purim* [...] *Ne‘esaf we-nisdar*  
*me‘eti Yehudah ha-Lewi Potoq*. London,  
 stamperia Y. Naroditzki, [5]704 [1944], pp.  
 165-186.

In epoca più recente, le prime trenta strofe del poema sono state pubblicate da Leon J. Weinberger sul periodico letterario «*Hadogar*»<sup>28</sup> e comprese in un’antologia della poesia liturgica degli ebrei balcanici curata dallo stesso studioso<sup>29</sup>.

Come si è detto, il *Sefer yašir Mošeh* era declamato dalle congregazioni corfiote il sabato prima di *Purim*, quando si introduce la festa dedicata alla regina Ester con l’obbligo di ricordare il perfido Amalek, leggendario antenato di Aman<sup>30</sup>. L’autore racconta dettagliatamente la storia dell’eroica sovrana di Persia, servendosi di espressioni tratte dalla Bibbia e delle interpretazioni della *Megillah*, fornite soprattutto dal trattato omonimo del *Talmud Babilonese* e dal *Midraš Ester rabbah*.

Pur mantenendosi fedele alle tecniche compositive dei suoi precursori, lo stile narrativo di Mošeh Kohen è privo delle oscurità ter-

minologiche che rendono difficile la comprensione della maggior parte della produzione liturgica medievale. La chiarezza espressiva è l’intento dichiarato dall’autore. Ecco come il poeta corfiota si rivolge in prima persona al suo pubblico (vv. 22-27)<sup>31</sup>:

Ma per raccontare la storia nell’ordine,  
 le mie parole saranno espresse chiaramente, con  
 cura,  
 si spiegherà tutto nei dettagli e non mancherà  
 niente.

Anche dalle parole della tradizione [rabbinnica] nella mia penna  
 ciascuna cosa andrà al suo posto, secondo la sua insegna,  
 fino a spaccare un capello, senza fallire un colpo.

Le comunità ebraiche dell’Italia rinascimentale conobbero vari volgarizzamenti giudeo-italiani del libro di *Ester*, indirizzati a chi non era in grado di ben comprendere la lingua biblica, a quanti erano più affascinati dal carattere gioioso della festività di *Purim* che dal profondo significato religioso della vicenda<sup>32</sup>: si pensi alla tradizione di comporre parodie di testi biblici soprattutto per la festa di *Purim*<sup>33</sup>, che si osserva, ad esempio, nell’*Istoria de Purim* in ottava rima attribuita a Mordekay Dato e composta nella seconda metà del Cinquecento<sup>34</sup>. Da tale materiale, così come dalle varie rappresentazioni domestiche di *Purim*<sup>35</sup>, Mo-

<sup>28</sup> J.L. WEINBERGER, “*Wa-yehi bime Aḥašweroš*”. *Tersina le-Šabbat zakor be-Maḥazor Qorfu*, «*Hadogar*» 3/9/90, pp. 14-16.

<sup>29</sup> WEINBERGER, *Širat ha-godeš*, cit., pp. 449-451.

<sup>30</sup> Il carattere gioioso della celebrazione di *Purim* ha motivato numerosi *payyetaṇim* nel corso dei secoli a comporre inni sinagogali che vengono declamati o cantati non solo il giorno della festa, ma anche il sabato precedente (*Šabbat zakor*, appunto) e durante o dopo la cena di *Purim*.

<sup>31</sup> Per maggiori dettagli sulla traduzione si vedano le note al testo pubblicato in appendice.

<sup>32</sup> Si vedano: M. STEINSCHNEIDER, *Purim und Parodie*, «*Israelitische Letterbode*» 7 (1881-82), pp. 1-13; 9 (1883-84), pp. 45-58; J. SCHIRMANN, *Theatre and Music in the Italian Ghetti between the 16<sup>th</sup>*

*and 18<sup>th</sup> Centuries*, «*Zion*» 39 (1964), pp. 61-111 (in ebraico).

<sup>33</sup> Si veda I. DAVIDSON, *Parody in Jewish Literature*, New York 1907, pp. 123-125, 264-265.

<sup>34</sup> Si veda MORDEKAI DATO, *La istoria de Purim io ve racconto... Il libro di Ester secondo un rabbino emiliano del Cinquecento*, a cura di G. BUSI, Rimini 1987. È interessante la lettura dell’opera di Dato offerta nella B.A. Dissertation inedita di D. TENNEN, *Italian Jewish Women in Ottava Rima: A Translation and Analysis of Mordecai Dato’s Sixteenth-Century Retelling of Megillat Ester*, Middlebury, Vt., 2006, dove l’autrice affronta anche il complesso problema della traduzione di un testo poetico.

<sup>35</sup> Si veda C. SHMERUK, *Purim-Shpil*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, vol. 13, coll. 1396-1404.

šeh Kohen potrebbe aver tratto spunto per la sua narrazione poetica<sup>36</sup>.

La dichiarazione d'intenti contenuta nelle precedenti terzine richiama alla mente analoghi propositi sostenuti da Leone da Modena nell'introduzione all'edizione veneziana del 1619 della sua *L'Ester: Tragedia tratta dalla Sacra Scrittura*<sup>37</sup>, ove egli afferma di aver composto il dramma per stabilire un rapporto tra «le glose de' Rabini, detti da gli Hebrei Midrassim» e «la gravità, legatura e sentenze ch'alle tragedie, e cose eroiche, e quanto più sacre, si richiede»<sup>38</sup>. Benché l'opera di Modena sia più recente rispetto all'epoca in cui visse il poeta corfiota, si deve ricordare che il celebre rabbino veneziano la compose basandosi sulla rielaborazione di un *Purimspiel* del 1531 dedicato alla vita dell'eroina biblica, eseguita verso la metà del XVI secolo dall'ex marrano portoghese Šelomoh Usque<sup>39</sup> insieme al veneziano Eli'ezer di Graziano Levi, parente di Leone. L'opera<sup>40</sup> fu rappresentata a Venezia almeno due volte (nel 1560 e nel 1591) ed ebbe tale successo da richiamare anche l'attenzione del pubblico cristiano<sup>41</sup>.

Come Leone da Modena, Mošeh prende le distanze dallo stile “basso” delle produzioni

in volgare contemporanee. Il suo linguaggio elevato si osserva fin dalle prime terzine del poema, nelle quali il carattere teatrale è suggerito dall'importanza dei dialoghi (vv. 1-12):

[Il fatto] avvenne ai giorni del re Assuero, che prestò orecchio alla parola di Aman, per abbeverarci di tossico e di acqua di assenzio.

È lui che, preparando strumenti di morte, ordì persecuzione e strage, sciagura e assassinio, ma cadde in trappola nella rete che aveva celato.

“Questo popolo disperso come cumino, come finocchio selvatico”, così gli disse, “la cui fede è diversa, ora mi leverò e, se me lo permetterai, per sempre io l'annienterò.

Cancellare cancellerò ogni essere vivente che si trova tra loro, se questo è bene ai tuoi occhi, lo distruggerò, non gli darò più modo di risollevarsi”.

Nella scelta lessicale il poeta ricalca il testo biblico, aggiungendo immagini enfatiche volte a suscitare *pathos* e a rendere avvincente la narrazione. L'autore utilizza sapientemente il terzo verso di ogni strofa per creare un effet-

<sup>36</sup> Si deve anche ricordare la ricca tradizione sefardita di manifestazioni poetiche connesse alla festa di *Purim*, che assumono un carattere narrativo nelle cosiddette *Coplas de Purim*, in giudeo-spagnolo, diffuse a partire dall'inizio del XVII secolo in tutto il mondo ottomano e pubblicate a stampa dal XVIII secolo. Si veda, a questo proposito, I.M. HASSÁN, *Las coplas de Purim*, Ph.D. Diss., Madrid 1976.

<sup>37</sup> *L'Ester* fu pubblicata a Venezia per i tipi di Giacomo Sarzina nel 1619, ma fu composta nel 1613, esattamente l'anno successivo a quello della pubblicazione a Mantova del poema di Mošeh da Corfù. La redazione della tragedia in quell'anno o nel precedente fu probabilmente occasionata da una nuova messa in scena del testo teatrale di Usque e Levi (cfr. *infra*): cfr. A.A. PIATTELLI, 'Ester': *l'unico dramma di Leon da Modena giunto fino a noi*, «La Rassegna Mensile di Israel» 34/3 (1968), pp. 163-172: 163.

<sup>38</sup> LEONE DA MODENA, *L'Ester: Tragedia tratta dalla Sacra Scrittura*, Giacomo Sarzina, Venezia 1619, pp. 9-10.

<sup>39</sup> Si veda G. ZAVAN, *Gli ebrei, i marrani e la figura di Salomon Usque*, Treviso 2004. Di Usque si ricorda una traduzione dei poemi del Petrarca in castigliano, dedicata a Alessandro Farnese e pubblicata a Venezia (Niccolò Bevilacqua, 1567); recentemente JORGE CANALS PIÑAS ne ha fornito l'edizione critica nella sua tesi di dottorato: *Salomón Usque: traductor del Canzoniere de Petrarca*, Barcelona, Universidad Autónoma, 2001. Ringrazio James Nelson Novoa per l'informazione.

<sup>40</sup> Secondo alcuni studiosi l'opera fu composta in spagnolo, secondo altri in italiano, ciò che è più probabile se Usque era in grado di tradurre Petrarca. Roth sostiene che solo il testo primitivo – rappresentato nel 1531 e noto a Marin Sanudo – fosse un *Purimspiel*, rielaborato in veste di dramma da Usque (*History of Jews in Venice*, Philadelphia 1930, p. 199); vedi anche ZAVAN, *Gli ebrei, i marrani*, pp. 120-123.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 121-122.



to di crescendo e coinvolgere maggiormente l'ascoltatore. Anche l'intervento diretto di Aman, che segue l'impostazione dialogica del III capitolo del libro di *Ester*, assume maggiore solennità rispetto al modello biblico. La scelta dell'autore corfiota di servirsi del ritmo dell'endecasillabo dantesco<sup>42</sup> può porsi in parallelo con la rinascita del teatro classico (del giambico si serve anche Shakespeare per i suoi drammi) nell'Italia rinascimentale. La cadenza giambica delle dieci sillabe di ogni verso del poema si snoda per le 428 terzine incatenate, creando un flusso narrativo costante per tutto l'inno. Favorisce la lettura e l'ascolto anche l'uso sapiente di *enjambements* che legano i versi all'interno delle terzine e, spesso, anche le terzine tra loro.

Si osservi, in particolare, l'uso teatrale del riferimento a Es. 17,14 al verso 10: il pubblico sa che la citazione rinvia ad un passo relativo ad Amalek. Con quest'espedito è lo stesso Aman, suo discendente, a stabilire la connessione con la celebrazione di *Šabbat zakor*. Solo che Aman non si rende conto che le parole da lui pronunciate con tanta enfasi sono le stesse con cui, in *Esodo*, Dio annuncia a Mosè lo sterminio del nemico d'Israele. Senza saperlo, Aman è schiacciato dall'infalibile piano della provvidenza divina, come afferma l'autore nel verso 6, mentre il pubblico già conosce la sorte riservata all'empio personaggio.

La risposta di Assuero è improntata invece alla massima colloquialità (vv. 13-15):

Gli rispose il suo re: "Rimanga tra noi, che cosa importa? Pertanto, caro mio, scrivi e suggella, eccoti il mio anello, fa' quel che vuoi".

Gli intenti morali sui quali deve essere costruita una tragedia traspaiono fin dalle terzine introduttive (vv. 16-21):

<sup>42</sup> Per l'uso dell'endecasillabo nella poesia ebraica e la sostituzione del sistema pseudo-quantitativo di origine ispanica con l'isosillabismo della tradizione italiana si veda D. PACIS, *Ḥidduš u-masoret be-širat ha-ḥol*, Yerušalayim 1976, p. 294; D. BREGMAN, *Shifting Trends in the Style of Hebrew Italian Poetry*, «Tarbiz» 61 (1992), pp. 505-527 (in ebraico).

Ma Dio, che fa di Pitom Pi-Achirot  
e spezza la forza d'Egitto agli occhi di tutti,  
vanificò i loro piani; [in lui] l'orfano trova misericordia.

Ha trasformato un riscatto in una redenzione più grande,  
grazie a Mordecai e a Ester ha reso una gloria più bella e Aman si è danneggiato con le sue stesse parole.

Si osservano nelle terzine precedenti i giochi di parole, consueti della tradizione del *piyyuṭ*, basati su paretimologie ispirate alla letteratura midrašica<sup>43</sup>.

Lo stesso tono sostenuto si riscontra nella descrizione del banchetto di Assuero (vv. 79-81):

Quando la lingua dei suoi invitati si mise a recitare benedizioni di preghiera,  
con parola vacua e insipida, bevvero smodatamente senza avere timore di una gioia così sfrenata.

E, con un intervento diretto dell'autore, si legge subito dopo:

Dico a voi, uomini, andate a vedere  
come [i persiani] parlano oscenamente a tavola  
mentre *Yešurun* si mantiene fedele ai precetti di Dio!

Il poema di Mošeh Kohen può certamente essere contestualizzato sullo sfondo della cultura veneziana tardo-cinquecentesca, che assisteva con favore alla rinascita del teatro "all'antica", secondo il gusto diffuso tra gli intellettuali dell'epoca<sup>44</sup>. Sempre meno interessata alle sacre rappresentazioni medievali, la società italiana del XVI secolo rilesse il testo biblico sulla base dei generi letterari della tradizione classica. Ester divenne così una delle principali

<sup>43</sup> Si confrontino le note alla traduzione in appendice.

<sup>44</sup> Si veda M. ARBIB, *The Queen Esther's Triangle: Leon Modena, Ansaldo Cebà and Sara Copio Sullam*, in D. MALKIEL (cur.), *The Lion Shall Roar. Leon Modena and His World (Italia: Studi e ricerche sulla storia e la letteratura degli ebrei d'Italia)*, Jerusalem 2003, pp. 103-135. La studiosa elenca al-

eroine della nuova drammaturgia tragica<sup>45</sup>. Fu probabilmente la consapevolezza che la terzina dantesca era già stata utilizzata per uso sinagogale da Mošeh da Rieti<sup>46</sup> a indurre il poeta cor-

fiota a servirsi dell'endecasillabo epico italiano per comporre un dramma sacro che, pur seguendo la tradizione del *piyyuṭ*, la rinnovava nelle sue forme espressive<sup>47</sup>.

## APPENDICE

### Mošeh Kohen da Corfù, *Mosè canterà*<sup>48</sup>

[Il fatto] avvenne ai giorni del re Assuero<sup>49</sup>,  
che prestò orecchio alla parola di Aman,  
per abbeverarci<sup>50</sup> di tossico e di acqua di assenzio. 3

È lui che, preparando strumenti di morte, ordì  
persecuzione e strage, sciagura e assassinio,  
ma cadde in trappola nella rete che aveva celato. 6

“Questo popolo disperso come cumino, come finocchio selvatico”,  
così gli disse, “la cui fede è diversa, ora mi leverò  
e, se me lo permetterai, per sempre io l’annienterò. 9

Cancellare cancellerò<sup>51</sup> ogni essere vivente  
che si trova tra loro, se questo è bene ai tuoi occhi<sup>52</sup>,  
lo distruggerò, non gli darò più modo di risollevarsi”. 12

Gli rispose il suo re: “Rimanga tra noi,  
che cosa importa? Pertanto, caro mio, scrivi e suggella,  
eccoti il mio anello, fa’ quel che vuoi”. 15

cuni dei numerosi poemi e tragedie dedicati a Ester tra Cinque e Seicento in Italia: *ibid.*, p. 105, nota 5.

<sup>45</sup> Considerando il fenomeno del marranesimo a Venezia è interessante ricordare come “Santa” Ester svolse, tra XVI e XVII secolo, un ben definito ruolo di “protettrice” dei cripto-giudei: si veda L. AMOROSO, *L’ermeneutica «marrana» di Spinoza*, in Id. (cur.), *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa 2004, pp. 15-38: 17, nota 9. È forse sulla base di tale contesto sociale che si può spiegare il favore concesso alla rappresentazione delle storie di Ester nella pittura veneziana del XVI secolo.

<sup>46</sup> Cfr. *supra*, note 24, 25.

<sup>47</sup> Attraverso Mošeh da Corfù la letteratura sinagogale balcanica fece uso della terza rima nel XVII e nel XVIII secolo: cfr. WEINBERGER, *Jewish Hymnography*, p. 341.

<sup>48</sup> Riportiamo il testo ebraico e la traduzione italiana dei vv. 1-120. Per le prime trenta strofe ci si è fondati sul testo stabilito da WEINBERGER (*Širat ha-godeš*, pp. 449-451) sulla base dei Mss. London, Jews’ College, Montefiore 62 e New York, JTSA, 4585 (cfr. *supra*, nota 26); per le dieci terzine successive si è seguita l’edizione a cura di POTOK, p. 166. Nell’apparato fornito in calce al testo ebraico sono riportate le varianti più significative dell’edizione POTOK rispetto all’edizione WEINBERGER.

<sup>49</sup> Est. 1,1.

<sup>50</sup> La tradizione a stampa del testo ha: “abbeverarlo”.

<sup>51</sup> Cfr. Es. 17,14. Vedi *supra*, p. 103.

<sup>52</sup> Riferimento incrociato a Est. 3,9 e alla risposta di Assuero ad Aman in Est. 3,11.

Ma Dio, che fa di Pitom Pi-Achirot<sup>53</sup>  
e spezza la forza d'Egitto<sup>54</sup> agli occhi di tutti,  
vanificò i loro piani<sup>55</sup>; [in lui] l'orfano trova misericordia<sup>56</sup>. 18

Ha trasformato un riscatto<sup>57</sup> in una redenzione più grande,  
grazie a Mordecai e a Ester ha reso una gloria  
più bella<sup>58</sup> e Aman si è danneggiato con le sue stesse parole<sup>59</sup>. 21

Ma per raccontare la storia nell'ordine,  
le mie parole saranno espresse chiaramente<sup>60</sup>, con cura<sup>61</sup>,  
si spiegherà tutto nei dettagli e non mancherà niente<sup>62</sup>. 24

Anche dalle parole della tradizione<sup>63</sup> nella mia penna  
ciascuna cosa andrà al suo posto, secondo la sua insegna<sup>64</sup>,  
fino a spaccare il capello, senza fallire un colpo<sup>65</sup>. 27

Questo Assuero fu innalzato re<sup>66</sup>,  
regnava su centoventisette  
province<sup>67</sup>, distretti, possessi e regioni. 30

Dall'India fino all'Etiopia<sup>68</sup>, in ogni angolo,  
con braccio disteso e mano possente<sup>69</sup>  
conquistò ogni città o fortezza che desiderava, 33

buona, grassa e magra che fosse,  
sottomise il pagano con anima grandiosa  
perché dominava da Tifsa fino a Gaza<sup>70</sup>. 36

<sup>53</sup> Sulla base di Raši, *Commento al Pentateuco*, a Es. 14,2, in cui si spiega che la località Pi-Achirot era la città Pitom, costruita dagli ebrei condannati da Faraone ai lavori forzati, che cambiò nome dopo la liberazione ad opera di Mosè (spiegazione paretimologica sulla base del termine *herut*, 'libertà').

<sup>54</sup> Cfr. Ez. 32,2.

<sup>55</sup> Cfr. Baḥya ibn 'Ezra, *Commento al Pentateuco*, a Es. 1,10.

<sup>56</sup> Cfr. Os. 14,4.

<sup>57</sup> La tradizione a stampa legge *pid yom*: 'calamità del giorno' (da intendere comunque come gioco di parole con *pidyom*, 'riscatto' sulla base di Est. 3,9, dove si parla del denaro versato da Aman al re per poter disporre liberamente degli ebrei).

<sup>58</sup> Cfr. Zacc. 11,13.

<sup>59</sup> Cfr. 1Re 2,23.

<sup>60</sup> Cfr. Deut. 27,8, dove l'espressione è riferita alla redazione scritta della legge sulle tavole di pietra.

<sup>61</sup> Cfr. Gen. 33,14.

<sup>62</sup> Cfr. 1Re 5,7.

<sup>63</sup> L'autore usa qui il termine *aggadah* per indicare che farà ricorso, oltre che alla narrazione biblica, all'interpretazione rabbinica.

<sup>64</sup> Cfr. Num. 1,52; 2,2.

<sup>65</sup> Il verso 27 deriva da Giud. 20,16, dove l'espressione è riferita all'abilità dei membri della tribù di Beniamino di tirare con l'arco: oltre ad adattarsi all'intento dichiarato dall'autore di voler seguire fedelmente la tradizione, la citazione deve essere letta anche come allusione all'origine di Mordecai e Ester, discendenti dall'antica tribù (cfr. Est. 2,5).

<sup>66</sup> La tradizione a stampa del testo ha: "Quest'Assuero, uomo e non re".

<sup>67</sup> Cfr. Est. 1,1.

<sup>68</sup> Cfr. Est. 1,1.

<sup>69</sup> Cfr. Deut. 4,34: si preferisce la *lectio facilior* "yad" ('mano') in luogo di "ad" ('fino a'), sostenuta da Weinberger, sulla base dell'espressione di *Deuteronomio*, per evitare che la rima equivoca al verso 32 abbia lo stesso significato dell'espressione al termine del verso 36.

<sup>70</sup> Sulla base di Gs. 10,41 e, soprattutto, 1Re 5,4, in cui si parla di re Salomone, che verrà richiamato in seguito: cfr. *Ester rabbah* I,4: «Il fatto che regnasse dall'India all'Etiopia significa che regnava su 127 province. Analogamente troviamo: 'perché dominava tutta la regione su questa riva del fiume,

E mentre sedeva a Susa capitale,  
potentissimo sul trono della sua regalità,  
nel terzo anno, per esaltare il suo prestigio, 39

fece un banchetto di centottanta giorni<sup>71</sup>,  
a conclusione della costruzione della sua sala del trono  
perché erano terminate le opere degli artisti<sup>72</sup> 42

che aveva portato da lontano per completarla,  
costruendo un trono che fosse opera preziosa,  
simile al trono del re Salomone, 45

sul quale non poté sedere<sup>73</sup>,  
ma con uno simile trovò la piena pace dell'animo;  
con quello non sarebbe stato più vedovo e solo. 48

Pose a sedere intorno al desco, come si conviene<sup>74</sup>,  
l'esercito di Persia, i nobili di Media  
e i capi delle province al suo cospetto<sup>75</sup>. 51

Nei giorni del banchetto stava nei cieli più elevati<sup>76</sup>,  
la sua ricchezza di tesori mostrava con piacere<sup>77</sup>  
e alla fine del convito [ne fece un altro di] sette giorni. 54

da Tifsa fino a Gaza' (1Re 5,4). Non è una breve distanza quella tra Tifsa e Gaza? Significa però che come egli regnava da Tifsa a Gaza, così regnava sul mondo intero. Analogamente troviamo: 'Dal Tempio, su a Gerusalemme, i re ti porteranno omaggi' (Sal. 68,30). Non è forse breve la distanza tra il Tempio e Gerusalemme? Ma intende solo affermare che, come le offerte si estendono dal Tempio a Gerusalemme, così ci sarà una processione di messaggeri con doni per il Messia, come è scritto: 'Sì, tutti i re si prostreranno davanti a lui' (ibid. 72,11). R. Kohen, fratello di R. Hyya ben Abba disse: 'Come la presenza divina si estende dal Tempio a Gerusalemme, così un giorno la presenza divina riempirà il mondo da un'estremità all'altra'».

<sup>71</sup> I versi da «E mentre sedeva» fino a «centottanta giorni» seguono Est. 1,2-3.

<sup>72</sup> Sulla base di *Ester rabbah* I,15: «Nel terzo anno del suo regno, fece un banchetto'. R. Yehudah e R. Nehemyah dettero interpretazioni diverse. R. Yehudah disse: 'Significa nel terzo anno da quando fu costruito il trono. Quando finì di fabbricarlo, 'fece una festa per tutti i suoi principi e servitori'. R. Nehemyah disse: 'Nel terzo anno dopo aver bloccato la costruzione del Tempio. Dopo tre anni che aveva arrestato i lavori, 'fece una festa per...'».

<sup>73</sup> Cfr. *Ester rabbah* I,12: «Sul trono della sua regalità'. Rabbi Kohen disse in nome di Rabbi 'Azaryah: 'Il termine *malkuto* ['la sua regalità'] è in *scriptio defectiva* [il che alluderebbe all'imperfezione della gloria del regno di Assuero]: voleva sedere sul trono di Salomone, ma non gli fu permesso. Gli dissero infatti: 'Nessun re che non domini il mondo intero può sedervi'. Perciò si fece fare un trono per sé simile a quello». In seguito il *Midraš* spiega – sulla base di 2Cron. 9,17 – che il trono di Salomone era d'avorio.

<sup>74</sup> Cfr. Prov. 25,11.

<sup>75</sup> Cfr. Est. 1,3.

<sup>76</sup> L'espressione, in genere riferita a Dio, che osserva dall'alto dei cieli, qui denota la superbia di Assuero.

<sup>77</sup> Sulla base di Est. 1,4-5. È interessante che la tradizione storiografica greco-romana descriva i sovrani persiani – e orientali in genere – animati dalla volontà di stupire i loro ospiti sfoggiando le proprie immense ricchezze: in questo senso il libro di *Ester* avrebbe certamente un sottotesto greco-ellenistico (si pensi, ad esempio, al celebre racconto, divenuto esemplare, di Solone in visita da Cresò in Erodoto, *Storie*, I,30). Cfr. anche *infra*, nota 100.

Piccoli e grandi a Susa, tutto il popolo  
che si trovava lì raccolse al banchetto,  
li dispose nel cortile, nel giardino del palazzo reale<sup>78</sup>. 57

In esso sistemò divani d'oro, d'argento  
e colorati, con anelli d'argento, colonne di marmo,  
fece addirittura allestire un pavimento di pietre preziose<sup>79</sup>. 60

Incoraggiò [i suoi ospiti] a dissetarsi nel vasellame d'oro [sostenendo]  
che il suo oro era opaco e consumato,  
perché il vasellame santo fosse corrotto<sup>80</sup>. 63

Voglio esprimere la potenza<sup>81</sup> del banchetto sulla sua tavola:  
ogni uomo beveva vino avvelenato dalle coppe,  
più vecchio di lui, perché così era stato stabilito<sup>82</sup>. 66

Anche Israele allora si comportò male,  
si dimenticò di Dio, dell'acqua del mare che si era raccolta come una muraglia<sup>83</sup>  
e si compiacque invece del banchetto del malvagio<sup>84</sup>. 69

Così fecero passare la voce, alzarono un segnale<sup>85</sup>:  
il re comandò che ciascuno bevessero  
a piacimento e senza costrizione<sup>86</sup>. 72

Anche Vasti offrì sette giorni di banchetto  
per le donne della reggia<sup>87</sup>. In collera<sup>88</sup>  
era allora l'uomo perché sua moglie deviava<sup>89</sup> 75

<sup>78</sup> Libera reinterpretazione di Est. 1,5.

<sup>79</sup> Libera reinterpretazione di Est. 1,6. L'espressione "pietre preziose" deriva da Isa. 54,12.

<sup>80</sup> Secondo *Ester rabbah* II,11, Assuero aveva portato nella sua reggia il vasellame d'oro sottratto da Nabucodonosor ai tesori del Tempio di Gerusalemme e lo preferiva al proprio. Si legge: «[Assuero] portò i suoi vasi e quelli del Tempio e questi erano più fini e belli dei suoi. Era come una signora che ha un bel servitore e ogni volta che lo guarda muta di colore. Così ogni volta che si ponevano i suoi vasi a confronto con quelli del Tempio, essi perdevano colore e sembravano come di piombo».

<sup>81</sup> L'espressione idiomatica è probabilmente da riferire ad uno dei più celebri *piyyuṭim* del rituale di *Yom Kippur* che inizia *U-netane toqef*. In questo modo si collega una festività prescritta nella *Tora* (*Yom ha-Kippurim*) con la celebrazione più tarda di *Purim*, cui si associa anche paretimologicamente (*Kip-purim*).

<sup>82</sup> Cioè vino che aveva un'età superiore a quella di chi lo beveva, sulla base di *Talmud Bab.*, *Megillah* 12a.

<sup>83</sup> Riferimento al passaggio del Mar Rosso in Es. 14,29.

<sup>84</sup> Sulla base di *Talmud Bab.*, *Megillah* 12b. "Malvagio" è l'appellativo utilizzato da *Megillah* 12b e da *Ester rabbah* per indicare Assuero. In *Ester rabbah* II,5 si legge: «Disse loro [agli ebrei che partecipavano al banchetto] il malvagio: "Può il vostro Dio fare più di così?" Risposero: "Occhio non ha visto, che un Dio, fuori di te, abbia fatto tanto per chi confida in lui" [Isa. 64,3]. Se Dio non allestirà un banchetto migliore di questo [nel mondo avvenire], gli potremo dire: "Abbiamo già avuto un trattamento simile alla tavola di Assuero"».

<sup>85</sup> Cfr. Isa. 13,2.

<sup>86</sup> Sulla base di Est. 1,6.

<sup>87</sup> Cfr. Est. 1,9.

<sup>88</sup> Cfr. Isa 11,15.

<sup>89</sup> Si osservi il gioco di allitterazioni nel verso ebraico.

allontanandosi dalla via della ragione come il mare,  
per l'eccesso di vini<sup>90</sup> e l'abbondanza di cibo  
e il santo giorno di Šabbat fecero uso di gioielli<sup>91</sup>. 78

Quando la lingua dei suoi convitati si mise a recitare benedizioni di preghiera<sup>92</sup>,  
con parola vacua e insipida<sup>93</sup>, bevvero smodatamente<sup>94</sup>  
senza avere timore di una gioia così sfrenata. 81

Dico a voi, uomini, andate a vedere  
come [i persiani] parlano oscenamente a tavola  
mentre Yešurun si mantiene fedele ai precetti di Dio! 84

Lì innalzarono il loro terribile miasma<sup>95</sup>,  
perché furono indotti in errore da uno spirito di lussuria,  
[mentre] i loro ventri si riempivano di quelle delizie. 87

Lì sedevano come capo o come consolatore di afflitti<sup>96</sup>;  
per parlare delle gesta, della bellezza delle donne  
e le loro lingue erano come frecce aguzze<sup>97</sup>. 90

E con bocca di serpente davano giudizi,  
uno parlava di questo, uno di quello,  
gloria, bellezza delle donne risvegliavano la lode<sup>98</sup>. 93

Anche il re dichiarò, all'inizio del suo discorso,  
che del vaso<sup>99</sup> di cui si serviva  
nessuno conosceva il valore. 96

<sup>90</sup> Il testo a stampa ha: "per l'eccesso di vini corrotti", poco idoneo ai fini metrici.

<sup>91</sup> L'espressione di Est. 1,11 «il settimo giorno» è spiegata da *Talmud Bab.*, *Megillah* 12b: «Rab disse: 'Il settimo giorno era Šabbat'; *Ester rabbah* III,11: «R. Joshua ben Levi disse: 'Era Šabbat'».

<sup>92</sup> Questa forma *hif'il* inusuale è stata ricavata dalla radice *tpl*: il riferimento è sempre al passo del *Talmud Bab.*, *Megillah* 12b.

<sup>93</sup> Gioco di parole paretimologico tra il termine *tafel* e la precedente forma verbale *hitpilah*.

<sup>94</sup> Espressione sintagmatica sulla base di *Berešit rabbah* XXXIX,9.

<sup>95</sup> Cfr. Isa. 34,3. In questa sezione del poema si impiegano vari termini del lessico cerimoniale dell'ebraico biblico (in questo caso la forma *hif'il* di 'alah, nel senso di 'offrire un sacrificio') per sottolineare, in contrasto, l'empietà del banchetto di Assuero.

<sup>96</sup> Si riferisce agli invitati non ebrei. L'espressione al v. 88 è tratta da Gb. 29,25. L'edizione WEIN-

BERGER ha *anunim* in luogo di *avelim*, attestata da POTOK, secondo il passo biblico.

<sup>97</sup> Cfr. *Talmud Bab.*, *Megillah* 12b: «Al banchetto di quei malvagi [si scambiavano parole frivole]: 'Alcuni dicevano che le donne dei medi sono le più belle e altri dicevano che sono le persiane'». *Ester rabbah* III,13: «Disse R. Aibu: 'L'espiazione di Israele si compie quando il popolo d'Israele mangia e beve e si rallegra di benedire, lodare e esaltare il Santo, Benedetto sia, mentre le altre nazioni mangiano, bevono e si volgono alla prostituzione'. Così qui, al banchetto, uno diceva 'Le donne dei medi sono più belle' e un altro rispondeva 'Sono più belle le persiane'».

<sup>98</sup> In questa terzina si usano verbi derivati da due radici (*pll*, 'pregare', e *hll*, 'cantare le lodi'), abitualmente associate alla celebrazione di Dio, per ribadire il concetto della profanazione della sacralità, secondo quanto sostenuto nelle terzine precedenti.

<sup>99</sup> Vedi nota seguente.

Se vorrete vedere il suo vaso alla luce del sole  
con la corona reale il suo valore,  
vedrete una luce preziosa e la tenebra svanirà. 99

Risposero tutti i principi del suo seguito  
e dissero: “Vogliamo vederlo,  
ma nudo, così come appare sotto le vesti”<sup>100</sup>. 102

Allora il re, inorgoglitosi a dismisura,  
incurante del fatto che l'onore di una donna è lo stare in casa,  
le inviò incontro sette dei suoi eunuchi, 105

ministri alla sua presenza, di nome Bizzetà,  
Meuman, Carbonà, Carcas, Zetar,  
Abagtà e Bigtà. 108

Fecero di tutto dunque per condurla nuda,  
perché mostrasse interno ed esterno:  
fu certo il vino a svelare il suo sogno. 111

Ma Vasti rifiutò di accondiscendere al suo volere;  
di eseguire l'ordine dato per mezzo dei suoi eunuchi e  
lo biasimò con parole sprezzanti. 114

Questo rifiuto provocò l'ira del suo spirito  
e nel recargli danno il suo fuoco avvampò,  
come è scritto: “la sua collera si accese dentro di lui”<sup>101</sup>. 117

<sup>100</sup> Per capire il testo precedente si veda *Talmud Bab.*, *Megillah* 12b (e il passo parallelo di *Ester rabbah* III,13): «Assuero disse loro che il vasellame che egli usava non era né medo, né persiano, ma caldeo. Lo vorreste vedere? Sì, ma dev'essere nuda». *Ester rabbah* III,13: «Che conducessero davanti a lui la regina Vasti con la corona reale' [Est. 1,11]. Disse loro il pazzo [Assuero]: 'Il vasellame che uso non è né medo, né persiano, ma caldeo. Volete vederlo?' Risposero: 'Sì, ma dev'essere nuda'. 'Benissimo', disse, 'che sia nuda'. R. Pinhas e R. Hama ben Gurya a nome di Rab dissero: 'Chiese il permesso di portare almeno un perizoma, come una prostituta, ma non glielo permisero'. Le disse infatti: 'Deve essere nuda'. Lei disse: 'Entrerò senza corona'. [Le rispose]: 'Così diranno: 'È una serva''. Il sottotesto del *Midraš* di questa narrazione, ambientata alla corte persiana, rievoca costumi orientali descritti analogamente da Erodoto, *Storie*, I,8, nel passo in cui l'autore racconta della moglie di Candaule e dell'ascesa al trono di Gige (traduzione di chi scrive): «Questo Candaule era molto innamo-

rato della propria moglie e perciò era convinto che fosse di gran lunga la più bella donna del mondo. Con una simile convinzione, poiché era solito confidarsi anche sugli argomenti più delicati con un certo Gige, una guardia del corpo, suo favorito, figlio di Dascilo, finì in particolare per esaltargli l'aspetto fisico della moglie. Ma era fatale che a Candaule ne derivasse un grave danno. Poco tempo dopo disse a Gige: 'Gige, ho l'impressione che tu non mi creda quando ti parlo del corpo di mia moglie; poiché accade che gli uomini abbiano le orecchie più incredule degli occhi, fai dunque in modo di vederla nuda'. Ma Gige protestando gli rispose: 'Signore, ma che discorso insano mi fai? Mi ordini di guardare nuda la mia padrona? Quando una donna si spoglia dei vestiti si spoglia anche del pudore; i buoni precetti sono ormai un patrimonio antico dell'umanità e da essi bisogna imparare: uno dice che si deve guardare solo ciò che ci appartiene. Io crederò che lei è la più bella donna del mondo e ti prego di non farmi più di queste richieste assurde'».

<sup>101</sup> Est. 1,12.

Non fu la sua virtù, né la sua rettitudine  
a indurla a rifiutare di svelare le sue nudità,  
ma la causa venne dal Signore<sup>102</sup>. 120

גם מדברי אגדה בעטי  
איש איש במקומו על דגלו<sup>103</sup> ילך  
אל השערה ולא יחטיא 27

אחשורוש זה הרים לו<sup>104</sup> מלך  
מלך על שבע ועשרים ומאה  
מדינה מחוז חפיץ ופלך 30

מהודו ועד כוש בכל פאה  
בזרוע נטויה ויד עזה  
כבש כל עיר מבצר אשר תאה 33

הטובה השמנה אם רזה  
רדד נבל בנפש כבירה  
כי רודה מתפסח ועד עזה 36

ובעת שבתו בשושן הבירה  
על כסא מלכותו הוא רב אונים  
בשנת שלש למרבה המשרה 39

עשה משתה מאה יום ושמונים  
בגמר בנין כסאו באולמו  
כי כן מלאו ימי האומנים 42

אשר ממרחק הביא לשלמו  
לבנות כסא מעשה אמרכול  
דומה לכס המלך שלמה 45

אשר עליו לשבת לא יכול  
אח מצא בו נחת רוח מלא חפניו  
לא היה בו עוד אלמון ושכול 48

משה כהן מקורפו, ספר ישיר משה

ויהי בימי מלך אחשורוש  
אשר נטה אזן לדבר המן  
להשקותנו<sup>105</sup> לען ומי רוש 3

הוא המכין כלי מות וימן  
שמד הרג ואבדון ורצח  
ותלכדו רשתו אשר טמן 6

עם זו נפוץ ככמון כקצח  
נם לו דתו שונה עתה אקום  
הניחה לי אכלהו נצח 9

אני מחה אמחה את כל היקום  
אשר ברגליו אם טוב בעיניך  
אותו אעש כלה לא יוסיף קום 12

מלכו השיב לו ביני ובינך  
מה הוא חשוב ובכן ידיר כתוב חתום  
הא לך טבעתי עשה כרצונך 15

אל עושה פי החירות מפיתום  
וגאון מצרים לעין כל שבר  
הפר עצתם בו רוחם יתום 18

הפך פדיום<sup>106</sup> לפדיון מתגבר  
על יד מרדכי ואסתר אדר  
היקר והמן בנפשו דבר 21

ולספר הענין על הסדר  
דברי באר הטב לאטי  
יבא בפרטיו איש לא יעדר 24

<sup>102</sup> La regina Vasti, nemica di Israele perché discendente di Nabucodonosor, è un personaggio negativo che celebra feste il giorno di Šabbat e che, secondo il *Midraš*, si riveste degli abiti sottratti al sommo sacerdote del Tempio di Gerusalemme (sulla rappresentazione pittorica di Vasti, sulla base del *Midraš*, in opere commissionate da ebrei italiani di età rinascimentale si vedano: C. BERNHEIMER, *Die Illustration einiger Midraschim zum Buche Esther in der jüdischen Kunst*, «Das Neue Israel», 15 [1963], pp. 567-569; M. HARASZTI-TAKÁCS, *Fifteenth-Century Painted Furniture with Scenes from the Esther Story*, «Jewish Art» 15 [1989], pp. 14-25). Seguen-

do la tradizione rabbinica Vasti è rappresentata come ribelle ai desideri del re (anche se in realtà si osserva al v. 120 che è Dio che vuole che così avvenga). La sua forza di carattere è sottolineata in senso tragico nella terzina di Mošeh da Corfù, così come nell'*Istoria de purim* e nell'*Ester* di Modena, ove la sventurata regina diventa un personaggio eroico, un emblema greco della condizione dell'uomo sottomes-

<sup>103</sup> איש איש על דגלו למקומו ילך.

<sup>104</sup> אדם לא.

<sup>105</sup> להשקות לו.

<sup>106</sup> פד יום.



הסב על הלחם על אופניו חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות לפניו 51	שם העלו באשם וצחנם כי התעה אותם רוח זנונים ימלאו כרסם מעדנם 87
בימי <sup>107</sup> משתיו הוא שכן מרומים בם הון אוצרותיו הראה בנועם ובמלאת משתה זה שבעת ימים 54	שם ישבו ראש כמנחם אנונים <sup>112</sup> גבורות יפי נשים למלל ולשונותם כחצים שנונים 90
קטן גדול בשושן כל העם הנמצא במשתה <sup>108</sup> זה מאסף בחצר גינת ביתן מצעם 57	ויעמוד פי נחש ויפלל זה אומר בכה וזה אומר כה הוד יופי בנות עירו להלל 93
שם שם לו מטות זהב וכסף וצבעים בגלילי כסף עמודי שש גם רצפת אבני חפיץ שם יוסף 60	גם המלך נם כי ראשית דרכו הכלי אשר בו הוא משתמש לא ידע אנוש את מכסת ערכו 96
ולחשקות בכלי זהב מתאושש איך זהבו מועם ומשתנה משפני כלי קדש מתרושש 63	אם תרצו לראותו לעין שמש בכתר מלכות כליו ובדיו תראו אור יקר וחשך ימש 99
ותוקף משתה שלחנו אתנה כל איש שם שתה יין סף ורעליו זקן ממנו כי כן ממונה 66	ויענו כל השרים יחדיו ויאמרו רצוננו לראותה אך ערום מתחת למדיו 102
אף ישראל אז נפלו עליו שכחו אל מי הים כנד כונס נהנו מסעודת הרשע עליו 69	אז המלך מרוב התגאותו גם כי כבוד אישה שבת ביתה שבעת סריסיו שלח לקראתו 105
שם העבירו קול הרימו נס יסד המלך איש איש כי ישתה כרצונו יעשה ואין אונס 72	משרתי פניו הם ובשם בזתא מהומן חרבונא כרסם זתר נקראים ואבגתא ובגתא 108
ושתי עשתה שבעת ימי משתה גם היא נשים בית המלכות בעים אז נתקיים איש כי אשתה תשטה 75	ולחביאה ערומה אז חתר להראות פנימו וחיצונו הלום יין את חלמו פתר 111
נסכל השכל ונגרש כים מרב יינות <sup>109</sup> וכוח אכילה וביום שבת קדש נוצל עדים 78	ושתי מאנה עשות רצונו על ידי סריסיו כדברי לבא ותיבז לו בדברי לצונו 114
כי לשון קרואיו אז התפילה בדבר שוא תפל שתו פחזו ואין להם רעדה בגילה 81	מיאון זה רוחו מרה עצבו אך בתת לא דופי אשו לבה נם הכתוב חמתו בערה בו 117
לכם אישים אקרא לכו חזו כי [הם] <sup>110</sup> דוברים זימה על שלחנם וישורון בתורת <sup>111</sup> אל יאחזו 84	לא בצדקתה ויושר לבה מאנה לבא בגילוי עריות כי מאת ה' היתה סבה 120

107. על יין.  
108. אל משתה.  
109. מרוב זנות יינות.

110. הפרסיים.  
111. בדת.  
112. אבלים אנונים.

Fabrizio Lelli

Fabrizio Lelli  
Dipartimento di Studi Storici  
dal Medioevo all'Età Contemporanea  
via V.M. Stampacchia, 45  
I-73100 LECCE  
e-mail: farlel@tin.it

## SUMMARY

*Sefer yašir Mošeh* (The book of “Moses sang”) is the first *terzina* liturgical hymn ever composed by a non-Italian-born Jewish poet. It was authored by Mošeh [ha-]Kohen, a Corfiote who probably lived during the second half of the sixteenth century and who was active in Venice. In this article the major features of Moses Kohen’s poem, which was composed for the *Šabbat zakor* liturgy according to the Corfiote rite, is analyzed against the background of Hebrew and Italian literary texts produced in Northern Italy during the Renaissance. The Hebrew text of the 40 first strophes of the hymn is edited here, along with an Italian annotated version.

**KEYWORDS:** Moses [ha-]Kohen; Corfu; Moses ben Isaac Rieti.

ASPETTI DELLA PRODUZIONE POETICA DI ḤANANYAH ELYAQIM RIETI\*

A partire dalla fine del Cinquecento e con un costante incremento nel corso di tutto il secolo successivo, la poesia ebraica di genere religioso conobbe presso gli ebrei italiani rinnovata e straordinaria fortuna. All'epoca in questione un'ampia messe di liriche sacre di varia tipologia venne composta per la preghiera e la meditazione individuale, a commemorazione delle solennità religiose e ad uso di sacre riunioni e confraternite. Parallelamente, si rafforzò e diffuse la consuetudine di comporre poesia in occasione di matrimoni, funerali, maggioranza religiosa o dedizione di luoghi e arredi sacri. Anche questa produzione, per quanto di natura squisitamente effimera e celebrativa era generalmente connotata in senso religioso, giacché la sinagoga e l'oratorio erano i luoghi deputati alla sua recitazione, quando non alla sua esecuzione musicale. Il fenomeno è noto e tuttavia poco studiato<sup>1</sup>, vuoi per la dispersione del materiale, in particolare nel caso della lirica occasionale, che spesso era affidata a fogli volanti, vuoi a causa del pregiudizio estetico che a lungo ha gravato ingiustamente su gran parte della produzione poetica dell'età della segregazione, con l'eccezione di pochi autori. In realtà, la poesia sacra del periodo merita di essere esaminata e approfondita sia per il ruolo preminente che essa svolse nel contesto dell'espressione culturale dell'ebraismo italiano del periodo e nella vita quo-

\* Sigle:

EJ = *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, 16 vv.

JE = *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature and Customs of the Jewish People from the Earliest Times*, London - New York 1901-1906, 12 vv.

JQR = *The Jewish Quarterly Review*.

RMI = *La rassegna mensile di Israel*.

IMHM = Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem.

<sup>1</sup> A Dan Pagis va riconosciuto il merito di aver tracciato seppur *in nuce* alcune delle linee guida per un'indagine di quella che egli definì «la tarda poesia religiosa fiorita in Italia», intendendo così una sorta di estrema propaggine della produzione piyyutistica degli ebrei italiani. Tra i suoi studi segnaliamo in particolare D. PAGIS, *Liturgical Poetry in the 17th Century Italy. A Hebrew Manuscript*, «Kiryath Sepher» 50 (1975), pp. 288-312 [ristampato in D. PAGIS, *Poetry Aptly Explained. Studies and Essays on Medieval Hebrew Poetry*, a c. di E. FLEISCHER, The Magnes Press - the Hebrew University, Jerusalem 1993, pp. 336-360] (in ebraico); Id., *Change and Tradition in the Secular Poetry: Spain and Italy*, Keter Publishing House, Jerusalem 1976, p. 247 e ss. (in ebraico). Testi editi e notizie sugli autori del periodo sono ricavabili dalle diverse trattazioni e antologie che costituiscono la bibliografia degli studi (alcuni ormai classici) dedicati alla poesia ebraico-italiana, tra i quali segnaliamo A.M. HABERMAN, *A History of Hebrew Liturgical and Secular Poetry*, Massada, Ramat Gan 1970-1972, 2 vv.:

2, pp. 63-118 (in ebraico); D. PAGIS, *Hebrew Metrics in Italy and the Invention of Hebrew Accentual Iamb*, «Ha-sifrut» 4, 4 (1973), pp. 651-712 [ristampato in PAGIS, *Poetry Aptly Explained*, cit., pp. 166-255] (in ebraico); N. PAVONCELLO, *La letteratura ebraica in Italia*, Società Tipografica Sabbadini, Roma 1963; A.B. RHINE, *The Secular Hebrew Poetry of Italy*, «JQR», n.s., 1 (1910-1911), pp. 341-402, 2 (1911-1912), p. 25-53; J. SCHIRMAN, *Teatro e musica nei ghetti italiani tra i secoli XVI-XVIII*, in J. SCHIRMANN, *Studies in the History of Hebrew Poetry and Drama*, The Bialik Institute, Jerusalem 1979-1980, 2 vv.: 2, pp. 44-94 [il contributo era apparso originariamente in «Zion» 29 (1964), pp. 61-111] (in ebraico). Per le antologie vedi S. BERNSTEIN (cur.), *Poesia ebraica in Italia. Una raccolta di poesie e piyyuṭim dei secoli XVI-XVIII*, Derom, Jerusalem 1939 [riproduzione anastatica: s.n., [Jerusalem 1970]] (in ebraico); D. BREGMANN (cur.), *A Bundle of Gold. Hebrew Sonnets from the Renaissance and the Baroque*, Ben-Zvi Institute - Ben-Gurion University of the Negev Press, Jerusalem 1997 (in ebraico); CH. BRODY - M. WIENER (cur.), *Antologia della poesia ebraica*, v. 2: *Dalla cacciata dalla Spagna fino all'epoca di Yehuda Leib Gordon*, Rubin Mass, Jerusalem 1965, p. 50 e ss. (in ebraico); A.B. PIPERNO (cur.), *Il suono della lira...*, Eliezer Ottolenghi, Livorno 1846 (in ebraico); J. SCHIRMANN (cur.), *Anthologie der hebräischen Dichtung in Italien*, Schocken Verlag, Berlin 1934, p. 236 e ss. (in ebraico). Ulteriore bibliografia sui singoli autori è ricavabile da G. TAMANI, *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 193 e ss.

tidiana delle comunità, come testimonia l'abbondante materiale pervenutoci, sia in quanto specchio del gusto e della mentalità di un'epoca.

Il nuovo impulso dato alla composizione e al consumo di poesia sacra nel periodo sopraccitato trasse origine da diversi fattori, tra loro correlati. A partire dalla seconda metà del Cinquecento, e in coincidenza col periodo della Controriforma, la vita delle comunità italiane fu caratterizzata dall'acuirsi della religiosità e dal diffondersi di nuove forme di devozione. La penetrazione della *qabbalah* a livello popolare, veicolata in particolare dalla preghiera e dal rito, e l'accoglimento di nuove pratiche cultuali, molte delle quali sorte nei circoli di *Ereṣ Yiśra'el*, contribuirono ad conferire nuova preminenza alla pietà e alla ritualità nella vita religiosa all'interno del Ghetto. Se il canone della preghiera sinagogale ufficiale poteva ormai dirsi completo e chiuso, l'ambito paraliturgico, in particolare quello pertinente pratiche cultuali prevalentemente penitenziali, era invece aperto all'esercizio poetico, e conoscendo anzi nuova espansione, con l'introduzione di cerimonie come le veglie antelucane, il *Tiqqun ḥaṣot* e il *Tiqqun šovav'im*<sup>2</sup>, divenne terreno di cimento per i contemporanei *payṭanim*. *Qinot*, *seliḥot* e *baqqašot* cominciarono a venir composte in gran numero per essere recitate durante l'esecuzione dei nuovi rituali, generalmente ad opera o su commissione dei membri di apposite confraternite di devozione sorte per l'espletamento dei medesimi. Ispirati alla lunga tradizione del *piyyuṭ*, radicati nei peculiari moduli formali della poesia ebraica prodotta in Italia e al contempo aperti all'influsso di modelli stilistici provenienti da area ottomana, questi componimenti alimentarono a lungo la pietà popolare all'interno del Ghetto, e di questa furono una delle espressioni più evidenti. Lo stimolo che la nuova temperie spirituale diede alla composizione di lirica sacra e viceversa il ruolo che quest'ultima svolse nel veicolare e diffondere i nuovi valori e i nuovi usi, ebbe importanti conseguenze anche a livello della tipografia di stampo devozionale. Componimenti appositamente scritti o adattati alle rinnovate esigenze rituali vennero inseriti copiosi in raccolte di preghiere e formulari speciali, circolando non solo all'interno dei gruppi che ne avevano promosso la stampa, ma pure presso il più vasto pubblico, anche in virtù del costo contenuto delle edizioni, di norma di formato tascabile.

A differenza della coeva poesia profana, più elitaria e generalmente allocata presso personalità ben versate sia negli studi tradizionali sia in quelli secolari, la poesia religiosa venne praticata nel periodo in questione pressoché a tutti i livelli della società ebraica, da chiunque avesse adeguata conoscenza della lingua, delle convenzioni poetiche e delle fonti bibliche e talmudiche. Si alimentava così la schiera – ben più nutrita – degli autori che, meno esposti all'influsso della cultura non ebraica, circoscrissero la loro opera all'ambito tradizionale e che, poetando, spesso limitarono la propria produzione unicamente a soggetti religiosi. Si trattò nella maggior parte dei casi di autori oggi poco noti, le cui composizioni godettero comunque all'epoca di una certa fama, vennero apprezzate ed imitate, incluse in raccolte e recitate in sinagoga e negli oratori, salvo poi cadere nell'oblio col modificarsi del gusto e degli usi rituali. Tra questi autori, taluni condannati alla sola arida memoria di repertori e cataloghi bibliografici, vanno ascritti nomi quali quelli di Mordekay Dato (1525-c. 1600)<sup>3</sup>, Šemu'el

<sup>2</sup> Su questi riti e altri similari vedi M. HALLAMISH, *Kabbalah. In Liturgy, Halakhah and Customs*, Bar Ilan University, Ramat Gan 2000 (in ebraico), pp. 537 e ss.; in particolare sulla veglia di mezzanotte (*Tiqqun ḥaṣot*) vedi M. IDEL, *Kabbalah. New Perspectives*, Yale University Press, New Haven (Conn.) - London 1988, pp. 308-320.

<sup>3</sup> Poeta, esegeta e predicatore, fu attivo in varie città del nord Italia, e visse per un periodo anche a Safed, lasciando poi un resoconto della sua visita. Compose numerosi *piyyuṭim*, scritti sotto l'influsso della *qabbalah*, alcuni dei quali vennero accolti in

formulari secondo il rito italiano. Su di lui vedi E. GOTTLIEB, in EJ, v. 5, col. 1313, s.v. *Dato, Mordekai ben Juda*; SCHIRMANN (cur.), *Anthologie der hebräischen Dichtung in Italien*, cit., p. 246; G. TAMANI, *Parafrasi e componimenti poetici in volgare e in caratteri ebraici di Mordekhay Dato*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca*, Atti del II convegno internazionale (Genova, 10-15 giugno 1984), Ministero per i Beni culturali e ambientali, Roma 1986, pp. 233-242; ID., *La letteratura ebraica medievale*, cit., pp. 198-199.

Refa'el Marli (m. 1617)<sup>4</sup>, Yosef Yedidyah Carmi (c. 1590-?)<sup>5</sup> e Ḥananyah Elyaqim Rieti (1561-1623), al quale questo contributo è dedicato, e la cui ampia produzione poetica ben sintetizza alcuni dei tratti comuni alla lirica sacra ebraica dell'epoca.

Nato a Bologna, Ḥananyah Elyaqim ben 'Aśa'el Refa'el Rieti<sup>6</sup> apparteneva ad una delle più illustri famiglie ebraiche dell'Italia rinascimentale, tra i cui membri figurava anche il poeta Mošeh Rieti (1398-1460), autore del *Miqdaš me'at*<sup>7</sup>. Il nome italiano del nostro era Graziadio, come testimoniato dai documenti relativi alla sua attività in veste di banchiere, nonché da alcuni acrostici italiani in traslitterazione ebraica inseriti nei suoi componimenti poetici, un uso quest'ultimo suo caratteristico<sup>8</sup>. Rabbino a Mantova a partire dalla fine degli anni Settanta del Cinquecento, il nostro si trasferì poi a Luzzara nel 1604. Ebbe tre figli, Yosef Mordekay, David Naftali ed Elḥanan Yedidyah, e due mogli: la prima, di nome Malkah, studiò i *dinim* relativi alla macellazione rituale assieme al rabbino Šelomoh ben Šimšon Basilea<sup>9</sup>, il quale la autorizzò all'esercizio nel 1581; la seconda, Bellarosa, morì nel 1614 e per essa il Rieti scrisse una breve poesia pensata come epitaffio per la sua pietra tombale<sup>10</sup>. Un unico episodio emerge dalla biografia di questo autore, di per sé assimilabile a quella di tanti altri

<sup>4</sup> Rabbino a Mantova dal 1587, fu al servizio della comunità in varie funzioni fino alla morte. Alcuni suoi *responsa* e lettere ci sono pervenuti tramite le opere di suoi contemporanei, altri si conservano manoscritti. I suoi *piyyuṭim* furono inseriti in formulari di preghiera per occasioni speciali, tra cui l'innario *Ayyelet ha-šahar* (sul quale vedi *infra*). Su di lui vedi M. ANDREATTA, *Poesia religiosa ebraica di età barocca. L'innario della confraternita Šomerim la-boqer (Mantova 1612)* [Eurasiatistica 76 = Quaderni del Dipartimento di Studi eurasiatici dell'Università Ca' Foscari di Venezia], Studio Editoriale Gordini, Padova 2006, pp. 153-160; I. ALFASSI, in EJ, v. 11, coll. 1010-1011, s.v. *Marli, Samuel (Raphael) ben Mašliaḥ*; SCHIRMANN (cur.), *Anthologie der hebräischen Dichtung in Italien*, cit., p. 261; SH. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Kiryath Sepher, Jerusalem 1977 (tit. orig. *Toledot ha-yehudim be-dukasut Maṭovah*, Hoša'at Qiryat sefer, Yerušalayim 1962-1964, 2 vv.), p. 696, 854 (Indici), s.v. *Arli, Samuel (Raphael) b. Mazliaḥ*; L. ZUNZ, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966 [ristampa anastatica dell'edizione Berlin 1865], pp. 421-422.

<sup>5</sup> Nato attorno al 1590, fu rabbino e cantore a Modena. Per gli *Šomerim la-boqer* dell'omonima città compilò e diede alle stampe nel 1626-1627 l'innario *Sefer Kenafrenanim*, nel quale inserì i propri *piyyuṭim*. Fu anche autore di *responsa*, tuttora manoscritti. Su di lui vedi D. BREGMANN (cur.), *A Bundle of Gold*, cit., pp. 201-202; *The Penguin Book of Hebrew Verse*, a c. di T. CARMI, Penguin Books, New York 1981<sup>1</sup>, pp. 490-491; A.B. HABERMAN, in EJ, v. 5, coll. 187-188, s.v. *Carmi, Joseph Jedidiah*; SCHIRMANN (cur.), *Anthologie der hebräischen*

*Dichtung in Italien*, cit., pp. 265-266; A. RATHAUS, *Poesia, preghiera, midrash. Il verdetto di R. Neta nel Trabotto sul piyut contemporaneo*, «RMI» 67, 1-2 (2001), pp. 129-150; L. ZUNZ, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, cit., p. 423-424.

<sup>6</sup> Su questo autore vedi M. ANDREATTA, *Un componimento di Ḥananyah Elyaqim Rieti per la morte della moglie (Oxford, Bodleian Library, ms. Mich. 559)*, «Annali di Ca' Foscari», 45, 3 (s. or. 37) (2006), pp. 5-23. EAD., *Poesia religiosa ebraica di età barocca...*, cit., pp. 128-152; PAVONCELLO, *La letteratura ebraica in Italia*, cit., pp. 21-22; A.M. RABELLO, in JE, v. 14, coll. 169-171, s.v. *Rieti*; SCHIRMANN (cur.), *Anthologie der hebräischen Dichtung in Italien*, cit., pp. 262-263; SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., p. 731, 881 (Indici), s.v. *Rieti, Hananiah Eliakim b. Asael Raphael*; ZUNZ, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, cit., p. 423.

<sup>7</sup> Sulla famiglia Rieti vedi Y. BOKSENBOIM (cur.), *Letters of Rieti Family (Siena 1537-1564)*, Tel Aviv University, Tel Aviv 1987, pp. 22-38 (in ebraico).

<sup>8</sup> Proprio sulla base degli acrostici adottati, il nostro va definitivamente identificato col banchiere mantovano Graziadio da Rieti, come a suo tempo suggerito da Vittore Colorni. Cfr. V. COLORNI, *La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano in V. COLORNI, Judaica Minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, A. Giuffrè Ed., Milano 1983, p. 720, nota 1. L'acronimo *H"en a"ri*, col quale Rieti talvolta usava firmare, fa riferimento alla città d'origine della famiglia, da cui il cognome.

<sup>9</sup> Cfr. SH. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., p. 585, nota 271, p. 698.

<sup>10</sup> ANDREATTA, *Un componimento di Ḥananyah Elyaqim Rieti per la morte della moglie*, cit.

esponenti della cultura ebraica dell'epoca, ovvero il coinvolgimento, per quanto indiretto, nel rapimento di cui nel 1614 furono vittime il banchiere Refa'el Modena e Avraham Jaghel, un incidente clamoroso e non privo di risvolti romanzeschi, che scosse varie comunità del modenese e del mantovano<sup>11</sup>. Nella città dei Gonzaga il Rieti fu in contatto con il celebre predicatore Yehudah Moscato<sup>12</sup>, del

<sup>11</sup> Le circostanze dei fatti furono le seguenti. Nell'autunno del 1614 l'agiato banchiere Refa'el Modena, che aveva la propria sede a Sassuolo, venne rapito per mano di quattro banditi, nei pressi di Reggio Emilia. Al momento dell'agguato, il Modena si trovava in viaggio assieme al medico Avraham Jaghel, l'autore del *Sefer Ge hizzayon*, all'epoca a servizio della famiglia del banchiere. I due erano di ritorno da Luzzara, dove il Modena aveva presenziato in veste di *sandaq* alla circoncisione del figlio della propria sorella. Il cognato del Modena, e padre del bambino di cui si era celebrata l'entrata nel patto di Abramo, era Elhanan Yedidyah Rieti, figlio di Hananyah Elyaqim. In ragione della preminenza della famiglia Modena e del ruolo pubblico svolto dal rapito, le comunità di Modena, Luzzara, Sassuolo, Reggio Emilia, Mantova e Ferrara si mobilitarono per richiedere l'intervento ducale, oltre che nella raccolta di denaro da utilizzare per il riscatto. Preghiere di intercessione, appositamente composte, vennero recitate nelle sinagoghe, tra cui una ad opera del nostro. Mentre Jaghel veniva spedito a Modena a trattare i termini del rilascio del suo illustre mecenate, per il quale era stato richiesto un riscatto di diecimila ducati, le milizie degli Este localizzavano il covo dei banditi, catturando i rapitori e liberando l'ostaggio. La liberazione del banchiere venne celebrata con una pubblica processione per le strade di Modena, in cui i due ebrei sfilarono assieme ai loro aguzzini finalmente assicurati alla giustizia. Nel resoconto più tardi stilato dallo stesso Modena, il banchiere confermava che sia lui che Jaghel erano stati trattati assai umanamente e che non avevano subito per tutto il tempo della loro cattività alcuna coercizione a compiere atti contrari alla legge ebraica. Il resoconto dell'evento si conserva in tre fonti manoscritte: il ms. Mich. 186 della Bodleian Library, contenente alle cc. 89a-91b la preghiera di intercessione composta da Hananyah Elyaqim Rieti e recitata nella sinagoga di Luzzara [A. NEUBAUER (cur.), *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, Oxford 1886, n. 2061/2, IMHM F19346], che è stato edito da M. Stern col titolo di *Megillat nes*, in S. EPPENSTEIN et alii (cur.), *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag David Hoffmann's*, L. Lamm, Berlin 1914 [riproduzione anastatica: Hoša'at Maqor Ba'a"m, Yerušalaym 1970], pp.

460-463 (sezione tedesca), 267-280 (sezione ebraica); il ms. Kaufmann A 557/12 della Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára di Budapest; e il ms. 680 del Żydowski Instytut Historyczny di Varsavia. La vicenda è riportata anche in D. RUDERMAN, *Kabbalah, Magic and Science. The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 1988, pp. 14-18. Per quanto in maniera imprecisa all'episodio si faceva riferimento già in M. MORTARA, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori di cose giudaiche in Italia, con richiami e note illustrative*, Padova 1886, pp. 25-26, nota 3.

<sup>12</sup> Personaggio di vasta cultura umanistica, annoverato fra i rappresentanti dell'interpretazione filosofica della *qabbalah*, fu uno dei più importanti predicatori del secolo XVI. Nacque a Osimo attorno al 1530 e fu allievo di Mošeh Provenzali. Servì come rabbino ad Ancona, città che dovette abbandonare a seguito dell'espulsione degli ebrei dai territori dello Stato pontificio ordinata nel 1569. Nel 1587 venne nominato rabbino a Mantova, città dove aveva trovato rifugio, e dove avrebbe trascorso il resto dei suoi giorni, fino alla morte avvenuta attorno al 1593. Fu autore di un'importante raccolta di sermoni, intitolata *Nefušot Yehudah* (Venezia 1589), e di un commento al *Sefer Kuzari* di Yehudah ha-Levi dal titolo *Qol Yehudah* (Venezia 1594). Di lui si conservano anche *responsa* e *piyyuṭim*, due dei quali vennero inseriti nel *Siddur mi-tefillah* secondo il rito italiano, stampato a Mantova nel 1571. Su di lui vedi I. ADLER, *Hebrew Writings Concerning Music. In Manuscripts and Printed Books from Geonic Times up to 1800*, G. Henle Verlag, München 1975, pp. 221-239; D. BREGMANN (cur.), *A Bundle of Gold*, cit., pp. 86-93; J. DAN, in EJ, v. 12, coll. 357-358, s.v. *Moscato, Judah ben Joseph*; A.M. HABERMAN, *A History of Hebrew Liturgical and Secular Poetry*, cit., v. 2, pp. 80-81; M. IDEL, *Judah Moscato: A Late Renaissance Jewish Preacher*, in D.B. RUDERMAN (cur.), *Preachers of the Italian Ghetto*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1992, pp. 41-65; Id., *Major Currents in Italian Kabbalah Between 1560-1660*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca*, cit., pp. 243-262; SCHIRMANN (cur.), *Anthologie der hebräischen Dichtung in Italien*, cit., p. 245; SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*,

quale fu anche allievo, e con altri personaggi attivi in città, come i rabbini Mošeh Cases<sup>13</sup>, Yo'av Gallico<sup>14</sup>, Mordekay Re'uven Jarè<sup>15</sup> e il già menzionato Šemu'el Refa'el Marli. Da questi medesimi ambienti partiva in quel periodo l'iniziativa di fondare speciali confraternite di studio e preghiera, dedite alle pratiche devozionali che si ispiravano ad usi provenienti da *Ereš Yišra'el*, cui ci riferivamo in apertura. In particolare, la figura di Rieti risultava collegata alla confraternita degli *Šomerim la-boqer* di rito italiano, che osservava la veglia penitenziale antelucana. Il sodalizio usava radunarsi quotidianamente, un'ora circa prima dell'alba, nella sinagoga maggiore di Mantova per recitare Salmi, preghiere e *seliḥot*, con le quali implorare il perdono dei peccati e accelerare la restaurazione del Tempio e l'avvento del Messia. Ad uso dei suoi membri – tra i quali figurava anche lo stesso figlio di Rieti, Elḥanan Yedidyah – venne stampato nel 1612 a Mantova presso Eli'ezer d'Italia, un apposito innario intitolato *Ayyelet ha-šahar* (La stella mattutina), contenente gli inni e le letture che la confraternita aveva stabilito di recitare durante le proprie riunioni<sup>16</sup>. Accanto a *piyyuṭim* del periodo classico e medievale, nel formulario vennero inseriti pure una quarantina di componimenti di autori contemporanei, venticinque dei quali, contando anche le integrazioni successive, ad opera del nostro, compresi alcuni testi appositamente composti ad uso dei veglianti. Come viene riportato nelle note introduttive e finali del volume, Rieti mise i propri materiali a disposizione del compilatore della raccolta, il già menzionato Re'uven Mordekay Jaré, che lo descrive come un poeta «di valore», che possiede «il dono della grazia e della supplica»<sup>17</sup>. Anche per merito dei *piyyuṭim* moderni in essa inseriti, *Ayyelet ha-šahar* godette di ampia fortuna e circolazione, influenzando quanto a struttura e scelte editoriali i formulari per la veglia antelucana compilati e stampati successivamente<sup>18</sup>.

Dotato di solida formazione negli studi tradizionali, Ḥananyah Elyaqim Rieti fu autore assai prolifico: compose alcuni *ḥiddušim* ai trattati *Roš ha-šanah*, *Sukkah* e *Šabbat* della *Mišnah*, una raccolta di *dinim* e *responsa* dal titolo *Šede ha-lavan* (Il campo seminato), e un'ampia compilazione intitolata *Peri megadim* (Frutto soave) contenente un commento alle preghiere, alcuni sermoni e una raccolta di *minhagim*, compilazioni che si conservano tuttora manoscritte<sup>19</sup>. Tuttavia, a fronte di quest'ampia produzione di contenuto prettamente didascalico, la fama di Rieti presso i suoi contem-

cit., pp. 721-722, 874 (Indici), s.v. *Juda Arieh b. Joseph*; ZUNZ, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, cit., p. 419.

<sup>13</sup> SH. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., p. 701, p. 858 (Indici), s.v. *Cases, Moses b. Samuel*.

<sup>14</sup> Rabbino in Asti e in Governolo tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, fu autore di un dizionario del *Talmud* e dei *midrašim*. Su di lui vedi SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., pp. 713, 865 (Indici), s.v. *Galli(co), Joab (Dattilo) b. Isaac*.

<sup>15</sup> Rabbino a Mantova tra la fine del 1500 e l'inizio del secolo successivo; fu attivo anche come *šohet* e supervisore alla *kašerut*. Un suo parere figura nella raccolta *Kenaf renanim*, di Yosef Yedidyah Carmi. Su di lui vedi ANDREATTA, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, cit., pp. 161-164; A. TOAFF, in JE, v. 7, pp. 73-74, s.v. *Jarè*; SH. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., pp. 716, 869 (Indici), s.v. *Jarè, Mordecai b. Berachia Reuben*; L. ZUNZ, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, cit., p. 424.

<sup>16</sup> Sui formulari stampati in Italia per iniziativa dei gruppi *Šomerim la-boqer* vedi M. ANDREATTA, *Li-*

*bri di preghiera della confraternita «Le sentinelle del mattino»*, «Annali di Ca' Foscari» 44 (2005), 3 (s. or., 36), pp. 5-45. In particolare sulla raccolta *Ayyelet ha-šahar* vedi ANDREATTA, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, cit.

<sup>17</sup> *Ayyelet ha-šahar*, c. 1b (in appendice).

<sup>18</sup> ANDREATTA, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, cit., p. 75 e ss.

<sup>19</sup> Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára in Budapest, mss. Kaufmann A56, A402/2 e A402/1 (M. WEISZ, *Katalog der hebräischen Handschriften und Bücher in der Bibliothek des Professors Dr. David Kaufmann*, J. Kauffman, Frankfurt a.M. 1906, p. 14, 139) [IMHM F02887, F14725]. Alcuni *responsa* emessi dal Rieti si conservano anche nel ms. Hebr. Oct. 135 della Stadt- und Universitätsbibliothek, di Francoforte s.M. (E. RÖTH - L. PRIJS (curr.), *Hebräischen Handschriften*, Teil 1a [Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland - Band VI, 1a], Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1982 (Stadt- und Universitätsbibliothek, Frankfurt a.M.), p. 194, n. 143 [IMHM F26471]).

poranei e le generazioni immediatamente successive nel campo delle belle lettere fu legata soprattutto alle sue composizioni poetiche. Scrisse infatti numerose poesie, esclusivamente di genere religioso, che si conservano nella loro quasi totalità<sup>20</sup> in due vaste raccolte in gran parte inedite: la prima, intitolata *Sefer Minḥat Ḥananyah* (L'offerta di Ḥananyah), è ispirata alle festività del calendario e ad altre occasioni paraliturgiche, ed è contenuta in un ampio faldone di circa settecento carte, per la maggior parte autografo, distribuito nei mss. Mich. 559, 570 e 572 della Bodleian Library di Oxford<sup>21</sup>. La seconda, intitolata *Sefer mizmor šir le-Šabbat* (Canto sabbatico), è una rielaborazione in poesia dei *dinim* del Sabato, organizzata in base all'ordine delle preghiere del giorno. Ha struttura strofica, e ogni singola stanza inizia con la lettera *šin*. L'opera si conserva nel ms. 4018 della biblioteca dello Yad Ben Zevi di Gerusalemme, in parte copiato dal figlio del Rieti, David Naftali, che alla compilazione aggiunse anche due brevi poesie dedicatorie di proprio pugno (c. [2a])<sup>22</sup>. Al pari del *Sefer mizmor šir le-Šabbat* anche il *Sefer Minḥat Ḥananyah* nel complesso è organizzato in forma di esplicazione dei *dinim* e dei *minhagim* festivi collegati alle varie ricorrenze, con parti commentate, redatte in prosa rimata, che si alternano alle composizioni poetiche. Queste ultime sono a loro volta accompagnate da ampie didascalie e spesso anche da glosse esplicative inserite tra una strofa e l'altra. Talvolta anche benedizioni ed eulogie possono intercalarsi ai testi. Questo impianto della composizione, che si traduce in una *mise en page* alquanto complessa, denota l'approccio fondamentalmente esegetico di Rieti, il suo dipendere anche nella creazione poetica dal tradizionale modello che abbinava testo e commento. Più in generale, esso si inquadra sullo sfondo del proliferare di manuali per la preghiera ed esplicazioni in chiave mistica della liturgia caratteristico del periodo, un genere che si proponeva intenti precipuamente didattici ed edificanti, e nel quale lo stesso Rieti si era cimentato nel sopra ricordato *Peri megadim*<sup>23</sup>.

Delle due compilazioni, la prima, il *Sefer Minḥat Ḥananyah*, fu quella che godette di maggiore fortuna: singoli *piyyuṭim* vennero copiati e antologizzati circolando manoscritti in forma autonoma<sup>24</sup>, altri furono accolti in formulari di preghiera a stampa<sup>25</sup>. Da questa stessa raccolta provengono anche

<sup>20</sup> Un dialogo drammatico sull'uscita dall'Egitto è contenuto nel ms. Mich. 15 della Bodleian Library di Oxford (cc. 127a-133b), assieme ad altri *piyyuṭim* tratti dall'opera *Minḥat Ḥananyah* [NEUBAUER (cur.), *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, cit., n. 375/2] [IMHM F18363].

<sup>21</sup> NEUBAUER (cur.), *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, cit., n. 2153/2 e n. 1184; *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Supplement of Addenda and Corrigenda to vol. 1 (A. Neubauer's Catalogue)*. Compiled Under the Direction of Beit-Arié. Edited by R.A. May, Oxford, Clarendon Press, 1994, col. 402 [IMHM F19967, F161644, F16643].

<sup>22</sup> Il manoscritto, che ammonta a circa 390 cc., proviene dalla raccolta che appartene ad Isaia Sonne. Alla [c. 3b] compare una terza poesia dedicatoria ad opera di Šemu'el Scandiano di Mantova [IMHM F27696].

<sup>23</sup> Sull'argomento vedi G. SCHOLEM, *La cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1982<sup>1</sup>, p. 83 (tit. orig. *Kabbalah*, Quadrangle - New York Times Book Co., [New York 1974]), p. 179 e ss., e E. HOLLENDER (cur.), *Clavis commentariorum of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript* [Clavis commenta-

riorum. Antiquitatis et Medii Aevi; 4], Brill, Leiden-Boston, 2005.

<sup>24</sup> Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Budapest, mss. Kaufmann A 412 e A 413 (WEISZ, *Katalog der hebräischen Handschriften*, cit., p. 144) [IMHM F14729, Fiche 119]; Francoforte s.M., Stadt-und Universitätsbibliothek, mss. Hebr. Oct. 111 (RÖTH - PRIJS (curr.), *Hebräischen Handschriften*, cit., p. 163, n. 119 [IMHM F 22021]; Mossad Harav Kook, Jerusalem, ms. 1326 [IMHM F20730]; Columbia University, New York, ms. X893H19 [IMHM F20618]; Valmadonna Trust Library, London, ms. 213 [B. RICHLER (cur.), *The Hebrew Manuscripts in the Valmadonna Trust Library*, Valmadonna Trust Library, Jerusalem 1998, p. 91, n. 163] [IMHM F46736]; The Jewish Theological Seminary, New York, ms. 3821 [IMHM F29626]; University of Haifa, ms. HA 11 [IMHM F35852].

<sup>25</sup> Oltre che in *Ayyelet ha-šahar*, alcuni componimenti furono pubblicati in due altre principali raccolte a stampa: *Meqış redumim* (Colui che desta i dormienti), edita a Mantova nel 1648 su iniziativa del figlio dell'autore, David Naftali, per i membri della Sinagoga maggiore della città (cfr. ANDREATTA, *Libri di preghiera della confraternita «Le sentinel-*



tutti i *piyyuṭim* di Rieti inseriti nell'innario *Ayyelet ha-šahar*. L'opera, che nella forma attuale include circa cinquanta componimenti poetici, è strutturata in base alle seguenti festività e ricorrenze: Sabato (ms. Mich. 572, cc. 10b-57b); *Ḥannukkah* (ms. Mich. 572, cc. 76a-108b); *Purim* (ms. Mich. 572, cc. 109a-180b); *Sukkot* (ms. Mich. 572, cc. 181a-232b); *Šimḥat Torah* (ms. Mich. 572, cc. 233a-270b); circoncisione (ms. Mich. 572, cc. 271a-317b, l'intera sezione, costituita da *piyyuṭim* e *minhagim*, è intitolata *Sefer ha-berit*); *Roš ḥodeš* (ms. Mich. 570, cc. 1a-26b); *Roš ha-šanah* (ms. Mich. 570, cc. 27a-73b); [*Yamim nora'im e Kippur*] (ms. Mich. 570, cc. 74a-221a, con un commento al *Seder taḥanunim* intitolato *Me'orer yešenim*, cui seguono *seliḥot* e un *sefer widduy*); *Pesaḥ* (ms. Mich. 559, cc. 31a-117b, l'intera sezione, con *piyyuṭim* e un commento all'*Haggadah* di *Pesaḥ*, è intitolata *Qa'arat kesef*); sezione miscellanea (ms. Mich. 559, cc. 118a-147a), contenente *qinot* per il *Nove di Av*, un componimento per la ricorrenza di *T"u bi-Ševat*<sup>26</sup>, alcune elegie, tra cui quella, già menzionata, per la seconda moglie e una in morte di Šemu'el Refa'el Marli, e un componimento, intitolato *Šir zequnim* (Poesia della vecchiaia), scritto in occasione del sessantesimo compleanno dell'autore<sup>27</sup>.

I componimenti poetici inseriti nel *Sefer Minḥat Ḥananyah* si ispirano alla tradizione del *piyyut*, e includono *yošerot*, *rešuyyot* per varie preghiere, e svariati componimenti di genere penitenziale come *seliḥot*, *qinot* e *pizmonim*. Generalmente la tipologia dei componimenti è indicata con chiarezza nelle didascalie premesse ai testi; solo in alcuni casi, l'autore ricorre a un generico «*piyyut*» oppure, specialmente nel caso di testi di forma strofica destinati all'esecuzione cantata, al termine «*šir*». Degno di attenzione è il *Seder widduy* in prosa rimata accompagnato da *pizmon* e *rešut* introduttivi, che chiude la serie di *seliḥot* incluse nel ms. Mich. 570 (cc. 218a-221a). Questo testo, che Rieti definisce come «adatto e raccomandato per qualunque momento»<sup>28</sup>, e che Mordekay Jaré inserì in *Ayyelet ha-šahar*<sup>29</sup>, riflette il diffondersi della recita della confessione dei peccati anche al di fuori dei tradizionali contesti liturgici a carattere penitenziale e con frequenza quotidiana, in base all'accoglimento di usi provenienti da *Ereš Yiśra'el* e di analoghe prescrizioni contenute nella coeva letteratura etico-devozionale<sup>30</sup>.

I *piyyuṭim* di tipologia penitenziale inseriti nel *Sefer Minḥat Ḥananyah* sono nel complesso riconducibili ad alcuni degli schemi narrativi caratteristici del genere, ovvero supplica e richiesta di perdono e salvezza, sia individuale che collettiva, specie in prospettiva messianica; ammissione dell'intima sofferenza causata dal peccato, e conseguente dichiarazione di contrizione e pentimento; fervente espressione di amore e devozione per la divinità. In particolare alcune *seliḥot* si definiscono per contenuti e carattere come poesia spirituale, ovvero come testi pensati per la preghiera e la meditazione individuale, e finalizzati all'espressione di sentimenti e ansie personali, una delle funzioni tradizionalmente attribuite a questa tipologia di componimenti. Alcune sono collegate a specifici eventi occorsi all'autore: così, ad es., la *seliḥah* רצה עליון מדל אביון / *Reṣeh 'elyon mi-dal evion*, successivamente accolta in *Ayyelet ha-šahar*, fu originariamente composta durante una malattia dell'autore nell'anno 1599<sup>31</sup>. Il *pizmon* ארון עליון תנה פדיון / *Adon 'elyon tenah pidyon*, poi incluso nella rac-

le del mattino», cit., p. 36, n. 11), e *Šete qinot le-ḥurban ha-bayt* (Due elegie sulla distruzione del Tempio), stampate nella medesima città nel 1624 per iniziativa di Mordekay Jaré, ad uso della confraternita di studio *Sur me-ra'* (cfr. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., p. 558, nota 164).

<sup>26</sup> Editò da A.M. HABERMAN, *Šir le-t"u bi-ševat*, «Ha-šofeh» (4.2.1977), p. 13.

<sup>27</sup> Un'altra poesia occasionale, scritta per le nozze di Aharon Katz – l'unico epitalamio del nostro ad esserci pervenuto – si conserva su di un foglio non numerato, allegato al ms. Mich. 572.

<sup>28</sup> Ms. Mich. 570, c. 218a.

<sup>29</sup> *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1612, c. 8b (in appendice); ANDREATTA, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, cit., pp. 150-152.

<sup>30</sup> Su questo tema vedi EDITORIAL STAFF, in EJ, v. 5, coll. 878-880, s.v. *Confession of sins*, e D. GOLDSCHMIDT, *On Jewish Liturgy. Essays on Prayer and Religious Poetry*, Magness Press - The Hebrew University, Jerusalem 1980, pp. 369-370 (in ebraico).

<sup>31</sup> *Ayyelet ha-šahar*, c. 3a (in appendice); ms. Kaufmann A 413, c. 133; ms. Hebr. Oct. 111, c. 12a; I. DAVIDSON, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, Ktav Publishing House, Jerusalem 1970

colta *Meqiš redumim*, pubblicata a Mantova nel 1648, fu scritto nel 1605, per implorare la protezione divina dai pericoli e dalle insidie della strada, mentre l'autore era in viaggio d'affari – una precauzione quanto mai necessaria all'epoca!<sup>32</sup> Tanto nei componimenti penitenziali contraddistinti da accenti più chiaramente individuali, quanto in quelli che danno voce a istanze collettive, il tono è comunque di ammonimento, e si traduce in due moduli tematici principali tra loro connessi: da un lato, il trattamento della triade peccato-espiazione-redenzione, dall'altro il ricorso a motivi quali la fugacità della vita, la vanità dei beni e dei piaceri materiali e la miseria del destino umano, per arrivare fino al classico *memento mori*. Per quanto non estranei alla poesia ebraica di genere sapienziale fin da epoca biblica, la predilezione di Rieti per questi temi va collocata nel contesto di concezioni di stampo pietistico e millenaristico circolanti all'epoca, così come in riferimento alla centralità di analoghi temi nella spiritualità cristiana del periodo della Controriforma<sup>33</sup>. Nella poesia religiosa ebraica come nella coeva cristiana, l'insistenza sulla morte e sui suoi attributi aveva finalità essenzialmente moralizzatrice, e si proponeva di incutere il timore del peccato e di inculcare per tale via l'osservanza religiosa. Questa tendenza culminò, per quanto riguarda la poesia ebraica di genere devozionale, col poemetto *Tofteh 'aruk* (L'inferno allestito) di Mošeh Zacuto (c. 1620-1697), stampato per la prima volta a Venezia nel 1715<sup>34</sup>.

I *piyyuṭim* ispirati alle varie festività del calendario inseriti nel *Sefer Minhāt Ḥananyah* sono generalmente marcati da un tono tipicamente didattico e costruiti o come esposizioni del significato spirituale della ricorrenza e illustrazione dei *minhagim* corrispondenti (vedi il componimento riportato in Appendice del presente contributo), o, in taluni casi, come sorta di ricostruzione drammatica delle narrazioni bibliche collegate. Esemplicativi di quest'ultima soluzione sono in particolare il *piyyuṭ* per *Ḥannukkah* אֵל אֲדוֹן עַל כָּל הַמַּעֲשִׂים / *El Adon 'al kol ha-ma'ašim*<sup>35</sup> sulla guerra degli Asmonei, e il *piyyuṭ* per *Purim* בִּימֵי אַחַשְׁוֵרוֹשׁ וּמַרְדֵּכַי / *Bi-yeme Aḥaššeweroš u-Mordekay*<sup>36</sup>. Un intento di moralizzazione e ammaestramento è evidente anche in due componimenti che si configurano come vere e proprie trasposizioni dottrinali: il primo, חֲסֵדֵי יְיָ קָהַל אֲמוֹנֵי נֹזְכִירָה יַחְדָּיו וְנִזְמְרָה / *Ḥasde adonay qehal emunay nazkira yaḥdaw u-nezammerah*<sup>37</sup>, originariamente composto come una *rešut* alla preghiera del *qaddiš*, illustra i Tredici principi di Maimonide; il secondo, יְיָ נִגְדָךְ כָּל תְּאוּרָתִי / *Adonay negdeka kol ta'awati*<sup>38</sup> – il cui *incipit* ricalca una famosa *baqqašah* di Yehudah ha-Levi – è dedicato

(New York 1924-1933<sup>1</sup>), 4 vv.: 3, p. 401, n. 1026 (in ebraico).

<sup>32</sup> *Meqiš redumim*, c. [22b-23b]; *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1724, c. 159a; ms. Mich. 570, c. 170a; ms. Hebr. Oct. 111, c. 15b; DAVIDSON, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, cit., v. 1, p. 30, n. 608.

<sup>33</sup> Temi analoghi erano prevalenti anche nella coeva letteratura italiana. Su questo cfr. G. FALLANI, *La letteratura religiosa in Italia* [Collana di saggi e studi di letteratura italiana, 5], Libreria Scientifica editrice, Napoli 1973 (ristampa: Loffredo, Napoli 2000), p. 63 e ss.

<sup>34</sup> Su Zacuto, la cui figura giganteggia nel panorama della poesia religiosa ebraica della seconda metà del secolo XVII, vedi il numero monografico di «Pe'amim» 96 (2003) a lui dedicato, e la bibliografia segnalata in G. TAMANI, *La letteratura ebraica medievale*, cit., pp. 209-210.

<sup>35</sup> *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1612, c. 78a; *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1724, c. 91b; ms. Mich. 572, 76a; ms. Mich. 15, c. 133b-136b; DAVIDSON,

*Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, cit., v. 1, p. 155, n. 3322.

<sup>36</sup> *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1612, c. 90b; *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1724, c. 102b; *Orah we-šimḥah, qunṭrasim le-'avodat yeme ha-Purim*, Livorno 1786, c. 47; ms. Mich. 572 c. 160b; DAVIDSON, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, cit., v. 2, p. 23, n. 523. Una traduzione inglese delle prime quattro strofe del componimento è stata fornita in SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., p. 608.

<sup>37</sup> *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1612, c. 149a; *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1724, c. 75b; *Elleh hadevarim ašer hiskimu rabbim mi-bene bet ha-keneset ha-gedolah ašer be-Mantovah*, Mantova 1662, c. [57]; *Seder 'erev Ro š ḥodeš*, Mantova 1662 (?), c. 17. Ms. Hebr. Oct. 111, c. 6b; DAVIDSON, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, cit., 2, p. 242, n. 438; A. MARX, *A List of Poems on the Articles of the Creed*, JQR 9 (1918-1919), pp. 305-336: 319, n. 38.

<sup>38</sup> *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1612, c. 35b; *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1724, c. 38b; ms. Mich.

all'esposizione dei Tredici attributi della divinità (le cosiddette *Šeloš 'ésreh middot* del passo di *Esodo* 34, 6-7, note nella tradizione rabbinica e liturgica come *Seder seliḥot*), e si propone come illustrazione della valenza penitenziale dei medesimi, e guida all'orante per una loro recita consapevole e spiritualmente efficace<sup>39</sup>.

Gli intenti didattici che connotano la poesia di Rieti, combinati con la vasta conoscenza delle fonti tradizionali caratteristica dell'autore, presentano importanti conseguenze a livello dell'utilizzo del mezzo linguistico. Il genere stesso, ovvero la lirica religiosa, prevede, naturalmente, l'ampio ricorso alla lingua biblica quale strumento espressivo, e tale ricorso risulta particolarmente evidente nei testi di contenuto penitenziale, soprattutto in forma di rimandi al libro dei Salmi e alla letteratura profetica. Talvolta il mosaico di citazioni bibliche è costruito in maniera pedissequa; talaltra, esso è piuttosto il risultato di un processo di rimescolamento dei singoli elementi, il cui risultato può assumere significati anche lontani dall'originale. Altrove, come nei *piyyuṭim* dedicati all'illustrazione delle feste, Rieti dimostra anche la capacità di staccarsi dal modello offerto dalle Scritture, creando un tessuto linguistico più affine alla lingua delle fonti post-bibliche, con risultati di immediatezza, semplicità e accenti finanche moderni. Accanto alla *Mišnah*, il *Talmud*, il *targum* e il *midraš*, fonti delle quali Rieti era esperto, e alle quali spesso i suoi *piyyuṭim* erano ispirati, o sulle quali erano costruiti, i componimenti del nostro mostrano anche una moderata influenza delle fonti cabbalistiche. Si tratta nel complesso di riferimenti riconducibili alla mistica pre-luriana, e radicati nella letteratura zoharica. All'epoca la *qabbalah* era ormai parte integrante del *curriculum studiorum* e, come già è stato ricordato, la sua penetrazione a livello dei costumi, della preghiera e del rito era ormai avviata. In particolare a Mantova gli studi cabbalistici erano fiorenti sin dalla metà del secolo XVI, quando proprio dai circoli mistici locali partiva l'iniziativa di pubblicare il *Sefer ha-zohar* e altre opere collegate, imprimendo così un impulso straordinario alla loro divulgazione<sup>40</sup>. Una certa familiarità con concetti cabbalistici "di base" era dunque auspicabile anche nel lettore comune; essa, d'altronde, non era necessariamente indice di intima familiarità con la pratica mistica. In effetti, a differenza di altri autori del periodo, come Mordekay Dato, Yosef Yedidyah Carmi o lo stesso Mordekay Re'uven Jaré, nei quali l'uso di fonti cabbalistiche risulta assai più abbondante e raffinato, con risultati di più evidente esoterismo, nella produzione di Rieti il ricorso alla *qabbalah* pare subordinato agli intenti didattici e di edificazione caratteristici dell'autore<sup>41</sup>.

Numerosi e particolarmente frequenti risultano invece i riferimenti al potere mistico-spirituale della preghiera e del canto, sparsi nei componimenti contenuti nel *Sefer Minhāt Ḥananyah*, sia tramite il rimando a passi classici della letteratura tradizionale, sia in forma di commento o glossa dell'autore<sup>42</sup>. Elevare lodi a Dio e invocare il suo nome con canti e inni viene descritto da Rieti come il modo più consono ed efficace per indirizzarsi alla divinità e vedere le proprie preghiere esaudite, e al contempo partecipare del canto degli astri e degli angeli, ovvero dell'armonia che governa le sfere celesti. Queste concezioni, per quanto non nuove nel contesto della tradizione ebraica, in particolare di ascendenza mistica<sup>43</sup>, trovavano proprio all'epoca e nel medesimo ambiente una loro teorizzazione a

570 c. 136a; DAVIDSON, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, cit., 1, p. 44, n. 921.

<sup>39</sup> Cfr. ANDREATTA, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, cit., pp. 140-145.

<sup>40</sup> Sulla *qabbalah* a Mantova vedi G. BUSI, *Materiali per una storia della "Qabbalah" a Mantova*, «Materia Giudaica» 2 (1996), pp. 50-56; G. BUSI, *Catalogue of the Kabbalistic Manuscripts in the Library of the Jewish Community of Mantua, with an Appendix of Texts Edited Together with Saverio Campanini*, Edizioni Cadmo, Fiesole 2001; G. BUSI, *Mantova e la Qabbalah. Mantua and the Kabba-*

*lah: Catalogo della mostra (Mantova 2-30 settembre 2001 - New York 4-29 marzo 2002)*, Skira, Milano 2001; SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, cit., pp. 630-633.

<sup>41</sup> Cfr. ANDREATTA, *Un componimento di Hananyah Elyaqim Rieti per la morte della moglie*, cit.; EAD., *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, cit., p. 128 e ss.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Sul tema vedi in particolare M. IDEL, *The Magical and Theurgic Interpretation of Music in Jewish Sources from the Renaissance to Hassidism*,

livello della letteratura etico-devozionale, in un famoso sermone “musicologico” ad opera di Yehudah Moscato, che del Rieti, come abbiamo ricordato, era stato maestro<sup>44</sup>. D'altronde, all'attività di rabbino e banchiere, il nostro unì anche quella di cantore e, come testimoniato dalle didascalie premesse ai testi, compose gran parte dei propri *piyyuṭim* finalizzati all'esecuzione cantata dei medesimi, in genere a partire da una melodia tradizionale preesistente<sup>45</sup>.

E proprio la finalità musicale dei testi dà conto delle caratteristiche formali della scrittura poetica del Rieti. Infatti, a parte qualche eccezione, i componimenti del nostro tendono ad adottare strutture strofiche con o senza ritornello, con una prevalenza per le forme di tipo *me-‘en-ezori*, «simil cinturate», ovvero forme nelle quali lo schema della rima presenta parti che ripetendosi uguali lungo tutta la lunghezza del componimento, lo “cuciono” in un insieme organico, in particolare dal punto del vista del suono<sup>46</sup>. La preferenza per questo tipo di strutture – peraltro variamente attestate nella poesia religiosa ebraico-italiana fin dal secolo XIII – si spiega agevolmente in virtù della finalità musicale dei testi, cui già facevamo riferimento, e della prevalenza di strutture analoghe in tanta parte della poesia proveniente da *Ereṣ Yiśra’el* allora circolante, nonché della natura “popolare” e meno elitaria di molti di questi *piyyuṭim*, destinati ad alimentare forme collaterali di pietà. Coerentemente con l'opzione per uno stile “facile”, anche gli aspetti prosodici più strettamente inerenti la struttura del verso, risultano nella poesia di Rieti improntati alla semplicità. I componimenti del nostro adottano un metro di tipo sillabico anziché quantitativo; le oscillazioni nell'esatto computo della lunghezza del verso denotano un trattamento disomogeneo degli *šewa'im*, in parte da imputare al procedimento di adattamento dei testi a melodie preesistenti. Un certo numero di componimenti presenta una struttura del verso libera, con lunghezze variabili. Per quanto simili soluzioni fossero all'epoca recisamente condannate da trattati e manuali dedicati alla versificazione ebraica, come *‘Arugat ha-bošem* di Šemu’el Archivolti (Venezia 1602) e *Meteq šefatayim* di ‘Immanuel Frances<sup>47</sup>, esse erano comunque attestate nella poesia religiosa, oltre che coerenti con la tradizione della poesia strofica di tipo *me-‘en-ezori*<sup>48</sup>. Composti per il canto, i *piyyuṭim* di Rieti si distinguono per la costante ricerca della musicalità del verso, ottenuta tramite l'abbondante uso di allitterazioni, rime – sia interne sia finali – e ripetizioni, dimostrando quanto questo aspetto sia preminente nell'*ars poetica* del nostro. In particolare il ricorso alla ripetizione, che può riguardare singole parole, l'emistichio e finanche l'intero verso, rappresenta un procedimento preso a prestito dall'ambito musicale: essa è utilizzata al fine di amplificare e sottolineare il concetto espresso, ma risulta anche particolarmente adatta all'esecuzione dei testi a parti alternate, ovvero tra pubblico e cantore, o tra due cori, una pratica quest'ultima attestata proprio per l'epoca in questione<sup>49</sup>.

«Yuval» 4 (1982), pp. 33-63 (sezione in ebraico); Id., *Music and Prophetic Kabbalah*, «Yuval» 4 (1982), pp. 150-169 (sezione inglese).

<sup>44</sup> Cfr. *Sefer Nefuṣot Yehudah*, Venezia 1588, Sermone 1: *Higgayon be-kinnor*, cc. 1a-8a; ADLER, *Hebrew Writings Concerning Music*, cit., pp. 223-239; una traduzione italiana del sermone basata sull'edizione curata da Adler è contenuta in P. MANCUSO, *I canti di Salomone. La scienza musicale nel mondo ebraico: dal XV secolo all'opera di Salomone Rossi. Storie e testi*, Lulav Editrice, Milano 2001, pp. 101-139.

<sup>45</sup> Cfr. ANDREATTA, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, cit., p. 128 e ss.

<sup>46</sup> Per una definizione di questo genere poetico vedi E. FLEISCHER, *Girdle-Like Strophic Patterns in the Ancient Piyyut*, «Ha-sifrut» 2, 1 (1969), pp. 194-240 (in ebraico). In generale sul *šir ezor* vedi I. LE-

VIN, *The Embroidered Coat. The Genres of Hebrew Secular Poetry in Spain*, The Katz Research Institute for Hebrew Literature - Tel Aviv University - Hakibbutz Hameuchad, Tel Aviv 1995, 3 vv.: 3, p. 217 e ss. (in ebraico); T. ROSEN-MOKED, *The Hebrew Girdle Poem (Muwashshah) in the Middle Ages*, Haifa University Press, Haifa 1985 (in ebraico).

<sup>47</sup> A. RATHAUS, *Poetiche della scuola ebraico-italiana*, «RMI» 60, 1-2, (1994) pp. 189-226: 213-221.

<sup>48</sup> Cfr. ROSEN-MOKED, *The Hebrew Girdle Poem (Muwashshah) in the Middle Ages*, cit., p. 137, nota 103.

<sup>49</sup> Sull'argomento vedi D. HARRÁN, *Salomone Rossi as a Composer of “Hebrew” Music*, «Yuval» 4 (1982), pp. 171-200: 189-192. Per esempi di tale utilizzo nella poesia di Rieti vedi ANDREATTA, *Poesia religiosa ebraica di età barocca*, cit., p. 128 e ss.

L'ampia fortuna che la poesia di Ḥananyah Elyaqim Rieti conobbe fino a Settecento inoltrato, in particolare nell'ambiente delle confraternite devote, ebbe le proprie radici nelle caratteristiche formali e di contenuto che abbiamo qui cercato di enucleare. Si trattava di una poesia connotata in senso "popolare", diretta a un pubblico meno elitario, seppur non necessariamente meno dotto, e che si proponeva finalità di edificazione e catechesi. Rifuggendo dalle complicazioni della metrica, essa privilegiava una musicalità apparentemente intesa come uno strumento idoneo a raggiungere un pubblico vasto, e ad alimentare il sentimento religioso per mezzo di una suggestione emotiva più che intellettuale. In quanto tale, questa poesia era adatta alle rinnovate forme di espressione della pietà popolare, trovando a sua volta nella devozione fertile terreno di ispirazione e consumo. Rieti non era comunque il solo a muoversi in questa direzione. Parte della poesia ebraica composta da autori suoi contemporanei presenta peculiarità simili, e analogie sono tracciabili anche con parte della poesia religiosa di lingua italiana dell'epoca, quale la riflorente produzione laudistica<sup>50</sup>. In tal senso, i *piyyuṭim* di Rieti si inserivano in un più ampio fenomeno letterario e di gusto, in base al quale la lirica sacra era chiamata a svolgere un ruolo preminente nella religiosità, adeguandosi alle nuove forme di esercizio della pietà e di aggregazione sociale a scopi prevalentemente spirituali, e veicolando un'estetica del sacro che di queste esigenze era il frutto, contrassegnata da intensa devozione e più evidente popolarità.

#### Appendice

לאל חי נקראו בנים / *Le-el ḥay niqre'u banim*, poesia di Ḥananyah Elyaqim Rieti per la vigilia di *Yom kippur*.

FONTI: *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1612, c. 170b; *Ayyelet ha-šahar*, Mantova 1724, c. 140a; Oxford, Bodleian Library, ms. Mich. 570, c. 213a, 215a<sup>51</sup>.

BIBLIOGRAFIA: DAVIDSON, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, cit., v. 3, p. 10, n. 201.

STRUTTURA PROSODICA: -----; aAaBB, cCcBB, ecc. (*šir me-‘en ezori*). Con acrostico onomastico nell'ultima strofa.

COMMENTO: Il componimento, di evidente intento didattico, illustra le procedure rituali pertinenti la ricorrenza di *Yom Kippur*, con particolare riguardo per gli obblighi e gli usi penitenziali che scandiscono la vigilia della festa vera e propria. Nell'ordine sono menzionati: l'osservanza della cosiddetta *se‘udah mafseget*, l'ultimo pasto prima del digiuno, che secondo la tradizione e in osservanza della festività deve essere particolarmente lauto e fastoso (strofa 1-5); il taglio dei capelli e il bagno rituale da eseguirsi prima di *Minḥah* o comunque prima dell'ultimo pasto (strofa 6); l'esame di coscienza (strofa 7); la cerimonia delle Trentanove frustrate (*Seder malqut*) a conclusione della preghiera di *Minḥah* della vigilia, e la recita del *Kol nidre* in apertura della liturgia serale (strofa 8); l'obbligo di chiedere e offrire il perdono al prossimo (strofa 9-10); la recita del *widduy* prima del pasto finale e poi in sinagoga (strofa 11); l'uso di indossare una tonaca di colore bianco (strofa 12); l'uso di accendere un lume rituale in casa (strofa 14); l'osservanza delle cosiddette «Cinque afflizioni» previste per la ricorrenza.

<sup>50</sup> Sull'argomento vedi G. FILIPPI *et alii* (curr.), *La lauda spirituale tra Cinque e Seicento. Poesie e canti devozionali nell'Italia della Controriforma*. Studi di Giancarlo Rostirolla, Danilo Zardin e Oscar Mischiati... [Studi cataloghi e sussidi dell'Istituto di bibliografia musicale; 4], Ibimus, Roma 2001.

<sup>51</sup> Nel manoscritto il componimento è attestato secondo due versioni distinte, la seconda delle quali incompleta. L'assenza di punteggiatura e le numerose modifiche e correzioni inducono a ritenere che

si trattasse di versioni provvisorie. All'interno del formulario per la veglia antelucana *Ayyelet ha-šahar* secondo l'edizione del 1612, il componimento è inserito nell'appendice di *piyyuṭim* di Ḥananyah Elyaqim Rieti che occupa le carte 169a-180a, e che nel complesso della raccolta rappresenta un'aggiunta tardiva, ma comunque precedente alla ristampa del 1724. Il testo ebraico qui proposto riproduce il componimento secondo la versione attestata nella stampa, salvo alcuni interventi di correzione sulla vocalizzazione là attestata.

- |   |   |
|---|---|
| <p>1. Figlioli avvocati al Dio vivente,<br/>Santa stirpe credente,<br/>Orsù con prelibatezze pasteggiate<br/>In onore del dì in cui espiate.</p>                                      | <p>1. לְאֵל הַיְּנֻקָּרָאוּ בְּנֵי<br/>זָרַע קִדְשׁ מֵאַמִּינִים<br/>אֲכַלּוּ-נָא מֵעֲדָנִים<br/>לְכַבּוֹד יוֹם כְּפָרְתְּכֶם</p>                                   |
| <p>Ritornello: <i>Nel giorno che verrà, ammenda per i vostri peccati si farà!</i></p>   |   |
| <p>2. Ma oggi il palato assapori dolcezze,<br/>E che il vostro pasto sia tutto squisitezze<br/>Come decretato dal consesso dei santi,<br/>Uomini devoti e nel Signore trepidanti.</p> | <p>2. חֵידָךְ יוֹם זֶה יִטְעֶם מִמִּתְקִים<br/>יִמְנֶה בְּכֻלּוֹ צְדִיקִים<br/>בְּיָרְאֵת אֵל דְּבָקִים<br/>לְכֵן שִׁפְרוּ סְעוֹדְתְּכֶם<br/>וּבִיּוֹם מֵחֵר...</p> |
| <p>3. Di Difti un maestro, di nome Ḥiyyah<sup>52</sup>,<br/>Coi suoi discorsi edotti ci fa<br/>Che questo sia giorno di diletto<br/>Se la vostra pietanza non farà difetto.</p>       | <p>3. רַב מְדַפְּתֵי חֵיָא שְׁמוֹ<br/>הוֹדִיעַ לָנוּ בְּנֵאוֹמוֹ<br/>כִּי יוֹם זֶה יִתֵּן נַעֲמוֹ<br/>בְּהִרְבּוֹת בּוֹ אֲכִילְתְּכֶם<br/>וּבִיּוֹם מֵחֵר...</p>    |
| <p>4. E dalla Roccia il giusto sarà stimato<br/>Ad ammenda del proprio peccato<br/>Per due giorni penitente,<br/>Ché dei vostri meriti Dio è riconoscente<sup>53</sup>.</p>           | <p>4. וַיִּחְשַׁב מִצּוֹר תְּמִים<br/>כְּמִתְעַנֶּה שְׁנֵי יָמִים<br/>לְהִתְכַּפֵּר מֵאַשְׁמִים<br/>כִּי אֵל חַפֵּץ לְזִכּוֹתְכֶם<br/>וּבִיּוֹם מֵחֵר...</p>        |
| <p>5. Fiducia abbiate nel Dio di salvezza<br/>Rifugio pastore e fortezza,<br/>Ché il cibo consumato nel giorno nono<sup>54</sup><br/>Di molto accrescerà il vostro perdono.</p>       | <p>5. הָאֱמִינוּ בְּאֵל יִשְׂרָאֵל<br/>מִשְׁגָּבֵי צוּרֵי וְרוֹעֵי<br/>כִּי אֲכִילַת יוֹם תְּשִׁיעֵי<br/>תִּרְבֶּה הוֹסֵף סְלִיחַתְּכֶם<br/>וּבִיּוֹם מֵחֵר...</p>  |
| <p>6. La purezza dell'animo è la cagione,<br/>E il taglio dei capelli e la completa abluzione<br/>Col cuor sincero e scevro di malizia<br/>Monderanno ogni vostra sporcizia.</p>      | <p>6. טְהוֹרַת נַפְשׁ קוֹדְמָה<br/>בְּלֵב נְכוֹן בְּלֵי מְרֻמָּה<br/>תְּסַפְּרַת וּטְבִילָה תִּמְכָּה<br/>לְטָהֵר טְמֵאוֹתֵיכֶם<br/>וּבִיּוֹם מֵחֵר...</p>          |
| <p>7. Cosa piacevole e conveniente<br/>È delle malefatte il vaglio diligente,<br/>Attenti a nessuna scordare<sup>55</sup></p>   | <p>7. הִנֵּה מָה טוֹב וּמָה נָעִים<br/>פְּשׁוּשׁ בְּמַעֲשֵׂים רָעִים<br/>כְּדֵי לְמַחֹת אֲבָן טוֹעִים</p>   |

<sup>52</sup> Cfr. *Berakhot* 8b. Si tratta di Ḥiyyah ben Rab di Difti (l'antica Dibtha sul fiume Tigri).

<sup>53</sup> Cfr. *Berakhot* 8b: «Chiunque mangi e beva nel nono giorno di *Tišri* è considerato per le Scritture come se avesse digiunato nel nono e nel decimo giorno».

<sup>54</sup> Ovvero il nove di *Tišri*, giorno in cui cade la vigilia di *Yom kippur*.

<sup>55</sup> Lett. «Così da ripulire la pietra degli erranti», cfr. *Ta'anit* 19a, *Baba Meši'a* 28b. L'espressione indicava il luogo di Gerusalemme anticamente deputato al reclamo e deposito degli oggetti smarriti e ritrovati. Cfr. J.E. EPHRATHI, in EJ, v. 6, col. 985, s.v. *Even ha-to'im*.

<sup>56</sup> Si tratta delle cinque afflizioni prescritte per la festa delle Espiazioni, ovvero l'astensione dal cibo e dalle bevande, dal lavarsi, dall'uso di unguenti e profumi, dal portare calzature di cuoio e dalla coabitazione, ovvero dal contatto sessuale (cfr. *Yoma* 76a e ss.).

- E il vostro difensore così rafforzare.
8. Scioglimento dei voti e fustigazione  
Son buona consuetudine nel dì dell'Espiazione,  
Orsù solerti in questo siate,  
E il vostro accusatore così tacitate.
9. Se alcuno contro il prossimo ha peccato,  
Da voi pure egli sia perdonato,  
Delle brame dell'istinto non si compiacia  
Ma all'onore del suo Fattore piuttosto soggiaccia.
10. Rifuggite ogni discordia  
E regni tra voi la concordia.  
L'affetto tra voi sia posto,  
Nel santo giorno a voi accosto.
11. Prima del pasto la confessione  
Per decreto della tradizione,  
Il rito ha inizio con tal atto  
Delle vostre anime a riscatto.
12. Pure negli abiti siate abbelliti  
E a festa andate vestiti,  
Candidi essi son sollecitati  
Che forse di quelli non sarete adornati?
13. La solerzia è di sovrana rilevanza  
E il rifuggire da ogni negligenza,  
Avanti all'entrata della ricorrenza  
In cui il peccato si espia con l'astinenza.
14. Or dunque, il lume di precetto illumini la stanza  
Poiché al timore si accompagna segreta baldanza,  
E all'afflizione il fulgore;  
Sia la vostra preghiera dei puri di cuore.
15. Delle cinque afflizioni il rispetto<sup>56</sup>  
Assai meritevole è di Dio al cospetto,  
Forse che per esse voi non siete riscattati,  
E alla vita buona assicurati?
16. Orsù affrettatevi al luogo di preghiera  
Con coscienza e mente sincera,  
Nel rito della sera con gioia e timore  
Al vostro Sovrano rendete onore!
- וְלְהַעֲמִיד סִגְוֹרְכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...
8. מִלְקוֹת עִם בְּטוּל נְדָרִים  
מִנְהֶג טוֹב הוּא לְכַפּוּרִים  
הָיָה בְּתַנְאֵי זֶה נְזָהָרִים  
לְסַתּוֹם אֶת פֶּה קִטְגּוֹרְכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...
9. אִם חָטָא אִישׁ לְחֵבְרוֹ  
אֶל יְהִיאָה בְּרִצּוֹן יִצְרוֹ  
יִקְנַע לְכַבוֹד יוֹצְרוֹ  
וּבְכֵן יֵחֵן מִחֵילְתְּכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...
10. תִּרְחִיקוּ-נָא כָּל מְרִיבָה  
וַתְּהִי בֵּינֵיכֶם אֲהָבָה  
לְיוֹם קְדוֹשׁ אֲלֵיכֶם בָּא  
יְהִי שְׁלוֹם בְּהֵילֵיכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...
11. הַיְדוּי קוֹדֵם לְסַעוּדָה  
חֻכְמִים שְׂמוּ לְתַעוּדָה  
זוֹהִי הַתְּחִלַּת עֲבוּדָה  
לְהַצִּילַת נַפְשׁוֹתֵיכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...
12. הַתְּכַבְּדוּ גַם בְּלְבוּשֵׁים  
וְלְטוֹבָה תְּהִיו מְפָרְשֵׁים  
הַלְבָּנִים הֵם נְדָרְשֵׁים  
הֲלֹא בָּם הִיא תַפְאֲרַתְכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...
13. עַל הַכֹּל זְרִיזוֹת עוֹלָה  
לְהַתְּרַחֵק מִכָּל עֲצָלָה  
טָרֵם בָּא שְׂמֵשׁ קִבְלָה  
לְצוֹם כְּפוֹר כָּל פְּשָׁעֵיכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...
14. הֵן נָר מִצְנָה תְּאִיר דִּיכָה  
כִּי זֶה עֲנוּי בְּתַפְאָרָה  
מוֹרָא עִם שְׂמִיחָה נִסְתַּרָה  
וּבְלֵב תָּמִים תַּפְלִתְכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...
15. קִיּוֹם חֻמְשָׁה עֲנוּיִים  
לְפָנַי אֶל מֵאֵד רְצוּיִים  
הֲלֹא בָּם אַתֶּם פְּדוּיִים  
וְלַחֲיִים טוֹבִים יִשִּׁיתְכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...
16. חוּשׁוּ עֲלוֹ בֵּית תַּפְלָה  
וּבְדַעַת זָפָה וְצִלּוּלָה  
עֲרֵבִית בְּרִעַד וּבְגִילָה  
וַתְּנוּ כְּבוֹד לְמַלְכְּכֶם  
... וּבְיוֹם מַחֵר...

17. Dell'anima affranta la pietà  
Pur supremo e terribile Egli conoscerà,  
E se d'un cuor integro son le invocazioni,  
Esaudirà le vostre implorazioni.

17. חַנִּינֵת נֶפֶשׁ נִשְׁכָּרָה  
יִדְעֵהוּא עֲלִיוֹן נוֹרָא  
אִם לֵב בְּתָם אֱלֹהֵי יִקְרָא  
יִמְלֵא טוֹב בְּקִשְׁתְּכֶם  
... וּבִיּוֹם מָחָר

Michela Andreatta  
Via Taglio, 5  
I-33050 Strassoldo (Udine)  
e-mail: amichela@libero.it

### SUMMARY

This article surveys the production of liturgical poetry by Hanania Eliakim Rieti, a banker and rabbi in Mantua and in its outskirts, between the end of the sixteenth and the beginning of the seventeenth century. The content and stylistic features of his poetry are examined according to Rieti's main collection, which is extant in the manuscript *Sefer Minḥat Ḥananyah*, and in light of the spread of devotional poetry characteristic of the period. In the Appendix, the Hebrew text of a *piyut* for the Eve of the Day of Atonement and its Italian translation have been provided.

**KEYWORDS:** Hanania Eliakim Rieti; Hebrew religious poetry; *Sefer Minḥat Ḥananyah*.



Natascia Danieli

IL DRAMMA *LA-YEŠARIM TEHILLAH* DI MOŠEE ḤAYYIM LUZZATTO:  
PLURALITÀ DI LETTURE

Il dramma *Šaḥut bediḥuta de-qiddušin* (“La brillante farsa delle nozze” o “La commedia delle nozze”) composto da Leone De’ Sommi<sup>1</sup> e quello di Mošeh Zacuto dal titolo *Yesod ‘olam* (Il fondamento del mondo)<sup>2</sup> rimasero pressoché sconosciuti e non esercitarono alcuna influenza su quelli composti successivamente; quindi, sono i tre drammi di Mošeh Ḥayyim Luzzatto – *Ma’ašeh Šimšon* (Le gesta di Sansone), *Migdal ‘oz* (Torre possente), *La-yešarim tehillah* (Lode ai giusti) – ad essere considerati le prime composizioni di questo genere del teatro moderno in lingua ebraica<sup>3</sup>.

Maggiormente degno di nota è il suo ultimo dramma *La-yešarim tehillah* che appartiene al periodo più fecondo di Luzzatto, quello da lui trascorso ad Amsterdam, dove egli giunge dopo l’ennesima controversia e condanna dei suoi scritti avvenuta a Francoforte sul Meno nel 1735. È questo il periodo in cui Luzzatto, dopo tante diatribe, circondato da nuovi allievi e numerosi estimatori, compone le sue opere più note: l’opera etica *Mesillat yešarim* (La via dei giusti) e *La-yešarim tehillah*, pubblicandole rispettivamente nel 1740 e nel 1743. L’elaborazione de *La-yešarim tehillah* risale, quindi, al periodo compreso fra il 1735, anno in cui l’autore giunge nella città olandese, e il 1743, anno in cui l’opera è stata stampata per la prima volta. Resa pubblica come dono di nozze a Ya’aqov figlio di Mošeh de Chaves<sup>4</sup>, mecenate di Luzzatto ad Amsterdam, con Rachele, figlia di un altro noto esponente della Comunità ebraica portoghese. Si tratta di un dramma allegorico, diviso in tre atti, il cui contenuto è spiegato dallo stesso Luzzatto in alcuni paragrafi esplicativi posti prima del testo teatrale. La trama è semplice. In un tempo indefinito, che ricorda i tempi antichi, a Verità (*Emet*) nasce un figlio, Probo (*Yošer*). Volgo (*Hamon*) e Verità stringono un patto fra loro: la figlia di Volgo, Lode (*Tehillah*), andrà in sposa a Probo. Nello stesso periodo, anche alla serva di Verità, Avidità (*Ta’awah*), nasce un figlio maschio, Superbo (*Rahav*). In seguito i due bambini sono rapiti dall’esercito della confusione e scambiati l’uno con l’altro. Lode viene erroneamente promessa a Superbo che si è fatto passare per Probo e, solo alla fine, grazie all’intervento della natura e di Giudizio (*Mišpat*) la verità emerge. In conclusione, Lode sposa Probo.

Il dramma *La-yešarim tehillah* è ispirato alle più celebri composizioni pastorali del Cinquecento, quali l’*Aminta* di Torquato Tasso e il *Pastor Fido* di Battista Guarini. È legittimo chiedersi come e perché Luzzatto abbia scelto di ispirarsi a due drammi così lontani dal suo tempo; infatti, l’*Aminta* fu recitata per la prima volta il 31 luglio 1573 e fu probabilmente composta l’anno precedente, mentre il *Pastor fido* risale agli anni compresi tra il 1581 e il 1583 e le sue prime edizioni risalgono al 1590. La risposta si cela nella sua predilezione per le forme poetiche classiche giacché furono quasi certamente queste ad avvicinarlo al dramma pastorale che trae le sue origini dall’antichità: dall’idillio greco di Teocrito e dall’egloga latina di Virgilio, autori che Luzzatto aveva studiato con uno dei suoi maestri:

<sup>1</sup> Il dramma *Šaḥut bediḥuta de-qiddušin* è stato pubblicato solo nel 1946 a cura di H. SCHIRMANN [(Sifre Taršiš, Yerušalayim 1946 (1965<sup>2</sup>)]. Su quest’autore si veda: G. TAMANI, *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*, Brescia 2004, pp. 199-200.

<sup>2</sup> Lo *Yesod ‘olam* fu pubblicato solo nel 1874 contemporaneamente in due edizioni; l’una, curata da A. BERLINER, fu stampata presso i Fratelli Bonn ad Altona e l’altra, curata da D.I. MARONI, presso I. Costa a Firenze. Per la biografia sull’opera e la figura di Zacuto si rinvia a G. SCHOLEM, *La cabala* (traduzione dall’originale inglese, 1974), Roma (1982) 1992<sup>3</sup>, pp. 451-453. Per le sue poesie e i suoi drammi si veda TAMANI, *La letteratura ebraica medievale*, cit., pp. 207-210.

<sup>3</sup> Su Luzzatto cfr. N. DANIELI, *L’epistolario di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, Firenze 2006.

<sup>4</sup> Mošeh de Chaves apparteneva a una famiglia portoghese, il cui nome deriva dalla città d’origine, Chaves. Dopo l’espulsione degli ebrei dal Portogallo alcuni membri di questa famiglia si stanziarono prima ad Amsterdam, poi nei secoli XVII-XVIII a Londra e a Livorno. Giunto ad Amsterdam, Luzzatto fu accolto da Mošeh de Chaves, così in seguito dedicò questo dramma a suo figlio Ya’aqov de Chaves in occasione del suo matrimonio con Raḥel de Vega Enriquez, avvenuto nel 1743, cfr. M. KAYSERLING, s.v. *Chaves*, *The Jewish Encyclopedia*, 12 voll.: 3, London - New York 1901-1906, pp. 683-684; Editorial Staff, s.v. *Chaves*, *Encyclopaedia Judaica*, 16 voll.: 5, col. 367, Jerusalem 1971-1972.

Yiṣḥaq Ḥayyim Kohen Cantarini (Padova c. 1644 - 1723)<sup>5</sup>. A questo si aggiunga che, all'epoca di Luzzatto, il *Pastor fido* suscitava ancora un grande entusiasmo; Georg Friedrich Händel, ad esempio, lo musicò in un omonimo melodramma.

Sull'esempio di Tasso e Guarini, Luzzatto cercò, come già detto, di introdurre tecniche e forme letterarie nuove in ambito ebraico, cosicché anche in *La-yešarim tehillah*, come nel *Pastor fido*, è possibile cogliere l'intento di usufruire di una esemplare cultura letteraria, quella italiana, per combinare strutture nuove che l'autore si auspicava diventassero forme tipiche anche nel contesto ebraico. Come nei drammi di Guarini e Tasso, anche i personaggi di *La-yešarim tehillah* non sono improvvisati; al contrario sono studiati nei particolari, come Luzzatto stesso sottolinea nella sua prefazione:

*Allora io ho detto: Ecco io verrò [Salmi 40.8] e aprirò la mia bocca per proferire un'allegoria, esporrò gli enigmi dei tempi antichi [ibid. 78.2], i sentieri nei secoli [Abacuc 3.6], come è Suo costume tutto è uguale per tutti [Qohelet 9.2], il bene e il male, la sapienza e la stoltezza, la verità e la menzogna, tanto per l'uno quanto l'altro [ibid. 7.14]. Essi<sup>6</sup> si leveranno come giovani e si batteranno in duello al nostro cospetto [II Samuele 2.14], ciascuno secondo il suo comportamento: il perfido agisce con perfidia, il devastatore devasta [Isaia 21.2] e lo stolto brancola nel buio [Qohelet 2.14]. Infine sarà infuso in noi uno spirito dall'alto [Isaia 32.15] [poiché] Dio ricerca quanto si è inseguito nel tempo [Qohelet 3.15] (...).*

85 Ho preparato quindi per tutti «gli uomini e le donne che compaiono»<sup>7</sup> in questa mia allegoria ogni singola parola che pronunceranno e l'ho posta nelle loro bocche, così come le loro condotte e le loro opere, il loro giudizio secondo cui essi compiono [ogni loro] azione giorno dopo giorno e quanto pensano nei loro cuori, né saranno nascosti i loro passi<sup>8</sup>.

Secondo lo storico della letteratura ebraica Uzzi Shavit, Luzzatto ha abilmente creato personaggi antitetici l'uno all'altro al fine di esporre, a seconda dell'allegoria che rappresentano, i diversi atteggiamenti dell'autore nei confronti degli argomenti affrontati e delle qualità morali allegorizzate. Così ecco Filosofo e Intelletto opposti a Inganno e Stoltezza. I primi, secondo Shavit, esprimono la disposizione favorevole di Luzzatto nei confronti della ricerca scientifica, della filosofia empirista e della fede religiosa, i secondi quello negativo nei confronti della filosofia epicureista e dell'ateismo<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Yiṣḥaq Ḥayyim Kohen Cantarini ha vissuto la sua intera esistenza quasi esclusivamente nel ghetto di Padova; si laureò in medicina l'11 febbraio 1644 nello studio patavino. Cantarini studiò letteratura rabbinica con la supervisione di Šelomoh Marini e Mošeh Ḥayyim Catalan (m. 1661). Precettore privato, oltre che noto medico, Cantarini ha composto numerosi sermoni. Maestro di Luzzatto, Kohen Cantarini fu fondamentale nella sua formazione. Su questo autore si rinvia a: D. BREGMAN, *Šeror zevuhim. Sonetṭim ivriyyim me-tequfat ha-Renasa'ns we-ha-Ba'roq (A Bundle of Gold. Hebrew Sonnets from the Renaissance and the Baroque)*, Yerušalayim - Be'er-Ševa' 1997, pp. 438-439. Z. SHAZAR, *L'attesa messianica per l'anno 5500 - 1740 nel pensiero di R. Y. Chayim Kohen*, «RMI» 38 (1971), pp. 527-557. C. FACCHINI, *Icone in sinagoga. Emblemi e imprese nella predicazione barocca di Yiṣḥaq Ḥayyim Kohen Cantarini*, «Materia giudaica» VII/1 (2002), pp. 124-144.

<sup>6</sup> Si riferisce alle allegorie rappresentate dai personaggi.

<sup>7</sup> Raši a *bQiddušin*, 67a.

<sup>8</sup> M.Ḥ. LUZZATTO, *La-yešarim tehillah*, a cura di YONAH DAVID, Yerušalayim 1981, p. 37, vv. 37-42; p. 40, vv. 85-89.

<sup>9</sup> U. SHAVIT, *Le-‘olamah ha-ide'i u-le-aqlimah ha-ruḥani šel ha-dra'mah La-yešarim tehillah me'et RaMḤaL (Luzzatto's La-yešarim tehillah and its Intellectual Atmosphere)*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione*, Atti del III Convegno internazionale, Tel Aviv, 15-20 giugno 1986, Ministero per i Beni culturali e ambientali (Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Saggi 11), Roma 1989, pp. 121-151.

או אסרתיו: הנה כאתי. אסתתה בקשלי פי אביצה חידות סוד  
 קדם. הליכות עולם כמנהגו הכל באשר לכל. השוב והרע. התקבט  
 והסקלות. העדק והרשע. האסת והשקר. גם אה זה לעמית זה.  
 40 יקומו גם כדברים וישחקו לפניו. איש לדרבו: הבוגד בוגד  
 והשודר שודר והבסיל בחשד הולך. עד יקרה עלינו רוח ספורם  
 והאלהים יבקש את נדוה.

85 והנה צרכתי לכל איש ואשה הנאים בקשלי זה. את כל  
 הדברים אשר ידברו שיקם כסיהם. כדרכם וכעלילותם כמשפטם  
 אשר הם עושים דבר יום ביומו. את אשר אוקרים הם בלבנם  
 וכרציהם לא יכחורו

Ogni personaggio è definito dal suo nome, che influisce poi sulla lingua che usa e sulle idee che espone. Questo ben si integra nella costruzione formale del dramma *La-yešarim tehillah*. Infatti, la struttura del dramma segue principalmente il modello della pastorale italiana, fondato su due elementi: l'ambientazione in una terra lontana nello spazio e nel tempo, capace di riproiettare i valori negativi dello spazio e del tempo reali, e il travestimento pastorale dell'autore, che ha così modo di presentare il suo «io» personale come «io» simbolico e collettivo.

L'influenza della tradizione letteraria ebraica è più evidente sul piano linguistico che su quello dei contenuti. Tuttavia, alcuni studiosi, seguendo l'opinione di Ḥayyim Schirmann, hanno voluto scorgere in Probo un discendente di Giobbe, oltretutto del giusto perseguitato; non solo, ma in questo personaggio si dovrebbe necessariamente cogliere anche un accenno profondamente autobiografico al dramma vissuto da Luzzatto nella sua vita. Schirmann ha affermato che *La-yešarim tehillah* è il più autobiografico tra i drammi scritti da Luzzatto; inoltre ha evidenziato un legame tra autobiografia e scelta della forma allegorica. Yonah David, ad esempio, basandosi su alcune di queste idee già formulate da Schirmann, ha stabilito che vi sono sette differenti motivazioni per la scelta dell'espressione allegorica in *La-yešarim tehillah*. In questa forma drammatica il poeta scorse:

1. la possibilità di dare espressione a descrizioni e idee attraverso la via figurativa che attrae l'animo umano;
2. la possibilità di soddisfare l'ambizione di avvicinare l'uomo, attraverso la via [allegorica], ai segreti dell'esistenza e alle meraviglie dell'animo umano;
3. la possibilità di svelare, grazie a questo metodo [allegorico], il suo rapporto personale con i contemporanei e di scrivere una critica alle regole della società;
4. [la possibilità di] liberare l'anima dall'esistenza miserabile che la circondava mediante l'immersione in storie semplici e leggende;
5. la possibilità di innalzare e chiarire alcune questioni riguardanti l'umanità;
6. l'influenza delle regole ricercate dal neoclassicismo per costruire figure di intento morale, che obbediscono alle leggi dell'intelletto e sono degne della lode del poeta; nonché la contrapposizione a queste figure di altre figure malvagie e corrotte, dedite alla corruzione e al peccato;
7. che la vera intenzione era quella di concretizzare le qualità e le inclinazioni che si confrontano nell'animo umano, quindi ogni figura rappresenta un'inclinazione umana. Questo, soprattutto, per esaltare il discernimento, l'intelletto e la ricerca<sup>10</sup>.

Indubbiamente, la scelta della forma allegorica nasconde l'intenzione autobiografica di Luzzatto, che non era mai stata manifestata tanto palesemente né nel dramma biblico *Ma'ašeh Šimšon*, né tantomeno nel dramma cabbalistico *Migdal 'oz*. Questi due drammi, infatti, furono composti l'uno in età adolescenziale, quando Luzzatto era ancora considerato solamente come un giovane e promettente rabbino, l'altro invece risale al 1734, quando l'interesse principale dell'autore era la *qabbalah*.

In realtà, l'intento autobiografico di Luzzatto non è facile da svelare sia perché l'autore non afferma mai esplicitamente di voler raccontare la propria vicenda, sia perché non è possibile identificare in un solo personaggio la voce parlante dell'autore. Una delle voci dell'«io» dell'autore è quella di *Allegoria* (*Mašal*). Anche se, in questo caso, non si può realmente parlare di spunto autobiografico poiché il monologo iniziale di *Allegoria* sembra essere più un *prologo* che il monologo di un personaggio, tanto che non solo questo personaggio non comparirà più nel testo del dramma, ma questa scena scomparirà in molte edizioni del dramma. Il discorso di *Allegoria* rappresenta una scelta stilistico-tecnica, dato che richiama il discorso di *Amore* all'inizio dell'*Aminta* di Torquato Tasso e di *Alfeo* (fiume d'Arcadia) nel *Pastor fido* di Guarini, oltre che, ovviamente il discorso *Allegoria* nel *Migdal 'oz*.

Al contrario, traccia inequivocabile di una volontà autobiografica di Luzzatto, si può cogliere senza dubbio nella quarta scena dell'ultimo atto quando Intelletto afferma:

נביא וכן נביא המון אינני

[Non sono né profeta né figlio di profeta, o Volgo].

<sup>10</sup> LUZZATTO, *La-yešarim tehillah*, cit., pp. 9-10. Sul dramma *La-yešarim tehillah*, cfr. N. DANIELI, *La-yešarim tehillah di Mošeh Ḥayyim Luzzatto. Introduzione, traduzione e commento*, Tesi presentata per il dottorato in "Ebraistica" presso l'Università di Torino, Torino a. a. 2000-2003.

Questo passo, oltre a fare essere una citazione diretta di *Amos 7.14*, va ben oltre l'essere un semplice cenno autobiografico, poiché è tratto da una lettera scritta da Luzzatto, e indirizzata ad uno dei suoi maestri, Isaia Bassani, nel 1730. Questa lettera risale al periodo iniziale della controversia contro l'autore patavino, quando egli, perseguitato dalle più note autorità rabbiniche dell'epoca, cercava di giustificare la sua condotta e scriveva:

אני לא נביא אנכי ולא בן נביא (...)  
 [Io non sono un profeta né sono figlio di un profeta (*Amos 7.14*)].

Se è pur vero che, in *La-yešarim tehillah*, nessun personaggio in particolare costituisce la voce parlante dell'autore è altrettanto vero che molti sono gli spunti autobiografici che sia Probo sia Intelletto offrono nei loro discorsi. Si legga, per esempio, come prosegue Intelletto:

Non sono né profeta né figlio di profeta, o Volgo.  
 Ma oggi ti consolerò;  
 ecco io conosco

1215 l'uomo che possiede questi segni,  
 perché egli è il solo, nessun altro li possiede.  
 Ecco il figlio al quale tutti noi aneliamo.  
 Io lo conosco già da tempo,  
 ma il mio cuore non ha voluto farlo conoscere

1220 a tutti, poiché mi sono detto:  
 «Né a me né alle mie parole crederebbero,  
 poiché dietro a Superbo essi ora si prostituiscono  
 e qualora ascoltassero, si infurierebbero  
 e sarebbe scatenato il male invece di tutto il bene contro di lui».

1225 Così nonostante la mia amarezza rimasi muto,  
 finché la fine è giunta, è venuta,  
 ho aspettato fino a quando il suo piede ha vacillato,  
 perché già da tempo sapevo  
 che sareste venuti e che la mia voce avreste ascoltato,

1230 venite, sarà bene per voi e insieme gioirete.  
 Ora, vieni al cospetto del trono del nostro re  
 e presentiamoci insieme, ecco lì le mie parole  
 pronuncerò, lì ti mostrerò  
 il figlio di Verità, così lì di gioia ti colmerò,

1235 ecco come il tempo senza Dio risana qualunque colpa,  
 così nulla è come la speranza  
 per disperdere ogni ferita, malattia e piaga.  
 Un giorno sarai ancora percosso dalla tempesta [*Isaia 54.11*],  
 c'è un tempo e un giudizio per ogni cosa.

1240 Riderà nell'avvenire [*Proverbi 31.25*] un'anima che  
 spera, è quanto nel suo momento è dolce ogni cosa /selah/.

אני לא נביא וכן נביא, הכול, אינני;  
 אך נקשרך היום הנה אשיבך  
 הנה אני יודע  
 1215 האיש אשר לו אלה,  
 כי הוא לבדו, אף לא אחר, הנה  
 הנה אשר אף-לו כל-הקדמתו.  
 יקבר, ודעתי אני,  
 אכן לקבי לא צרב הודיע  
 1220 אחו לקל-איש, כי אפר אפרתי:  
 הן לי ונדברי הם לא באמינו,  
 כי אחריו רוב זונים הם עשה.  
 יהי קשקשם — זה אף והטלאו,  
 אף-רע ולא כל-טוב עליו אביא  
 1225 על-כן כסר נשפי הנה נאלקתי,  
 עד כי עדי קצו נבא יגיע.  
 ולצת אשר סמוט רגלו והחלתי,  
 כי אז קבר נדעתי  
 אלי תבואון ובקולי תשקעו,  
 1230 תאבו וטוב לכם וישמחתם יחד,  
 עתה לכה לפני פסא טלבנו.  
 נתכבדתי יחדו, ודברי שפחה  
 הנה אנדבר, אף-שפחה ארצה,  
 את-כן אסת, אף-בו גיל אשיבש  
 1235 הן טקסן רופא אין אל כל-פגע,  
 אף אין כמו החלתי  
 קודר לקל-טבת, חלי נגע.  
 גם סוגרה תקתי, עוד יום, נחמת,  
 כי צת וישפוט אל-כל-חפץ שפחה  
 1240 תשקס ליום אחרון נקט חלתי,  
 רבך קצתו טהקחוק הוא סלה.

Il brano, privato del contesto, suggerisce persino un'interpretazione messianica, tanto più evidente dopo aver osservato che tutti i versetti della *Scrittura*, ivi menzionati, sono tratti da passi riconosciuti come messianici. È difficile stabilire quanto, in realtà, Luzzatto fosse consapevole di questa possibile chiave di lettura quando scrisse *La-yešarim tehillah* dato che egli affermò di aver composto il dramma solamente come dono di nozze.

Inoltre, in *La-yešarim tehillah*, l'intenzione autobiografica viene ulteriormente celata da un ambiente e un tempo quasi esclusivamente nella natura, se si escludono la scena finale del banchetto e quella al cospetto del trono di Giudizio, che si presuppone non essere nella foresta, benché, in realtà, non se ne dica nulla. L'epoca in cui si svolge il dramma è indefinita, anche se il tempo dell'azione sembra corrispondere a un solo giorno. A questo si aggiunga che Luzzatto compone solo rare annotazioni sceniche cosicché i riferimenti alle rappresentazioni dell'ambiente sono a margine dei dialoghi tra i personaggi e nei loro monologhi, che tratteggiano il paesaggio naturale idilliaco in cui si svolge l'azione attraverso brevi descrizioni unite a lunghe spiegazioni di fenomeni naturali. In questo si vede un in-

dubbio influsso delle scoperte scientifiche che caratterizzarono il primo Settecento; in proposito è sufficiente leggere il monologo del personaggio chiamato Filosofo (*Meḥqar*) che, nella seconda scena del secondo atto, spiega la forma delle piante, dei germogli e delle singole parti che le compongono, e come da esse vengano ricavati il miele e la cera; e l'illustrazione del fenomeno dei tuoni, dei fulmini e delle tempeste fatta da Inganno (*Tarmit*), nella prima scena del terzo atto. L'elemento naturale è fondamentale in *La-yešarim tehillah*. La natura è il rifugio dei giusti e lo strumento divino per rivelare la verità.

Indubbiamente, Luzzatto manifesta il difficile rapporto tra natura e civilizzazione, nonché il suo desiderio di fuga dalla realtà nella quarta scena del primo atto di quest'opera, laddove Probo descrive struggente d'invidia la vita del giovane pastore:

**200** Un giovane pascola i suoi greggi,  
e non esiste sulla terra una porzione migliore del suo campo;  
tutti i pensieri del suo cuore sono umili,  
la sua anima non anela a percorrere grandi vie  
se non pascolare le sue pecore ad una sorgente d'acqua

**205** e portare alla sua bocca il loro latte.

Egli osserva quando sorge rosso da oriente il sole,  
una fonte le cui acque  
sono perpetue e non si prosciugano.

Canta con cuore gioioso,

**210** va e suona, si muove secondo il passo  
del suo gregge durante il pascolo. I suoi occhi scrutano  
l'erba dei suoi monti, mentre le sue labbra proferiscono  
un inno al loro Creatore.

Ah, beato! *Quanto è contento* [*Zaccaria* 9.17]! Quanto sono dolci

**215** per lui tutti i giorni della sua vita! Quanto è sereno!

Infatti, tutto quello che sconvolge l'universo,

le sue vicende intorno a lui,

egli disdegna, ma non odia né conosce ira.

Gioisce nella sua povertà perché non anela alla ricchezza,

**220** gelosia e onori non affliggono il suo cuore.

È meglio per lui la sua capanna che la reggia del re,  
il suo bastone e la sua bisaccia che le bardature dei cavalli.

Una giovane gli toccherà in sorte:

non esulterà

**225** il suo cuore in lei e quello di lei in lui non gioirà?

Nulla di spaventoso per loro, il male non conosceranno.

*Intorno al loro tavolo come polloni d'ulivo* [*Salmi* 128.3]

la loro discendenza piena di gioia vedranno e osserveranno.

In ogni tempo e in ogni momento per l'eredità della loro parte

**230** e per la loro grazia mille ringraziamenti offriranno.

Non così è il rumore e il chiasso

dei cortili reali e di queste città,

perché tutto lo splendente fasto

della loro lussuosa ricchezza è vanità,

**235** la loro spensierata felicità è menzogna e falsità.

Il loro benessere come stoppia lo porta via la tempesta,

lo schiamazzo delle loro grida è nulla,

persino le loro opere sono esecrabili;

*inseguono solamente il vento orientale* [*Osea* 12.2],

**240** la frivolezza fa vacillare il loro cuore.

Loro sono insieme *stupidi e stolti* [*Geremia* 10.8]

[hanno inseguito] solo la vanità e sono diventati fatui

tutti coloro che inseguono la gloria e corrono per la ricchezza,

invano essi *seminano, infatti mietono tormento* [*Giobbe* 4.8]

**245** la loro forza consumano su di esse e quando le ottengono

non hanno forse aiutato la vanità e la vacuità?

200 רדצה עֲנָרָיו נָעַר,  
אִין סָקְנָה חֵלְקוֹ טוֹבָה בְּעָרְוֹ:  
כָּל מַחְשְׁבוֹתָ לִבּוֹ מַחְשְׁבוֹתָ לְשָׁמַיִם,  
כָּל חֲמוּדוֹ נִשְׁשׂוֹ בְּגִילּוֹת לֶחֶת,  
כִּי אִם רְעוּת צִאֲנוּ אֵל עֵין הַמַּיִם  
וְלִישׁוֹ חֲלָקָם קִסְתָּה.  
205 וְיֵשֶׁת, כְּבִיאָה אֶרֶם מִקְדָּיִם לְשָׁמַיִם,  
מִצֵּן אֲשֶׁר נִאֲסָה  
מִיָּדוֹ וְלֹא יִקְטָה.  
יִשְׂרׁוּ כָּלֵב שְׂמֵתָה,  
210 הִלֵּךְ וְנָגַן, מִתְחַלֵּץ אֵל רֵעֵל  
צִאֲנוּ כְּסִרְצֵיחִים, עֵינָיו יִקְטָה  
עֵשְׂבִי הַרְרָיו, אִף שִׁפְחוּתוֹ שְׂבֵת  
אֶל־יִוָּצֵרֵם מִבְּעָרָה.  
אֲשֶׁרֶי, וְהִי־שִׁבּוֹ! כִּסֵּה וְקִסְקֵה  
215 לוֹ כָּל יְמֵי חַיָּו, כִּסֵּה חֲרִיצָה  
כִּי כָּל־אֲשֶׁר מִתְּפֹחַ חֶבֶל הַלָּוִי  
עֲלֵיו מִסְּבוֹתָיִךְ.  
יְבוּה וְלֹא יִחַשׁ, לֹא יָדַע רָגֵז.  
יִשְׂמַח בְּצִיּוֹ כִּי לֹא חֲמוּד לְעִיר,  
220 כְּבִיאָה וְקָבוֹד לֹא לִבּוֹ יִלְחָצוּ.  
טוֹב לוֹ מִלְּקַחַת מִיִּכְבֹּל קֶלֶךְ,  
מִקֶּלֶי וְחִקְיוֹ מִמְּבִרֵי חֹשֶׁה.  
עֲלֵתָה אֲשֶׁר לוֹ חֶבֶל  
חֶפֶל, הִלֵּא לְכִסֵּחַ  
225 כִּה יִצְלוּ לִבּוֹ, כִּה יִלְחָץ קֶלֶךְ  
אִין סִרְדֵי לָהֶם, רַע לֹא יִדְעוּ.  
כִּכְבִּיב לְשִׁלְטָנִים כְּשִׁחֵלֵי חַיִּת  
נִרְאִים קִלְאֵי גִיל יִרְאוּ יֵשִׁיטוּ:  
עַל נִחְלֵת חֲלָקָם כְּלִי־זָרַע  
230 לְמִחוּנָהם הַיּוֹדוּת אֵלֶיךָ יִתְנוּ.  
לֹא כֵן שְׂאוֹן נְרִישׁ  
מִצְרוּחַ כְּלָבִים וּמְדִינַת הַבְּאֵלֵה,  
כִּי כָּל־יָגֵר חֲסָאֲרָה  
לְעִיר כְּבוֹדָם — הִכָּל,  
235 שִׁסְמַח אֲלֵי־צִוְתָם — כְּבוֹד לְשָׁמַיִם.  
טוֹבָהם קָנָה מִשְׂאוֹהוּ מִסְּקִרָה,  
הִקְטָה הַסּוֹנֵם אֵין.  
אִף הַקָּלִים מִבְּעָרָה:  
קָדִים לְבֵד יִדְרִיטוּ,  
240 יִדְעָה לְכָבֵד רֵוִת,  
מִבְּעָרָה יִתְנוּ, יִתְנוּ וְיִקְבְּלוּ,  
רַק אֲתָרֵי מִתְּקַל בְּתַקְלוֹ,  
כְּלִי־זָרַע כְּבוֹד, כְּלִי־אֵין לְעִיר,  
שְׂאוֹ וְיִדְרִיטֵם הֵם, אִף עָסֵל יִקְבְּלוּ:  
245 לְחָסֵם יִבְלוּ כֵּם וּבְקִצַּת הַשִּׁיטָה  
אוֹתָם, הִלֵּא חֶבֶל נְרִיק וְקָדִוּוּ.

Questo brano è, inoltre, palesemente influenzato dalle ottave di tema pastorale della poesia *Vida pastoril* scritte dal poeta portoghese Luis de Camões (Lisbona, c. 1525-1580) e tradotte in ebraico, con rima ABABABCC, da Luzzatto stesso<sup>11</sup>.

In questo dramma, l'unico effetto teatrale di una certa rilevanza è senza dubbio l'utilizzo dell'eco. Per alcuni studiosi l'eco si può interpretare come una *bat-qol* interiore a Lode, mentre per altri si tratterebbe di un'intromissione di Dio, che tenta di alleggerire la sofferenza di Lode e, quindi, di risolvere il suo dramma. L'eco in *La-yešarim tehillah* è immersa nella natura, vicino al personaggio, non lontano tra i monti come nel *Migdal 'oz*. In realtà, più che nell'eco, l'intromissione del Dio giusto che governa il mondo, il *Deus ex machina*, è maggiormente evidente nella tempesta, che infine introduce la soluzione dell'intreccio del dramma. Ecco quanto Fischel Lachover ha affermato a proposito del fenomeno della tempesta in *La-yešarim tehillah*:

L'influenza del libro di *Giobbe* si riconosce in questo dramma anche più che nel *Migdal Migdal 'oz*, nonostante qui ci siano meno detti e versetti tratti dal libro di *Giobbe*. Dio viene rivelato, come a *Giobbe*, dalla tempesta. La casa in cui si erano riuniti gli invitati per la festa del matrimonio tra Superbo e Lode quasi crolla a causa della forza della tempesta che inizia improvvisamente. La tempesta costituisce la spiegazione ultima alle domande ricorrenti nel dramma: ecco il *Deus ex machina* del dramma italiano del Rinascimento e di quelli successivi e, ancora meglio, ecco il Signore che si rivela a *Giobbe*<sup>12</sup>.

Luzzatto fu uno degli autori più dotati della scuola poetica ebraico-italiana; infatti, già in età giovanile, egli dimostrò la sua profonda conoscenza della lingua ebraica nel *Lešon limmudim* (La lingua dei dotti), il trattato in cui egli ha esposto le proprie convinzioni sulla lingua ebraica. Si tratta di uno strumento fondamentale per la comprensione delle sue opere poetiche. Di particolare rilevanza risulta la lettura dei capitoli dedicati alla poesia nella seconda parte del trattato *Lešon limmudim*; nel settimo capitolo, intitolato *Huqqot ha-šir* (Regole della poesia), Luzzatto ha descritto le sue idee sull'arte poetica:

Ecco l'ambito della poesia è quello del discorso eloquente, e oltre a questo, una norma e una regola custodiranno i loro discorsi o i loro trattati e non saranno oltrepassati. Tuttavia troviamo questa norma diversa nelle [singole] lingue; ognuna segue la sua strada [Isaia 53.6]; ma in loro vi è un tratto comune: addolcire [la poesia] all'orecchio di colui che ascolta per mezzo del ritmo. Si crede che ci sia, senza dubbio, una norma - così come rivelano tutti i conoscitori della religione e del diritto - nei melodiosi inni (*zemirot*) di Israele, ma non riusciamo a scoprirla. Per questo motivo, si presenta nella lingua [sacra] una norma basata sul mantenimento del numero di vocali (*tenu"ot*), perché questo molto piace all'orecchio dei suoi ascoltatori e il senso [dell'udito] lo stabilisce. Rifletti ancora su quale sia questa regola<sup>13</sup>.

הנה נדר השיר הוא רבור הלצוי. ונתר עליו  
אשר ישמרו רבוריו או מאסקריו חק ומשפט. ולא  
יעברו. ואולם החק הזה קצאנהו שונה כלשונות. איש  
לנרבו פנו. הצד השנה שבהם. להנעים אותו אל און  
שופע קפאת משקלו. ואולם נחשב - וכן יערו כל  
יודעי דת נרין - היות בשיני נעים ומירות ישראל  
חק בלי ספק. אך כי לא קצאנהו. ובגבור זה הקציאו  
כלשון חק אחר. והוא שמרו מספר התנועות. כי הלא  
דבר הוא יצרכ קאר אל און שומעיו. והחוש יצידהו.  
ועוד בין פבין מה הוא חק זה.

<sup>11</sup> LUZZATTO, *Sefer ha-širim*, a cura di BINYAMIN MENAHEM KLAR e SIMON GINZBURG, Yerušalayim 1945, pp. 13-28, 211-215.

<sup>12</sup> F. LACHOVER, *Toledot ha-sifrut ha-ivrit ha-ḥadašah*, 4 voll.: I, Dvir, Tel Aviv 1928, pp. 14-44: 40 [La traduzione è della scrivente].

<sup>13</sup> M.Ḥ. LUZZATTO, *Lešon limmudim. Heleq šeni we-ḥeleq šeliši*, a cura di A.M. HABERMANN, Kook, Yerušalayim 1945, pp. 7-9. Lo stesso Habermann curò e pubblicò l'edizione completa del *Lešon limmudim* (Mossad Ha-Rav Kook - Maḥbarot le-Sifrut, Tel Aviv 1951), pp. 131-138.

La lettura di questo brano aiuta a comprendere l'ammissione da parte di Luzzatto di creazioni linguistiche e sonorità proprie dell'italiano, come la distinzione tra parole tronche e piane oltre a una nuova prosodia. Innanzitutto, l'autore spiega che i poeti, in qualunque lingua componano, seguono principi comuni quali la difesa della musicalità del verso, ottenuta attraverso la disposizione sillabica all'interno dei singoli emistichi. Egli riconosce così l'esistenza di una metrica profondamente diversa da quella quantitativa ebraico-spagnola ed elabora quello che viene conosciuto come il «sistema sillabico palese»<sup>14</sup>. Tale sistema non è che il risultato ultimo della recezione di forme poetiche italiane nella poesia ebraica; per secoli, infatti, a partire dai sonetti del fondatore della scuola ebraico-italiana, 'Immanu'el Romano (Roma 1270 - c. 1328), i letterati ebrei introdussero nei loro trattati di retorica e poetica, ma soprattutto nelle loro poesie, diverse innovazioni metriche e strofiche influenzate dall'ambiente letterario italiano. Si pensi, ad esempio, al *Miqdaš me'aṭ* (Il piccolo santuario) di Mošeh Yišḥaq da Rieti (m. Roma c. 1460), alle ottave liriche di Yosef Šarfati e alla poesia profana e religiosa dei fratelli Frances: 'Immanu'el (Livorno 1618 - Firenze c. 1710) e Ya'aqov (Mantova 1615- Firenze 1667).

I drammi di Luzzatto sono composti nel rispetto delle *Regole della poesia* da lui stesso descritte, mentre nelle sue poesie egli rimase più fedele alle regole della tradizione poetica ebraico-spagnola. Nel primo dramma, *Ma'ašeh Šimšon*, egli tentò di applicare interamente tali regole; nel secondo, *Migdal 'oz*, utilizzò lo strumento linguistico per adombrare argomenti cabbalistici; in *La-yešarim tehillah* l'autore fu finalmente libero di esprimersi in una lingua classica pura, priva di qualunque artificio letterario sperimentale, con la consapevolezza del prestigio oramai acquisito e di un ambiente a lui favorevole come quello di Amsterdam.

La scelta del verso non è più semplice imitazione del madrigale presente nel *Pastor fido*, né completo rifiuto del metro arabo-ebraico usato dai poeti ebreo-spagnoli – come espresso nel rifiuto del metro quantitativo teorizzato nel *Lešon limmudim* –, bensì perfetta sintesi di questi due tipi di versificazione. Al madrigale italiano, che già nel Seicento non seguiva più lo schema petrarchesco di due terzine di endecasillabi seguite da uno o due distici a rima baciata – bensì constava di un'alternanza di endecasillabi e settenari – Luzzatto fuse abilmente lo *yated*. Il dialogo tra i personaggi in *La-yešarim tehillah* è solitamente costituito da strofe di versi endecasillabi e settenari, anche se a volte per rendere la brevità di alcune esclamazioni Luzzatto ha fatto ricorso a versi quinari. Nella tradizione ebraico-italiana si era affermata la presenza di due *yetedot* per ogni endecasillabo e uno *yated* nei settenari<sup>15</sup>; Luzzatto si liberò di questi vincoli e non seguì mai alcuna regola per lo *yated*, come dimostra già nella prima scena del primo atto:

- v. 2: settenario: אתו אשר בחרה: nessuno *yated*;
- v. 3: endecasillabo: מראש ימות עולם מעת הכהנה un solo *yated* dopo due *tenu"ot*: ימות; עולם e מעת
- v. 12: settenario: מבחר תהלות הנה: nessuno *yated*;
- v. 39: settenario: יקר כבר היית: un solo *yated*: כבר.

Ogni scelta semantico-lessicale nel dramma *La-yešarim tehillah* non è casuale, bensì sottintende uno studio accurato dei diversi registri linguistici. La prima distinzione lessicale coinvolge la lingua utilizzata dai diversi personaggi. Infatti, risulta chiaro che ogni personaggio parlante adotta un proprio linguaggio, determinato dal proprio ruolo all'interno dell'intreccio, dall'allegoria che rappresenta oltre che dall'opposizione semantica binaria che Luzzatto realizzò nella descrizione di un mondo diviso tra giusti e malvagi. Queste differenze sono tanto più evidenti se si confrontano le parole pronunciate da Volgo o da Giudizio con quelle pronunciate dai servi e dal popolo. La seconda distinzione è determinata dal genere del testo composto: prosa, poesia o note sceniche; così, dato che in *La-ye-*

<sup>14</sup> Le diverse fasi dell'evoluzione della poesia ebraica in Italia sono state descritte da ARIEL RATHAUS, *Poetiche della scuola ebraico-italiana*, «RMI» 60 (1994), pp. 189-226.

<sup>15</sup> L. BONIFACIO, *I sonetti di Efraim Luzzatto nella poesia ebraico-italiana del Settecento*, «Italia» 9 (1990), pp. 97-113.

*šarim tehillah* Luzzatto ha scelto il lessico della *Scrittura*, egli cercò anche di rispettare le peculiarità lessicali della poesia biblica cambiando il registro lessicale a seconda del genere del testo da comporre.

In particolare, Luzzatto tentò di non utilizzare nei testi in prosa, posti all'inizio del dramma, le voci che nella *Scrittura* compaiono esclusivamente nel testo poetico come בּוֹא (andare), רָאָה (vedere), דָּרַךְ (condotta), sostituendoli con i rispettivi sinonimi tratti dalla prosa biblica: אָתָּה (andare), זָוָה (vedere), אָרַח (condotta). Inoltre, per innalzare il livello letterario della sua poesia Luzzatto ha usato numerosi *hapax* biblici tratti perlopiù dal testo dei *Salmi* e dai testi profetici. Qui si possono riportare alcuni esempi: al v. 130 דָּפִי (disonore) viene da *Salmi* 50.20; al v. 999 סַחֲרָחַר (palpitare), *pe'al'al* di סַחֲרָ (palpitare) è tratto da *Salmi* 38.11; e al v. 1368 רִגְשָׁה (tumulto) è preso da *Salmi* 64.3.

La maggior parte degli *hapax* biblici riguarda l'ambito naturale, giacché è nella descrizione della natura che Luzzatto dimostra la sua continua ricerca linguistica applicata all'ebraico. L'autore usa diversi sinonimi per rendere lo stesso soggetto, così ai vv. 204 e 463 per rendere *sorgenti d'acqua* si legge עַיִן, mentre al v. 51 si trova מוֹאֲצִי; al v. 466 *erba* è reso con חֲצִיר, e non più né con דִּשְׂאָה che Luzzatto aveva usato al v. 77 né con עֵשֶׂב che aveva usato al v. 212; al v. 504 per *cera* compare דְּרוֹנָה, mentre nei *Cenni interpretativi* descrivendo in prosa la stessa scena (Atto 2.2) aveva usato שְׂעוּדָה. Infine è possibile trovare in una stessa scena vari sinonimi per indicare i *flutti* e le *onde*: al v. 431: גַּל e al v. 432: גֵּף. Al v. 577 sempre per *flutti* Luzzatto utilizzò invece מִשְׁבֵּר.

La ricerca di una lingua poetica naturale e pura deve affrontare la difficoltà di spiegare un mondo completamente diverso da quello biblico. Il limite costituito dal limitato vocabolario biblico che narra e racconta avvenimenti accaduti in luoghi e tempi molto lontani dall'autore, è stato superato in parte grazie all'ambientazione pastorale. Il problema maggiore è costituito dalla descrizione delle scoperte scientifiche. Per comprendere appieno i risultati dello studio linguistico sui termini riguardanti la natura e le scienze compiuto da Luzzatto è necessario fare riferimento al monologo di Filosofo, nella seconda scena del secondo atto:

La moltitudine vedono i tuoi occhi;

esse attingono insieme, insieme succhiano,

dal seno di questa terra tutta l'umore,

che fornisce loro tutto il sostentamento in questa vita,

495 lo conducono attraverso canali del loro tronco,

dalla cima alla fine, a ogni ramo, a ogni germoglio

per dare nutrimento a tutte [le parti] nel suo insieme.

In questo modo, quando [l'umore] esce alla luce è mescolato,

si raccoglie al centro, ma non vengono separati

500 polvere e olio o zolfo e sale

da tutto il resto: tutti i componenti di tutta la materia.

Quando si moltiplicano il suo movimento e la [sua] velocità di conduzione

tra le venature del tronco,

si scioglie come cera, si riversa come acqua

505 dai suoi varchi o in un luogo si deposita.

Per questo mutano le grandi stagioni,

*i giorni e le notti, il freddo e il caldo* [*Genesi* 8.22], il profumo e

il sapore ancora mutano, e verrà designata col nome della pianta

al cui centro viene trasportata,

510 perché parte di essa /*selah*/.

לְרַב קִיאָר הַנֶּהָה יִרְאוּ עֵינֶיךָ;  
הֵם יִשְׁאָבוּ יַחְדָּו. יִתְקוּ יִתְקוּ  
מִשֹּׁר אֶרְסָה וְאֶת אֶת-קַל-הַלֵּט.  
הַמְכַלְקֵלִים בְּלִעְוֹד בְּחַיִּים הַקָּה,  
495 תוֹךְ רִהְטִי בְּזָמִם אוֹתוֹ יִלְיָכוּ  
סִרְאֵשׁ וְעַד סוֹף אֶל-בְּלִיבֹד. בְּלִיחֻסָּר,  
לְהִיזֹת לְסִתְהִי אֵל קֵלִים גַּם יִסְדֹּר.  
אֵף הוּא כְּעַשׂ צִאחֹו כְּלוּל סִרְחָם  
כּוֹזֵם בְּקִרְבּוֹ. אֵף סִלְחִי וּבְכִלּוֹ.  
500 עֲשֹׂר נִשְׁמָן אוֹ נִסְרִית נִסְלָה.  
עַם בְּלִי-שְׂאֵרִית בְּלִי-טוֹנִי בְּלִי-שָׂשׂוּם.  
בְּרִבּוּחַ תְּנַצְחֹו וּבְסִהָר לְכַת  
בֵּין שְׁמִחוֹת הַנְּעוּם. —  
יִשֵּׁם בְּדוֹגָב. יִשְׁפֹּךְ בְּשִׂימִם  
505 סִמְעֵבְרוֹחִי. אוֹ מִקּוֹם נְנוּחַ.  
סִרְבֹּב וְסוּיִם בִּי עֲלִיו יִתְלַסֹּו.  
קִיִּים וְלִילוֹת. קִר נְחֹם וְרוֹחַ.  
עוֹד יִתְלַיִף טִמְאֹו. וּבְשִׂימִם הַנְּעוּע,  
הוּבֵל לְחֹבֵבָה. בִּי יִשְׁוֶה אֶלֶיָּה.  
510 הַנֶּהָה יִבְשָׁה סִלְהָ.

Il vocabolario biblico è evidentemente troppo limitato per esprimere concetti scientifici tanto complessi. Luzzatto rispetta sì la musicalità del verso e la purezza della lingua biblica, ma lo fa a scapito della sua celebre chiarezza espositiva tanto da risultare a tratti artificioso. Tuttavia, se poste in un contesto più ampio, queste descrizioni rappresentano una novità di assoluta rilevanza in ambito ebraico, poiché riflessioni scientifiche scaturite in ambito profano entrano in un contesto poetico in lingua ebraica.



Paradossalmente se le fonti linguistiche e letterarie in lingua italiana ne *La-yešarim tehillah* sono facilmente individuabili, non si possono stabilire con altrettanta certezza le sue fonti ebraiche; non è sicuro, infatti, che Luzzatto abbia letto i drammi in ebraico scritti da Leone de' Sommi e da Yosef Penso de La Vega<sup>16</sup> poiché, come si è affermato all'inizio di questo breve studio, nonostante la produzione teatrale in lingua ebraica in Italia abbia avuto un discreto sviluppo, le opere di questo genere ebbero una diffusione limitatissima. È certo, tuttavia, che Luzzatto studiò l'opera di Mošeh Zacuto, che riconobbe come un maestro dell'arte poetica<sup>17</sup>.

Natascia Danieli  
Via Grigoletti, 17  
I-30174 Zelarino (VE)  
e-mail: natascia@unive.it

### SUMMARY

The last drama composed by Moses Ḥayyim Luzzatto, titled *La-yešarim tehillah*, is an allegorical drama in three acts. It is influenced both by the Italian drama of Arcadia and by Jewish sources. It is possible to interpret it according to an autobiographical reading or innovative aspects, like the descriptions of nature and the enormous importance attributed by the author to the secular sciences. Everything is presented primarily in the monologues of allegorical characters but also in their dialogues. Each character uses a personal language and expressions that correspond to his particular temperament, because Luzzatto emphasized important features by means of the words used by the allegorical figures.

**KEYWORDS:** Drama; Moses Ḥayyim Luzzatto; Poetry.

<sup>16</sup> H. SCHIRMANN, *Ha-maḥazot šel Mošeh Ḥayyim Luzzatto* [«Gilyonot»<sup>1</sup> 21 (1947), pp. 207-217] in SCHIRMANN, *Le-toledot ha-širah we-ha-dra'mah ha-ivrit. Meḥqarim u-massot* (Studies in the History of Hebrew Poetry and Drama), 2 voll.: 2, Yerušalayim 1979, p. 164.

<sup>17</sup> LUZZATTO, *Lešon limmudim*, cit., p. 135.



L'EFFERATEZZA DI DOLLY NEL ROMANZO *DOLLY CITY* DI ORLY CASTEL-BLOOM:  
UNA PROSPETTIVA CRITICA

Orly Castel-Bloom viene considerata unanimemente una delle più interessanti espressioni della letteratura postmoderna in ambito israeliano. Infatti, per stile e contenuti, tale autrice appartiene, insieme a Etgar Keret, Yoel Hoffman e altri, alla generazione letteraria che ha introdotto una serie di profondi rinnovamenti nell'ambito letterario e culturale israeliano, in un progetto di sovversione dei miti fondanti dello Stato d'Israele per il tramite di una feroce parodia dei medesimi<sup>1</sup>. Una delle opere di Orly Castel-Bloom che rientra pienamente nella strategia di decostruzione del mito in chiave postmoderna è il romanzo *Dolly City*<sup>2</sup>, inserito dall'UNESCO nella *Collection of representative works*. Questo romanzo può essere utiliz-

zato come cartina al tornasole della scrittura postmoderna in ambito israeliano. Basta, infatti, ripercorrere le categorie proposte da McHale nel celeberrimo *Postmodernist Fiction*, e vedere come la concezione dello spazio come *eterotopia*, quella del tempo come anti-utopia, la «dominante» ontologica, la riflessione sulla scrittura e il tema della *literalization* delle metafore, lo «scandalo ontologico» dovuto alla presenza di personaggi reali nella narrazione, la moltiplicazione infinta delle possibilità che dà luogo ad un indecifrabile labirinto – per citare solo alcuni aspetti salienti – siano tutte componenti decisive dell'opera di Castel-Bloom<sup>3</sup>.

Il presente articolo intende appunto contribuire all'approfondimento della natura po-

<sup>1</sup> A. BALABAN, *Gal aher ba-sifrut ha-ivrit*, Yerušalayim 1995, in tale opera critica la figura di questa autrice non viene affrontata puntualmente ma viene fatta sovente rientrare nella più ampia analisi di quella che l'autore definisce «gal aher» della letteratura israeliana; O. BARTANA, *Hekan anahnu nimša'im?*, «Moznaim» 7/8 (1992), pp. 25-31, ove le peculiarità postmoderne della narrativa di Castel-Bloom vengono esaminate anche se al di fuori, e a tratti in opposizione, del postmoderno generalmente, e secondo l'autore genericamente, definito; Z. BEN-YOSEF GINOR, *Involuntary Myths: Mania, Mother and Zion in Orly Castel-Bloom's "Ummi fi shurl"*, «Prooftexts» 25 (2005), pp. 235-257, dove la precisazione circa la natura postmoderna della scrittura di Castel-Bloom nel racconto *Ummi fi shurl* viene ritenuta «almost superfluous»; D. GUREVITZ, *Postmodernizm – Tarbut we-sifrut ba-sof ha-me'ah ha-éšrim*, Tel Aviv 1997, pp. 287-304, il capitolo dedicato dal critico al romanzo *Dolly City* come uno degli esempi più significativi del postmoderno nell'ambito della letteratura israeliana; S. KATZ, *Sifrut isre'elit postmodernit mi-Orly Castel-Bloom we-hale'ah*, 'Avodat gemer liqer'at ha-to'ar mušemak lamada'ey ha-ruah, Università Tel Aviv 1999, il cui titolo tradisce la centralità e la paradigmaticità della figura di questa autrice nel contesto postmoderno israeliano da un punto di vista accademico anche se,

per quanto riguarda il contenuto, ed in particolare il rapporto con il verisimile, il testo presenta alcuni fraintendimenti; A. MENDELSON-MAOZ, *'Olamot eššarim ba-yeširateš šel Orly Castel-Bloom we-Etgar Keret*, «Aleš-Siah» 38 (1996), pp. 39-64, che offre un'esaustiva panoramica del rapporto tra la scrittura di questi autori e la contrapposizione tra verisimile e fantastico quale teorizzato da McHale nell'ambito postmoderno, come si vedrà meglio in seguito; Y. FELDMAN, *No Room of Their Own*, New York 1999, pp. 229-230, ove tuttavia l'autrice sostiene che Castel-Bloom non raggiunga «the total dislocation and decentering characteristic of postmodern fiction at large», restando la sua opera «anchored in Zionist realities»; G. SHAKED, *Sifrut az, ka'n we-akšaw*, Tel Aviv 1993, pp. 73-78, dove il critico più autorevole della letteratura israeliana annovera esplicitamente Castel-Bloom nel gruppo degli scrittori postmoderni; Y. SHWARTZ, *Hebrew Prose: The Generation After*, «MHL» 15 (1995), pp. 6-9, dove l'autrice viene fatta rientrare nell'ambito della *old-new narrative* di matrice femminista in opposizione alla *modernist-Zionist narrative*.

<sup>2</sup> O. CASTEL-BLOOM, *Dolly City*, Tel Aviv 1992.

<sup>3</sup> B. MCHALE, *Postmodernist Fiction*, London - New York 1987. In tale prospettiva metodologica si orienta l'articolo Mendelson-Maoz particolarmente

stmoderna della scrittura di Orly Castel-Bloom in *Dolly City*, in particolare per quanto riguarda uno degli aspetti che ha suscitato maggior dibattito e maggior riflessione critica, ossia l'efferatezza di Dolly in quanto madre. Lo scandalo di una madre torturatrice e infanticida che rivendica per sé l'attributo di migliore delle madri possibili ha infatti un forte potere di coinvolgimento da parte del lettore. La descrizione dai toni *pulp* dell'accanimento della madre su Ben (Figlio) – così la protagonista decide di chiamare il trovatello che “adotta” – si presenta come una forte provocazione che, alla pubblicazione del romanzo, ha prodotto numerose reazioni a diversi livelli, in primo luogo lo scalpore misto ad orrore del pubblico dei lettori. Questa reazione si è poi indirizzata in un'accusa esplicita all'autrice, della quale sono state messe in dubbio le capacità di svolgere il proprio ruolo di madre<sup>4</sup>. La polemica ha raggiunto questi toni innanzitutto a causa di un banale equivoco di fondo: l'aver considerato Dolly non un personaggio ma una persona o, più precisamente, una proiezione dall'autrice. Tale proiezione può essere ricondotta al fraintendimento da un lato del fatto che il romanzo sia stato dedicato da Castel-Bloom alla propria figlia e, dall'altro, del ricorso ad una narrazione in prima persona. Dalla reazione polemica si è dunque passati a temere per l'incolumità dei figli dell'autrice la quale si è sentita in dovere di ribadire pubblicamente l'estraneità della propria condotta materna alle pratiche sciagurate di Dolly, rimarcando la separazione

tra il suo ruolo di scrittrice e il suo ruolo materno. La polemica in questione evoca già, tra le molteplici implicazioni, una componente disorientante che emerge agli occhi del lettore in un confronto tra “reale” – le cui valenze andranno meglio precisate – e finzione.

Una reazione così violenta testimonia innanzitutto quanto la spregiudicata riflessione sulla maternità proposta in *Dolly City* tocchi uno dei fondamenti culturali, sociali e morali della società israeliana. Da una diversa prospettiva, essa evoca invece una problematica più strettamente critica, ossia se e come questa violenta reazione di stampo morale sia da considerarsi possibile e giustificata dinnanzi ad una narrazione postmoderna che viene considerata un lamento funebre, carico più o meno di nostalgia a seconda dei critici, per la fine di ogni ideologia, di ogni religione, di ogni speranza o illusione, di ogni possibilità di giudizio morale<sup>5</sup>. Più precisamente si approfondirà come l'orrore dinnanzi alle scene più cruente che hanno luogo tra la madre medico e il figlio possa assumere una precisa funzione nell'economia del rapporto testo-lettore e se tale funzione sia o meno riconducibile a precise peculiarità della scrittura postmoderna.

Per meglio comprendere questa prima reazione quasi istintiva al testo, nonché le successive elaborazioni critiche, vanno in primo luogo precisati natura e contesto dell'efferatezza di Dolly<sup>6</sup>. Malgrado i diversi punti controversi circa le possibili interpretazioni del romanzo *Dolly City*, la critica è infatti unani-

significativo in questa sede anche dal punto di vista contenutistico.

<sup>4</sup> Cfr. il riassunto di questa polemica in R. GINSBURG, *The Jewish Mother Turned Monster: Representation of Motherhood by Hebrew Women Novelists 1881-1993*, «Women's Studies International Forum» 20 (1997), pp. 631-638: 631.

<sup>5</sup> All'interno di questo panorama critico appare importante sottolineare come invece D. Gurevitz accenni ad una possibile coesistenza tra queste due dimensioni, come si vedrà meglio in seguito, anche se non in riferimento alla problematica della crudeltà materna.

<sup>6</sup> Oltre agli studi precedentemente citati si veda anche: Z. BEN-YOSEF GINOR, *Ha-distopiah ha-šiyyonit 'al-pi Orly Castel-Bloom*, in I. BAR-EL, Y.

SCHWARTZ, T.S. HES, *Sifrut we-hevrah ba-tarbut ha-ivrit he-ḥadašah*, Yerušalayim 2000, pp. 350-362; N. BERG, *En/gendering Hebrew Literature in the 90s*, «Edebiyât» 11 (2000), pp. 29-56; T. ELOR, *Tena'im šel ahavah. 'Avodat ha-immahut mi-saviv le-maḥaneh*, «Teoria u-biqqoret» 19 (2001), pp. 79-114; A. FEINBERG, *What an Intoxicating Madness!*, «Modern Hebrew Literature» 8-9 (1992), pp. 13-15; V. FIGUÈRE-CAGNAC, “*Dolly City*” ou *La jungle de La ville; un roman d'Orly Castel-Bloom*, «Tsafon» 33-34 (1998), pp. 55-64; R. GIORA, *Ironiyah ke-šelilah 'aqifah: Dolly City 'ir reḥumah*, in Z. BEN PORAT, *Adderet le-Binyamin*, Ha-kibbutz Hameuhad 1999, pp. 187-192; A. GOLOMB-HOFFMAN, *Embodiments: An Introduction*, «Prooftexts» 20 (2000), pp. 1-11; A. GOLOMB-HOFFMANN, *Bodies and Borders:*

me nel definire cruenta le descrizioni delle torture che Dolly infligge al neonato che la protagonista trova accidentalmente in un sacchetto di plastica<sup>7</sup>. I macabri quanto inutili interventi/esperimenti che Dolly, medico o presunto tale che ha conseguito la laurea a Katmandu, conduce sul neonato costituiscono un accanimento brutale sul corpo indifeso di Ben, un'espressione ossessivo-compulsiva del timore che il bambino sia malato. Dolly apre e chiude di continuo il corpo del neonato per controllare che tutti gli organi interni ci siano e siano in perfette condizioni, lo vaccina contemporaneamente per tutte le malattie, lo cura per un cancro inesistente e gli esiti di queste

“cure” mettono sovente Ben, e a volte la stessa madre, in pericolo di morte. Questa minaccia talvolta si concretizza in una vera e propria morte alla quale fa seguito una resurrezione ad opera della madre di Dolly o della stessa protagonista. Come appare evidente già da questo breve sommario, la crudeltà materna può essere considerata un elemento indiscutibile del romanzo. Tuttavia, per meglio comprendere la pertinenza del coro unanime circa la componente cruenta e mostruosa, al punto da risultare quasi insopportabile, propria del rapporto madre-figlio, appare utile citare un episodio significativo che possa fungere da emblema per il lettore italiano<sup>8</sup>.

אבל למרות שהפעוט היה בריא ושלם, החלטתי לחתוך אותו. נתקפתי בספק הכרוני שאני סובלת ממנו. רציתי לבדוק את כמו עיני שאכן הכל בסדר, ואחר כך לבדוק את הבדיקה שלי, ואחר כך לוודא האם הביקורת נעשתה על הצד טוב ביתור, וכן הלאה.

עשיתי לילד נרקוזה, הרדמתי אותו, עשיתי לו את זה. עטפתי את כפות ידי בכפפות לבנבנות והתחלתי מנסרת לו את בית החזה. איבריו הפנימיים נתגלו לעיני, הלב, הריאות. אם כבר פתחתי אותו, נברתי לו גם שם. ואז נטפתי לבטנו, עשיתי שם מסדר לאיברים, ביקשתי מהם להתפקד.

הכל היה במקום, ולא היתה שום חריגה. וידאתי את זה שוב ושוב, חזרתי על הבדיקה מאות פעמים, פתחתי ספרים והשוויתי נתונים - הכל היה מאה אחוז.

כל זה נמשך שש שעות לערך. סגרתי אותו, ונתתי לו ערוי להתאושש. הייתי רגוע [...].

התבוננתי בצלקת הענקית מלמעלה למטה. במקום להצטער שהוא לא יוכל ללבוש ביקיני - אכל אותי הספק, בלע אותי, כמו שהשמים בלעו את סנט אקזופרי. התמלאתי צער עד גדותי שלא עשיתי לילד באותו הזדמנות גם ניתוח בראש<sup>9</sup>.

*The Politics of Gender in Contemporary Israeli Fiction*, in A. MINTZ, *The Boom in the Contemporary Israeli Fiction*, Hanover - London 1997, pp. 35-70; A. MENDELSON-MAOZ, *Siṭu'ašeyot qišoniyyot zawe'a-tiyyot we-geroṭesiqiyyot ba-yeširatem Orly Castel-Bloom we-Etgar Keret*, «Dappim» 11 (1998), pp. 269-295; A. OFIR, *Al ketivah post-modernit we-ešarut ha-šidqatah ha-musarit: qeri'ah be-Sippurim bilti-rešuniyyim šel Orly Castel-Bloom*, «Mikkan» 1 (2003), pp. 113-155; S. SHIFFMAN, *Mina we-Dolly - ra'ayah we-em: mišhaq be-seṭere'oṭippim našiyim ešel Orly Castel-Bloom*, in Y. AZMON, *Hattišma' qoli?*, Ha-kibbutz Hameuhad 2001, pp. 225-239, S. SHIFFMAN, *Motherhood under Zionism*, «Hebrew Studies» 44 (2003), pp. 139-156; D.A. STARR, *Reteritorializing the Dream: Orly Castel-Bloom's Remapping of Israeli Identity*, in L.J. SILBERSTEIN, *Mapping Jewish Identity*, New York 2000, pp. 220-249, Y. SHWARTZ, *Mi-"maqom aher" le-"Dolly City"*, Haaretz 16.6.1995.

<sup>7</sup> Per fare alcuni esempi Berg parla di una storia spaventosa ove la maternità è spinta ad un «estremo illogico» e «grottesco» che sfocia nella pazzia; Ginor

parla di un «macabro spinto» e di Dolly come «madre folle»; Feinberg interpreta il rapporto madre-figlio come una «sorta di variazione postmoderna del tema della *Yiddishe mame*»; Figuière-Carnac fa riferimento a scelte educative «quantomeno sconcer-tanti»; Ginsburg la definisce «una delle più mostruose madri immaginabili»; Giora definisce la protagonista una madre crudele che maltratta il figlio; Mendelson-Maoz (1998) tratta della difficoltà del lettore di accettare una insensata crudeltà; Starr descrive Dolly come «una madre folle, iper-protettiva, violenta» che «adotta la cultura della violenza»; Shiffman accenna alla possibilità che il lettore possa restare completamente scioccato e individua nell'incarnazione della perfetta madre ebrea fusa con lo stereotipo della matrigna la natura di Dolly. Sulla componente mostruosa del materno in *Dolly City* si veda anche E. CARANDINA, *Manifestazioni mostruose del materno*, «Annali di Ca' Foscari» 45 (2006), pp. 51-65.

<sup>8</sup> Non è infatti disponibile per i lettori una traduzione italiana del testo. Tutti i brani riportati sono tradotti dalla scrivente.

Questo passo ben riassume alcune delle caratteristiche fondamentali della crudeltà di Dolly. L'irrefrenabile desiderio della protagonista di controllare lo stato di salute del bambino sfocia infatti in questo episodio, il primo di una lunga serie. A metà tra l'intervento e la tortura, Dolly, come madre e come medico, si accerta che ogni parte del corpo del neonato sia al proprio posto e risulta interessante sottolineare il fatto che la protagonista sia perfettamente consapevole dell'inutilità e al contempo della necessità del suo gesto: Dolly sa che il bambino è sano ma non può evitare di frugare nel suo corpo per esserne sicura. Appare evidente la natura parodica del passo, più precisamente, come la critica ha ampiamente messo in rilievo in riferimento a tutto il rapporto madre-figlio quale descritto nel romanzo, la natura parodica della "letteralizzazione" dei luoghi comuni riguardanti la maternità. Ma quel che in questa sede si intende approfondire è un altro aspetto della crudeltà di Dolly, ossia la sua natura a metà tra il possibile e l'impossibile, o presunto tale.

La complessa trama di *Dolly City*, che ha nel rapporto madre-figlio il filo conduttore, si struttura infatti in una serie di episodi che oscillano tra l'assurdo e il fantastico, tra l'aderenza alle leggi del reale e la violazione delle medesime. Analizzando dunque il contenuto del romanzo dal punto di vista del suo rapporto con il verisimile, si nota che gli avvenimenti narrati si collocano lungo un crinale tra possibile e impossibile, che tende a sconfinare nella dimensione dell'assurdo, del macabro, del

grottesco o del fantastico. Tuttavia, la separazione tra quanto pertiene all'ambito del verisimile e quanto invece pertiene strettamente ad un'altra o ad altre dimensioni non è così netta e le due sfere non sono così facilmente individuabili. Come nel passo succitato il contesto dell'intervento medico sembrerebbe plausibile ma metodo e scopo dell'operazione, con Dolly che conta e riconta gli organi del bambino consultando contestualmente dei libri di medicina per essere sicura che tutto funzioni a dovere, rendono più complessa l'interpretazione dell'episodio che sembra orientarsi verso una dimensione che esula dal possibile. Inoltre l'associazione tra l'inutilità dell'operato di Dolly come medico e la sua condizione di madre, nonché la sua ansia "tutta" materna di controllare che il bambino stia davvero bene, spingono il lettore a domandarsi se sia possibile compiere un atto del genere anche in un'accezione soggettiva del concetto di possibile. Le due dimensioni evocate sono infatti rispettivamente legate da un lato a una problematica di natura critica, interpretando dunque il possibile come verisimile, come quanto possa essere "universalmente" considerato plausibile in virtù della sua aderenza alle leggi fisiche del mondo in cui viviamo, dall'altro invece un possibile come dimensione soggettiva, come umanamente concepibile ma forse già con una connotazione di stupore e incredulità che non è estranea all'uso del termine 'possibile'. In questa seconda accezione va appunto compresa la prima reazione a tale descrizione che può senza dubbio essere quella di orrore, di repulsione.

<sup>9</sup> CASTEL-BLOOM, *Dolly City*, cit., pp. 24-25: Sebbene il bimbo fosse sano come un pesce, decisi di operarlo. Ero in preda a uno dei miei attacchi di dubbio cronico dei quali soffro. Volevo visitarlo per controllare con i miei propri occhi che tutto fosse a posto, e poi controllare la mia visita, e poi verificare che fosse stata fatta dal lato migliore, e via di seguito.

Praticai un'anestesia al bambino, lo addormentai, e gli feci quanto segue. Infilai i guanti bianchicci e cominciai a segargli il torace. Mi apparvero i suoi organi interni, il cuore, i polmoni. Già che c'ero, rovistai anche lì. Poi mi dedicai all'addome, li chiamai all'adunata e pretesi che si facessero contare.

Tutto era al proprio posto, non c'era nessuna irregolarità. Lo verificai più volte, rifeci la visita centinaia di volte, consultai dei libri e confrontai i dati - andava tutto alla grande.

Il tutto durò circa sei ore. Poi lo richiusi e gli feci una trasfusione per farlo riprendere. Ero tranquilla.[...]

Osservai l'enorme cicatrice che andava dall'alto in basso. Invece di dispiacermi perché non avrebbe potuto mettersi in costume - il dubbio mi divorava, mi inghiottiva come il cielo ha inghiottito Saint-Exupéry. Provai un profondo rammarico per non avere colto l'occasione per operare il bambino anche alla testa».

Tuttavia tale reazione non è soltanto legata al contenuto della descrizione ma alle modalità narrative con le quali esso è presentato. Si può innanzitutto notare quell'uso di una lingua scarna, secca e precisa che caratterizza la produzione di Castel-Bloom. Non vi è nulla di superfluo, nessuna digressione, soltanto un asciutto resoconto dei fatti nel loro svolgersi. Nel caso specifico, la professione di medico di Dolly potrebbe costituire il filtro narrativo che giustifica la natura distaccata della narrazione, ma non va trascurato il fatto che anche della medicina, e soprattutto della fiducia in essa, viene proposta una feroce parodia che la rende più affine ad una bislacca pratica magica che ad una scienza. Non è dunque il tono professionale di un medico quello impiegato da Dolly come non è strettamente medico l'intervento compiuto sul neonato. Per comprendere la forza di questa dimensione cronachistica della narrazione va soprattutto ricordato che l'autrice sceglie Dolly come voce narrante, narratore autodiegetico con focalizzazione interna. La protagonista sta dunque narrando la propria storia, in una sorta di eterno presente proprio della narrativa postmoderna che rifiuta la dimensione del ricordo. Non vi è dunque alcun filtro, nemmeno il tempo, tra narratore, protagonista dell'azione, e l'azione stessa. Già questa dimensione autobiografica di una scrittura materna costituisce un primo scandalo. Tuttavia, la componente che si intende mettere in risalto in questa sede e che costituisce da un differente punto di vista la causa dello scandalo, forse più di quanto non lo sia il contenuto stesso dell'episodio, è proprio costituito dal fatto che la protagonista narra con assoluto distacco e con estrema lucidità le torture inflitte al neonato. È proprio questo distacco a costituire la componente che produce nel lettore una prima reazione, alla quale fa seguito l'immediato tentativo di giustificare la condotta della protagonista dal punto di vista della narrazione: Dolly è pazza, Dolly è un mostro, Dolly è psicotica, ecco la motivazione razionale di tale distacco. Anche dal punto di vista della

critica letteraria all'ammissione dell'efferatezza segue subito la giustificazione della medesima come conseguenza della pazzia e/o dello zelo di madre di Dolly. Questi due elementi costituiscono i due principali filtri proposti come strumento interpretativo per la crudeltà di Dolly. Appare interessante approfondire come tali componenti agiscano all'interno del testo e nel rapporto testo-lettore, poiché costituiscono due spie fondamentali per la comprensione di una possibile dimensione etica del testo.

In primo luogo va dunque analizzato il nesso pazzia-reazione del lettore. Risulta decisivo ricordare che è Dolly stessa ad ammettere la propria pazzia, a lottare consapevolmente con l'istinto che la spinge ad operare il neonato. Tuttavia, come sopra accennato, questa coscienza della propria pazzia non sfocia in un'ammissione dell'incapacità di gestire la medesima, né in una resa incondizionata ad una forza che la sopraffà: «Le persone guardano sempre con ammirazione ciò che è più forte di loro. I matti amano dire che è una cosa più forte di loro. Non è il mio caso. Forse sono matta, ma la pazzia non è più forte di me»<sup>10</sup>. Ecco dunque che lettore e critica possono ricorrere solo parzialmente a questo alibi del comportamento di Dolly. La funzione della pazzia di Dolly sembra piuttosto rientrare nell'economia di una lettura "tranquillizzante" dell'opera, ossia risponde alla necessità di rendere in qualche modo l'universo di Dolly, prima ancora che la sua condotta, soggettivamente impossibile. Come scrive Adi Ofir: «[...] la lettrice preoccupata può tranquillizzarsi: tutto ciò avviene solo nella città di Dolly, ossia nelle regioni di un'anima spaventosa»<sup>11</sup>. Se Dolly è folle allora l'efferatezza della madre nei confronti di Ben rientra nella categoria della pazzia che funge chiaramente da attenuante. Nel processo a Dolly come madre viene dunque invocata l'infermità mentale per poterla scagionare. L'operato della protagonista può quindi essere considerato possibile solo se anormale, anormale perché impossibile. Alla dimensione soggettiva, da intendersi come percezione della

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>11</sup> OFIR, *'Al ketivah post-modernit we-efšarut ha-šidqatah ha-musarit*, cit., p. 117.

crudeltà della madre (e del medico) come qualcosa di innaturale e inconcepibile, va poi aggiunta una dimensione oggettiva, ossia la componente non verisimile, nel senso di violazione della legge del reale, della crudeltà materna, per esempio nella serie di morti e resurrezioni che costellano il romanzo. Come sopra ricordato, la dimensione del possibile coinvolge dunque questi due ambiti di riflessione, in una straordinaria quanto disorientante confusione tra norme e normalità.

Ma perché è così necessario giustificare la condotta di Dolly? Quanto questa necessità è legata al bisogno di Castel-Bloom di giustificarsi come madre? È questa una lettura etica del romanzo? Una delle possibili risposte a queste domande è data dall'equivoco tra piano narrativo e ruolo del lettore. Il tabù delle torture materne inferte al figlio nonché quello dell'infanticidio sembrerebbe infatti necessitare del filtro della pazzia per trovare un posto nell'universo letterario e culturale. Tuttavia questa è una scelta del lettore, non dell'autrice perché Dolly non è folle. L'autrice sfida infatti le convenzioni trattando di una pazzia "consapevole" e "reale" in un contesto nel quale non esiste più la possibilità né tantomeno la volontà di stabilire entro quali confini collocare tale concetto. Naturalmente la focalizzazione interna complica notevolmente il compito del lettore che non possiede fonti attendibili circa la narrazione. Non è infatti possibile fare affidamento su quanto Dolly racconta perché la protagonista è l'unica fonte sugli avvenimenti, il che già di per sé costituisce un ostacolo alla comprensione. Se a questa dimensione solipsistica, testimoniata già dal titolo, si aggiungono le peculiarità proprie della narratrice e la natura degli avvenimenti, risulta evidente la fatica del lettore nell'organizzare i contenuti proposti, esigenza che tuttavia risponde ad una necessità del lettore non ad una volontà dell'autrice.

Tuttavia il fatto che Dolly sia "realmente" crudele, che la madre torturi "realmente" il figlio, per quanto risulti quasi impossibile separare le diverse dimensioni che compongono l'opera, può essere testimoniato dal passo del romanzo in cui la folla di passanti si ferma a guardare Ben sfigurato dagli interventi materni<sup>12</sup>. La condotta di Dolly non è dunque solo delirio, non si tratta di torture immaginate ma "reali", e per di più non è la pazzia a costituirne il motore, bensì l'istinto materno, l'ostinata volontà di essere la migliore delle madri *possibili*. Una differente giustificazione dell'operato materno, tuttavia coesistente rispetto alla pazzia, è appunto il senso di responsabilità. Nel folle universo di Dolly City, dove nulla ha senso o scopo, la condotta della protagonista trova infatti una perfetta coerenza se letta alla luce dell'idea di responsabilità materna. La dichiarazione programmatica di Dolly che nelle prime pagine del romanzo espone il suo desiderio di difendere da tutto e da tutti il trovatello – e che in questo compito non desidera l'aiuto di nessuno perché: «[...] se ero responsabile di questo bambino, allora ne sarei stata responsabile io. Non volevo favori da nessuno, nemmeno da Sua Santità, non volevo che nessuno facesse il lavoro al posto mio»<sup>13</sup> –, non lascia dubbi in proposito. Naturalmente questa sorta di coerenza interna non crea, dal punto di vista del lettore, un'armonia tra intenti e realizzazioni dei medesimi, anzi costituisce uno degli elementi che maggiormente turbano il lettore<sup>14</sup>.

Appare dunque evidente come la follia di Dolly non costituisca il filtro più corretto per interpretare la logica sottesa al testo. Dolly non tortura Ben per caso, si tratta al contrario di una linea di condotta che nasce dalla profonda consapevolezza della protagonista circa la gravità del ruolo materno e dalla sua volontà di assumersene appieno la responsabilità. Tale responsabilità è ulteriormente ribadita da

<sup>12</sup> CASTEL-BLOOM, *Dolly City*, cit., p. 73.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>14</sup> Cfr. MENDELSON-MAOZ, 'Olamot eššarim bayeširatem šel Orly Castel-Bloom we-Etgar Keret, cit., p. 51. Tuttavia l'autrice esclude anche la possibilità di attribuire una qualsivoglia coerenza all'operato della protagonista di *Dolly City* che agirebbe con

una «ostinazione problematica» nella prospettiva del lettore. Nell'articolo *Situ'ašeyot qišoniyyot zawe'atiyyot we-gerošetqiyyot ba-yeširatem Orly Castel-Bloom we-Etgar Keret* l'autrice ritorna sul tema approfondendo gli aspetti orridi e grotteschi della crudeltà di Dolly che connota come non realistica.



quella sensazione tutta nuova per Dolly che è il senso di colpa nei confronti del bambino, sentimento che tradisce un coinvolgimento che la protagonista, per sua stessa ammissione, non prova per esempio nei confronti degli animali del suo laboratorio o per altri bambini che ha visto morire tra le proprie braccia<sup>15</sup>.

Un passo ulteriore in questa direzione può essere compiuto connotando “moralmente” questa logica sottesa al comportamento di Dolly, dato che la madre agisce a fin di bene. Ovviamente questo elemento va letto alla luce del rapporto madre-figlio, e dunque tale “bene” starebbe ad indicare ciò che è meglio per il figlio, nella logica della gratuità e del sacrificio strettamente connessa allo stereotipo materno. Se dunque Dolly agisce solo e soltanto per il benessere del figlio, in aderenza totale, più precisamente letterale, allo stereotipo della madre ebrea e israeliana, ci si trova di fronte ad una scelta di carattere morale. Dolly, come puntualizza Smadar Shiffman, sceglie di salvare il trovatello e, in seguito, sceglie consapevolmente la propria linea di condotta portandola alle estreme conseguenze con rigore e determinazione. La logica del materno viene dunque radicalizzata e questa esasperazione del senso materno risulta dannosa, e a tratti letale, per il figlio. Un ulteriore elemento che interroga la dimensione etica può dunque essere considerata questa crudeltà materna a fin di bene, che amplia il summenzionato interrogativo circa la dimensione soggettiva del possibile ad una problematica di limiti e confini entro i quali collocare il rigore materno “a fin di bene”. In altre parole il testo di Castel-Bloom solleva la problematica della separazione tra l'efferatezza materna e la severità materna, ossia fino a che punto si possa spingere l'una e dove abbia inizio l'altra, come testimoniano diversi episodi tra i quali quello in cui Ben chiede alla madre un lecca-lecca e per tutta risposta viene minacciato di venir spedito in uno sperduto kibbutz o l'episodio della resurrezione di Ben, del quale si tratterà in seguito. Appare decisivo sottolineare nuovamente non solo l'importanza del rap-

porto tra confini, norme e definizioni e il concetto di possibilità, ma anche la possibilità stessa dell'esistenza di questi confini. Non si intende tuttavia proseguire l'analisi di una valenza morale dell'operato della protagonista e di quale funzione abbia la pazzia in questo contesto. La dimensione etica che si intende indagare non è infatti legata alla riflessione che tale romanzo propone circa il tema della *'aqedah*, bensì se il testo sviluppi una dinamica di natura etica al suo interno o nel rapporto con il lettore, e come tale dimensione possa coesistere con la natura postmoderna della scrittura di questa autrice.

Tale problematica è già stata affrontata criticamente da Ofir la quale, pur escludendo la possibilità di individuare nel testo una dimensione etica, approfondisce come il coinvolgimento della lettrice possa assumere una connotazione morale. Malgrado la componente postmoderna, teorizza infatti Ofir, una reazione di tipo morale alla scrittura di Castel-Bloom è da considerarsi plausibile, nel senso che il testo offre senza imporre questo tipo di lettura. Esiste infatti per la lettrice la possibilità di leggere tale romanzo postmoderno facendo proprie le problematiche narrate. Più precisamente alla lettrice sono fornite due possibilità: da un lato ripristinare la separazione testo-realtà e dunque non restare coinvolta – e in questo il filtro della pazzia della protagonista gioca, come visto, un ruolo determinante –, oppure accettare questo annullamento dei confini tra finzione e reale e, partendo da tale coinvolgimento, dare una lettura etica dei testi dell'autrice. La natura di questo coinvolgimento è descritta da Ofir come non accettazione della realtà descritta<sup>16</sup>.

L'altro contributo critico che ha affrontato tale problematica è il capitolo dedicato a tale romanzo da David Gurevitz nella sua monografia sul postmoderno, pubblicato precedentemente rispetto all'articolo di Ofir, dove il critico sostiene, contro la diffusa concezione del postmoderno quale accettazione cinica della malvagità del mondo, che si possa invece osservare come in *Dolly City* si sviluppi un per-

<sup>15</sup> CASTEL-BLOOM, *Dolly City*, cit., p. 18.

<sup>16</sup> OFIR, *'Al ketivah post-modernit we-efšarut ha-šidqatah ha-musarit*, cit., pp. 113-155.

corso differente. Al di là della dimensione del carnevalesco, prosegue ancora Gurevitz, è infatti possibile scorgere nel testo un nuovo genere di utopia pessimistica, da intendersi come percorso di liberazione dalla tirannia di sogni universali, globali<sup>17</sup>. In linea con la concezione di una possibile esistenza della dimensione morale nel postmoderno<sup>18</sup>, anche solo come presenza di uno sfocato confine tra nichilismo e necessità morale di una reazione, come precisa Gurevitz, ma tenendo in considerazione la funzione decisiva della reazione al testo, almeno per quanto riguarda l'elemento della crudeltà materna, si può cercare di approfondire come il romanzo sviluppi una dinamica postmoderna dalla valenza etica.

Mantenendo come punto di partenza il rapporto finzione-realtà quale presentato da Ofir, si può, a mio avviso, sovvertire utilmente la prospettiva: anziché considerarlo dal punto di vista del rapporto lettore-testo, si può invece approfondire come esso si sviluppi all'interno del testo. Il rapporto tra fantastico e verisimile precedentemente menzionato costituisce infatti un interessante punto di vista per una differente interpretazione del testo. Quel distacco nella narrazione degli avvenimenti che così turba il lettore trova infatti piena giustificazione non tanto facendo ricorso ad elementi della narrazione, come si è cercato di dimostrare, ma piuttosto analizzandolo dal punto di vista delle tecniche impiegate nell'ambito della narrativa postmoderna. Il problema resta sempre, come già per Ofir, quello dell'accettazione, ma non si tratta più della possibilità o meno per il lettore di accettare l'universo descritto, bensì dei diversi ruoli che hanno personaggi e lettori da questo punto di vista<sup>19</sup>. Più precisamente tale

problematica va definita nel contesto della contrapposizione tra fantastico e verisimile, ossia in rapporto a quella che McHale definisce *the rhetoric of contrastive banality*: l'accettazione da parte dei personaggi della realtà nelle sue componenti di violazione della legge naturale. Questo atteggiamento a livello della narrazione enfatizza la reazione del lettore: «[...] the character failure to be amazed by paranormal happenings serves to heighten our amazement». Il romanzo di Castel-Bloom può infatti essere letto alla luce di quella tradizione che McHale fa risalire a Kafka e che ha come esempi eccellenti i racconti di Barthelme, Cortázar e Coraghessan Boyle. La violazione delle leggi naturali è un dato di fatto che non viene mai messo in discussione all'interno della narrazione. Tale prospettiva è da considerarsi valida non solo per Dolly ma anche per tutti i personaggi (si pensi agli interventi della madre di Dolly per salvare la stessa protagonista e il neonato o per Ben, che non reagisce mai e, divenuto bambino, non si ribella neppure alle angherie materne). Tutto è dato per scontato per quanto assurdo sia e, come scrive Ernesto Franco a proposito di Cortázar: «[...] l'elemento fantastico [...] esiste e si dispiega all'interno di una quotidianità tanto insistita da diventare essa stessa l'elemento perturbante e non viceversa»<sup>20</sup>. Se, come già puntualizzato da Bartana, non si deve confondere il postmoderno con il fantastico nel senso di una possibile apertura ad un mondo fiabesco, né tantomeno con l'uso modernista dell'assurdo, la funzione del fantastico alla quale si fa qui riferimento non entrerebbe in contraddizione con gli elementi che, sempre secondo il critico, separano rispettivamente il postmoderno da queste

<sup>17</sup> GUREVITZ, *Postmodernizm*, cit., pp. 287-304: 301.

<sup>18</sup> Per tale problematica in ambito israeliano si veda BALABAN, *Gal aher ba-sifrut ha-ivrit*, cit, p. 75, dove si menziona espressamente la componente di critica sociale delle opere di Castel-Bloom, e la nota 59 dove l'autore si contrappone alla posizione di Bartana circa il rapporto tra postmoderno e reale.

<sup>19</sup> Se Gurevitz si limita ad accennare al tema dell'eccessiva facilità con la quale nel testo viene accet-

tato tutto l'apparato di norme di una realtà che appare non solo tollerabile ma persino trascurabile (p. 296), la trattazione del rapporto nel testo con la tradizione postmoderna della contrapposizione tra verisimile e fantastico quale teorizzata da McHale è affrontata nel contributo critico di Mendelson-Maoz.

<sup>20</sup> E. FRANCO, *Fantastico senza fantasmi*, p. IX, in J. CORTÁZAR, *Bestiario*, Buenos Aires 1951, trad. it. a cura di F. Nicoletti Rossini e V. Martinetto, *Bestiario*, Torino 1996 [1974<sup>1</sup>].

due dimensioni, ossia la sfiducia e la non volontà di tentare una purchessia interpretazione globale del reale<sup>21</sup>. Ritornando alle conseguenze sul lettore di quest'uso del fantastico, McHale sostiene, in opposizione alla «sospensione dell'incredulità» teorizzata invece dallo stesso Cortázar, che proprio quanto più blanda è la reazione dei personaggi al fantastico, tanto più decisa sarà la reazione del lettore che si oppone al paranormale: «[...] as long as such resistance is present, the dialogue between

the normal and the paranormal will continue – more than that, it will have been heightened, foregrounded, by the contrastive banality of the character's bland non-reaction»<sup>22</sup>. A tal riguardo si può citare come emblematico l'episodio in cui Dolly, dopo aver annegato Ben, assiste agli inutili interventi dei medici e poi decide di intervenire riuscendo a resuscitare il bambino solo in virtù della sua capacità di farsi obbedire:

“זוהו הצידה”, קראתי ונדחפתי, “אני אימו של הילד, ואני אומרת לכם זוהו הצידה!” חבורת הרופאים רחשה כרוח בשדה קוצים, חלוקיהם התנועעו על גופם הנוקשה. “קום!” ציוויתי על הילד. “שמעת אותי? קום, או שאקח אותך הביתה!” “לא רוצר”, אמר.

“בבקשה”, אמרתי לרופאים המופתעים. “מה לא עושים כדי למשוך תשומת לב.” “מוזר”, אמרה הרופאה. “לא היה לו דופק. אני מוכנה לשים אלה שקלים שלא היה לו דופק.” אימי הלבשה את הילד שישב אדיש וסגור כולו. היא נישקה אותו, ואותי זה עיצבן שמפנקים אותו, לארצייתי שהוא יהיה רכרוכי מדי, אבל לא אמרתי כלום, כי עדיין פקפקתי ביכולת ההישרדות שלו<sup>23</sup>.

Questo episodio ben esemplifica, tra gli altri elementi, la banalizzazione del miracolo e al contempo chiarisce come nel romanzo di Castel-Bloom si sia compiuto un passo ulteriore rispetto all'introduzione della componente fantastica in un contesto verisimile. Infatti in *Dolly City* e a *Dolly City* non solo si ha un'ambigua separazione tra i due mondi, ma la contrapposizione tra fantastico e verisimile, tra impossibile e possibile mette in discussione la definizione stessa di questi e altri ambiti. Alla dimensione del reale, inteso come “mondo in cui viviamo”, vanno infatti aggiunte altre dimensioni che nel testo sono volutamente considerate componenti indiscutibili della realtà soggette a

precise norme. *Dolly City*, infatti, non viola soltanto le leggi della fisica ma tutte quelle regole considerate indiscutibili e immutabili, proponendo una sovversione della contrapposizione possibile/impossibile che va ben oltre il concetto di mondo alla rovescia. È infatti il concetto stesso di definizione e separazione degli ambiti a essere messo in discussione, per il tramite della trasformazione in leggi delle convenzioni del mondo nel quale viviamo, con particolare riferimento ad alcuni aspetti della realtà israeliana, che consente di coglierne la natura di convenzioni. Non a caso il mondo di *Dolly* è caratterizzato dall'assenza della metafora e dal trionfo della letteralizzazione: esasperando ciò

<sup>21</sup> BARTANA, *Hekan anahnu nimša'im?*, cit., pp. 30-31.

<sup>22</sup> McHALE, *Postmodernist Fiction*, cit., p. 77.

<sup>23</sup> CASTEL-BLOOM, *Dolly City*, cit., pp. 51-52: «Fatevi da parte, gridai spintonando, sono la mamma del bambino, vi dico di farvi da parte!»

Il gruppo dei medici mormorava come il vento in un campo di spine, i loro camici fluttuavano sui loro corpi rigidi.

Alzati!, ingiunsi al bambino. Mi hai sentito? Alzati o ti porto a casa!

Non volio, disse.

Ecco qua, dissi ai medici stupiti. Cosa non si fa per attirare l'attenzione.

Che strano, disse la dottoressa. Non c'era polso. Sono pronta a scommettere mille shekel che non c'era polso.

Mia madre rivestì il bambino che sedeva apatico e chiuso in se stesso. Gli diede un bacio, e a me irrita che lo si vizi, non voglio che diventi una pappa molla, ma allora non dissi nulla, perché non ero sicura se sarebbe sopravvissuto o meno».

che è ritenuto vero, reale e immutabile l'autrice ne svela la natura falsa, irreali, il suo essere una possibilità tra infinite possibilità tra le quali non sembra più possibile fare alcuna distinzione, come la malattia del dubbio cronico di Dolly insegna: se tutto è possibile niente è più reale. In questa prospettiva appare decisiva proprio la polemica contro la "natura" del materno, contro la realtà di una concezione della maternità che è invece frutto di una costruzione sociale, poiché, come scrive Linda Hutcheon: «[...] it seems reasonable to say that the postmodern's initial concern is to denaturalize some of the dominant features of our way of life; to point out that those entities that we unthinkingly experience as 'natural' (they might even include capitalism, patriarchy, liberal humanism) are in fact 'cultural'»<sup>24</sup>. Anche la realtà del materno rivela dunque la propria irrealtà, decostruendo l'ennesimo mito e lasciando soltanto la forma privata del contenuto, l'espressione linguistica del mito.

Alla luce di queste riflessioni la dimensione etica del romanzo assume una nuova valenza. Non si tratta infatti di esprimere un giudizio sull'operato della protagonista fra-intesa come persona, poiché la valenza etica della narrazione trova posto sì nel rapporto testo-lettore ma non certo come giudizio sui personaggi e sulla loro presunta moralità, prospettiva inconcepibile dal punto di vista di una critica postmoderna. Non si tratta neppure, a mio avviso, di una conseguenza della scelta della lettrice come sostiene Ofir, secondo la quale l'accettazione o meno del mondo descritto nel romanzo è già di per sé una scelta etica. La dimensione morale nasce proprio a causa di quella prima reazione nei confronti delle crudeltà inferte a Ben, per il distacco con il quale vengono narrati questi episodi dalla natura inverosimile, o meglio la cui natura *impossibile* risulta spesso attribuita loro dal lettore per prenderne le distanze. Ecco allora che la reazione a questa componente del testo diventa reazione a ciò che si ritiene – o meglio si vuol

ritenere o si crede di dover ritenere – impossibile, giocando sulle diverse valenze del concetto di possibile al quale si è fatto precedentemente riferimento. Ed è proprio sfruttando, e non negando, questo procedimento che è possibile giungere ad una riflessione sulla natura etica del romanzo che si manifesta come dinamica interna ad esso, nel senso di un'etica postmoderna che metta in risalto il processo di dissoluzione degli orizzonti cognitivi, come scrive Andrew Gibson<sup>25</sup>. Nel caso di *Dolly City* questa dimensione etica si sviluppa come esasperazione delle componenti del reale che sortisce un effetto dissolutivo delle medesime. Non si ha una produzione di significato, di senso, forse nemmeno di critica sociale nella concezione di Balaban, si tratta di una forma di decostruzione più ampia e al contempo più limitata, perché ha perduto ogni aspirazione di universalità. L'autrice si scaglia infatti contro un'idea di realtà concepita come monolitica, contro l'accettazione di una serie di norme imposte al reale e vissute come naturali, ma ne propone una critica senza ribellarsi esplicitamente ad esse e in questo consiste la dimensione sovversiva del testo anche secondo Gurevitz. Se, dunque, nemmeno una ribellione formalmente esplicita ha ragion d'essere, tanto meno può sussistere la possibilità di una proposta alternativa, non solo perché definire tale alternativa significherebbe ricadere nell'errore che si voleva correggere, ma perché non vi è più alcuna moraleggiante aspirazione alla correzione. Castel-Bloom si limita infatti a mostrare al lettore l'inganno nel quale viviamo, confondendo i piani, le prospettive, i confini e le possibilità.

In conclusione l'utilizzo postmoderno del fantastico in *Dolly City* consente all'autrice di proporre una riflessione critica sulle possibilità di utilizzare determinate categorie di giudizio per separare ambiti differenti e contrapposti, o presunti tali. Il testo sfida il lettore su tutti i fronti costringendolo a quella prima reazione istintiva che funge da filtro, forse con una valenza di autodifesa, da punto di riferimento, in

<sup>24</sup> L. HUTCHEON, *The Politics of Postmodernism*, Toronto - New York 1989, p. 2.

<sup>25</sup> A. GIBSON, *Postmodernity, Ethics and the Novel*, London - New York 1999.

un contesto nel quale non ne esistono più. Partendo da questa reazione è possibile intraprendere un percorso di decostruzione non solo della linea che separa il possibile dall'impossibile, il verisimile dal fantastico, ma dei criteri che consentono di definirli. In particolare l'effeatezza di Dolly nel suo non essere frutto di pazzia ma di una scelta, per quanto folle la si possa ritenere, assunta consapevolmente a fin di bene, consente all'autrice di scardinare dall'interno la logica del materno, quella della pazzia e quella del bene, imponendo una dissoluzione dei confini entro i quali si è abituati a collocare questi concetti. Proprio tale dissoluzione dei confini a causa della loro arbitrarietà, e non si

può non ricordare l'episodio in cui Dolly incide sulla schiena di Ben la mappa di Israele, costituisce la dimensione etica del testo di Castel-Bloom, che sfrutta la postmoderna confusione tra verisimile e fantastico per testimoniare come, secondo le parole di McHale, «[...] our world and the "other world" mingle with increasing intimacy, hallucinations and fantasies become real, metaphors become literal»<sup>26</sup>.

Elisa Carandina  
Via Boiardo, 12  
I-44100 Ferrara  
e-mail: elisacarandina@gmail.com

#### SUMMARY

This article deals with the cruelty of Dolly, the protagonist of Orly Castel-Bloom's novel *Dolly City*, from a post-modern perspective. The author's analysis seeks to understand if the reaction elicited in the reader to this cruelty can be interpreted as part of the ethical aspect of the text. The more general problem is to understand if in a post-modern text it is possible to evoke an ethical dimension, and if so in what sense this is possible.

KEYWORDS: Orly Castel-Bloom; Dolly City; Postmodernist Fiction.

<sup>26</sup> McHALE, *Postmodernist Fiction*, cit., p. 45.