



Università di Napoli L'Orientale
Centro di Studi Ebraici - Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo

ספר יוחסין

SEFER YUHASIN

Review for the History of the Jews in South Italy
Rivista per la storia degli ebrei nell'Italia meridionale

nuova serie

9 | 2021



UniorPress

SEFER YUHASIN

9 | 2021

SEFER YUHASIN

REVIEW FOR THE HISTORY OF THE JEWS IN SOUTH ITALY

RIVISTA PER LA STORIA DEGLI EBREI NELL'ITALIA MERIDIONALE

FONDATA NEL 1985 DA CESARE COLAFEMMINA

DIRETTORE: GIANCARLO LACERENZA

COMITATO EDITORIALE

GEMMA T. COESANTI (ISTITUTO DI SCIENZE PER IL PATRIMONIO CULTURALE, CNR, NAPOLI), ANNA ESPOSITO (UNIVERSITÀ LA SAPIENZA, ROMA), RODRIGO LAHAM COHEN (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES), ANTONIO ROLLO (UNIVERSITÀ L'ORIENTALE, NAPOLI), LUIGI RUSSO (UNIVERSITÀ EUROPEA, ROMA), ELIODORO SAVINO (UNIVERSITÀ FEDERICO II, NAPOLI)

COMITATO SCIENTIFICO

STEFANO ARIETI (UNIVERSITÀ DI BOLOGNA), ROBERTO BONFIL (HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM), STEVEN BOWMAN (UNIVERSITY OF CINCINNATI), RICCARDO CONTINI (UNIVERSITÀ L'ORIENTALE, NAPOLI), ABRAHAM DAVID (HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM), VERA VON FALKENHAUSEN (UNIVERSITÀ TOR VERGATA, ROMA), SIMONETTA GRAZIANI (UNIVERSITÀ L'ORIENTALE, NAPOLI), JOHANNES HEIL (HOCHSCHULE FÜR JÜDISCHE STUDIEN HEIDELBERG), FABRIZIO LELLI (UNIVERSITÀ DEL SALENTO, LECCE), GIUSEPPE MANDALÀ (CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, CSIC, MADRID), LAURA MINERVINI (UNIVERSITÀ FEDERICO II, NAPOLI), DAVID NOY (UNIVERSITY OF WALES), STEFANO PALMIERI (ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI, NAPOLI), MAURO PERANI (UNIVERSITÀ DI BOLOGNA), LEONARD RUTGERS (UNIVERSITEIT UTRECHT), GIULIANO TAMANI (UNIVERSITÀ CA' FOSCARI, VENEZIA), LUIGI TARTAGLIA (UNIVERSITÀ L'ORIENTALE, NAPOLI), ILANA WARTENBERG (THE GOLDSTEIN-GOREN DIASPORA RESEARCH CENTER, TEL AVIV UNIVERSITY), NADIA ZELDES (HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM)

REDAZIONE: DIANA JOYCE DE FALCO, JESSICA DELLO RUSSO, IVO FASIORI

PUBBLICAZIONE ANNUALE | REG. TRIBUNALE DI NAPOLI N. 41 DEL 5/10/2012

DIRETTORE RESPONSABILE: MICHELE BERNARDINI

RIVISTA DI FASCIA A ANVUR PER IL SETTORE CONCORSUALE 10N1

ISSN 2281-6062

CENTRO DI STUDI EBRAICI | DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE, PIAZZA S. DOMENICO MAGGIORE 12, 80134 NAPOLI



EDIZIONE DIGITALE IN OPEN ACCESS: <http://www.sefer.unior.it>

UNIORPRESS | VIA NUOVA MARINA 59, 80133 NAPOLI

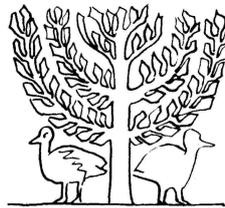
ספר יוחסין

SEFER YUHASIN

REVIEW FOR THE HISTORY OF THE JEWS IN SOUTH ITALY
RIVISTA PER LA STORIA DEGLI EBREI NELL'ITALIA MERIDIONALE

NUOVA SERIE

9 | 2021



CENTRO DI STUDI EBRAICI
UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO



SEFER YUḤASIN © CENTRO DI STUDI EBRAICI
UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE

SEFER YUḤASIN 9 | 2021

INDICE

ARTICOLI

- GIANCARLO LACERENZA
Bolli con *menorah* su anfore Keay LII e lucerne di età bizantina
da Napoli 7-28
- GIUSEPPE M. CUSCITO
Tre testi astronomici attribuiti a Šabbetai Donnolo 29-54
- GIACOMO CORAZZOL
Manigoldi ebrei nel medioevo: rassegna critica e nuove notizie
da Candia 55-104

TESTI E DOCUMENTI

- DIEGO DE CEGLIA
Il diritto di giurisdizione sugli ebrei dei vescovi di Terra di Bari:
nuovi documenti 105-141

NOTE

- DOROTA HARTMAN
Greco ed ebraico nelle catacombe di Venosa 143-155

RECENSIONI

- S. COSENTINO (ed.), *A Companion to Byzantine Italy* (LUIGI TARTAGLIA) 157-158
- C. COHEN-SKALLI, *Don Isaac Abravanel: An Intellectual Biography*
(FABRIZIO LELLI) 158-163
- A. HOFFMANN, *Gli amici di Moïse. Cento e più storie di ebrei di Sicilia*
(NATHAN GREPPI) 163-165
- U. FORTIS, *Immagini dell'ebreo nella letteratura italiana* (NATHAN GREPPI) 165-167

English Summaries	169-170
Norme per gli autori	171-173
Pubblicazioni del Centro di Studi Ebraici	175-176



GIANCARLO LACERENZA

Bolli con *menorah* su anfore Keay LII e lucerne di età bizantina da Napoli

I due oggetti discussi in questa sede – un bollo con *menorah* su un'ansa di anfora del tipo Keay LII, di origine calabrese, e una lucerna con decorazione "a candelabro" databile all'inizio dell'VIII secolo – sono stati rinvenuti a Napoli nel corso delle indagini archeologiche che negli ultimi anni hanno interessato un'area già parte dalla fascia costiera di *Neapolis*, ed entrambi sono già stati ben presentati nei rispettivi rapporti di scavo.¹

Per ragioni diverse, i due manufatti sono legati all'ebraismo – direttamente il primo, forse solo indirettamente il secondo – e vanno quindi a integrarsi, come vedremo, anche se in misura diversa, nella documentazione già nota sulla presenza ebraica a *Neapolis*, che per il periodo di passaggio dalla dominazione gotica a quella bizantina è stata molto meno indagata rispetto a quella d'età medievale e, soprattutto, a quella del "secolo d'oro" aragonese.²

¹ Sul bollo: V. Carsana, F. Del Vecchio, "Le anfore di V secolo d.C. dai contesti di edifici prossimi al porto di *Neapolis*", in D. Dixneuf (ed.), *Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Centre d'Études Alexandrines, Alexandrie 2017, 407-416. Lucerna: V. Carsana, "Produzione e circolazione di ceramica a Napoli dal VII al XII secolo alla luce dei risultati di recenti scavi", *Napoli Nobilissima* 5a s., 5 (2004) 21-34; V. Carsana, V. D'Amico, "Piazza Bovio. Produzione e consumi in età bizantina: la ceramica dalla metà del VI al X secolo", in D. Giampaola (a c.), *Napoli. La città e il mare. Piazza Bovio: tra romani e bizantini*, (Cat. Esp.) Electa, Milano 2010, 69-80. La presentazione più recente dei contesti di scavo in D. Giampaola *et al.*, "Il porto di Napoli al tempo di Augusto", in C. Capaldi (a c.), *Augusto e la Campania. Da Ottaviano a Divo Augusto, 14-2014 d.C.*, Atti del Convegno (Napoli 14-15 maggio 2015), Naus Editoria, Napoli 2020, 281-308.

² Per l'età aragonese, in generale cf. ancora N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, riedizione a c. di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990 (Il Vessillo Israelitico, Torino 1915¹); V. Bonazzoli, "Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. I parte: il periodo aragonese (1456-1499)", *Archivio Storico Italiano* 137 (1979) 495-559; G. Petralia, "L'età aragonese. 'Fideles servi' vs 'regii subditi':

Vale la pena di ricordare come, prima della fase tardoantica, benché non manchino da tutto il circondario campano – e segnatamente, dall’area flegrea a quella vesuviana – testimonianze, quantunque sporadiche, sulla presenza degli ebrei nei primi secoli dell’età imperiale,³ per *Neapolis* si abbia invece un vuoto assoluto; sebbene si possa inferire, ma solo a livello deduttivo, che alcune realtà attestate ancora molto dopo, in età bizantina, fossero già presenti nella città romana.⁴

In ogni caso, al momento è solo dal V-VI secolo che da *Neapolis* abbiamo finalmente documentazione certa, sia epigrafica – grazie alle iscrizioni rinvenute nel sepolcreto del Corso Malta, mai scavato in maniera sistematica,⁵ o ad altri reperti di origine incerta o andati perduti⁶ – sia da alcune fonti, di VI e

la crisi della presenza ebraica in Italia meridionale”, in C.D. Fonseca *et al.* (a c.), *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Società Economia Cultura* (Atti Conv. Potenza – Venosa 1992), Congedo – Università della Basilicata, Galatina – Potenza [1996], 79-114; G. Lacerenza, “Lo spazio dell’ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)”, in L. Barletta (a c.), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII* (Atti Conv. Napoli 1999), Istituto Suor Orsola Benincasa – Cuen, Napoli 2002, 357-427.

³ Rimando per questo alla presentazione, solo introduttiva, in G. Lacerenza, “Dal Vesuvio a Venosa: gli ebrei in Campania e in Basilicata”, in A. Foa *et al.* (a c.), *Ebrei, una storia italiana. I primi mille anni* (Cat. Esp. Ferrara 2017) Electa, Milano 2017, 108-116 e 254-260, schede nn. 81-91 (d’ora in poi: Cat. MEIS).

⁴ A questo generale silenzio farebbero eccezione, sembra, le sepolture che sarebbero state rinvenute in via Bausan, considerate giudaiche non si sa bene in base a quali indicatori, menzionate in M. Napoli, “Topografia e archeologia”, in *Storia di Napoli*, I. *L’età classica*, Società Editrice Storia di Napoli, Cava de’ Tirreni 1967, 375-507: 482; ripreso più volte in letteratura, ad es. in M. Amodio, *Le sepolture a Neapolis dall’età imperiale al tardo-antico*, Giannini, Napoli 2014, 39, 75, 170 scheda n. 151. Che io sappia, il ritrovamento non è mai stato oggetto di verifica o di discussione e la datazione al II secolo risulta abbastanza problematica.

⁵ D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe, 1. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (d’ora in poi: JIWE I), schede nn. 27-35.

⁶ Epigrafi funerarie: JIWE I 36 (di *Benus filia rebbitis Abundanti*, sede attuale ignota); JIWE I 37 (*Flaes ebreus*, New York, Jewish Museum); G. Lacerenza, “Frustula iudaica neapolitana”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 58 (1998) 334-346: 334-335 n. 1 (marmo con *menorah* anepigrafe, Museo Archeologico Nazionale di Napoli = MANN). Sigilli di bronzo: JIWE I 25 (יהושלום (?), perduto). Lucerne: 1) M. Barbera, “Le lucerne tardo-antiche del Museo Nazionale di Napoli: produzioni africane ed imitazioni italiane”, in M. Mancini *et al.* (a c.), *Metodologia, insediamenti urbani e produzioni. Il contributo di Gabriella Maetzke e le attuali prospettive delle ricerche* [= *Daidalos* 6], Università della Tuscia, Viterbo

VII secolo, ossia le notizie lasciate da Procopio di Cesarea nella *Guerra gotica*⁷ e da Gregorio Magno nel *Registrum epistolarum*.⁸ Fra il VII secolo e la seconda metà del X torna però il silenzio, come del resto anche altrove; silenzio che s'interrompe solo nel 984 con la menzione della *sinagoga hebreorum* presso l'altura del Monterone, al limite dell'antica *Regio Alexandrinorum*, non lontano dal mare.⁹ In questo quadro, in cui la presenza ebraica è stata continuativa per secoli, ma che al contempo è ancora marcato da scarsa documentazione materiale, i due manufatti di cui ci occuperemo costituiscono dunque non solo un'utile e nuova, ancorché piccola, integrazione; ma si prestano anche, data la loro natura, quale spunti per considerazioni più ampie, che interessano i rapporti, diretti e indiretti, del mondo ebraico e non ebraico locale con i Bruzi, la Sicilia e il Mediterraneo orientale.¹⁰

2004, 277-315: 284 scheda n. 1, tav. XCVI.1; 2) D.J. de Falco in Cat. MEIS 259, scheda n. 89 (V-VI secolo, entrambe al MANN). Fra gli oggetti dispersi è da lamentarsi anche la scomparsa del frammento di vetro dorato con decorazione giudaica, già nella collezione del bibliista mons. Salvatore Garofalo (1911-1998) e che, come egli stesso mi precisò, era stato rinvenuto nell'area collinare di Materdei. Su alcuni dei reperti residui, oggi ai Musei Vaticani (frammento vitreo non pervenuto), cf. G. Lacerenza, "Un nouveau fragment en écriture paléo-hebraïque", *Revue de Qumran* XIX/75 (2000) 441-447; L. Nigro, *Gerusalemme e la Palestina: uno sguardo tra Bibbia e archeologia. La Terra Santa nelle fotografie di Monsignor Salvatore Garofalo*, Musei Vaticani, Città del Vaticano 2008; N. Borrelli, "A Fragment of a Royal Building Inscription from the Kassite Period", *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2015/4, 164-166.

⁷ E. Savino, "Ebrei a Napoli nel VI sec. d.C.", in G. Lacerenza (a. c.), *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, Università "L'Orientale", Napoli 2003, 165-184; M. Amodio, "Africani e Giudei a Neapolis in età tardo-antica: alcune osservazioni", *Reti Medievali Rivista* 16/1 (2015) 97-108.

⁸ R. Laham Cohen, "Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII", *Henoah* 35 (2013) 214-246; Id., "El subordinado que subordina: Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno", *Gerión* 34 (2016) 325-349; E. Savino, "Gli ebrei in Italia meridionale nell'epistolario di Gregorio Magno", *Sefer yuhasin* 7 (2019) 15-33.

⁹ G. Lacerenza, "La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI", *Materia Giudaica* 11 (2006) 113-142: 115-118, 120-121.

¹⁰ Su Napoli fra tarda antichità e alto medioevo, si vedano almeno, per una prima informazione, F. Luzzati Laganà, "Il ducato di Napoli", in G. Galasso (a. c.), *Storia d'Italia, III. Il mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, UTET, Torino 1983, 327-338; P. Arthur, *Naples: From Roman Town to City State*, British School at Rome, London 2002; E. Savino, *Campania tardoantica (284-604 d.C.)*, Edipuglia, Bari 2005.

1. Bollo con menorah su anfora Keay LII dal porto di Neapolis

Il primo oggetto su cui ci soffermeremo è un frammento d'ansa di anfora del tipo Keay LII, che presenta impresso un bollo con il simbolo della *menorah*. Il frammento è stato rinvenuto nel corso degli scavi della metropolitana di Piazza Municipio ed è stato a suo tempo pubblicato da Vittoria Carsana, che me ne ha gentilmente segnalato l'esistenza, insieme a Franca Del Vecchio.¹¹

Il contesto di rinvenimento è quello della principale area portuale della città romana e tardoromana, alquanto vasta e messa in luce proprio in occasione delle summenzionate indagini, e più precisamente lo scavo di un edificio termale risalente al I secolo circa (fig. 1). Prossimo alla banchina lungo la linea di costa, il complesso è rimasto in uso con diversa funzione ancora nel corso del V secolo, quando alcuni dei suoi ambienti furono utilizzati come magazzini; in tale periodo è venuto a realizzarsi un accumulo di resti ceramici di varie tipologie, datati fra la fine del IV e la fine del V secolo, distribuiti in due diverse fasi cronologiche.¹²

Fra i circa 60.000 frammenti rinvenuti – per la maggior parte appartenenti ad anfore, con una quota significativa di materiali vari di provenienza nordafricana (ceramiche da mensa e da cucina, lucerne) – spicca, per quanto qui c'interessa, il frammento d'ansa di un'anfora Keay LII, *unicum* nel nostro contesto per quanto riguarda il bollo, ma afferente a una tipologia di cui sono stati rinvenuti nel sito svariati esemplari integri, oltre che ovviamente numerosi frammenti, collocati entro una fase archeologica che inizia alla fine del IV secolo e prosegue per tutto il V, periodo quest'ultimo caratterizzato da un sensibile aumento nella presenza delle anfore di produzione meridionale e, infine, anche siciliana.¹³ Vale la pena di segnalare, fra le non molte anfore di origine orientale (circa il 6% del totale), la presenza di almeno due tipi di contenitori di provenienza palestinese (LR4 e Agora M334), ulteriore segno d'importazioni vinarie da quella regione.¹⁴

¹¹ Carsana - Del Vecchio, "Le anfore" 411, 413, 414 fig. 6.19 (apografo). Sugli scavi archeologici che hanno interessato il centro antico di *Neapolis* in occasione dei lavori per la nuova metropolitana, cf. in generale D. Giampaola *et al.*, "I cantieri della metropolitana di Napoli: dagli scavi ai progetti di valorizzazione", in A. Pontrandolfo, M. Scafuro (a c.), *Dialoghi sull'archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo. Atti del I Convegno Internazionale di Studi. Paestum, 7-9 settembre 2016*, Pandemos, Paestum 2017, 1331-1346.

¹² Carsana - Del Vecchio, "Le anfore", 407-408.

¹³ *Id.*, 411, 413.

¹⁴ *Id.*, 413. Oltre alla LR4 (Gaza, Ascalon), altre anfore palestinesi (LR5 e 6, Cesarea) sono state rinvenute altrove in città, specie presso l'area portuale bizantina di Piazza Bovio (su cui vd. oltre, nota 32). P. Arthur, "Eastern Mediterranean Amphorae between 500

Il frammento (fig. 2), di circa 14 cm di lunghezza, presenta un bollo semi-circolare dal diametro di circa 3 cm in cui è appena riconoscibile la fisionomia del candelabro ebraico a sette bracci, di cui ne sussistono cinque; anche la base non è ben visibile e da quel che resta si può avere l'impressione di un supporto bifido, già noto altrove, o semicircolare, derivato forse da quello che si vede a volte su alcune lucerne tardoantiche, per lo più romane.¹⁵ Nell'iconografia della *menorah*, bracci così corti non sono frequenti: un buon confronto (non per la base) si può trovare tuttavia in un sigillo giudaico di provenienza campana, attribuito al IV secolo ma a mio avviso più tardo (fig. 3).¹⁶

Se confrontata con i bolli con lo stesso soggetto presenti sui frammenti di Keay LII rinvenuti principalmente in Calabria, ossia a Bova Marina (fig. 4), Vibo Valentia (fig. 5) e *Scolacium* (fig. 6),¹⁷ ma anche in diversi luoghi a Roma

and 700: A View from Italy”, in L. Sagù (a c.), *Ceramica in Italia: VI-VII secolo. Atti del Convegno in onore di J.W. Hayes* (Roma, 11-13 maggio 1995), Edizioni all'Insegna del Giglio, Firenze 1998, 157-183. Sulla produzione e la circolazione del famoso “vino di Gaza”, cf. più recentemente D. Fuks *et al.*, “The Rise and Fall of Viticulture in the Late Antique Negev Highlands Reconstructed from Archaeobotanical and Ceramic Data”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117/33 (August 2020) 19780-19791.

¹⁵ Generalmente datate al IV-V secolo, di non elevata varietà tipologica: cf. la campionatura in L. Benini, M. Perani, “Censimento e catalogo delle lucerne funerarie ebraiche di epoca tardo-romana conservate in Italia”, *Materia Giudaica* 20-21 (2015-16) 229-328, schede nn. XLVII-L, LVIII, LXIX-LIX, LXXVI, XC (Roma, Venafro, Salerno, Sassari).

¹⁶ D.J. de Falco, “The Jewish Seal from Frattaminore JIWE I 24”, *Sefer yuhasin* 1 (2013) 229-234; Cat. MEIS n. 88.

¹⁷ P. Arthur, “Some Observations on the Economy of Bruttium under the Later Roman Empire”, *Journal of Roman Archaeology* 2 (1989) 133-142: 135-139 [Bova]; A. Racheli, “Le ceramiche da mensa e da cucina africane e microasiatiche. Le anfore. Le lucerne”, in R. Spadea (a c.), *Da Skyllation a Scolacium. Il parco archeologico della Roccelletta*, Gangemi, Roma - Reggio Calabria 1989, 147-168 [*Scolacium*]; M. Rubinich, “Osservazioni sul materiale ceramico di Bova Marina”, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age [= La Calabre de la fin de l'antiquité au Moyen Age, actes de la table ronde (Rome 1989)]* 103.2 (1991) 631-642; M. Corrado *et al.* “Anfore dal teatro romano di *Scolacium*”, in *Atti del XXXIII Convegno Internazionale della Ceramica (Albisola 2000)*, Edizioni all'Insegna del Giglio, Firenze 2001, 201-215: 206 e fig. 7.5-6; F. Cuteri *et al.*, “La Calabria fra tarda antichità ed alto medioevo attraverso le indagini nei territori di *Vibona Valentia*, della *Massa Nicoterana*, di *Stilida-Stilo*: ceramiche, commerci, strutture”, in M. Bonifay, J.-C. Tréglià (eds.), *LRCW 2. Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean: Archaeology and Archaeometry*, I, Archaeopress, Oxford 2007, 461-476: 462, 472 fig. 3; Id. *et al.*, “Da Vibo Valentia a Nicotera. La ceramica tardo romana nella Calabria tirrenica”, in N. Poulou-Papadimitriou *et al.* (eds.), *LRCW 4. Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean:*

(fig. 7),¹⁸ si può notare che il tipo di Napoli è ancora diverso rispetto a quelli già noti – che presentano una sagoma non solo ovale o semicircolare, ma anche rettangolare – confermando la varietà iconografica di questi bolli e indirettamente, forse, anche dei rispettivi luoghi di produzione: luoghi che si collocano in una parte della stessa area produttiva del bene trasportato, ossia l'estremità sud-orientale della Calabria, nel Reggino.¹⁹ Per quanto riguarda il contenuto, si ritiene che anche le Keay LII rinvenute presso il porto di *Neapolis*, come altrove e in svariati contesti, contenessero probabilmente vino di provenienza meridionale, non solo dalla Calabria, ma secondo alcuni anche dalla Sicilia.²⁰ La Calabria, va ricordato, era già nota a metà del IV secolo – e quindi doveva aver acquisito tale fama in precedenza – quando il *vinum multum et optimum* immesso sul mercato dai Bruzi, è menzionato dall'anonimo della *Expositio totius mundi et gentium*.²¹ La presenza di questo frammento con *menorah* a Napoli non deve dunque sorprendere, ma indurre a qualche rifles-

Archaeology and Archaeometry. The Mediterranean: Market without Frontiers, I, Archaeopress, Oxford 2014, 63-72: 69. Vd. anche Cat. MEIS nn. 40.3-4 (*Vibona*), 69 (Bova) 70 (*Scolacium*).

¹⁸ Non meno di 5 frammenti: Via Appia, Via Baccina, Celio, Palatino. Per i primi due, cf. CIL XV 3552.1 (Via Baccina) e 3552.2 (Via Appia). Quindi F. Pacetti, "La questione delle Keay LII nell'ambito della produzione anforica in Italia", in Saguì (a c.), *Ceramica in Italia*, 185-208: specialmente 193-200 e fig. 8.3-4 e Cat. MEIS nn. 40.1-2 (Basilica Hilariana al Celio), con ulteriore bibliografia.

¹⁹ Arthur, "Some Observations"; G. Gasperetti, V. Di Giovanni, "Precisazioni sui contenitori calabresi della tarda antichità (le anfore tipo Keay LII)", in *MEFRM* 1991 cit., 875-885; I. Ferro, "L'anfora tipo Keay LII: indicatore archeologico nel Mediterraneo tardoantico", in G.P. Givigliano (a c.), *In Calabria... Riflessi di una storia «minore» al centro del Mediterraneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, 165-188 (168 per i bolli con la *menorah*); M. Corrado, I. Ferro, "Le anfore Keay LII in e dalla Calabria: una prova della rinascita economica dei Bruttii nella tarda Antichità", in M. D'Andrea (a c.), *Vincenzo Nusdeo. Sulle tracce della storia*, adHoc Edizioni, Vibo Valentia 2012, 175-186, specialmente 177 e figg. 13-14 per i bolli con *menorah*.

²⁰ Carsana - Del Vecchio, "Le anfore", 415.

²¹ Ed. Rougé, 53; da leggere con F. Grelle, G. Volpe, "Aspetti della geografia amministrativa ed economica della Calabria in età tardoantica", in M. Pani (a c.), *Epigrafia e territorio, politica e società. Temi di antichità romane*, IV, Edipuglia, Bari 1996, 113-155, specialmente 145-149 (anche in S. Leanza, a c., *Calabria cristiana. Società religione cultura nel territorio della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi*, Atti Conv. 1994, Rubbettino, Soveria Mannelli 1991, 89-143); con gli aggiornamenti in A. Filocamo, "Circolazione monetale e produzione di vino: aspetti dell'economia del Bruzio in età tardoantica", *Rivista Italiana di Numismatica e Scienze Affini* 107 (2006) 81-112, specialmente 88 e 90-91.

sione. Se finora l'esportazione di vino in anfore con marchio ebraico – e quindi presumibilmente, anche se non necessariamente, *kasher* – dalla Calabria era nota soltanto per Roma, l'attestazione di questa circolazione anche in Campania valorizza ulteriormente l'importanza di questo tipo di produzione entro un raggio ancora più ampio, suggerendo che il rifornimento di questo specifico prodotto alimentare per gli ebrei residenti nelle diocesi italiciane meridionali, fino alla stessa Roma, sia stato, almeno per un certo periodo, di un certo rilievo. Le ragioni di questo successo devono essere imputate in parte alla qualità del prodotto, in parte al suo prezzo; ma in parte, necessariamente, anche al tipo di "certificazione", rappresentata appunto, nel nostro caso, dal bollo con la *menorah*, di cui non sono a conoscenza di esempi simili, su anfore vinarie, rinvenuti altrove.²²

Se ne può dedurre che, nel V secolo, la produzione di vino ritualmente controllato dal punto di vista ebraico si sia attestata, per qualche ragione, nella Calabria meridionale. La varietà di bolli finora rinvenuti sembra confermare, come si è detto, l'esistenza di luoghi di produzione differenziati, sia pure sullo stesso territorio, fra diversi latifondi o aziende che, a loro volta, dobbiamo forse pensare in mano a proprietari o gestori ebrei. Solo considerando il rilievo di questi aspetti produttivi in un'area così specifica si può spiegare, probabilmente, l'esistenza della struttura sinagogale rinvenuta a Bova Marina, in un'area decentrata quale la *statio* di *Scyle*: struttura la cui esistenza coincide, dalla metà del IV e fino a tutto il V secolo, con la produzione e circolazione delle Keay LII calabresi col bollo, e senza, della *menorah*.²³

²² Mentre invece si conoscono svariati sigilli bronzei e ceramici con la *menorah*, talora anche con altri simboli e spesso iscrizioni, generalmente collocati fra IV e VI secolo e che spesso si ritiene fossero utilizzati per il pane: cf. A. Reifenberg, "Ancient Jewish Stamps", *Palestine Exploration Quarterly* 71.4 (1939) 193-198: 194 e tav. xxxiii. Più verosimilmente, ha pensato a sigilli per la chiusura dei contenitori da vino già D.M. Friedenberg, "The Evolution and Uses of Jewish Byzantine Stamp Seals", *Journal of the Walters Art Gallery* 52-53 (1994-95) 1-21. Impressioni di questi sigilli sono state rinvenute anche su tegole, purtroppo generalmente perdute o scomparse, nonché sull'intonaco di rivestimento di alcune tumulazioni nelle catacombe ebraiche di Roma.

²³ Per la datazione delle varie fasi archeologiche della sinagoga di Bova Marina, su cui purtroppo non ci sono molti studi all'altezza dell'importanza del sito, cf. L. Costamagna, "La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa Ionica meridionale della Calabria", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen-Age* 103/2 (1991) 611-630; Ead., "La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)", in M. Perani (a c.), *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Longo, Ravenna 2003, 93-118; ulteriori ipotesi in E. Tromba, *Nuovi dati sulla sinagoga di Bova Marina*

Questa produzione, che mostra di essere stata non trascurabile, è presumibilmente collassata o dev'essersi notevolmente ridimensionata nel VI secolo, quando le lotte longobardo-bizantine dovettero portare severi danni al territorio su cui insisteva tale rete produttiva.²⁴ Sappiamo, peraltro, che l'interesse degli ebrei delle regioni meridionali e della Sardegna per il vino prodotto in Calabria si sarebbe in seguito ricostituito, come emerge da una documentazione sicura, ancorché tarda, perché al momento non anteriore al XIV secolo.²⁵

In ogni caso, tornando al tardoantico, un'ultima annotazione può essere fatta circa l'obiettivo reale della marchiatura delle anfore Keay LII con i sigilli di cui abbiamo sinora parlato. Si è ripetuto spesso che tale stampigliatura servisse a indicare in maniera inequivocabile che il prodotto veicolato, vino come si ritiene, fosse specificatamente destinato al consumo ebraico, e quindi *kasher*. Ciò è sicuramente vero, anche se, in primo luogo, forse sarebbe anche utile una riflessione su chi, nel V secolo e in quelle aree dell'Italia meridionale, fosse realmente abilitato a dare, per così dire, certificazioni di *kasherut* sui prodotti alimentari nel senso in cui lo si è inteso successivamente e s'intende sostanzialmente ancor oggi. In tal caso, i bolli fornirebbero, indirettamente, attestazione di figure rabbiniche attive nella Calabria tardoantica, a supporto delle rare attestazioni coeve di *rebbites*, rivenute finora solo in Campania e, un po' più tardi, a Venosa.²⁶

In secondo luogo, vale la pena di osservare che per indicare o garantire la tipologia di prodotto inserito nelle anfore, poteva bastare l'impressione di uno stampo al tappo, o sull'eventuale sigillatura aggiunta. La presenza del bollo con la *menorah* sull'ansa delle Keay LII calabresi rafforza ciò che Daniele Manacorda ha efficacemente definito un «sistema di garanzie», affermatosi di volta in volta su criteri non sempre evidenti, ma principalmente attenti alla

nel contesto dell'archeologia ebraica della Calabria, Diss. Università di Bologna, 2015 (online: DOI 10.6092/unibo/amsdottorato/7214).

²⁴ Datazione delle ultime fornaci note, non oltre la metà del VI secolo: cf. l'analisi di Corrado Ferro, "Le anfore", 178 e *passim* per contesto e fasi successive.

²⁵ Sulla produzione vinaria ebraico-calabrese nel corso del medioevo si vedano i dati, non completi, in C. Colafemmina, "Jews and the Grain, Oil and Wine Trades in 15th- and 16th- Century Apulia", in S. Simonsohn, J. Shatzmiller (eds.), *The Italia Judaica Jubilee Conference*, Brill, Leiden – Boston 2013, 21-36: 32-34.

²⁶ G. Lacerenza, "Rabbis in Southern Italian Jewish Inscriptions from Late Antiquity to the Early Middle Ages", in G. McDowell *et al.* (eds.), *Diversity and Rabbinization: Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE*, University of Cambridge – OpenEdition Publishers, Cambridge 2021, 291-321.

qualità e all'integrità del bene.²⁷ Nel caso ebraico, considerato che la normativa rabbinica – così com'è registrata già nella Mišnah (‘*Avodah zarah* 2:4; da cui Talmud Babli ‘*Avodah zarah* 29b[3]) – prescrive che il «vino d'Israele» (יין של ישראל, *yayin šel Yiśra'el*), ossia di produzione ebraica e destinato agli ebrei, non possa essere conservato negli stessi contenitori dei gentili, né fruito da essi, per quanto *kasher*,²⁸ il bollo sull'ansa garantiva, forse, anche sull'ebraicità produttiva del contenitore, se non sull'intera trafila produttiva e distributiva: cosa ben possibile, giacché sappiamo da Procopio che in età gotica gli ebrei neapolitani partecipavano attivamente, e probabilmente anche da protagonisti, a vari traffici e in particolare all'importazione di generi alimentari e di consumo di prima necessità.²⁹ Le stesse fonti rabbiniche fanno riferimento alla necessità di sigillare, talora più di una volta, nei casi dubbi, i contenitori da vino.³⁰ La necessità di bollare il prodotto fino al consumatore potrebbe essere confermata dal fatto che, in un caso, il bollo con la *menorah* sia forse sull'ansa di un recipiente di ceramica comune, una brocca rinvenuta a Vibo Valentia.³¹

2. Lucerna “a candelabro” di età ducale dagli scavi di Piazza Bovio

In seguito al progressivo interrimento e avanzamento, per cause naturali, di parte della linea di costa campana, fra cui il tratto sotto l'altura che ospitava la città greco-romana di *Neapolis*, si determinò sin dal V-VI secolo una si-

²⁷ D. Manacorda, “Appunti sulla bollatura in età romana”, in W.V. Harris (ed.), *The Inscribed Economy: Production and Distribution in the Roman Empire in the Light of Instrumentum Domesticum: The Proceedings of a Conference Held at the American Academy in Rome on 10-11 January, 1992*, University of Michigan, Ann Arbor 1993, 37-54: 38-39.

²⁸ m‘AvZ 2:4: נודות הגוים וקנקניהו ויין של ישראל כנוס בהו, אסורין, ואסורין אסור הנאה, דברי רבי מאיר. «Gli otri dei gentili e le loro anfore [*qanqanim*] e il “vino d'Israele” in essi contenuto, sono proibiti; e la loro proibizione è *'issur na'ah* [= «vietata al godimento», principio secondo cui non si può trarre beneficio da un bene proibito]. Parole di Rabbi Me'ir». In Tosefta ‘AvZ 4:10 si mostra maggiore elasticità: sul passo, cf. la lettura di J.Th. Peña, *Roman Pottery in the Archaeological Record*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 124-125, 133.

²⁹ Savino, “Ebrei a Napoli”, 300-301.

³⁰ Talmud Babli, ‘*Avodah zarah* 29b[14], 31a[6], 61a[8], 61b[1-6]. Sullo stesso tema e sul rapporto fra sigilli bronzei giudaici e anfore vinarie, cf. Friedenberg, “The Evolution”, con ampio catalogo illustrativo, da aggiornare.

³¹ Sul frammento, oltre a Cuteri *et al.*, “La Calabria”; cf. Id., “Ebrei e samaritani a Vibo Valentia in età tardoantica: le testimonianze archeologiche”, *Sefer yuhasin* 24-25 (2008-2009) 17-38: 18-24, 20 fig. 6.1. Che si tratti tuttavia proprio di ceramica comune e non di un'altra Keay LII, non è confermato: cf. Corrado - Ferro, “Le anfore”, 177 nota 17 (su informazione di Francesco Cuteri).

gnificativa acquisizione di spazi nell'area grosso modo corrispondente all'attuale Piazza Bovio. Quest'area già limitanea al mare, si dotò in questa fase di una piccola infrastruttura portuale e di luoghi dedicati a manifatture artigianali caratterizzate da fornaci per la trasformazione dei metalli e la lavorazione del vetro, attività di cui sono stati rinvenuti resti e scarti di produzione; dopo un temporaneo utilizzo dell'area anche a fini funerari, per lo più nel VII secolo, vi sorsero dei magazzini.³² Delle due principali fasi cronologiche scavate, anche in questo caso per i lavori della metropolitana, l'oggetto che c'interessa ricade nella fase più tarda, di VIII-X secolo e, quindi, pertinente al ducato bizantino; nei cui depositi, specialmente del periodo iniziale, si assiste a un marcato aumento della ceramica di produzione locale, o comunque italiana, che si ritiene sia un riflesso della flessione nelle importazioni dall'Oriente e dal Nordafrica in seguito all'espansione islamica.³³

Fra gli oltre 15.000 frammenti pertinenti a tale fase, le lucerne rinvenute non sono molte: insieme alle ceramiche a vetrina pesante, formano infatti un sottoinsieme che raggiunge a stento il 2% del totale rinvenuto. Si tratta di lucerne a stampo del tipo ovoidale, non grandi e dal serbatoio piuttosto alto, spesso indicate come lucerne "a pantofola" (o a ciabatta, anche *slipper lamps* in letteratura); l'esecuzione di questa classe di materiali è frequentemente poco curata. Gli esemplari di Piazza Bovio, ascritti all'VIII secolo in base alla stratigrafia, ripropongono con varianti – tendenti per lo più alla semplificazione, fra cui la perdita di elementi decorativi nella parte inferiore – i già scarni motivi propri dei modelli siciliani, da cui si ritiene che questa produzione abbia avuto inizio, diffondendosi poi per imitazione anche altrove nel meridione.³⁴ Solo due fra essi recano alla base inequivocabili simboli cristiani, fra cui una croce patente, mentre una – quella di nostro interesse – presenta sul disco, invece, un simbolo meno chiaro: simile a prima vista a un ramo di

³² V. Carsana *et al.*, "Napoli: trasformazioni edilizie funzionali della fascia costiera", in G. Vitolo (a c.), *Le città campane tra tarda antichità e alto medioevo*, Capone, Napoli 2005, 219-247; Ead. *et al.*, "Evoluzione del paesaggio costiero tra Parthenope e Neapolis", *Méditerranée* 112 (2009) 14-22; S. Febbraro, "Il quartiere artigianale e la necropoli", in Giampaola (a c.), *Napoli. La città e il mare*, 57-61; B. Roncella, "I magazzini", *ivi*, 62-68.

³³ Carsana - D'Amico, "Piazza Bovio", 74-75.

³⁴ F. Garcea, "Appunti sulla produzione e circolazione delle lucerne nel napoletano tra VII ed VIII secolo", *Archeologia Medievale* 14 (1987) 537-545; M. Ceci, "Note sulla circolazione delle lucerne a Roma nell'VIII secolo: i contesti della *Crypta Balbi*", *Archeologia Medievale* 19 (1992) 749-764; C. Aleo Nero, "Lucerne medievali a Palermo e nel territorio, nuove scoperte e vecchi dati a confronto", in *Atti del XLIX Convegno Internazionale della Ceramica (Savona 2016)*, Edizioni all'Insegna del Giglio, Firenze 2017, 319-336: 319-322. Per il nostro sito: Carsana, "Produzione e circolazione", 22-24; Carsana - D'Amico, "Piazza Bovio", 78.

palma, o a una *menorah* abbastanza approssimativa, con base semicircolare parzialmente in frattura e i bracci leggermente convessi. La lucerna reca, come le altre, tracce d'uso (fig. 8).

In sede di prima pubblicazione, su questo motivo decorativo non sono state fatte particolari annotazioni.³⁵ Nei tipi siciliani, spesso datati al VII secolo, esso appare generalmente con la base anulare e frequentemente accompagnato, in posizione varia, dalla croce; il non meno frequente rinvenimento in contesti cristiani, ha fatto propendere per una sua identificazione come ramo di palma o, tutt'al più, albero della vita. La presenza, tuttavia – più frequente nei prototipi palestinesi di VI-VII secolo – di brevi iscrizioni, in greco, in cui si fa riferimento a Cristo come “luce” indica, sia pure tramite l'interpretazione cristiana, che originariamente il simbolo fosse dunque inteso come una *menorah*.³⁶ In ogni caso, per il nostro esemplare un confronto si può trovarsi in due esemplari da Agrigento, e particolarmente nel secondo tipo, meno rifinito, più tardo e privo delle caratteristiche perline, in cui il ramo/albero/candelabro appare ulteriormente stilizzato, col cerchietto della base assente o obliterato dall'*orificium* centrale (fig. 9).³⁷ Proprio in Campania, tuttavia, decorazioni affini sono state rinvenute in almeno due diverse lucerne a ciabatta: la prima da Pontecagnano, con iscrizione greca dipinta e collocata nel VII secolo (fig. 10),³⁸ l'altra dal centro antico di Napoli, dagli scavi del complesso monastico di S. Patrizia, anepigrafe e in contesto di fine VII – inizi VIII secolo.³⁹

La frequente assenza di dettagli esplicitamente cristiani, come la croce o il *chrismon*, rende dunque problematica l'interpretazione univoca di questo elemento figurativo come albero della vita o ramo di palma, sebbene sia evidente e anche un po' ovvio che è nei contesti cristiani che questo tipo di lu-

³⁵ Carsana, “Produzione e circolazione”, 22 fig. 1.5, 24; Carsana - D'Amico, “Piazza Bovio”, 78, 79 fig. 10.11.

³⁶ R. Hachlili, *The Menorah: The Ancient Seven-armed Candelabrum: Origin, Form and Significance*, Brill, Leiden et al. 2001, 273-274.

³⁷ Agrigento, Museo Archeologico Regionale “Pietro Griffo”, inv. 14119 e altro ignoto. Solo il primo esemplare in Benini - Perani, “Censimento”, 307, n. LXXVIII.

³⁸ C. Colafemmina, “Iscrizioni ebraiche su una lucerna e su un amuleto rinvenuti nel Salernitano”, *Apollo. Bollettino dei Musei Provinciali del Salernitano* 10 (1994) 56-58.

³⁹ P. Arthur, “Aspects of Byzantine Economy: An Evaluation of Amphora Evidence from Italy”, in V. Déroche, J.-M. Spieser (éds.), *Recherches sur la céramique byzantine*, Ecole Française d'Athènes, Paris 1989, 79-93: 84-85 e fig. 5. Colafemmina, “Iscrizioni”, 56, sembra non dubitare della presenza della palmetta/candelabro e dell'anello su questo esemplare, ma in base al disegno pubblicato, la somiglianza sembra tutt'altro che sicura.

cerne ha conosciuto la sua principale diffusione. Sin dalla metà del VI secolo lucerne con soggetti simili, definite spesso *candlestick lamps*, ossia con un simbolo che ricorda un candelabro (fig. 11) furono in effetti prodotte ampiamente in Palestina, forse principalmente a Gerusalemme e a beneficio dei pellegrini sia ebrei che cristiani, se è corretta l'interpretazione di Rachel Hachlili, la cui produzione continuò fino all'inizio dell'VIII secolo; *slipper lamps* su cui appaiono sovente le iscrizioni di cui si diceva sopra.⁴⁰ Sono tuttavia abbastanza numerosi anche esemplari in cui iscrizioni e croci mancano del tutto e resta solo il "candelabro": per cui non sembra del tutto priva di fondamento l'idea che il soggetto fosse frequente su questo tipo di lucerne proprio grazie alla sua ambivalenza simbolica, valida sia per il mercato ebraico sia per quello cristiano. Come ha scritto Leonard V. Rutgers, a proposito di materiali tardo-antichi, saremmo anche qui nel campo di quelle lucerne «che, almeno per quanto riguarda la loro iconografia, non sembrano rientrare entro nessuna categoria ben definita».⁴¹

In conclusione, a differenza del frammento d'anfora Keay LII discusso sopra – sul cui sfondo si può ricostruire, sebbene in piccola parte, una specifica rete di produzione, trasporto e commercio di un bene primario per l'alimentazione e la ritualità ebraica – la lucernetta di Piazza Bovio, non legata a uno scopo preciso, né per uso né per luogo di rinvenimento, reca invece una testimonianza ambigua. Giunta senza le necessarie informazioni di origine e contesto, più che costituire il primo reperto ebraico della *Neapolis* ducale, essa forse vi attesta la ricezione del parziale e consapevole assorbimento del simbolo della *menorah* nell'iconografia cristiana: in un momento in cui, evidentemente, questo tipo di mutazione era ancora possibile, ed è infatti attestato anche in altri ambiti.⁴²

⁴⁰ Hachlili, *The Menorah*, 272-274, cat. L10.11-13, tav. VII.4-6 (58*-59*).

⁴¹ L.V. Rutgers, "Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non Jews in Late Antiquity", *American Journal of Archaeology* 96 (1992) 101-118: 111: «... that, as far as their iconography is concerned, do not seem to fit into any clearly defined category at all».

⁴² Sulla penetrazione della *menorah* nell'iconografia cristiana fra tarda antichità e alto medioevo, P. Bloch, "Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen", *Wallraf-Richartz Jahrbuch* 23 (1961) 55-190; B. Kühnel, "The Menorah and the Cross. The Seven-Branched Candelabrum in the Church", in Y. Israeli (ed.), *In the Light of the Menorah: Story of a Symbol*, (Cat. Esp. Jerusalem) The Israel Museum, Jerusalem 1999, 117-121; S. Fine, "The Menorah and the Cross: Historiographical Reflections on a Recent Discovery from Laodicea in the Lycus", in E. Carlebach, J.J. Schacter (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations. In Honor of David Berger*, Brill, Leiden – Boston 2012, 31-50; Id., *The Menorah: From the Bible to Modern Israel*, Harvard University Press, Cambridge et al. 2016, 69-74. Alcuni di

Per la prima metà dell'VIII secolo, sappiamo che la vita degli ebrei residenti nell'orbita dell'impero bizantino andava a complicarsi, anche in seguito alla campagna di battesimi forzati attribuita a Leone III Isaurico, che avrebbe avuto luogo nel 721/723.⁴³ Se questa azione conversionistica fu applicata anche a *Neapolis*, non lo sappiamo.⁴⁴ La nostra lucerna si colloca comunque, con tutti i suoi dubbi interpretativi e se non altro cronologicamente, entro quel difficile clima.

questi temi si troveranno ripresi in F. Leone (a c.), *La menorà: culto, storia e mito* (Cat. Esp. Roma), Skira, Milano 2017.

⁴³ Cf. V.M. Minale, "Il diritto bizantino contro gli ebrei: a proposito della legislazione macedone", *Sefer yuhasin* 3 (2015) 7-29: 9-10 e la letteratura ivi citata.

⁴⁴ Scettico ad esempio S. Palmieri, "Ebrei e cristiani nell'Italia meridionale fra antichità e medioevo", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 27 (2012-2013) 835-1010: 937-938 nota 213.

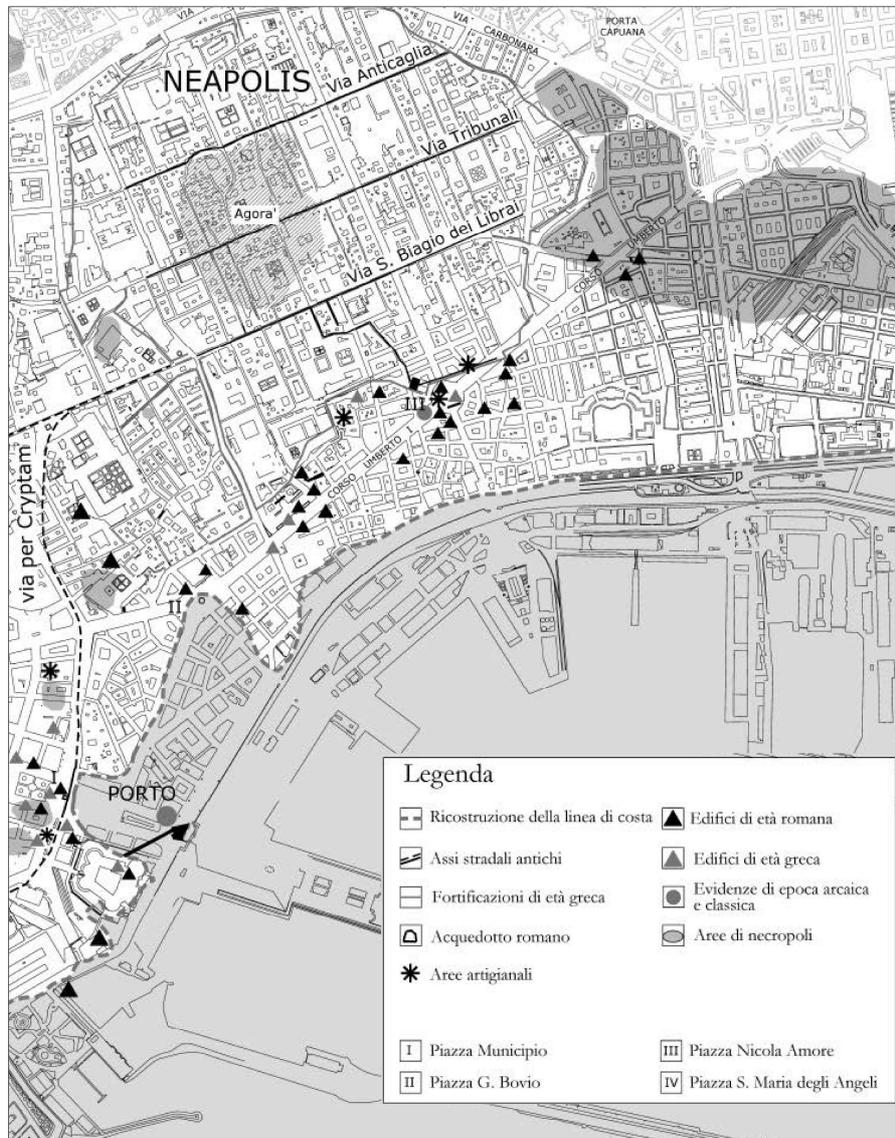


Fig. 1 – Centro antico di Neapolis e aree interessate dagli scavi per la metropolitana (da Giampaola *et al.*, “Il porto di Napoli” [2020], 283 fig. 1).



Fig. 2 – Frammento di ansa da Keay LII da Piazza Municipio (a) e dettaglio del bollo (b) (foto di V. Carsana e F. Del Vecchio, per gentile autorizzazione della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per il Comune di Napoli).



Fig. 3 – Sigillo da Frattaminore: Madrid, Museo Arqueológico Nacional, inv. 20108
(da de Falco, “The Jewish Seal”, [2013], 233 fig. 1).



Fig. 4 – Due dei bolli su anse di Keay LII da Bova Marina: San Pasquale, Antiquarium
del Parco Archeologico “Archeoderi”, inv. 72251 (sinistra) e 72236 (destra)
(Cat. MEIS, per gentile concessione del Polo Museale della Calabria).



Fig. 5 – Vibo Valentia, Museo Archeologico Nazionale “Vito Capialdi” (Cat. MEIS, per gentile concessione del Polo Museale della Calabria). In alto (a): bollo con *menorah* su ansa di Keay LII (inv. 90755); in basso (b): bollo su possibile ansa di ceramica comune (inv. 1296).



Fig. 6 – Bollo di *Scolacium*: Roccelletta di Borgia, Museo e Parco Archeologico Nazionale di *Scolacium* (per gentile concessione del Polo Museale della Calabria).



Fig. 7 – Bolli con *menorah* su due dei frammenti di Keay LII rinvenuti a Roma: esemplari dalla *Basilica Hilariana* al Celio: Museo Nazionale Romano, Crypta Balbi, inv. 440182 (in alto) e 440183 (in basso; Cat. MEIS).



Fig. 8 – Lucerna di VIII secolo da Piazza Bovio, Napoli (foto G. Lacerenza, per gentile concessione della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per il Comune di Napoli).



Fig. 9 – Lucerne di VII secolo da Agrigento, Museo Archeologico Regionale “Pietro Griffo”, inv. 14119 (a sinistra) e n. inv. ignoto (a destra; foto MARAG, per gentile concessione del Parco Archeologico e Paesaggistico Valle dei Templi di Agrigento).

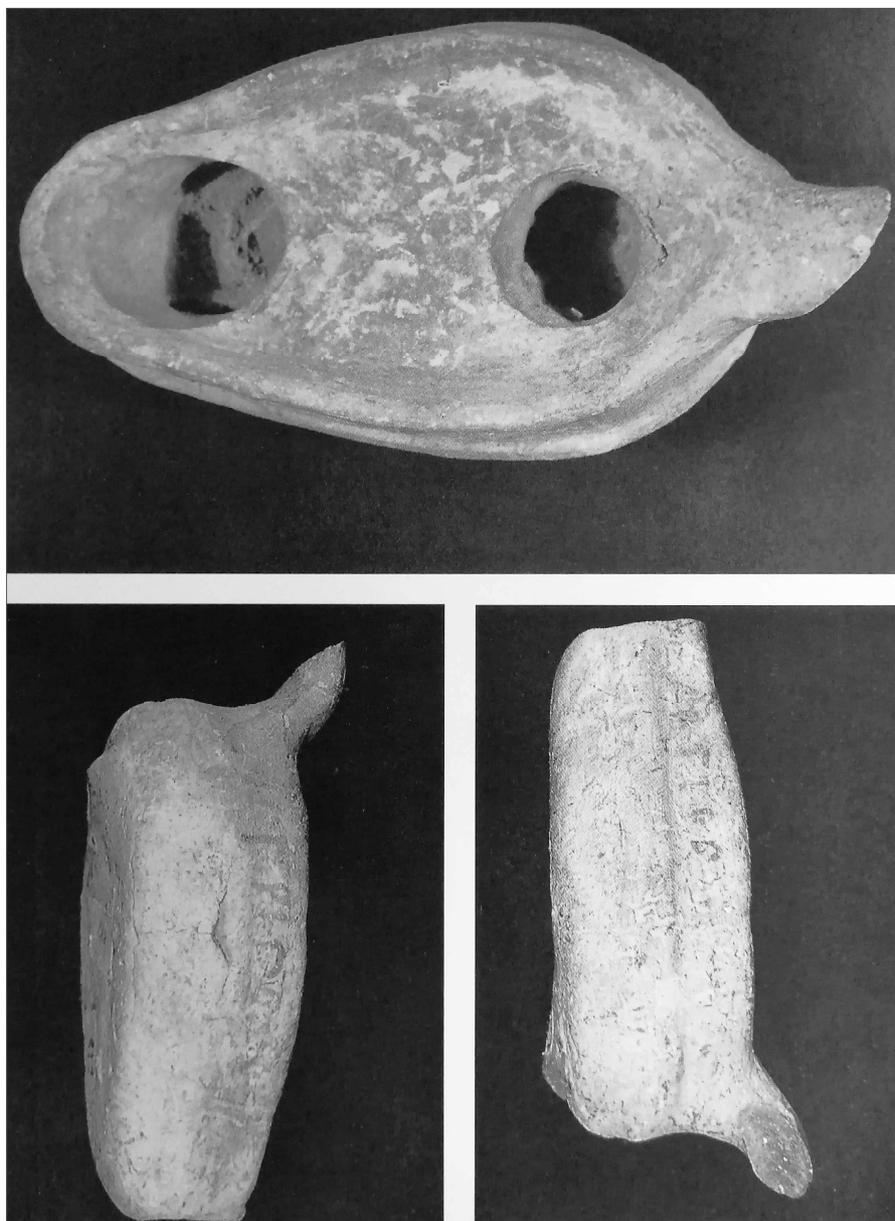


Fig. 10 – Lucerna di VII secolo da Pontecagnano; Salerno, Museo Archeologico Provinciale, inv. 222-107-3 (da Colafemmina, “Iscrizioni”, 57 fig. 1).



Fig. 11 – Lucerne palestinesi di età bizantina col motivo del “candelabro”
(Israele, mercato antiquario; sede attuale ignota).



GIUSEPPE M. CUSCITO

Tre testi astronomici attribuiti a Šabbetai Donnolo

Introduzione

Una delle figure più note dell'ebraismo nell'Italia meridionale è senza dubbio Šabbetai bar Abraham, detto Donnolo. Medico, astronomo e filosofo, visse nel X secolo tra la nativa Oria (a metà strada circa tra i due porti di Taranto e Brindisi) e Rossano Calabro, in territori che all'epoca si trovavano sotto la dominazione bizantina.¹ Nonostante nel secolo scorso gli siano state attribuite diverse opere mediche, le uniche due opere a lui ascrivibili con certezza sono un breve prontuario farmacologico noto come *Sefer ha-yaqar* (*Libro prezioso*) o *Sefer ha-mirqaḥôt* (*Libro degli elettuari*)² e un trattato di filosofia naturale intitolato *Sefer ḥakmônî* (*Libro [del] sapiente*).³ Quest'ultimo testo, fondato sull'idea dell'esistenza di una stretta corrispondenza tra il microcosmo del corpo umano e il macrocosmo, rappresenta una sintesi neoplatonica (Sermonea 1980) delle sue competenze di medicina e di astronomia. La trattazione dell'attribuzione dei testi medici, in seguito rivelatisi spuri, meriterebbe uno studio separato. In questa sede, ci si limiterà alla discussione delle attribuzioni, proposte nel corso degli ultimi decenni, di tre ulteriori testi astronomici, i quali saranno confrontati, a livello di stile e contenuto, con le due opere a lui attribuibili con certezza.

¹ Per lo *status quaestionis* sulla sua biografia, si rimanda a Lacerenza 2020.

² Pervenuto in due testimoni manoscritti (Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 88, nr. 37, ff. 84b-85b e Jewish National and University Library of Jerusalem, FR.R.95, ff. 77v-80v), è stato pubblicato prima in traduzione in lingua tedesca (Muntner 1949) e poi in edizione critica con traduzione e commento in lingua inglese (Ferre 2004). Sul testo ebraico della edizione critica si è basata la traduzione italiana (Cuscito 2014) e si basano anche le citazioni nel presente studio.

³ Dopo una prima edizione in italiano (Castelli 1880), è apparso in edizione critica con traduzione e commento in italiano e in inglese (Mancuso 2009, 2010). Le citazioni riportate nel presente studio sono traduzioni mie dal testo ebraico riportato nell'edizione italiana del 2009, con abbreviazione SH, seguita dal numero di pagina e di riga secondo la numerazione proposta dal curatore.

1. I testi donnoliani: stile e contenuto

Una delle caratteristiche più salienti del testo farmacologico donnoliano è rappresentata dall'assenza di riferimenti alla lingua e alla cultura arabe. Un esempio in tal senso è fornito dalla traslitterazione del nome di Ippocrate presso i due testimoni del trattato: il manoscritto custodito a Firenze (f. 84v) riporta infatti la lezione **אפוקרש**, mentre in quello gerosolimitano (f. 76r) troviamo la forma **איפוקרט**. Quale che sia il testimone più vicino all'originale perduto, entrambe le forme sono più vicine al nome greco che alla versione araba con cui il medico ellenico era conosciuto nel mondo musulmano, vale a dire *Abukrat*.⁴

Inoltre, il *Sefer ha-yaqar* spiega spesso i significati dei termini ebraici indicandone i sinonimi a volte in latino, a volte in greco e, più raramente, in entrambe le lingue o addirittura in volgare (Cuscito 2014: 98). Una sola eccezione sembra essere rappresentata dal termine **בלך**, che appare nel terzo paragrafo, a cui è stata attribuita un'origine araba (Steinschneider 1868: 143). Il termine, tuttavia, pur derivando in effetti dall'arabo **كلخ**, è attestato anche in ebraico.⁵ Come fa anche con altri nomi di piante medicinali, l'autore spiega cosa si intenda con il nome **בלך**, mostrandone la traduzione in greco o in latino: «chiamata *ferula*, che nella lingua greca è *narteki*». ⁶ Anche se questa dovesse risultare come la prima attestazione in ebraico conosciuta del termine arabo, ciò non implicherebbe necessariamente che quest'ultimo sia stato introdotto da Donnolo, ma potrebbe trattarsi di un prestito già precedentemente in uso, al punto da non essere riconosciuto come tale. Un indizio in tal senso potrebbe essere dato dal fatto che, mentre quando cita i nomi greci o latini delle piante, l'autore specifica sempre quale sia la lingua di provenienza, in questo caso non fa alcun riferimento in proposito. Per cui, anche se il termine usato dovesse provenire direttamente dall'arabo, non vi è prova che l'autore fosse consapevole della sua origine.

Alla luce di quanto appena detto, si può quindi concludere che il *Sefer ha-yaqar* risulta praticamente privo di influenze dalla letteratura medica araba e

⁴ «Die Form *Ippocras* für Hippocrates weist auf occidentalische Quellen, im Gegensatz zum orientalischen *Abukrat*» (Steinschneider 1868: 122). A volte *Abukrat* poteva essere abbreviato in *Bukrat* (Steinschneider 1893: 658). Sempre secondo Steinschneider (*ibid.*), le forme **איפוקראש** e **איפוקרט** deriverebbero invece dal latino *Ippocras*. Lo studioso austriaco, peraltro, conosceva solo il testimone fiorentino del testo donnoliano (Steinschneider 1868: 120).

⁵ Even-Shoshan 2009, 3: 768, s.v. **בִּלְךְ**. Il termine non è correlato con **בִּלְךְ**, che in ebraico mišnico indica invece un tipo di fibra tessile.

⁶ ועשב הכלך הגדול והקטון הנקר [א] פירולא הוא בלש[ון] יון גרטי (Ferre 2004: 5).

che le fonti mediche utilizzate per il suo trattato sugli elettuari sono presumibilmente tutte di origine greco-orientale, al punto che quest'ultimo, se non fosse per la lingua in cui è composto, sembrerebbe un tipico trattato farmacologico bizantino.⁷ L'assenza in esso di riferimenti a fonti arabe, peraltro, risulta abbastanza peculiare per l'epoca, dato che la maggior parte dei testi medici coevi risentiva di questa influenza (Ferre 2004: 2).

Che l'autore dell'altro testo certamente donnoliano, il *Sefer haḳmônî*, sia «Šabbetai bar Abraham detto Donnolo, il medico» non solo è esplicitato nel testo,⁸ ma è sottolineato in due poemi acrostici, uno all'inizio dell'opera stessa e l'altro a introduzione della sezione in cui si commenta il *Sefer y'ešîrah*, su cui si tornerà a breve. Il primo acrostico forma le parole «Šabbetai bar Abraham, forte, nato a Oria, forte»,⁹ mentre il secondo «Šabbetai bar Abraham acquista sapienza».¹⁰ Il contenuto dei due poemi è proprio incentrato sulla rivendicazione della paternità dell'opera, dato che era molto comune, non solo all'epoca, copiare i testi senza accreditarne l'autore.¹¹ Donnolo tiene molto, quindi, a rimarcare di essere proprio lui l'autore sia del *Sefer ha-yaqar* – e se ha composto un poema simile anche all'inizio di questo testo, esso non ci è pervenuto – sia, soprattutto, del *Sefer haḳmônî*. In quest'ultima opera, sembra aver profuso una cura particolare nel comporre, peraltro in uno stile consi-

⁷ «Yet nothing specifically Jewish is found in the work, which appears to be simply a Hebrew version of a typical Greek pharmaceutical text. Thus, although “the wisdom of Israel” may be an allusion to those apocryphal medical works mentioned in the Bible and Talmud, it is far more likely that it refers to the *Book of Medicines* attributed to Asaf, in which much of the same Hebrew botanical terminology is found» (Lieber 1984: 236).

⁸ «ואני שבתי e, più avanti, שבתי בר אברהם המכונה שמי דונולו הרופא» (SH 46, 16). Sui poemetti, Lacerenza 2004a: 46-47.

⁹ «שבתי בר אברהם חזק הוא דונולו הנולד אורס חזק» (SH 44, 1-14). Il testo ebraico dell'edizione inglese (Mancuso 2010: 137), a differenza della versione italiana, presenta la suddivisione del poema in versetti, per cui risulta più facile individuare visivamente l'acrostico.

¹⁰ «שבתי בר אברהם קונה חכמה» (SH 56, 62 - 58, 80).

¹¹ Si vedano le considerazioni espresse al riguardo già da Schirmann (1969: 196): «La pirateria letteraria e il plagio erano allora largamente diffusi e venivano commessi senza freno o impedimento alcuno: tutto quello che un autore poteva fare era appellarsi alla coscienza sia del plagiatore sia del lettore, o invocare su di loro il furore divino se celavano o omettevano il suo nome. Nei suoi versi Donnolo continua a ripetere che l'opera è il prodotto della sua dura fatica e che tutti coloro ai quali essa procura diletto devono darle giusto credito al vero autore».

derato pregevole,¹² due brevi composizioni che, sia nella forma, sia nel contenuto, ribadivano la sua paternità del testo.

A proposito di stile, per conferire maggiore enfasi, Donnolo ricorre spesso alla concatenazione di verbi o sostantivi appartenenti allo stesso campo semantico, per cui nel suo *Sefer haḳmônî* si trovano espressioni quali: «per sapere, investigare e ricercare»;¹³ «studiavano, ricercavano e conoscevano»;¹⁴ «chiuse, sigillate e profonde»;¹⁵ «forza, potenza e grandezza»;¹⁶ «[tenga] fissi, fermi e immobili gli occhi per guardare e vedere»;¹⁷ «il grande, terribile, portentoso, forte e potente nella sua potenza e possanza»;¹⁸ «nella sua parola, nel suo eloquio e nei suoi comandi»;¹⁹ «per sapere, per conoscere e per approfondire»;²⁰ «non c'è limite, non c'è fine, non c'è termine, non c'è misura».²¹ Questo stilema ricorre anche nel *Sefer ha-yaqar*, nelle seguenti espressioni: «comprendano e sappiano»; «siano puri e senza adulterazione né aggiunti di qualcosa [d'altro]»; «i venditori frodano e ingannano»;²² «fusa, sciolta o liquida»;²³ «schiacciare, tritare, mescolare e amalgamare»;²⁴ «che provò ed esaminò».²⁵

A livello linguistico, a differenza del *Sefer ha-yaqar*, che contiene numerosi prestiti dal greco e dal latino, il *Sefer haḳmônî* presenta solo quattro termini non ebraici: סטומכוס (SH 80, 72); איסקה (SH 112, 302), מוליארין (SH 114, 311) e טרטרון (SH 114, 318).

¹² Schirmann (*ibid.*) parla di «bravura nello scrivere» e «abilità di Donnolo nel comporre rime». Dal punto di vista linguistico, peraltro, nell'ebraico di Donnolo sono state individuate caratteristiche sia di quello biblico sia di quello rabbinico (Sáenz-Badillos 2007: 206).

¹³ לדעת ולתור ולבקש (SH 48, 32).

¹⁴ היו דורשים וחוקרים ויודעים (SH 62, 116).

¹⁵ סתומות וחתומות ועמוקות (SH 64, 130-131).

¹⁶ כח וגבורה וגדולה (SH 86, 121).

¹⁷ שיקבע ויתקע ויעמיד את עיניו להביט ולראות (SH 120, 16-17).

¹⁸ הגדול והנורא והנפלא והחזק והאמיץ בכח ובגבורה (SH 122, 32).

¹⁹ בדבורו ובמאמרו ובציוויו (SH 122, 34).

²⁰ לדעת ולהבין ולהעמיק (SH 128, 11).

²¹ אין קץ ואין סוף ואין תכלית ואין שעור (SH 174, 86-87).

²² § 1: להבין ולדע ואם יהיו הבשמים והזיעות והמשנים והשעבים זכים וטהורים, כלי נכל ומרמה מאומה: 1 (Ferret 2004: 5).

²³ § 6: כל דבר נמש או מותך או לוח (Ferret 2004: 6).

²⁴ § 7: תמעך ותולש ותתערב ותובלל (Ferret 2004: 7).

²⁵ § 19: שניסה וביחן (Ferret 2004: 10).

Nel *Sefer haḳmônî*, l'autore riferisce di aver studiato e ricopiato diversi libri astronomici, ebraici e non ebraici, non meglio specificati,²⁶ con la sola eccezione costituita dalla *Baraytâ de-Šêmû'el*, la quale – come rimarca peraltro lo stesso Donnolo, che ne lamenta la scarsa comprensibilità²⁷ – risulta in effetti di non semplice fruizione. Essa è databile, almeno in una delle sue sezioni, all'ultimo quarto dell'VIII sec. o tutt'al più ai primissimi anni del IX, oltre i quali i calcoli calendariali in essa contenuti sarebbero inutilizzabili (Stern 1996: 118, nota 31). Dopo aver cercato senza successo esperti ebrei di astronomia,²⁸ Donnolo si avvale degli insegnamenti di un «sapiente non ebreo di Babilonia, di nome Bagdaṭ»,²⁹ che gli insegnò tecniche pratiche quali il riconoscere le costellazioni, il calcolo del loro moto, i loro influssi e l'uso dello gnomone.³⁰ Così come quelli contenuti nei libri stranieri, anche tutti questi insegnamenti sembravano in accordo con la *Baraytâ*³¹ e l'autore li riversò tutti nel *Sefer haḳmônî*.³²

Alla luce di quanto sinora esposto sulle caratteristiche dei testi ascrivibili con certezza a Donnolo, si esamineranno ora le attribuzioni, ipotizzate nel corso degli ultimi decenni, di tre opere astronomiche e astrologiche note con i titoli di *Baraytâ de-mazzalôt* (*Baraytâ delle costellazioni*), *Sefer ha-mazzalôt* (*Libro delle costellazioni*) e *Il mondo fu creato a Nissan*. A prima vista, i primi due testi sembrano costituire due commenti a due sezioni diverse della *Baraytâ de-Šêmû'el*, al punto che è stata ipotizzata la loro derivazione da un unico commento donnoliano perduto (Mancuso 2015: 109), mentre il terzo descrive, tra l'altro, ciò che l'autore riteneva essere la posizione degli astri all'epoca della creazione del mondo (*thema mundi*). Qui di seguito saranno quindi ana-

²⁶ SH 48, 33-34). כתבתי ספרי חכמי יון ומקדון בכתבם ובלשונם ובפירושם וגם מספרי חכמי בבל והודו

²⁷ SH 48, 36). אך סתם שמואל עד מאוד את הספר שלו

²⁸ לא מצאתי חכם ישראל בכל אלו הארצות להבין בהם אלא מקצת חכמי ישראל היו אומרים על ספרי המזלות הכתובים ביד ישראל שאין בהם ממש על שלא היו מבינים בהם והיו אומרים כי ספרי חכמת המזלות והכוכבים בין הגוים הם והם הספרים אנים כתובים כדעת הספרים האלה שבישראל. וחכמת המזלות (SH 46,29 – 48,32).

²⁹ בגדש (SH 48, 38). I manoscritti recenziori riportano la lezione ושמנו בגדש.

³⁰ הוא הגוי למדני להכיר ברקיע שני עשר המזלות וחמשה הכוכבים ... ולמדני סדר התכלות של כוכבים ושל מזלות ולמדני לידע המזלות והכוכבים המטיבים והמריעים ולמדני מדידה צל הקנה (SH 48, 43 - 50, 47).

³¹ (SH 48, 39-40). וכל חכמתו היתה מסכמת עם בריתא דשמואל ועם כל ספרי ישראל וכל ספרי היונים ומקדונים

³² ואחרי למדי מן הגוי ההוא ונסיתי כחכמה והבנתי את הרשום בכתב אמת שמתי שכלי לפרש את הספרים כולם שבאו לידי ואגרת כל חכמתם עם חכמת הגוי הבבלי ולימודו וכתבתים בביאור בספר הנקרא חכמוני (SH 50, 48-50).

lizzate le prove a favore e quelle contrarie all'attribuzione di tali testi al sapiente oritano.

2. La *Baraytâ de-mazzalôt*

La *Baraytâ de-mazzalôt* consta di un breve trattato, la cui datazione e collocazione geografica restano ancora da stabilire con precisione. Un testimone manoscritto custodito presso il Jewish Theological Seminary di New York,³³ proveniente dalla *genizah* del Cairo e comprendente la recensione più lunga, è stato datato al XII secolo (Leicht 2006: 85), mentre altri,³⁴ che presentano recensioni più brevi, sono collocabili tra XV e XVI secolo (*ibid.*). Una citazione da questo trattato si trova anche in un ulteriore manoscritto, custodito a Oxford e datato tra XIII e XV secolo (Sarfatti 1965: 56, nota 5).

La *Baraytâ* fu edita da Wertheimer nella sua raccolta di *midrašîm* (Wertheimer 1953: 7-37). Come si è detto, il testo è stato considerato un commento alla *Baraytâ de-š'ê mû'el* e, in effetti, presenta diversi passaggi che spesso combaciano parola per parola con la sua terza sezione (Sarfatti 1965: 73-75). Sarfatti ritiene che la *Baraytâ de-mazzalôt* sia stata composta in un'epoca precedente all'undicesimo secolo, sulla base della stima fatta da Wertheimer (Sarfatti 1965: 71); come si è visto, però, studi più recenti hanno abbassato tale datazione. Sarfatti ritiene inoltre di ravvisare dei paralleli tra la *Baraytâ* e il *Sefer haḳmônî*, mostrando dei brani in sinossi (Sarfatti 1965: 80-81), non prima però di aver evidenziato che tra i punti in comune vi sarebbe anche la suddivisione settenaria dei cieli (Sarfatti 1965: 78-79). Quest'ultimo elemento, però, è ben lungi dall'essere riconducibile esclusivamente a Donnolo, dato che appare in quella che molto probabilmente rappresenta la fonte comune di entrambi, vale a dire la *Baraytâ de-š'ê mû'el*. Inoltre, i paralleli evidenziati da Sarfatti con i due testi in sinossi non mostrano corrispondenze parola per parola, ma certamente a livello di contenuto, che consiste nell'attribuire ai sette pianeti delle qualità e degli influssi sulle vicende umane: ad esempio, a Saturno la povertà, la malattia e la morte; a Giove la pace, il bene e la gioia; a Marte la guerra, e così via. Come nel caso della struttura settenaria dei cieli, tuttavia, anche questo è un concetto basilare dell'astrologia, quindi estremamente comune e diffuso in moltissimi testi, inclusa la stessa *Baraytâ de-š'ê mû'el*. Nessuna delle due argomentazioni addotte da Sarfatti, insomma, prova la pater-

³³ New York, Jewish Theological Seminary of America, MS R1948 (4931a), ff. 1-10.

³⁴ Basel, Universitätsbibliothek, R IV 2, ff. 30b-34a; Oxford, Bodleian Library, Opp. 588 (Neubauer 1345), ff. 231a/19-231b/29; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 88.58, ff. 92a/20-25.

nità donnoliana dell'opera, anzi, tutto lascerebbe pensare che le somiglianze siano dovute a fonti comuni, siano esse dirette o indirette.

Un'altra motivazione per cui sempre Sarfatti, in altra sede (2004: 145), ha ascritto la *Baraytâ de-mazzalôt* a Donnolo è che nel *Leqaḥ ṭôv* (XI sec.) sono citati dei passi, a lui attribuiti, che riportano le distanze tra un cielo e l'altro. Un brano del genere è effettivamente presente nella *Baraytâ de-mazzalôt*, per cui Sarfatti ha concluso che quest'ultima sia da identificare con il commento donnoliano alla *Baraytâ de-Šemû'el* di cui si parla nel *Leqaḥ ṭôv*. In altre parole, lo studioso sembra voler dire che, se nel *Leqaḥ ṭôv* si cita Donnolo e se il brano citato, invece che nel *Sefer ḥakmônî*, si trova nella *Baraytâ de-mazzalôt*, allora anche quest'ultima deve essere opera del sapiente oritano. Questa argomentazione, che Sarfatti afferma di riprendere, ampliata, dall'ipotesi avanzata da Šlomoh Buber nella sua edizione del *Leqaḥ ṭov*, presenta tuttavia diversi problemi, e due in particolare: il primo è che un passaggio simile, in cui si misurano le distanze tra i vari cieli, è già contenuto nella stessa *Baraytâ de-Šemû'el*, per cui non è necessario ascrivere tale brano alla *Baraytâ de-mazzalôt* (che peraltro, a differenza dell'altra, al momento sembra essere successiva allo stesso *Leqaḥ ṭôv*); il secondo è che l'argomentazione di Sarfatti assume che i testi si siano preservati intatti e che citazioni e attribuzioni siano entrambe corrette. Troppo spesso, invece, accadeva l'esatto contrario, come si mostrerà più avanti. Per ora basti accennare che, contrariamente a quanto implicato dall'ipotesi di Sarfatti, era infatti comune accorpare i testi che trattavano argomenti simili e assegnarne la paternità ad autori noti, spesso anche leggendari o semi-legendari. Discorso simile può essere rivolto anche ad altre citazioni a presunti commenti donnoliani perduti presenti in fonti successive, menzionate dallo stesso Sarfatti (2004: 144), quali il *Sefer Razi'el ha-mal'ak* (prima del XVII sec.) e uno dei responsi del Ravyah (Eli'ezer ben Yo'el ha-Lewi di Bonn, XII-XIII sec.). Di queste citazioni, per usare le parole dello stesso Sarfatti (*ibid.*):

alcune si ritrovano in forma identica, o solo con lievi differenze, nella *Baraytâ di-Šemû'el* poi stampata da Amram; alcune nel *Ḥakmônî*; altre non sono reperibili in nessun testo sinora noto. Ci si è dunque chiesti se ci siano stati altri libri di Donnolo, poi andati persi, come un commento alla *Baraytâ di-Šemû'el* e al *Sefer ha-mazzalôt*; o se questi siano solo nomi diversi per indicare il medesimo libro; o se il *Ḥakmônî* quale oggi ci appare sia in realtà incompleto e contenesse, in origine, altri capitoli intitolati «Commento alla *Baraytâ di-Šemû'el*» e «Commento al *Sefer ha-mazzalôt*».

Quindi, data l'estrema incertezza che caratterizza queste citazioni, il fatto che siano stati attribuiti a Donnolo dei passi presenti nella *Baraytâ de-mazzalôt*, di per sé, non è una prova che quest'ultima costituisca davvero il commento

donnoliano alla *Baraytâ de-Š^emû²el* di cui si parla nel *Leqah tōv* e nelle altre fonti. D'altro canto, ovviamente, neanche il fatto che le pseudoattribuzioni fossero un fenomeno comune è motivo sufficiente per escluderne a priori la paternità. Per dirimere la questione, bisognerà quindi cercare altre prove o, quantomeno, ulteriori indizi, come faremo più avanti.

Sharf (1976: 187) ha contestato l'attribuzione donnoliana del testo ad opera di Sarfatti, adducendo due argomentazioni. La prima è che un elemento cosmologico chiamato *tly* appare nella *Baraytâ* semplicemente come un drago lunare, ritenuto responsabile delle eclissi, mentre nel *Sefer haḳmônî* apparirebbe invece come un *axis mundi*. La seconda argomentazione per cui Sharf esclude che la *Baraytâ de-mazzalôt* sia stata scritta da Donnolo è basata sull'assenza di riferimenti espliciti alla sua figura. Se per il sapiente oritano era importante rivendicare la paternità dei suoi testi, come ha fatto nel *Haḳmônî* e nel *Sefer ha-yaqar*, sembra strano che non l'abbia fatto anche in questo caso. Nonostante l'interpretazione del *tly* da parte di Sharf non sia del tutto precisa (il *tly* non rappresenta esattamente l'*axis mundi*, cf. Cuscito 2020: 123-124), queste due argomentazioni restano sostanzialmente valide. Pur non contraddicendo in modo definitivo l'ipotesi di un'attribuzione donnoliana al testo, ne mostrano tuttavia la sua mancanza di fondamento.

Più recentemente, Mancuso (2009: 12; 2015: 109, nota 10) si mostra invece certo della paternità donnoliana della *Baraytâ de-mazzalôt*, ritenendo deboli le argomentazioni di Sharf e adducendo come ulteriore motivazione il fatto che lo stesso Donnolo dice di aver commentato l'altra *Baraytâ*, quella di *Š^emû²el*, di cui questa è a sua volta un commento. In altre parole, dato che Donnolo dice di aver commentato la *Baraytâ de-Š^emû²el* e dato che la *Baraytâ de-mazzalôt* è ritenuta un commento alla *Baraytâ de-Š^emû²el*, allora riguardo all'altra «non vi è dubbio che l'autore... sia Donnolo» (Mancuso 2015: 109, nota 10).

Per Mancuso (2015: 109, nota 10), l'argomentazione di Sharf secondo cui il *tly* sarebbe stato trattato in modo diverso nella *Baraytâ de-mazzalôt* e nel *Sefer haḳmônî* sarebbe contraddetta dal fatto che il termine *tly* avrebbe due significati diversi in quanto le due diverse istanze del termine sarebbero attestate nei commenti a due diverse sezioni della *Baraytâ de-Š^emû²el*, che farebbero riferimento a due elementi cosmologici diversi. In effetti, il *tly* è descritto in modo ambiguo, con caratteristiche che possono essere ricondotte non solo al drago delle eclissi lunari, ma anche alla costellazione del Drago e persino alla Via Lattea (Cuscito 2020: 123). L'osservazione di Mancuso può essere presa in considerazione per spiegare le contraddizioni nella descrizione del *tly*, ma non prova necessariamente la paternità donnoliana dell'opera. Inoltre, l'assenza di menzioni di Donnolo nella *Baraytâ* rimane un dato di fatto di cui tenere conto.

Le argomentazioni presentate da Sarfatti e da Mancuso sembrano poggiarsi sull'assunto implicito secondo cui la *Baraytâ de-mazzalôt* sarebbe un commento vero e proprio alla *Baraytâ de-Šmû'el*, quando invece potrebbe anche semplicemente contenere parte dello stesso materiale. La presenza presso due fonti dello stesso materiale non implica necessariamente né che una sia un commento dell'altra, né, alternativamente, che esse siano state composte dallo stesso autore. Non è affatto certo che Donnolo sia stato l'unico e solo possibile commentatore della *Baraytâ de-Šmû'el* e certamente non era l'unico astronomo ebreo della sua epoca, come si evince da diverse prove che saranno mostrate poco più avanti. Per ora basti rilevare che il sapiente oritano potrebbe anche aver commentato la *Baraytâ de-Šmû'el*, ma il suo commento potrebbe non esserci pervenuto e la paternità della *Baraytâ de-mazzalôt* andrebbe quindi attribuita ad altri. Come ha fatto già notare Sharf, infatti, non ci sono elementi che leghino in modo inequivocabile questa *Baraytâ* alla sua figura. Il fatto che Donnolo stesso affermi di non aver trovato nessun altro ebreo esperto di «sapienza dei pianeti e delle costellazioni» non vuol dire che non vi siano stati altri ebrei esperti di discipline astronomiche e astrologiche, ma, più banalmente, che egli non ne sia venuto a conoscenza. Prestando per un attimo fede alla testimonianza dell'autore, i saraceni uccisero o deportarono dalla sua città natale tutti i sapienti ebrei della sua generazione e di quelle precedenti. Probabilmente tra questi vi erano anche studiosi dediti allo studio degli astri, per cui è verosimile che davvero non abbia incontrato altri ebrei che condividessero i suoi stessi interessi. D'altronde, non conosciamo l'effettiva entità dei suoi spostamenti compiuti per acquisire la sapienza degli astri, per cui non possiamo escludere che altrove, magari in regioni da lui non raggiunte e non colpite dalle incursioni saracene, vi fossero astronomi ebrei. Inoltre, non possiamo neanche escludere che sorsero astronomi e astrologi ebrei proprio nelle stesse zone frequentate da Donnolo, ma che appartennero a generazioni successive alla sua. Se tutto ciò, di per sé, non esclude categoricamente che possa essere attribuita una paternità donnoliana al testo in questione, tuttavia ci sono altri indizi, a livello di stile, di lessico e di contenuto, che sembrano andare a sfavore di tale attribuzione.

Come nota Sarfatti, sia dal punto di vista del lessico fondamentale, sia dal punto di vista della composizione, la *Baraytâ de-mazzalôt* riprende lo stile della Mišnah,³⁵ ad esempio nell'introdurre elenchi di elementi quali, ad esempio, le costellazioni o i cieli planetari, con la formula «dodici sono le costellazioni» oppure «sette sono i cieli», ecc., e concludendo tali liste con la formula «e queste sono le costellazioni» o «e questo è il loro ordine» (Sarfatti 1965: 61). Tale formula, così ricorrente nella *Baraytâ*, non appare tuttavia mai nel *Sefer*

³⁵ לשון הברייתא היא לשון משנאית, הן באוצר המלים היסודי, והן במבנה התחבירי (Sarfatti 1965: 61).

ḥakmônî, in contesti analoghi. Un altro elemento di forte divergenza tra la *Baraytâ* e l'*opus magnum* donnoliano è la terminologia relativa alle schiere celesti. Nella Bibbia, il termine צבא (esercito, schiera) appare diverse volte, spesso (ma non sempre) con evidente riferimento alle stelle: «Furono compiuti i cieli e la terra e tutte le loro schiere» (Gen 2,1); «E quando solleverai gli occhi al cielo e vedrai il sole, la luna e le stelle di ogni schiera del cielo...» (Dt 4,19); «Levate in alto i vostri occhi e guardate: chi li ha creati e li fa uscire nel numero delle loro schiere, e chiama ciascuno per nome?» (Is 40,26). La *gemarah* (*bB^rakôt* 32b) riprende la metafora biblica delle stelle come milizie e la amplia, suddividendole in ranghi i cui nomi sono ripresi dall'organizzazione militare romana, quali *castra*, *legio* e altri di non sempre facile identificazione (Sarfatti 1968: 48). La *Baraytâ de-mazzalôt*, riallacciandosi quindi a una tradizione già attestata, spesso, quando menziona una costellazione (o le costellazioni in generale), specifica «nelle loro schiere, nei loro reggimenti e nei loro eserciti» (בצבאותיהן וגדודיהן וחילותיהן). L'espressione appare per ben quattordici volte solo nei primi tre paragrafi (Wertheimer 1953: 13-16), ma mai nel *Sefer ḥakmônî*, che usa invece termini diversi. Infatti Donnolo, oltre a usare il termine צבא o il suo plurale צבאות non solo per le schiere angeliche (SH 60, 95), ma anche per le stelle (SH 60, 101;70, 5; 128, 3; 132, 32), occasionalmente, e solo nella sezione dedicata al commento al *Libro della formazione*, utilizza un altro termine, חיילות ('eserciti'), sia da solo (SH 188, 185), sia insieme a צבאות (SH 186, 171; 188, 183), ma non utilizza mai l'espressione בצבאותיהן וגדודיהן וחילותיהן, che nella *Baraytâ*, come si è detto, ricorre invece in modo pressoché sistematico.

Sempre nell'ambito del lessico, è stato già rilevato (Sarfatti 1965: 71) che la *Baraytâ de-mazzalôt* contiene diversi grecismi, rappresentati da termini tecnici dell'astronomia tolemaica e che spesso sostituiscono termini già esistenti nella lingua ebraica. È il caso di טריגון (da τριγων, invece di משולש), di סטיריגמוס (da στήριγμος, invece di עמידה)³⁶ e di דיאמטרון (da διάμετρος, invece di קוטר). Altri termini tecnici sono resi con calchi, sempre dal greco, per cui si ha בית per οἶκος, גבול per ὄριον, ecc. (Sarfatti 1965: 71; 1968: 56; 2004: 144). Se da un lato questo, unito all'assenza di termini arabi, mostra senza dubbio l'utilizzo di fonti greche e quindi una sua probabile redazione in ambiente bizantino, tuttavia vi sono delle differenze riguardo all'impiego di

³⁶ Nel §10 della *Baraytâ de-mazzalôt* (Wertheimer 1953 : 24), il termine appare anche traslitterato come סטוריגמוס. Nell'astronomia tolemaica, era detto στήριγμος il fenomeno per il quale i pianeti visibili (ma non il Sole e la Luna, come specifica giustamente la *Baraytâ*) appaiono rallentare il proprio moto, tornare brevemente indietro, fermarsi e infine riaccelerare per riprendere il moto originario. Si tratta ovviamente di un fenomeno apparente dovuto alla prospettiva geocentrica.

termini stranieri tra la *Baraytâ* e i due testi donnoliani. Come si è visto, infatti, il *Sefer haḳmônî* fa un uso molto ridotto di prestiti dal greco, che risultano solo quattro in tutto il testo e sono generalmente impiegati in mancanza, non in sostituzione, di equivalenti ebraici. Nel *Sefer ha-yaqar*, d'altro canto, i più numerosi termini stranieri sono quasi sempre accompagnati dalla traduzione in ebraico, cosa che non avviene invece nella *Baraytâ*. In altre parole, se in quest'ultima i termini greci sono usati come quelli che in linguistica vengono definiti "prestiti di lusso", nei due testi donnoliani appaiono o per sopperire a carenze lessicali dell'ebraico o con funzione didattica oppure esplicativa.

Infine, nel *Sefer haḳmônî* non appaiono espliciti riferimenti a molte delle dottrine astrologiche contenute nella *Baraytâ de-mazzalôt*. Come si è detto, le similitudini trovate da Sarfatti tra quest'ultima e il testo donnoliano sono facilmente ascrivibili non solo alla loro fonte comune, vale a dire la *Baraytâ de-Šmû'el* (la quale, si ricorda, è esplicitamente menzionata da Donnolo), ma più in generale all'astronomia e all'astrologia ellenistiche, dalle quali derivano un po' tutte le scienze degli astri in area mediterranea e vicino-orientale in età medioevale. Se questo non rappresenta, di per sé, un argomento che esclude l'attribuzione donnoliana al testo, è pur vero che l'ipotesi a favore di quest'ultima ne risulta ulteriormente indebolita: alla fine, sulla base di quali elementi concreti e inequivocabili si può concludere o anche solo ipotizzare che la *Baraytâ de-mazzalôt* sia un'opera di Šabbetai Donnolo?

Come si è visto, infatti, per assegnare al sapiente oritano la paternità dell'opera, sono state avanzate argomentazioni non conclusive a supporto, che non provano necessariamente la tesi che vorrebbero dimostrare. Non solo, ma un'analisi e una comparazione di tipo lessicale e stilistico (e, in misura molto minore, anche in termini di contenuti) mostrano delle significative divergenze tra la *Baraytâ* e i due testi di sicura attribuzione donnoliana. A meno che non si suppongano ipotetici interventi scribali successivi (tutti ovviamente da dimostrare) e a meno che non vengano alla luce nuovi documenti, gli indizi finora a disposizione inducono a concludere che, allo stato attuale delle ricerche, è più prudente ritenere spuria l'attribuzione donnoliana della *Baraytâ de-mazzalôt*, che andrebbe quindi ascritta a un altro anonimo astronomo e astrologo ebreo vissuto in ambiente bizantino, peraltro non necessariamente contemporaneo di Donnolo.

3. *Il Sefer ha-mazzalôt*

Un'altra opera che è stata ascritta al sapiente oritano è nota col titolo, anch'esso ipotetico, di *Sefer ha-mazzalôt*, ossia *Libro delle costellazioni*. Si tratta di un testo di cui sopravvive solo una citazione nel commento al libro di

Giobbe scritto da Yosef Qara³⁷, vissuto tra XI e XII sec. (Ahrend 1978: 2).³⁷ Come si è accennato, il *Sefer ha-mazzalôt* sembra essere un commento al primo paragrafo della già citata *Baraytâ de-Š^emu³el*. Il fatto che quest'ultima sia espressamente menzionata da Donnolo ha indotto alcuni (tra cui Sarfatti e Mancuso, per cui vd. sopra) a supporre che questo commento, insieme alla *Baraytâ de-mazzalôt*, costituisca parte di un più largo commento in gran parte perduto. In quanto opera separata dal resto del commento di Qara³ a Giobbe, ha conosciuto una prima edizione a stampa (Luzzatto 1843) e una recente riedizione con traduzione italiana commentata (Mancuso 2015), in cui Donnolo è considerato l'autore del brano.

Qara³ introduce le sue citazioni dal *Sefer ha-mazzalôt* con le seguenti espressioni: «ho visto nel libro di r. Šabbeta³y»;³⁸ «ho visto nel *Libro delle costellazioni* che ha commentato r. Šabbeta³y, giusto di benedetta memoria»;³⁹ «ho visto nel libro di r. Šabbeta³y che commenta la *Baraytâ de-Š^emû³el*»;⁴⁰ «e ho visto nel libro di r. Šabbeta³y, giusto di benedetta memoria, in cui commenta la *Baraytâ de-Š^emû³el*».⁴¹ A quanto sembra, finora non è stato sollevato un problema presentato da tali citazioni, cioè quello di determinare quale sia la loro fine. In altre parole, non sembra evidente dove finisca la citazione vera e propria e dove riprenda il commento di Qara³. Mancuso (2009: 295, nota 312) ha evidenziato in grassetto le citazioni prese dalla *Baraytâ de-Š^emû³el*, isolandole quindi dal resto del commento, mentre sembra assumere, a quanto pare, che tutto il resto sia opera di Donnolo. Eppure, la frequenza stessa della frase introduttiva alle citazioni dovrebbe lasciar dubitare dell'integrità del testo. Come fa notare lo stesso Mancuso (*ibid.*), per indicare punti particolari dell'eclittica, nel *Sefer ha-mazzalôt* è usato a volte il termine קרן, forse perché più simile al termine tecnico greco γωνία, che tuttavia è diverso da quello usato da Donnolo nel suo *Sefer haḳmônî*, ossia פנה (SH 200, 272). Quest'ultimo è ripreso probabilmente dalla *Baraytâ de-Š^emû³el*, come mostrano anche le varie

³⁷ Vi sono, inoltre, diverse versioni del *Sefer ha-mazzalôt*, in citazioni presenti nel *Sefer ha-qaneh* (XIV sec.), nel *Sefer Razi³el* (XIII sec.) e in alcuni estratti dagli scritti di El'azar ben Yehûdah Qalônymôs da Worms (Mancuso 2015: 116-117), vissuto tra XII e XIII sec. Similmente al *Sefer haḳmônî*, le citazioni seguono la dicitura SM seguita dal numero di pagina (119-126) e di riga.

³⁸ ראייתו בספר ר' שבתי שמפרש בו ברייתא דשמואל (SM 119, 1).

³⁹ וראיתו בספר המזלות שפירש ר' שבתי זצ"ל (SM 119, 12-13).

⁴⁰ וראיתו בספר ר' שבתי זצ"ל שמפרש ברייתא דשמואל (SM 120, 12-13).

⁴¹ וראיתו בספר ר' שבתי זצ"ל שמפרש בו ברייתא דשמואל (SM 122,19 - 123,1).

citazioni nello stesso *Sefer ha-mazzalôt* (es. SM 119, 8).⁴² Se il testo è davvero opera di Donnolo, non viene spiegato perché, in questo caso, l'autore avrebbe usato una terminologia diversa dalla solita. La somiglianza con l'*opus magnum* di Donnolo è in effetti ravvisabile più a livello di contenuti che di stile o di lessico: la cosmologia sembra quella del *Sefer haḳmônî*, con il *tly* che campeggia nel cielo e che è dotato di una testa e di una coda e a cui sono legate le costellazioni, così come è presente nel testo donnoliano il discorso del *thema mundi*, che si ritrova anche nel testo qui preso in esame.

Tutto ciò è tuttavia spiegabile come una citazione di Qara' direttamente dal *Haḳmônî*, per cui non è necessario ipotizzare l'esistenza di un'ulteriore fonte. Dato che, come si è visto, il *Sefer haḳmônî* contiene concetti astronomici presi dalla *Baraytâ*, potrebbe anche darsi che il «libro delle costellazioni in cui r. Šabbetai commenta la *Baraytâ de-Šemû'el*» sia da identificare con lo stesso *Sefer haḳmônî*. Incidentalmente, il termine «libro» potrebbe indicare anche solo una parte di un'opera. Proprio nel testo donnoliano, infatti, la sezione dedicata al commento al *Sefer y'ešîrah* è divisa in più «libri» (Mancuso 2009: 128, 164, 208), riprendendo una terminologia presente nello stesso *Y'ešîrah*, in cui compare l'espressione *בספר וספר וספר*, che è stata variamente interpretata nel corso dei secoli.⁴³ Anche se così non fosse – ossia, anche se Qara' non avesse ripreso un uso idiosincratico del termine *ספר*, presente nella sua fonte e, a sua volta, nella fonte di quest'ultima – resta comunque la questione di fondo, a cui si è già accennato prima, dell'incertezza su quali parti del testo costituiscano una citazione effettiva e quali siano opera dello stesso Qara'.

Inoltre, ciò che segue le formule che introducono una citazione da Donnolo è quasi sempre materiale già contenuto nel *Sefer haḳmônî*. L'unica eccezione è costituita dalla citazione posta all'inizio del testo, che riprende l'incipit della *Baraytâ de-Šemû'el*, che altrove (SM 123, 3-11) è citata e che quindi l'autore sembra conoscere direttamente. Anche ammettendo che siano corrette tutte le ipotesi correnti – cioè posto che quello noto come *Sefer ha-mazzalôt* costituisca davvero un testo a sé stante e che tutto il brano riportato costituisca un'unica citazione da esso – la conclusione secondo cui questo sia un'opera di Donnolo rimane un'ipotesi non supportata da prove suffi-

⁴² Nel *Sefer ha-mazzalôt*, il termine פנה appare all'interno di una citazione dalla *Baraytâ de-Šemû'el*: עגולה ומדרום סטומה פינתו כחדר עגולה. Nella ricostruzione di Mancuso, פינתו non appare nella *Baraytâ*, a differenza del resto della citazione. Il termine appare anche più avanti (SM 122, 9).

⁴³ «La questione del senso di questa frase, e del significato dei termini che vi sono elencati, ha una storia lunga almeno quanto il *Libro della formazione*, e costituisce uno dei nodi principali dell'immensa letteratura di commento all'opera» (Busi - Loewenthal 1995: 35, nota 2).

cienti. È infatti anche possibile che un ipotetico commento alla *Baraytâ de-Šmû'el* sia esistito davvero e che sia stato letto e consultato da Qara', ma che allo stesso tempo esso non fosse opera di Donnolo. Un'attribuzione di tale ipotetico testo potrebbe essere stata opera dello stesso Qara', oppure essere già presente nella presunta fonte da lui utilizzata. In ogni caso, un legame certo con Donnolo andrebbe dimostrato con prove più cogenti rispetto a una semplice attribuzione presente in una fonte. Anzi, il testo sembra contenere indizi che lasciano aperte altre possibilità. Ad esempio, a livello stilistico, la prosa asciutta del *Sefer ha-mazzalôt* contrasta con lo stile elegante e quasi letterario che Donnolo mostra nelle opere a lui attribuite con certezza. A livello lessicale, il testo presenta elementi di dissonanza dai testi donnoliani: vi è uso di termini arabi,⁴⁴ appare l'espressione «di benedetta memoria» quando vengono citati in generale i saggi di Israele⁴⁵ e vengono anche citati espressamente dei nomi di rabbini, quali r. Eli'ezer (SM 123, 20-21), r. Šmû'el (SM 125, 5) e altri (SM 126, 12.17.21). Nulla di simile appare nell'opera donnoliana, per cui ciascuno di tali elementi rappresenterebbe un *unicum*: nel primo caso, sarebbe la sola menzione esplicita da parte di Donnolo di un termine arabo; mentre gli altri due casi costituirebbero un uso dell'espressione «di benedetta memoria» diverso da quello che si evince nel *Sefer haḳmônî*. In quest'ultimo, infatti, l'espressione è riservata solo ai sapienti conosciuti di persona (SH 46, 20-24), e non ai saggi di Israele in generale, come si fa invece nel *Sefer ha-mazzalôt*. Allo stesso modo, Donnolo non cita mai in modo preciso la fonte di una sua affermazione, mentre invece, come è stato peraltro già notato (Mancuso 2015: 128, nota 167), ciò accade spesso nel *Sefer ha-mazzalôt*. Piuttosto che supporre che in questo caso Donnolo abbia fatto diverse ed eclatanti eccezioni stilistiche e lessicali in un brano relativamente breve, è forse più semplice assumere che non sia lui l'autore di tale brano.

Sempre dal punto di vista stilistico, oltre che con il *Sefer haḳmônî*, il *Sefer ha-mazzalôt* presenta differenze anche con la *Baraytâ de-mazzalôt*, ad esempio nei passaggi in cui è descritto il moto delle costellazioni, in particolare come il sorgere di una corrisponda al tramontare di quella a essa diametralmente opposta nella ruota dello Zodiaco. Nello stile ripetitivo che le è proprio, la *Baraytâ de-mazzalôt* descrive tale movimento degli astri in questa maniera:⁴⁶

Ariete e Bilancia: nel momento in cui l'Ariete sorge da Oriente, la Bilancia tramonta in Occidente. Sorge un astro dall'Ariete, tramonta un astro dalla

⁴⁴ הישמעאלים קורין אותם בנתנעש; כימה נקראת בלשון ישמעאל ראס איתאור (SM 124, 13).

⁴⁵ וכן למדנו מחכמי ישראל זכרונם לברכה (SM 123, 19).

⁴⁶ Traduco dal testo ebraico in Wertheimer 1953: 13-14.

Bilancia. Sorge l'Ariete con tutte le sue schiere, i suoi reggimenti e i suoi eserciti e tramonta la Bilancia con tutte le sue schiere, i suoi reggimenti e i suoi eserciti. Nel momento in cui sorge la Bilancia da Oriente, l'Ariete tramonta a Occidente.

Nel momento in cui sorge il Toro dall'Oriente, tramonta lo Scorpione a Occidente. Sorge un astro dal Toro, tramonta un astro dallo Scorpione. Sorge il Toro con tutte le sue schiere, i suoi reggimenti e i suoi eserciti, tramonta lo Scorpione con tutte le sue schiere, i suoi reggimenti e i suoi eserciti. Nel momento in cui sorge lo Scorpione da Oriente, il Toro tramonta a Occidente. E così sorgono e tramontano i Gemelli e il Sagittario e anche ogni costellazione: sorge una stella a Oriente, tramonta una stella, la settima, a Occidente.

Nel *Sefer ha-mazzalôt*, invece, nella sua caratteristica prosa, molto più breve e diretta, si trova:

Vediamo come [si muovono] Ariete e Bilancia: nel momento in cui comincia l'Ariete a sorgere, comincia la Bilancia a tramontare. Toro e Scorpione: quando il Toro comincia a sorgere, lo Scorpione comincia a tramontare. E così i Gemelli e il Sagittario. E così il Cancro e il Capricorno. E così il Leone e l'Acquario e così la Vergine e i Pesci.⁴⁷

Date le differenze in termini di stile, risulta difficile pensare che i due brani citati siano stati scritti dalla stessa mano, e *a fortiori* che la mano sia di Donnolo. Se si assegnassero entrambi allo stesso autore, si dovrebbero spiegare le differenze nel loro stile, ad esempio ipotizzando, nel secondo caso, un intervento scribale, magari proprio a opera di Yosef Qara'. Così facendo, però si riaffaccerebbe il problema evidenziato prima: ci si dovrebbe chiedere fino a che punto il *textus receptus* sia fedele al presunto *Sefer ha-mazzalôt*, cioè fino a dove si estenda l'intervento di Qara'. Ancora una volta, piuttosto che ipotizzare che questo brano faccia riferimento a una fonte ipotetica, è forse più facile interpretarlo come un semplice commento dello stesso Qara', il quale ha utilizzato diverse fonti astronomiche, tra cui forse la *Baraytâ de-mazzalôt*.⁴⁸ In questo caso, il *Sefer ha-mazzalôt* risulterebbe ben inserito nel contesto dell'opera in cui Qara' commenta il libro biblico, come sembrano mostrare le ripetute menzioni del personaggio di Giobbe (SM 122, 7; SM 125, 11; SM 123, 15). Il *Sefer ha-mazzalôt* sembra essere composto dalle citazioni dalla *Baraytâ de-Šemû'el* e del *Sefer haqmônî* donnoliano con cui Qara' ha infarcito il suo

⁴⁷ SM 124, 29 - 125, 3.

⁴⁸ Tra l'altro, il concetto del simultaneo sorgere e tramontare da parte delle costellazioni diametralmente opposte è molto elementare, per cui non è neanche necessariamente riconducibile a una fonte in particolare.

commento a Giobbe. In altre parole, più che rappresentare una fonte a sé stante, sembra costituire parte integrante del commento dello stesso Qara' a Gb 38,31, versetto in cui vengono menzionati la costellazione di Orione e l'asterismo delle Pleiadi. Anche se così non fosse, comunque, ritornando al confronto tra il *Sefer ha-mazzalôt* e la *Baraytâ de-mazzalôt*, la differenza stilistica tra i dei due testi autorizza a pensare che essi non siano opera dello stesso autore. Per di più, il fatto che lo stile di entrambi i testi sia a loro volta diverso da quello del *Sefer haḥmônî* invita piuttosto a una più prudente sospensione del giudizio verso un'attribuzione donnoliana di entrambe quelle due fonti.

Posto che sia esistito come testo a sé stante, tutto ciò che rimane come indizio a favore di un'attribuzione a Donnolo di questo *Sefer ha-mazzalôt* è solo la serie di menzioni del suo nome. Queste potrebbero rivelarsi una falsa pista, non solo per la frequenza stessa delle citazioni – che, come si è ribadito, mostra che l'eventuale *textus receptus* avrebbe subito numerosi interventi – ma anche perché la menzione di un autore in un testo non ne prova necessariamente la paternità. A riprova di ciò, si può citare la citazione nel *Sefer ha-kuzarî* di Yehûdah ha-Lewî, di un brano attribuito ai *Pirqê de-rabbi Eli'ezer*,⁴⁹ la cui sezione astronomica (capp. 6-8) contiene peraltro diversi punti di contatto con i testi qui esaminati (cf. già Sarfatti 1968: 53; Leicht 2006: 83):

della singolare scienza su questo argomento ci restò anche il libro che si chiama Capitoli di R. Ēlī'ezer figlio di Ircano, nel quale è descritta la misura della terra, di tutte le sfere, la natura dei pianeti, i segni dello Zodiaco, le figure e le loro case, i loro buoni e cattivi influssi, le loro ascese e discese, la loro altezza e la loro declinazione e la durata dei loro movimenti (trad. da Piattelli 1960: 137).

Il problema con questa citazione è che molti di quegli argomenti non sono presenti nel testio noto dei *Pirqê*, ma si ritrovano tutti sia nella *Baraytâ de-Šemû'el*, sia nella *Baraytâ de-mazzalôt*. Questo può portare a due conclusioni, che peraltro non si escludono necessariamente a vicenda: o l'autore del *Kuzarî* ha confuso un testo con un altro oppure conosceva una versione diversa e ormai perduta dei *Pirqê*. Certo, questo di per sé non prova che l'attribuzione donnoliana del *Sefer ha-mazzalôt* sia necessariamente spuria, tuttavia invita quantomeno alla prudenza nell'attribuire, in assenza di prove particolarmente cogenti, la paternità di un'opera a un determinato autore, soprattutto nel periodo di cui ci si sta occupando.

⁴⁹ La cui datazione può essere collocata ai primi secoli dell'era islamica (Keim 2017: 40-43) e quindi non troppo lontano dalla redazione della *Baraytâ de-Šemû'el*.

Allo stato delle evidenze, quindi, nulla lascia concludere in modo inequivocabile che il *Sefer ha-mazzalôt*, posto che abbia mai costituito davvero un testo a sé stante, sia stato scritto da Donnolo. Potrebbe anche trattarsi di una digressione astronomica e cosmologica in cui Qara³ cita la *Baraytâ de-Š^cmû²el* e il *Sefer haḳmônî* donnoliano, per commentare uno dei pochissimi passi biblici in cui vengono menzionate delle costellazioni. Anche se così non fosse, cioè anche se davvero il brano rappresentasse un'opera astronomica a sé stante, al momento non solo non si ravvisano elementi tali da giustificare una necessaria attribuzione donnoliana a questi passaggi, ma anche che ve ne sono altri che sembrerebbero escluderla o, quantomeno, metterla in discussione.

4. Il mondo fu creato a Nissan

Il Ms. Ebr. 214 della Biblioteca Apostolica Vaticana (XIV sec.)⁵⁰ risulta composto da un'antologia di testi astronomico-astrologici ebraici. All'interno di una sezione (ff. 16v-53v) che riporta un lungo brano del *Sefer haḳmônî*, è stato inserito (ff. 23v-30v) un altro testo contenente un'introduzione ai concetti basilari dell'astrologia e un *thema mundi*. Il titolo *Il mondo fu creato a Nissan* è derivato dall'espressione בניסן נברא העולם (in *bRo³ ha-šanah* 11a) che appare nel testo.⁵¹ Mancuso (2013b: 208-209) avanza l'ipotesi che anche l'inserito provenga da una fonte donnoliana perduta, sulla base di tre argomentazioni: 1) vi sarebbero affinità di natura linguistica; 2) il testo presenta un commento a passi della *Baraytâ de-Š^cmû²el* che non sono stati commentati nel *Sefer ha-mazzalôt*; 3) le tecniche esegetiche usate per commentare la *Baraytâ de-Š^cmû²el* sarebbero «sostanzialmente le stesse» usate da Donnolo per commentare il *Sefer y^cšîrah*. Lo stesso studioso ammette che nessuno di questi punti, di per sé, «offre prova cogente di una possibile paternità donnoliana» del testo, ma l'ipotesi «non appare del tutto improbabile se si valutano le indicazioni nel loro insieme» (Mancuso 2013b: 210).

Per l'affinità linguistica, si citano ad esempio i seguenti estratti (Mancuso 2013b: 209):

כדברי חכמי; אלו כדברי חכמי הכלדיים והבבליים ובהסכמת חכמי אשר [אל] כלדיים
ובבליים. ובח[ה]סכמת חכמי ישראל ... וחכמי מצרים וחכמי יון ומקדון ושאר ועוד
אמרו חכמי מצרים וחכמי יון ומקדון ושאר חכמי גוים ... חכמי גוים

⁵⁰ <https://opac.vatlib.it/mss/detail/197369> (consultato il 13 maggio 2021).

⁵¹ In maniera analoga per gli altri due testi, il testo sarà citato con le iniziali MCN, seguito da numero di pagina e di rigo.

È vero che l'espressione «i saggi di...», a cui segue «Babilonia», «Grecia», «Egitto», ecc., ricorre nel *Sefer ḥaḳmônî* (per es., in SH 48, 33.36), ma è pur vero che non vi è motivo per ritenerla tipicamente donnoliana. Lo stesso Donnolo usa espressioni diverse rispetto a quelle presenti nei brani riportati qui sopra. Ad esempio, per indicare i sapienti di Babilonia, nel *Sefer ḥaḳmônî* leggiamo חכמת בני בבל (SH 48, 33) e חכמי בבל (SH 48, 34), mentre nel brano riportato sopra si ha כלדיים ובבליים, così come Donnolo scrive חכמי הגוים (SH 48, 36) invece di חכמי גוים. Se tutto ciò non prova in modo inequivocabile che l'autore di questo brano non sia Donnolo, tuttavia mina alla base l'ipotesi contraria, che non tiene conto di queste differenze.

La seconda argomentazione addotta si basa sul fatto che il brano in questione commenta punti diversi della *Baraytâ de-Šmû'el* rispetto a quelli commentati nel *Sefer ha-mazzalôt*. Si ravvisa quindi una certa continuità tra questi due brani, che s'ipotizza essere entrambi parte di un unico commento composto da Donnolo. Partendo dalla stessa premessa, cioè che ne *Il mondo fu creato a Nisan* e nel *Sefer ha-mazzalôt* si ritrovano brani diversi della *Baraytâ de-Šmû'el*, si può però anche giungere ad altre conclusioni. Ad esempio, si può non assumere *a priori* che si tratti di commenti, ma di trattati separati che citerebbero del materiale circolante in modo indipendente, senza ricondurlo necessariamente alla *Baraytâ de-Šmû'el*.

Un altro elemento di continuità sarebbe rappresentato nel modo in cui il brano in questione tratta la *Baraytâ*, che è commentata in una maniera simile al modo in cui Donnolo, nel suo *Sefer ḥaḳmônî*, ha commentato il *Sefer y'šîrah*. L'argomento si basa su quella che Mancuso considera dunque una continuità di tecnica esegetica, che consisterebbe nel citare e commentare i brani di un testo non secondo la sequenza in cui appaiono, ma in base agli argomenti da trattare. Tuttavia, per validare l'ipotesi, andrebbe dimostrato che tale tecnica esegetica fosse, se non esclusivamente, almeno tipicamente donnoliana.

L'attribuzione a Donnolo di MCN si basa quindi sulla somma di queste tre argomentazioni, le quali, però, anche considerate nel loro insieme, non sembrano conclusive. Oltre a non esserci sufficienti prove a favore, vi sono ulteriori differenze stilistiche, oltre a quelle già evidenziate, che sembrano andare contro l'ipotesi di un'attribuzione donnoliana. Si veda, ad esempio, il seguente brano, in cui si elencano i pianeti e le costellazioni:

Uno lo chiamò Saturno, uno Giove, uno lo chiamò Marte, uno lo chiamò Venere, uno lo chiamò Mercurio. Le costellazioni: una la chiamò Ariete, la seconda Toro, la terza Gemelli, la quarta Cancro, la quinta Leone, la sesta Ver-

gine, la settima Bilancia, l'ottava Scorpione, la nona Sagittario, la decima Capricorno, l'undicesima Acquario e la dodicesima Pesci.⁵²

Il testo prosegue così, nello stesso stile banale e ripetitivo, elencando i vari aspetti delle costellazioni e altri concetti astronomici: questo tipo di elenchi non appare mai nei testi certamente composti da Donnolo, il che aggiunge un ulteriore dubbio sulla paternità donnoliana del brano, per non dire di tutto l'inserito. Peraltro, secondo lo stesso Mancuso, si riscontrerebbe nel testo una serie di gravi inesattezze, quali ad esempio associazioni tra costellazioni e mesi che non trovano nessun parallelo in nessun sistema conosciuto.⁵³ Ad esempio, al Toro (costellazione primaverile) è associato il punto in cui il Sole sorge al solstizio d'estate,⁵⁴ al Cancro (costellazione estiva), il mese invernale di Kislev, e così via.

Partendo da questa premessa, è difficile pensare che l'autore di queste sezioni sia lo stesso della precisa tavola delle effemeridi presente nell'introduzione del *Sefer haḳmônî*. Quest'ultima contiene, sì, uno sfasamento di un mese rispetto a quello che ci si aspetterebbe dal calendario rabbinico (cf. Mancuso - Stern 2007: 36-37), ma la discrepanza è facilmente spiegabile con la differenza di risultati che si possono ottenere tra il calcolo matematico e l'osservazione a occhio nudo della prima falce di Luna. A tal riguardo, Mancuso e Stern hanno ipotizzato che Donnolo, nel *Sefer haḳmônî*, abbia usato un sistema calendariale, diverso da quello rabbinico, che doveva ancora imporsi nella Diaspora. Questo sistema, tuttavia, è diverso da quello che, secondo Mancuso, sarebbe riportato in MCN. Il ritenere erroneo quel passo stride con la precisione della tavola delle effemeridi presente nel *Sefer haḳmônî* (come ammesso, peraltro, anche in Mancuso - Stern 2007: 36). Quindi, sempre partendo da quelle premesse, o si accetta la paternità donnoliana della tavola e si rifiuta quella del brano sopra citato, oppure si ritiene il contrario. La tavola delle effemeridi, però, appare già nei testimoni più antichi del *Sefer haḳmônî*

⁵² לאחד קרא שבתי. ולאחד " צדק. ולאחד קרא מאדים. ולאחד קרא נוגה. ולאחד קרא כוכב חמה. למזולת (!) רא לאחד טלה. ולשני שור. ולשלישי תא[ו]מים. ולרביעי סרטן. ולחמישי אריה. ולשישי בתולה ולשביעי מאזנים. ולשמיני קערב. ולתשיעי קשת. ולעשירי גדי. ולאחד עשר דלי. ולי"ב דגים. (Mancuso 2013: 215; f. 25r del ms.).

⁵³ «Da questo punto in poi tutte le relazioni tra costellazioni e mesi del calendario ebraico non si conformano apparentemente ad alcun modello noto (né a quello classico-tolomaico, né, ad esempio, alle corrispondenze tra mesi e costellazioni esposte nel *Sefer yeširà* su cui Donnolo tanto si soffermò nel *Ḥakmoni*) ed è altresì difficile individuare un criterio sia pur generale, dato che le associazioni non rispettano l'ordine dei mesi» (Mancuso 2013b: 232, nota 70).

⁵⁴ שור זורח מצזרח הצפוני במקום אשר זורחת החמה בתקופת תמוז (MCN 212, 17-18).

(Mancuso 2009: 23) e nella stessa sezione in cui appare uno dei poemi acrostici di paternità; è quindi più facile ritenere che la tavola sia autentica e che *Il mondo fu creato a Nissan* non sia un testo donnoliano.

L'inserto citato, peraltro, si occupa anche di questioni, quali la salinità delle acque, non trattate altrove da Donnolo e contiene anch'esso la formula «giusto di benedetta memoria» (MCN 218, 26) riferita all'autore della *Baraytâ de-Šmû'el*, assente come si è detto nel *Sefer ḥaḳmônî*.⁵⁵

5. Considerazioni generali

In nessuno dei tre testi qui considerati vi sono riferimenti in prima persona allo stesso Donnolo, come invece si riscontra altrove. Specie per gli ultimi due, questa mancanza può essere attribuita a un ipotetico intervento redazionale, tuttavia di fatto viene così a mancare un ulteriore, solido motivo per attribuire a Donnolo la paternità di queste opere.

In secondo luogo, in nessuno di essi appare quello stilema, largamente usato dal sapiente oritano e cui si è già fatto riferimento sopra, consistente nell'uso enfatico di sequenze di verbi o sostantivi, che si trova con frequenza nel *Sefer ḥaḳmônî* e, occasionalmente, nel *Sefer ha-yaqar*. Anche in questo caso, se da un lato non si può escludere che le occorrenze siano state espunte in seguito, dall'altro la loro assenza fa mancare un altro argomento a favore dell'attribuzione.

Terza considerazione, riferire univocamente a Donnolo i tre testi sembra quasi implicare che egli fosse l'unico possibile autore ebreo, in quel periodo e in quel contesto, di materiali astronomici e astrologici. La ragione per cui l'attenzione si è generalmente focalizzata su Donnolo, sembra riconducibile al fatto che in quei testi vi è materiale presente anche nel *Sefer ḥaḳmônî*. Oggi sappiamo, tuttavia, che tale materiale non era affatto un'esclusiva donnoliana, dal momento che appare in diversi testi astronomici precedenti, coevi e successivi. Il fatto che, al momento, Donnolo sia l'unico astronomo ebreo co-

⁵⁵ Incidentalmente, le apparenti discrepanze rilevate da Mancuso, che ipotizza l'uso di un sistema calendariale totalmente diverso da quelli conosciuti, si spiegano facilmente traducendo il termine זורח con "sorgere", invece che con un più generico "splendere". Per riprendere l'esempio già fatto, il testo dice, quindi, che il Toro sorge nello stesso punto dell'orizzonte (verso Nord-Est) in cui il Sole sorge al solstizio d'Estate, e così anche per le altre costellazioni menzionate nel brano. Il testo, quindi, non associa, di per sé, le costellazioni ai mesi in modo totalmente arbitrario, come può invece sembrare a prima vista, ma descrive correttamente il movimento ciclico dell'eclittica, vale a dire il modo in cui si sposta il punto in cui sorgono il Sole e le costellazioni, non solo durante l'anno, ma anche durante il giorno.

nosciuto in quell'area e in quel periodo non vuol dire che fosse l'unico e solo studioso in grado di redigere testi ebraici di astronomia e di astrologia. Il testo noto come *Quicumque* (X sec.), appartenente al corpus degli *Alchandraeana*, laddove fa riferimento a «hebraeorum mathematici»⁵⁶ mostra ad esempio che, proprio al tempo di Donnolo, vi erano autori di testi astronomici che circolavano nella penisola iberica (Juste 2007: 221). Inoltre, pur essendo estremamente diffusa la pratica del plagio e della citazione adespota, è anche nota quella di attribuire testi propri a figure già note e autorevoli; senza contare la possibilità che, dietro certe attribuzioni, vi sia semplice un errore umano (anche se ciò, ovviamente, non aggiunge nulla alla loro attendibilità). Il fatto che le opere siano scritte in lingua ebraica dice già molto sui loro destinatari e prova, di per sé, che questi interessi avevano seguito e diffusione anche nel mondo ebraico, per cui risulta difficile pensare a Donnolo come unico astronomo ebreo vissuto in ambiente bizantino. Non vi sono quindi motivi validi per non ascrivere ad altri astronomi e astrologi ebrei, a noi sconosciuti, i testi di cui si è discusso.

Ancora, a sfavore dell'attribuzione donnoliana dei tre testi, si rimarca ciò che, in un brano già citato sopra, lo stesso Donnolo dice delle sue opere astronomiche, cioè che riversò tutta la «sapienza dei pianeti e delle costellazioni» che aveva appreso nel suo *Sefer ḥaḳmônî* (SH 50, 50), non menzionando altri libri. Ora, dato che il testo fa riferimento alla data del 982 (4742 del calendario ebraico: SH 58, 87) e dato che l'autore racconta di avere avuto dodici anni quando Oria fu saccheggiata nel 925, quando finì di comporre o di redigere il *Sefer ḥaḳmônî* doveva aver raggiunto l'età di circa settant'anni (Lacerenza 2020a). Ipotizzando che abbia composto anche uno solo dei tre testi, se ciò fosse avvenuto prima della stesura del suo *opus magnum*, lo avrebbe forse riferito in quel brano autobiografico, non foss'altro che per rivendicarne la paternità; se invece avesse scritto uno di questi tre testi dopo il 982, ciò implicherebbe che, a settant'anni inoltrati e a pochi anni di distanza dal *Ḥaḳmônî*, abbia cambiato completamente stile e lessico. Entrambe le possibilità appaiono poco credibili e, in particolare, la prima contrasta con quanto dice l'autore stesso, che racconta appunto di aver riversato tutta la sua scienza degli astri in una sola opera. Da un lato è vero che l'autore dichiara altrove di aver scritto molti libri,⁵⁷ ma è pur vero che non ne specifica l'argomento (sempre supponendo che con «scrivere» non s'intenda semplicemente «copiare», come infatti appare altrove).⁵⁸

⁵⁶ *Quicumque* 9,11 (Juste 2007: 497).

⁵⁷ נזוהרתי עשות ספרים הרבה (SH 46, 2), citando Qo 12,12.

⁵⁸ ולא שלותי עד אשר כתבתי ספרי חכמי יון ומקדון בכתבם ולשונם (SH 48, 33).

Come quinta e ultima considerazione, va considerato lo scarso (ma non nullo) interesse, che Donnolo dimostra verso l'astrologia. Il suo testo farmacologico, ad esempio, si presenta come un'esposizione puramente tecnica, in cui non vengono affatto menzionate questioni astrologiche, quali i riferimenti a presunti legami tra le piante e i pianeti, così come non si prescrivono momenti particolarmente favorevoli dal punto di vista astrologico per la preparazione o per la somministrazione dei farmaci. Allo stesso modo, nel *Sefer haḳmônî* la componente astrologica si limita alla menzione delle influenze delle costellazioni sulle parti del corpo e degli influssi planetari, peraltro espressi più nei termini della fisica classica aristotelica (caldo, freddo, secco e umido) che non in termini spirituali, come ci si aspetterebbe invece da un neoplatonico.

Pur non negando affatto il ruolo giocato nel *Sefer haḳmônî* dall'idea delle influenze di stelle e pianeti sul corpo umano, va comunque tenuto conto del fatto che Donnolo non si sofferma molto sulle questioni tipiche dell'astrologia. D'altronde, come si è visto da ciò che riferisce sul suo maestro Bagdaṭ, egli sembra interessato, come nel caso del testo farmacologico, più all'aspetto tecnico, in questo caso astronomico, che a quello astrologico.⁵⁹

6. Conclusioni

Vi sono, in conclusione, svariati motivi per dubitare delle attribuzioni donnoliane dei tre testi astronomici e astrologici qui presi in esame, la cui natura, talora frammentaria, non permette neanche di gettare solide basi su cui costruire eventuali altre ipotesi. Le stesse fonti certamente usate da Donnolo, come il *Sefer y'sîrah* e la *Baraytâ de-Š'mû'el*, ci sono giunte attraverso una trasmissione complessa, ancora tutta da ricostruire, nonostante sia comun-

⁵⁹ Contrariamente a quanto sostenuto da Sharf (1976: 12), secondo il quale sarebbe altamente improbabile che l'interesse di Donnolo fosse principalmente astronomico e che invece vi sarebbe una certa insistenza nell'aspetto astrologico (*ibid.*: 13). Come si è già visto, però, le conoscenze che il sapiente oritano racconta di aver appreso da Bagdaṭ sono quasi tutte di tipo tecnico (riconoscere le costellazioni, calcolarne la posizione e usare lo gnomone, ecc.), e servono anzitutto per questioni pratiche, quali la misurazione del tempo; vi è solo un cenno sugli influssi positivi o negativi delle costellazioni (per cui vd. sopra, nota 30). Forse Sharf intende per "astrologia" quella che chiama «"natural" astrology» (Sharf 1976: 14), che egli definisce però come semplice determinazione delle posizioni degli astri, in contrapposizione con la «"judicial" astrology», che consiste nel creare gli oroscopi, a cui però Donnolo non fa alcun riferimento. In ogni caso, non è chiaro perché Sharf trovi poco probabile che Donnolo non fosse interessato a questioni a cui, di fatto, dedica meno spazio rispetto ad altre.

que evidente la compresenza di fonti eterogenee e giustapposte tra loro. Riguardo ai tre testi qui esaminati, volendo proprio trovare un loro legame con Donnolo, si potrebbe tutt'al più ipotizzare che essi figurassero tra quelli che l'autore dice di aver ricopiato per proprio uso, benché resti da provare la loro effettiva circolazione già nel X secolo. Averli ricopiati, tuttavia, è ovviamente diverso dall'averli composti e in ogni caso non vi è motivo di ritenere che Donnolo abbia fatto necessariamente proprie le idee in essi contenute.

Probabilmente, almeno per un certo periodo, il materiale astronomico ebraico circolò in modo libero e i testi erano, in un certo qual modo, delle "opere aperte". Alcuni decenni or sono, per definire la letteratura degli *hekalôt* fu introdotta la concezione di "macroforme", per indicare la fluidità di queste opere che non sembrano concepite come unità separate, compiute e autonome. Forse sarebbe il caso di cominciare a considerare anche i testi cosmologici, astronomici e astrologici ebraici altomedioevali alla stregua di quelli mistici, con i quali, d'altronde, vi è uno stretto legame (Busi 2019: cxiv-cxxv). Se è stato così, discutere di attribuzioni di testi frammentari e risalenti a epoche in cui non vi era alcun controllo sulle citazioni, rischia di rivelarsi come un'operazione a dir poco rischiosa.

In conclusione, con i testi astronomici e astrologici sembra essersi verificato ciò che è accaduto anche per i testi medici: sono state attribuite a Šabbetai Donnolo opere che, a un più attento esame, si rivelano sostanzialmente spurie o quantomeno di non così facile assegnazione.⁶⁰ Senza nulla togliere al valore del sapiente oritano, la sua figura, pur nella sua specificità, non era certo la sola in grado di scrivere testi astronomici in ebraico; ma anzi, come mostrano i documenti della *genizah* del Cairo, essa andrebbe meglio contestualizzata all'interno della rete intellettualmente molto vivace delle comunità ebraiche altomedievali, come opportunamente fa notare lo stesso Mancuso (2009: 3):

Lo stesso quesito si pone in modo forse anche più urgente qualora si esaminino nel *Sefer Hakhmoni* alcune questioni riguardanti la disciplina astrologica che sembrano non conformarsi ad alcun modello conosciuto e che, non scaturendo dal genio del singolo quanto essendo manifestazioni di un uso generale e comune, suggeriscono l'esistenza di una società ebraica dinamica e con caratteri peculiarmente diversi da quelli di altre realtà della diaspora ebraica del tempo.

Per identificare i testi così come ci sono giunti, le attribuzioni andrebbero soppesate con cura, poiché la scarsità, la frammentarietà e la fluidità delle

⁶⁰ Si veda al riguardo, molto recentemente, la definitiva espunzione della *Practica* dal catalogo donnoliano, su argomenti sia tematici che linguistici, in Lacerenza 2010, 2020b.

fonti a disposizione richiedono quindi maggiore prudenza, cautela e accuratezza nell'assegnare, senza la presenza di elementi positivi e concreti, la paternità di un'opera a un determinato autore.

Bibliografia

- Ahrend, M. M. 1978 *Le Commentaire sur Job de Rabbi Yoséph Qara*², Gerstenberg Verlag, Hildesheim.
- Beller, E. 1988, "Ancient Jewish Mathematical Astronomy", *Archive for History of Exact Sciences* 38: 51-66.
- Busi, G. - Loewenthal, E. 1995 *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino.
- Caballero-Navas, C. 2011 "Medicine among Medieval Jews: The Science, the Art, and the Practice", in Freudenthal (ed.) 2011: 320-342.
- Castelli, D. 1880 (a c.), *Il commento di Sabbatai Donnolo sul Libro della Creazione*, Le Monnier, Firenze.
- Colafemmina, C. 1977, "Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica (secc. IV-X)", in C.D. Fonseca (a c.), *La Chiesa di Taranto, I. Dalle origini all'avvento dei Normanni*, Congedo, Galatina, 109-127.
- 2005 *Gli Ebrei a Taranto. Fonti documentarie*, Società di storia patria per la Puglia, Bari.
- 2008 "Donnolo Shabbetai e la preparazione dei farmaci", in *Farmacopea antica e medioevale. Atti del Convegno Internazionale di Studio. Salerno 30 novembre - 3 dicembre 2006*, s.e., Cava dei Tirreni, 71-80.
- Cuscito, G.M. 2014 "Il *Sefer ha-yaqar* di Šabbetai Donnolo: traduzione italiana commentata", *Sefer yuhasin* 2: 93-106.
- 2018 "Bagdaṭ e la scienza degli astri di Šabbetai Donnolo", *Sefer yuhasin* 6: 27-46.
- 2019 "The *Barayta de-Šmu'el* in the History of Jewish Astronomy", *Materia Giudaica* 25: 1-10.
- 2020a "Il *tly* nella cosmologia del *Sefer haqmôni*", *Sefer yuhasin* 8: 105-135.
- 2020b "*Barayta de-mazzalôṭ*. Traduzione italiana commentata", *Materia Giudaica* 26: 1-10.
- Ferre, L. 2004 "Donnolo's *Sefer ha-yaqar*: New Edition with English Translation", in Lacerenza (a c.) 2004b: 1-20.
- Fiaccadori, G. 1992 "Donnolo, Shabbetai Bar Abrāhām" in *Dizionario Biografico degli Italiani* (edizione online, consultata il 18 marzo 2021).
- Fonseca, C.D. et al. (a c.) 1996 *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Atti del Convegno internazionale di studio Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992*, Congedo, Galatina.
- Freudenthal, G. (ed.) 2011 *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Friedenwald, H. 1967a *The Jews and Medicine. Essays*, Ktiv Publishing House, Jerusalem.
- 1967b “Use of Hebrew Language in Medical Literature”, in Id. 1967a: 146-180.
- Juste, D. (éd.) 2007 *Les Alchandreana primitifs. Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (Xe siècle)*, Brill, Leiden - Boston.
- Keim, K.E. 2017 *Pirqei de Rabbi Eliezer: Structure, Coherence, Intertextuality*, Brill, Leiden.
- Lacerenza, G. 2004a “Donnolo e la sua formazione”, in Id. (a c.) 2004b: 45-68.
- 2004b (a c.) *Šabbetai Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, Università L'Orientale, Napoli.
- 2010 “Le sezioni sulla malinconia nella *Practica*, prontuario ebraico di medicina altomedievale”, in A. Grossato (a c.), *Umana, divina malinconia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria: 163-180.
- 2020a “Sulla biografia di Šabbetai Donnolo”, *Sefer yuhasin* 8: 137-150.
- 2020b “Testi medici ebraici dell'Alto Medioevo e Scuola medica salernitana: osservazioni sulla *Practica* attribuita a Šabbetai Donnolo”, in M. Andreatta, F. Lelli (a c.), *‘Ir ḥeḥsi-vah. Studi di ebraistica e giudaistica in onore di Giuliano Tamani*, Belforte & C., Livorno, 157-172.
- Leicht, R. 2006 *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur den Juden*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Lelli, F. (a c.) 2013 *Gli ebrei in Salento: secoli IX-XVI*, Congedo, Galatina.
- Lieber, E. 1984 “Asaf's Book of Medicines: A Hebrew Encyclopedia of Greek and Jewish Medicine, Possibly Compiled in Byzantium on an Indian Model”, *Dumbarton Oaks Papers* 38: 233-249.
- Luzzati Laganà, F. 2004 “La figura di Donnolo nello specchio della Vita di s. Nilo di Rossano”, in Lacerenza (a c.) 2004b: 69-103.
- Luzzatto, S.D. 1843 “Mikhtav gimel”, *Kerem ḥemed* 7: 60-67 (in ebraico).
- Mancuso, P. (a c.) 2009 *Shabbatai Donnolo. Sefer Ḥakhmoni*, Giuntina, Firenze.
- 2013 (ed.) 2010 *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Brill, Leiden - Boston.
- 2013a “The Manuscript Tradition of Šabbetai Donnolo's *Sefer Ḥakhmoni*. A Comprehensive Analysis”, in Lelli (a c.) 2013: 165-206.
- 2013b “Il mondo fu creato a Nissan. Teorie e ipotesi ebraiche sulla creazione dei pianeti da una sezione del Ms. ebr. 214 della Biblioteca Apostolica Vaticana: un testo donnoliano?”, in Lelli (a c.) 2013: 207-240.
- 2015 “Il *Sefer ha-mazzalot* di Šabbatai Donnolo”, in P. Cordasco et al. (a c.), *L'umanità dello scriba. Testimonianze e studi in memoria di Cesare Colafemmina*, Messaggi, Cassano delle Murge, 103-143.
- Mancuso, P. - Stern, S. 2007 “An Astronomical Table by Shabbetai Donnolo and the Jewish Calendar in Tenth-Century Italy”, *Aleph* 7: 13-41.
- Muntner, S. 1949 *R. Shabtai Donnolo (913-985). First Section: Medical Works*, Mosad HaRav Kook, Jerusalem.
- Piattelli, E. 1960 (a c.), *Yēhūdāh ha-Lēwī. Il re dei Khàzari*, Boringhieri, Torino.

- Sáenz-Badillos, Á. 2007 *Storia della lingua ebraica*, Paideia, Brescia.
- Sarfatti, G. 1965 “An Introduction to *Barayta de-mazzalot*”, in H.Z. (J.W.) Hirschberg, M. Beer (eds.), *Annals of Bar Ilan University*, III, Kiryat Sepher, Gerusalemme, 56-82 (in ebraico).
- 1968 *Mathematical Terminology in Hebrew Scientific Literature of the Middle Ages*, Magnes Press, Gerusalemme (in ebraico).
- 2004 “I trattati di astrologia di Šabbetai Donnolo”, in Lacerenza (a c.) 2004a: 141-147.
- Schirmann, J. 1969 “Gli albori della poesia ebraica in Italia”, *La Rassegna Mensile di Israel*, 3^a s., 35/4: 187-210.
- Sermoneta, G. 1980 “Il neoplatonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell’oc-cidente latino”, in *Gli Ebrei nell’Alto Medioevo. XXVI settimana di studio del Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo. 30 marzo - 5 aprile 1978*, CISAM, Spoleto, 867-925.
- Sharf, A. 1971 *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Routledge & Kegan Paul, London.
- 1976 *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Aris & Phillips, Westminster.
- 1995 *Jews and Other Minorities in Byzantium*, Bar-Ilan University Press, Jerusalem.
- Steinschneider, M. 1867 *Donnolo: Pharmakologische Fragmente aus dem zehnten Jahrhundert, nebst Beiträgen zur Literatur der Salernitaner*, Benzian, Berlino 1868 (rist. da *Virchow’s Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin* 1867; 38: 65-91; 39: 296-336; 40: 80-124. 1868; 42: 51-112).
- 1893 *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*, Kommissionsverlag des Bibliographischen bureaux, Berlin.
- Stern, S. 1996 “Fictitious Calendars: Early Rabbinic Notions of Time, Astronomy, and Reality”, *Jewish Quarterly Review* 87: 103-129.
- Tamani, G. 1999 “L’opera medica di Shabbetai Donnolo”, *Medicina nei secoli. Arte e scienza* 11: 547-558.
- Wertheimer, Š.A. 1953 *Batei Midrašot*, II, Mosad ha-Rav Kook, Gerusalemme.
- Yoeli-Tlalim, R. 2018 “Exploring Persian Lore in the Hebrew Book of Asaf”, *Aleph* 18: 123-145.



GIACOMO CORAZZOL

Manigoldi ebrei nel medioevo: rassegna critica e nuove notizie da Candia

Cet homme avait fait tomber les têtes de quatre cents de ses semblables et chaque fois la curiosité s'était tournée vers l'exécuté, jamais vers l'exécuteur. Il régnait à son endroit plus qu'une conspiration du silence. C'était comme si une interdiction mystérieuse et toute-puissante défendait d'évoquer le maudit, comme si un obstacle secret et efficace empêchait même qu'on pensât à le faire.

ROGER CAILLOIS, *Sociologie du bourreau*.¹

Diverse testimonianze risalenti a un'epoca compresa tra il secondo quarto del XV secolo e l'espulsione del 1492 ci informano di come in varie comunità siciliane gli ebrei fossero costretti a eseguire le pene capitali e corporali decretate dalle autorità giudiziarie, svolgendo quindi la funzione di manigoldi.² Come aveva avuto origine questa pratica? E quando prese piede in Sicilia?

¹ R. Caillois, "Sociologie du bourreau", in D. Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Gallimard, Paris 1979 [rist. 1995], 543-568: 544. Ringrazio André Binggeli, Matthieu Cassin, Gigi Corazzol, Konstantina Kefalloniti, Maurice Kriegel, Giancarlo Laceerenza, Gert Mentgen, Chiara Petrolini, Renata Segre e Nadia Zeldes per le loro osservazioni e per l'aiuto da loro prestatomi nella traduzione di alcuni passi e nel reperimento di testi di difficile accesso: a tutti loro vanno la mia gratitudine e riconoscenza. Devo inoltre un sentito ringraziamento ai revisori anonimi interpellati dalla rivista, le cui attente e dettagliate osservazioni mi hanno consentito di correggere e precisare diversi punti dell'esposizione.

² Nella storia del popolo ebraico il termine 'carnefice' è saldamente associato agli aguzzini nazisti. Basti ricordare titoli come D.J. Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler*, Mondadori, Milano 1998 o il più recente S. Levis Sullam, *I carnefici italiani. Storia del genocidio degli ebrei, 1943-1945*, Feltrinelli, Milano 2015. L'espressione 'boia ebreo' non sarebbe meno infelice. Nel suo studio sulla figura del carnefice nella società tardomedievale, basato

Il reperimento di documenti attestanti l'impiego di ebrei come manigoldi nel basso medioevo e nella prima età moderna ebbe inizio nella seconda metà dell'Ottocento: le quattro attestazioni più antiche risalgono ai secoli XI-XIII e provengono dall'impero bizantino e dal secondo impero bulgaro, dove troviamo notizie di ebrei incaricati dell'accecamento – e, in un caso, dello strangolamento – di avversari politici e militari; risalgono invece ai secoli XIV-XVI alcune attestazioni dell'impiego più o meno sistematico di ebrei come manigoldi in una serie di territori accomunati dal fatto di essere stati, in epoche diverse, tutti assoggettati alla dominazione bizantina, ovvero, in ordine cronologico: Corfù, Creta, Palermo, Negroponte, Modone, Corone, Messina e Napoli. Nella prima metà del Novecento queste notizie iniziano a essere valutate nel loro complesso e si consolida la tesi secondo la quale l'impiego di ebrei come manigoldi nello *Stato da mar* veneziano e nel Sud Italia sarebbe stato un retaggio della dominazione bizantina. Nella seconda metà del Novecento il *dossier* viene arricchito soltanto da alcune notizie (non verificate) relative ad analoghe attestazioni provenienti dall'Inghilterra medievale, da Vienna e dall'Impero ottomano.

Le fonti che documentano l'impiego di ebrei come manigoldi non sono mai state raccolte ed esaminate nel loro complesso. La prima parte di questo studio offre dunque una rassegna critica degli studi dedicati a questo tema e dei documenti rilevanti; la seconda parte, attingendo a fonti già note e a documenti notarili e amministrativi inediti, si concentra sulle attestazioni relative a Creta, dove, tra il 1389 e il 1527, sono attestati sei manigoldi ebrei, quattro dei quali di origine siciliana. Traendo spunto dalle notizie relative a Candia, nelle conclusioni metterò in evidenza gli elementi che infirmano la tesi secondo il quale l'impiego di manigoldi ebrei rappresenterebbe la continuazione di un'usanza bizantina; suggerirò infatti: 1) di interpretare la diffusione dell'impiego *sistematico* di manigoldi ebrei in diverse colonie veneziane nel contesto delle tensioni socio-politiche esistenti tra la popolazione greca autoctona e l'élite coloniale; e 2) di vedere nelle attestazioni siciliane di questo costume l'adozione di una pratica allogena in un contesto caratterizzato anch'esso dalla sottomissione a un'autorità straniera.

prevalentemente su fonti italiane – e, in particolare, ferraresi – tre-quattrocentesche, Enrica Guerra qualifica la parola 'manigoldo' come la «più comunemente usata per indicare chi compie le esecuzioni di morte e le torture». Vd. E. Guerra, *Una eterna condanna. La figura del carnefice nella società tardomedievale*, Franco Angeli, Milano 2003, 80. Analogamente, benché siano attestati anche i termini 'carnifex' e 'magister iusticiae', nelle fonti latine analizzate in questo studio il termine 'manegoldus' è quello impiegato più spesso. Per questi motivi ho preferito impiegare fin dal titolo il termine 'manigoldo'.

1. Rassegna critica delle testimonianze

Le pagine seguenti presentano una cronistoria della formazione del corpus di documenti in cui è menzionato l'impiego di ebrei come manigoldi e un esame critico degli studi dedicati a questi documenti medesimi. Tale rassegna ha il duplice scopo di presentare al lettore le fonti rilevanti e di seguire lo sviluppo delle ipotesi formulate via via circa l'origine e la diffusione del fenomeno in oggetto. La rassegna segue un ordine allo tempo stesso cronologico e geografico. I primi studi sul tema prendevano infatti in esame ciascuno un singolo testo e una singola località o area geografica: ogni paragrafo prende dunque le mosse dal primo studio dedicato a una fonte determinata e procede dunque vuoi a esaminare la letteratura successiva sulla medesima vuoi a presentare altre fonti relative alla medesima regione. Gli unici paragrafi che si discostano da tale schema sono il primo (la cui fonte verrà identificata e discussa nel capitolo dedicato a Creta) e il settimo, dedicato alle testimonianze relative al secondo impero bulgaro e all'impero bizantino. Ciò dipende dal fatto che è sulla base dei testi relativi a questi due imperi (e solo a partire dai primi anni del Novecento, ossia quando le testimonianze presentate nei paragrafi 1-6 erano ormai già note agli storici) che sono state formulate le tesi generali circa l'origine e il significato dell'impiego di ebrei come manigoldi che qui si desidera sottoporre a un esame critico: per valutare la solidità di tali tesi, il lettore doveva dunque essere dapprima messo a parte di tutte le fonti reperite in precedenza – ossia nel corso della seconda metà dell'Ottocento.

1.1. Retimo

Il primo accenno a me noto all'impiego di ebrei come manigoldi in una colonia veneziana compare nel secondo capitolo di *Die Synagogale Poesie des Mittelalters* di Leopold Zunz (1794-1886), apparso per la prima volta nel 1855. Il capitolo (*Leiden*, 'patimenti') è concepito come una lunga lista di persecuzioni subite dal popolo ebraico nel corso della storia – persecuzioni che costituiscono l'oggetto di buona parte della poesia sinagogale. Qui, con riferimento agli anni 1530-31, Zunz scrive che «a quell'epoca, a Candia, gli ebrei dovevano svolgere la funzione di manigoldi. In una di tali occasioni, una volta essi fuggirono tutti da Retimo; a quel punto, però, fu loro intimato di tornare alle loro case entro ventiquattr'ore, pena la forca».³ Zunz, che pure non forniva

³ L. Zunz, *Die Synagogale Poesie des Mittelalters*, 2 Abteilungen, Julius Springer, Berlin 1855-59, I: 55-56 [rist. 2 voll., Kauffmann, Frankfurt am Main 1920 (rist. anastatica Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967), I: 55]: «Damals mussten auf Kandia Juden Henkerdienste versehen. Bei einem solchen Anlasse entflohen einst alle aus Retimo;

alcun rinvio bibliografico, si riferiva, come vedremo più avanti, a un responso del rabbino e cronachista Eliyyah ben Elqanah Capsali (1489/91-1550) incluso nello *Zeqan Aharon* – raccolta di responsi di Eliyyah ben Binyamin ha-Kohen pubblicata a Istanbul nel 1734.

1.2. Sicilia

Pochi anni più tardi, nel 1863, basandosi sul testo conservato nel ms. Guenzburg 333 della Biblioteca di Stato Russa di Mosca, Senior Sachs pubblicava, corredata da una traduzione in tedesco eseguita da Adolf Neubauer, un'edizione delle prime due lettere inviate da 'Ovadyah da Bertinoro da Ereš Yiśra'el.⁴ Nella prima delle due lettere 'Ovadyah descriveva come segue la condizione degli ebrei di Palermo, dove aveva soggiornato nell'estate del 1487:⁵

<p>Palermo è una grande città e la capitale del Regno di Sicilia; vi risiedono circa 850 capifamiglia ebrei, tutti concentrati in un'unica strada, situata nella parte migliore della città. Sono poverissimi: fanno i fabbri e i facchini e prestano ogni tipo di servizio nei campi. Sudici e cenciosi, sono disprezzati dai cristiani e devono portare, all'altezza del cuore, un segno consistente in una rotella di panno rosso della grandezza di una moneta d'oro. Le</p>	<p>ופאלי"רמו היא העיר הגדולה וראש מלכות ציצי"ליאה ובה בעלי בתים מן היהודים כשמונה מאות וחמשים, כולם מקובצים ברחוב אחד במיטב הארץ והם בכורי דלים ובעלי מלאכות חרשי נחשת וברזל ונושאי סבל וכל עבודה בשדה, ובזויים לעיני הגוים להיותם כולם קרועים ומזוהמים. וכרוחב דינר זהב בגד אדום צריכים לשאת על לבם לסימן. ואנגא"ריא של מלך כבדה עליהם מאד כי מוכרחים הם ללכת לעבודת המלך לכל אשר תתחדש שם</p>
--	---

es wurde ihnen aber, bei Strafe des Galgens, befohlen, binnen 24 Stunden sich wieder einzustellen».

⁴ S. Sachs, "Zwei Briefe Obadjah's aus Bartenuro aus dem Jahre 5248 und 5249 nach dem Manuscript, im Besitze des Herrn Uri Günzburg ... übersetzt von Adolf Neubauer", *Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums* 3 (1863) 193-270.

⁵ Sachs, "Zwei Briefe", 195-196 (testo ebraico) e 226 (traduzione in tedesco). Qui cito dall'edizione più recente: M. Artom, A. David, "Rabbi 'Ovadyah Yare da Bertinoro e le sue lettere da Ereš Yiśra'el", in H. Beinart (ed.), *Jews in Italy. Studies Dedicated to the Memory of U. Cassuto on the 100th Anniversary of his Birth*, The Magnes Press, Jerusalem 1988, 24-108: 54-55 [in ebraico; Lettera I, righe 17-24]. Per le date del soggiorno di 'Ovadyah vd. Artom - David, "Rabbi 'Ovadyah", 57, riga 69. Una traduzione italiana integrale della lettera si trova in 'Ovadyah Yare da Bertinoro, *Lettere dalla Terra Santa*, introduzione, traduzione, note e appendice di G. Busi, Luisè, Rimini 1991.

angherie che subiscono da parte del re sono molto gravose: sono infatti costretti a lavorare per lui tutte le volte che c'è un lavoro da fare, come tirare le navi in secca, scavare terrapieni e altre cose del genere; quando un reo viene condannato alla pena capitale o a una pena corporale, sono gli ebrei a infliggergliela.

עבודה, כגון משיכת הדוגיאות ליבשה ועשית הסוללות או זולת זה. וכי יהיה באיש חטא משפט מות או מכות ויסורין, ימיתו ויסרו אותו היהודים.

La formulazione di 'Ovadyah sembra indicare che a Palermo l'esecuzione delle pene capitali e corporali fosse affidata interamente agli ebrei. Oltre che a Palermo, tuttavia, in quella stessa epoca l'usanza era in vigore anche a Messina: lo dimostra una lettera del viceré Ferrante de Acuña allo straticoto e ai giudici di Messina datata 27 febbraio 1491, la quale, riprodotta nel secondo volume del *Codice diplomatico* dei fratelli Lagumina, veniva segnalata nel 1906 da Quinto Senigaglia (che la datava erroneamente al 1401) in un articolo dedicato a *La condizione giuridica degli ebrei in Sicilia nel tardo Medioevo*.⁶ Da quando vigeva quell'usanza? E in quali città?

A Palermo il dominio bizantino giunse al termine nell'831; Shlomo Simonsohn menziona l'ipotesi dell'origine bizantina dell'impiego di ebrei come manigoldi senza metterla in discussione;⁷ pure, nel suo affresco relativo alla storia degli ebrei in Sicilia tra il XII e il XV secolo, Henri Bresc non fa accenno ad alcuna imposizione di questo tipo e anzi descrive i secoli che vanno dalla conquista normanna al 1340 come un periodo in cui gli ebrei dell'isola non avrebbero patito vessazioni altrove invalse.⁸

⁶ B. Lagumina, G. Lagumina, *Codice diplomatico dei giudei di Sicilia*, parti 3, Michele Amenta, Palermo 1884-1911, parte I, vol. II (1890): 533-534 (doc. DCCCXXXI), segnalato in Q. Senigaglia, "La condizione giuridica degli ebrei in Sicilia", *Rivista italiana per le scienze giuridiche* 41/1 (1906) 75-102: 91: «Un'altra obbligazione dei Giudei (che si ignora però se fosse estesa a tutte le giudaiche) era quella per cui essi dovevan prestarsi per l'esecuzione di pene corporali o di morte: certo essa era in vigore a Palermo e a Messina». Il passo è ripreso in S. Mazzamuto, E.I. Mineo, "Sulla condizione giuridica degli ebrei in Sicilia nel tardo Medioevo. Tra autonomia e subordinazione", in *Italia Judaica V. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Atti del V convegno internazionale, Palermo, 15-19 giugno 1992, Fratelli Palombi Editori, Roma 1995, 453-462: 458-459.

⁷ S. Simonsohn, *Between Scylla and Charybdis. The Jews in Sicily*, Brill, Leiden - Boston 2011, 146.

⁸ H. Bresc, *Arabes de langue, Juifs de religion. L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin, XII^e-XV^e siècles*, Editions Bouchène, Paris 2001, 31-37.

Il primo documento rilevante (non segnalato da Simonsohn)⁹ risale al 4 gennaio 1431, quando Alfonso I comunicava agli ufficiali del Regno le decisioni prese in seguito all'esame di una relazione sottopostagli dal medico Mošeh de Bonavoglia, giudice generale (traduzione dell'ebraico *dayyan kelali*) degli ebrei del Regno di Sicilia. La situazione descritta da Mošeh era la seguente:¹⁰

Come abbiamo appreso dalla relazione del nostro medico *magister* Mosè de Bonavoglia, dottore in arti e medicina, giudice generale degli ebrei del Regno di Sicilia designato dai protti e dalle comunità del Regno suddetto a comparire di fronte alla Nostra Maestà per queste ed altre questioni, quando dei malfattori cristiani vengono condannati alla fustigazione, alla mutilazione o all'ultimo supplizio, i nostri ufficiali hanno introdotto l'usanza di costringere gli ebrei a eseguire tali supplizi – motivo per cui molti [cristiani] manifestano il loro odio contro gli ebrei e li maltrattano.

Hinc est quod, sicut percepimus relatione nostri medici, artium et medicine doctoris, magistri Moyse de Bonavogla, Iudeorum Sicilie regni iudicis generalis, per protos et aliamas dicti regni ad nostram maiestatem pro¹¹ his et aliis destinati in regno predicto Sicilie iam fere in usum ducitur per nostros officiales quod cum contigit aliquos offensores Cristianos pro eorum excessibus et delictis fustigari, mutilari, torqueri seu aliud etiam ultimum suplicium pati, Iudeos cogunt et faciunt dictorum supliciorum executione ministrari,¹² ob quod plures Cristiani¹³ plerisque verbo et facto eciam iamdictos Iudeos inquerant¹⁴ odio atque vexant.

Su richiesta di Mošeh, Alfonso stabiliva dunque quanto segue:

Noi, dunque, ritenendo che il fatto che dei cristiani debbano essere torturati o messi a morte da ebrei

Nos igitur attendentes non fore consonum rationi Cristianos per Iudeos torqueri seu vel exequari debere, sup-

⁹ Simonsohn, *Between Scylla and Charybdis*, 146, in cui si rinvia a S. Simonsohn (ed.), *The Jews in Sicily*, 18 voll., Brill, Leiden 1997-2010, docc. 2655, 2658, 2706 (Mazara), 2709, 2735, 2738 (ripetizione del doc. 2658), 3024.

¹⁰ Simonsohn (ed.), *The Jews in Sicily*, IV: 2180-2181 (doc. 2311, 4 gennaio 1431). La trascrizione non sembra esente da errori.

¹¹ Nella trascrizione pubblicata a stampa si legge «per» – il quale è verosimilmente un errore di lettura per «pro».

¹² Sic, forse da correggere con «ministrare».

¹³ Nella trascrizione si legge «Cristianos» – il quale è chiaramente un errore di lettura per «Cristiani».

¹⁴ Sic nella trascrizione pubblicata a stampa.

non sia conforme alla ragione, anche a motivo della supplica inoltrata da *magister* Mosè per conto dei protti e delle comunità ebraiche, con piena cognizione e dopo attenta riflessione, con la presente decretiamo, vogliamo e ordiniamo che d'ora in poi nel Regno di Sicilia nessun cristiano venga torturato, mutilato o fustigato per mano di un ebreo a causa delle proprie trasgressioni e che nessun ebreo venga in alcun modo costretto a eseguire delle pene.

plicante eciam dicto magistro Moyses pro parte predictorum protorum et aliamarum, tenore presencium, de nostra certa sciencia et consulte statui-mus, facimus, ordinamus, volumus et iubemus quod amodo aliqui Cristiani pro eorum excessibus per Iudeos in dicto regno Sicilie minime torturentur, mutilentur, fustigentur seu ipsi Iudei ad aliquod alium supplicium ministrandum seu exequendum¹⁵ dum modo aliquo compellantur.

E 1000 fiorini di ammenda all'ufficiale che contravvenisse a quell'ordine.¹⁶

L'ordine, tuttavia, non trovò applicazione. Nel 1441, infatti, gli ebrei di Palermo rivolgevano ad Alfonso I una duplice supplica: 1) che, mettendo fine alle richieste crescenti loro rivolte, in caso di visita di un viceré, essi fossero tenuti ad allestire quattro – e non più di quattro – letti per lui e per il suo seguito, secondo quanto previsto da una *antiqua consuetudo*; 2) che, secondo i privilegi loro concessi nel 1431, gli ebrei «non possono essere costretti contro voglia a fustigare, mutilare o infliggere l'ultimo supplizio a qualsivoglia criminale condannato a tali pene in ragione dei propri demeriti» (*non possint cogi et compelli, ipsis nolentibus, ad fustigandum, mutilandum vel ultimo supplicio afficiendum aliquem crimosum suis demeritis ad eiusdem penas condemnatum*).¹⁷ La supplica fu accolta ma, ancora una volta, senza alcuna conseguenza: il 9 settembre 1443 Alfonso ordinava al viceré Ximenes de Urrea di tradurre finalmente in pratica il divieto di costringere gli ebrei a infliggere torture e pene capitali; il 29 gennaio 1444, Durrea diramava una lettera con cui intimava agli ufficiali del regno di eseguire l'ordine regio.¹⁸ A dimostrare che ancora una volta gli ordini non ebbero seguito non è solo la testimonianza di 'Ovadyah, ma anche la già citata lettera data da Ferrante de Acuña a Palermo il 27 febbraio 1491.¹⁹

¹⁵ Nella trascrizione pubblicata a stampa si legge «exequandum».

¹⁶ Simonsohn (ed.), *The Jews in Sicily*, IV: 2181 (doc. 2311, 4 gennaio 1431).

¹⁷ Simonsohn (ed.), *The Jews in Sicily*, V: 2530-2532 (doc. 2655, 3 novembre 1441).

¹⁸ Id., 2583 (doc. 2709, 9 settembre 1443) e p. 2597 (doc. 2735, 29 gennaio 1444).

¹⁹ Lagumina - Lagumina, *Codice diplomatico*, parte I, vol. II (1890), 533-534 (doc. DCCCXXXI). Nella breve presentazione che precede il documento, gli editori descrivono l'impiego de «i più vili fra i giudei» come manigoldi come una «antica consuetudine»: l'espressione

Spectabiles²⁰ et magnifici viri consilarii regii dilecti. Noviter li servi di la regia camera prothi di la Iudeca di quissa nobili citati ni hanno scripto comu, havendo vui provisto farisi la execucioni di quilli Iudei di la terra di Naro li quali foru inculpati di la morti di Peri Caldes, prindistivo seu facistivo prindiri per ministri mastro Aron Saccas, Iosep Carbi et Faracello di San Marco, li quali su di li principali et maiuri Iudei di quissa prefata Iudeca, non senza loro gravissima vergogna di tucta quissa Iudeca, per essiri cosa non constumata *ymmo in similibus* constituirisi persuni vili et di infima condicioni supplicandoni chi supra zò ni dignassimo *oportune* providiri per forma chi *pro futuro* non si temptassiro ad ipsi né altri simili Iudei tali indebiti novitati. Nui, vero, cognoxendo quali et quanta sia la prudencia di vui stratico et cussì ancora di vostri magnifici Iudici, ni persuadimo cridiri in quisto haviri processu per alcuna legitima causa la quali ad nui sarria cosa grata da vui intendiri per satisfacioni nostra. *Preterea* vi dicimo, incaricamo, *summe* astringimo et comandamo che, per obviarisi a li futuri scandali et inconvenienti potiriano, *quod absit*, succediri, *hoc maxime quatragesimali tempore*, a li Iudei di la dicta Iudeca, voglati, *pro servicio* di la Sacra Regia Maestati et ancora per altri respecti li quali potiti *a longe* ben considerari, providiri et dari ordini chi a li dicti Iudei comu servi di la dicta regia Cammara non si hagiano da inferiri molesti né perturbacioni indebiti *ymmo* di quilli sianu *penitus* preservati, et cussì facendo sarrà rendirvi conformi cum la voluntati di la dicta Sacra Regia maestati la quali tantu ad christiani comu ad Iudei non intendi divirisi altrimenti tractari *exceptu* cum li debiti ordini di la iusticia.

Insomma, contravvenendo all'usanza di avvalersi di «persuni vili et di infima condicioni» scelte tra gli ebrei, le autorità messinesi avevano imposto l'incarico di «ministri» (di giustizia) a dei dignitari della comunità – degenerazione (tanto più efferata in quanto si trattava dell'esecuzione a morte di alcuni ebrei) che, come vedremo, troviamo attestata anche a Candia attorno al 1400 e a Negroponte attorno alla metà del XV secolo.

In sintesi, la supplica di Mošeh e la risposta di Alfonso nel 1431 indicano che nella prima metà del Quattrocento l'impiego di manigoldi ebrei era diffuso in tutta la Sicilia. Le parole di Alfonso I secondo le quali quell'imposizione «in usum ducitur per nostros officiales» non bastano a escludere che quell'usanza fosse in vigore già prima della sua ascesa al trono, quand'anche più sporadicamente: è indubbio, però, che nel 1441, diversamente dall'obbligo imposto agli ebrei di allestire quattro letti per il viceré e il suo seguito, l'impiego di ebrei come manigoldi non era descritto come una *antiqua consue-*

non è tratta dal corpo della lettera e non è confortata da alcun riferimento bibliografico. Per agevolarne la lettura, nel testo qui riportato ho introdotto dei segni di interpunzione e indicato i termini latini in corsivo.

²⁰ Nel testo pubblicato dai fratelli Lagumina si legge «spectabilis».

tudo. Una conferma e *silentio* dell'ipotesi che a quell'epoca l'impiego di manigoldi ebrei rappresentasse una recente innovazione potrebbe essere ravvisata nel fatto che, nonostante l'imponente mole documentaria raccolta da Simonsohn e dai suoi collaboratori, di quell'imposizione non si trovano attestazioni anteriori al 1431: è possibile, infatti, che nei cinquecento anni intercorsi tra la fine del dominio bizantino e il 1431 quel costume si fosse conservato intatto senza lasciare traccia nei documenti editi?

1.3. Negroponte

Nel 1866, all'interno della voce «Griechenland» da lui curata per la *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* – più tardi recepita da Joshua Starr²¹ – Carl Hopf scriveva che, a Negroponte, grazie a una delibera emanata dal Senato l'11 maggio 1452, «l'antico costume che prevedeva che il manigoldo dovesse essere scelto tra gli ebrei venne finalmente abolito».²² Hopf faceva riferimento all'ultima delle quattro suppliche presentate al Senato da un messo della *zudeca* di Negroponte. Nel suo regesto delle delibere del Senato veneziano relative alla Romania, Freddy Thiriet sintetizza il terzo e il quarto capitolo della supplica nel modo seguente: «3) les délégués juifs protestent contre les charges excessives et illégales, que lèvent sur eux les soldats du *Regimen* et le maître de la justice (*magister justicie*): ces pratiques et extorsions doivent disparaître, et l'on prévient le baile de Négrepont».²³ Nel quarto

²¹ J. Starr, *Romania. The Jewries of the Levant after the Fourth Crusade*, Éditions du Centre, Paris 1949, 45-46: «Another document pertaining to Euboea is the ordinance dated May 11, 1452: according to the published summary, this enjoined the officials to mete out equal justice to Jews, abolished the obligation of providing an executioner, and admonished the rectors of Oreos and Karystos to desist from further mistreatment of the Jews, as well as to repair the damage done by Catalan corsairs to the Jewish quarters».

²² C. Hopf, «Griechenland», in *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Brochhaus, Leipzig 1868, vol. 86, 141: «Mit Bezug auf die Judenschaft, die über schwere Verfolgungen klagte, hatte der Senat bereits am 11. Mai 1452 verfügt, dass die Hebräer streng gerecht, gleich den Christen, behandelt und die Ghettos in Oreos und Karystos, die nicht minder durch die Habsucht der dortigen Rektoren und Herren, als durch catalonische Piraten gelitten hatten, hergestellt werden sollten; der alte Brauch, dem zufolge aus der Mitte der Judenschaft der Henker gewählt werden sollte, ward endlich beseitigt».

²³ F. Thiriet, *Regestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, 3 voll., Mouton, Paris - La Haye 1961, III: 175 (doc. 2887): «Les Sages aux Ordres, après avoir étudié les demandes présentées par les ambassadeurs de la communauté juive de Négrepont, proposent les réponses suivantes, qui sont approuvées: 1) les Juifs exposent qu'il y avait,

capitolo della supplica, però, gli ebrei di Negroponte chiedevano qualcosa di ben diverso:

Ad quartum et ultimum. Apresso altre, per parte de la predicta università de la dicta zudecha a la illustrissima dogal Signoria vostra fo supplicato che certa pessima consuetudene del prender de uno zudio de la dicta zudecha, qual ai cavalieri de quel Regimento pareva, et meterlo per manegoldo a far iusticia, e perché ne seguiva, oltra la ignominia et incomparabele vituperio de quela vostra fedelissima zudecha, spandendosi per tuto lor esser manegoldi, manzarie asay, come a la Excelentia vostra fo dechiarito, fosse amossa et retratata et sopra zò provisto, chomo apar per lettere dogal date nel dogal Palazzo adì VII avosto 1445, che tal consuetudine fosse al postuto retratada, *cum* questo ampò, che ogni fiada che acadesse esser fato iusticia el se dovesse diligentemente inquirir de atrovare persona extranea et ignota de vil conditione, azò tal manzarie cessasseno, che far dovesse tal officio, sì chomo vegniva per i tempi passati observado; et, non atrovandosi de tal conditione persona che tal officio fesse, che pur el fosse prexo uno de i dicti zudei el più misero et el più ville trovar se potesse; la qual provision non obstante, anchor per i dicti chavalieri sia observado la predicta inhonesta consuetudine et tractadi pezo che mai, perché, occorrendo tal caso de iusticia, tal extranea ignota et miserabile persona per lor cavalieri mai atrovar non si pò et mai non se troverà salvo mediante gratia manzarie; perhò vien devotamente supplicato a la illustrissima dogal Signoria vostra se degni proveder et comandar el sia in Negroponte seguito quello vien observado in far tal maistro de iusticia in questa sua²⁴ gloriosissima citade et altri luogi et terre de quella, offerendosi la dicta universitade [f. 121v] de la predicta zudecha, oltr'a le altre lor colte et angarie, ogni fiada el maistro de la iusticia exerciterà²⁵ l'officio suo dar et pagar al dito maistro quello haver doverà secondo el debito et consueto, azò le persone libere, sì christiani chome zudei, non siano

autrefois, trois zudecce, à Négrepont, à Carystos et à Loreo (Orèos); mais les deux dernières ont été dévastées par les corsaires et, surtout, par les Catalans, et les délégués demandent que l'on réduise les impôts et les charges, qui sont restés, pour une seule communauté, ce qu'ils étaient pour trois. On répond que les circonstances ne permettent pas de réduire le taux de contributions; 2) les Juifs souhaitent pouvoir naviguer librement vers la Turquie, Rhodes, Chio et d'autres ports de la mer Égée: cela leur donnerait plus de moyens pour payer leurs taxes. On donnera au baile de Négrepont les ordres nécessaires, et les Juifs pourront trafiquer comme les autres fidèles; 3) les délégués juifs protestent contre les charges excessives et illégales, que lèvent sur eux les soldats du *Regimen* et le maître de la justice (*magister justicie*): ces pratiques et extorsions doivent disparaître, et l'on prévient le baile de Négrepont».

²⁴ Nel manoscritto si legge «suo».

²⁵ Nel manoscritto si legge «exciterà».

messi contra lor voluntade a tal exercitio et tal manzarie et extorsione cessano a la predicta misera zudecha.

*Respondemus. Quoniam non intendimus ullo modo quod eis fiant alique manzarie vel extorsiones in personis, neque bonis eorum, scribemus et mandabimus Regimini Nigropontis quod omnino observare et observari facere debeant litteras et mandata nostra ac terminationes facta per precessores suos in dicta materia, et similiter de magistro iusticie, quia sic est mentis et deliberationis nostre.*²⁶

All'interno di questo capitolo mi sembra opportuno isolare quattro elementi:

1) da un po' di tempo a quella parte – da quando è impossibile dire – il Reggimento di Negroponte non si limitava a costringere le autorità della *zudeca* a fornire un ebreo che eseguisse le condanne a morte ma pretendeva, anzi, d'imporre quell'incarico a un ebreo a sua scelta (pratica che ritroviamo a Candia attorno al 1400 e a Messina nel 1491);

2) già nel 1445 la *zudeca* di Negroponte aveva cercato di mettere fine a quella imposizione, chiedendo al Senato di imporre al Reggimento dell'isola di affidare il ruolo di «maistro de la iusticia» (ovvero di manigoldo) a «ignota et miserabile persona» ovvero di conferire alle autorità della *zudeca* l'incarico di trovare, all'interno della comunità ebraica, una persona di simile rango;

3) nel 1452 gli ebrei di Negroponte chiedevano l'istituzione, anche a Negroponte, di un manigoldo deputato, assumendosi l'onere del suo pagamento;

4) la «pessima consuetudene» che, se non altro formalmente, la *zudeca* di Negroponte riusciva finalmente a far abolire, non era un costume di lunga data: l'autore o gli autori della supplica affermavano infatti che nei «tempi passati» (*sì chomo vegniva per i tempi passati observato...*) l'esecuzione delle pene capitali era comunemente affidata a sbandati in condizioni di miseria.

1.4. Creta, Modone e Corone

Nel 1867 Konstantinos Sathas pubblicava il secondo volume dei suoi «Aneddotti greci». Questa grande raccolta documentaria include alcune testimonianze relative alla figura di Dawid ben Eliyyah Mavrogonato, ebreo candiota al quale David Jacoby ha dedicato uno studio.²⁷ All'inizio degli anni Sessanta del Quattrocento, Mavrogonato aveva collaborato a sventare il complotto ordito da alcuni greci cretesi contro la dominazione veneziana dell'isola. Il 12 giugno 1465, trovandosi a Venezia, Mavrogonato manifestava ai Capi del Consiglio dei Dieci la propria disponibilità a recarsi a Istanbul per «indagare tutto

²⁶ ASV, Senato, Deliberazioni, Mar, reg. 4 (1450-1543), 11 maggio 1452, ff. 120v-121v: f. 121r-v.

²⁷ D. Jacoby, «Un agent juif au service de Venise: David Mavrogonato de Candie», *Thesaurismata* 9 (1978) 68-96: 87 [rist. in Id., *Recherches sur la Méditerranée orientale du XIIIe au XVe siècle. Peuples, sociétés, économies*, Variorum, London 1979, n. XI].

quello che vi accade e darne notizia al Reggimento di Candia in tutte le vie e i modi possibili; in cambio non chiede altro se non che tutte le informazioni da lui ottenute vengano iscritte in un registro affinché, al suo ritorno, egli possa essere lodato secondo i suoi meriti». ²⁸ Due giorni dopo aver ottenuto l'incarico, Mavrogonato tornava a rivolgersi al doge – e, questa volta, non per offrire, bensì per chiedere: il 14 giugno, infatti, Mavrogonato supplicava il doge Cristoforo Moro affinché, al pari degli ebrei residenti nelle città della Terraferma veneta, gli ebrei cretesi non fossero più costretti a eseguire le condanne a morte o che, quantomeno, come avveniva a Modone e a Corone, non potesse essere loro imposto di eseguire simili ordini il sabato o nei giorni di festa ebraici. Il doge accolse soltanto la seconda richiesta. ²⁹ Cosa aveva indotto Mavrogonato a presentare quella supplica? Contribuendo alla soppressione del complotto antiveneziano, Mavrogonato aveva attratto l'ostilità della popolazione greca non solo contro la propria persona (tanto da costringerlo ad assumere una guardia del corpo) ³⁰ ma anche contro l'intera comunità ebraica candiota. Le suppliche degli ebrei di Corfù e Negroponte testimoniano di quanto l'obbligo di fornire un manigoldo fosse invisibile alle comunità ebraiche dello *Stato da mar*. Sembra dunque verosimile che, attraverso quella supplica, Mavrogonato cercasse di rendersi benemerito agli occhi della propria

²⁸ Vd. ASV, *Consiglio dei Dieci*, Deliberazioni miste, reg. 16, f. 166v, 12 giugno 1465, pubblicata in Manoussos I Manoussakas, *Ἡ ἐν Κρήτῃ συνωμοσία τοῦ Σήφη Βλαστοῦ (1453-1454)*, Atene 1960, 137, doc. λδ': «...explorare omnia que ibi fiant et de omnibus dare noticiam Regimini nostro Crete per omnia passagia et per omnia media possibilialia; et nichil aliud propter hoc petit quam quod scribatur omnia in uno libro que habebunt ab eo ut possit commendatus esse nostro Dominio in eius reversione iuxta eius meritu». Vd. Jacoby, "Un agent juif", 74 e nota 27.

²⁹ Vd. K. Sathas, *Ἑλληνικά ἀνέκδοτα περισυγχθέντα καὶ ἐκδιδόμενα κατ'ἔγκρισιν τῆς Βουλῆς ἐθνικῆ δαπάνῃ*, 2 voll., Atene 1867, II: λβ, doc. III, dove il testo è riportato come segue: «Christoforus Mauro etc. / Davit Maurogonato Iudeus Cretae fidelis nostri dominii supplicavit nostro Dominio, Iudeos Cretae non cogi ad exequendam suis manibus justitiam contra malefactores sicut in aliis civitatibus nostris à parte terrae non faciunt, fit aut si omnino per eos tale maleficium exequendo sit, ad id tamen aut [*sic, per autem?*] non cogentur sabbato aut suis diebus festis, sicut in civitatibus nostris Mothoni et Coroni servatur; Nos autem, intellecta supplicatione predicta consensimus sibi hanc ultimam conditionem, volentes et mandantes vobis quod ad exequendum criminalia opera contra malefactores dictos Judeos non cogatis in sabbato neque in illis diebus quibus ipsi celebrant festam suam, ut in hac re inferioris conditionis quasi sint Iudeis Coronis et Mothonis. // Datum in N.D.P. [= nostro Ducali Palatio] die XIII Junii indictione XIII, 1465». Sathas non fornisce il riferimento archivistico, che non sono stato in grado di verificare.

³⁰ Jacoby, "Un agent juif", 69.

comunità d'origine e di placare l'ostilità che i suoi correligionari candioti nutrivano nei suoi confronti. Se sperava di vedere accolta la propria richiesta era probabilmente in ragione del credito di cui godeva presso il doge e del fatto che la riforma non comportava necessariamente costi aggiuntivi per l'erario candiota. Pure, la richiesta non fu accolta. Perché? Non si voleva alterare un equilibrio delicato?

Nella delibera dogale leggiamo che a Modone e a Corone gli ebrei non venivano costretti a eseguire le pene capitali di sabato e durante le feste ebraiche. Nella letteratura secondaria successiva questa notizia è stata interpretata come un indizio del fatto che a Modone e a Corone le esecuzioni capitali venivano 'regolarmente' effettuate da ebrei.³¹ Come nel caso di Palermo e di Siracusa, però, quando il costume fosse stato introdotto nelle colonie veneziane del Peloponneso ci è ignoto.

1.5. Napoli

Nel 1890 David Kaufmann pubblicava sulla *Revue des études juives* alcuni documenti relativi alla storia degli ebrei in Italia.³² Uno di essi era la lettera con la quale il 24 novembre 1536 Pedro Álvarez de Toledo y Zúñiga, viceré di Napoli, diramava alle varie autorità del Regno i privilegi che il 30 novembre 1535 – in seguito all'intervento di Šemu'el ben Yišhaq Abravanel, il quale era stato in grado di far prorogare di dieci anni l'espulsione ordinata il 5 gennaio 1533 da Carlo V – erano stati concessi agli ebrei. Il diciottesimo di questi capitoli recitava come segue:

Item che vostra Regia Maestà conceda a li dicti Judei et ad ciascheduno de loro che non possano esser non constricti né pigliati né per manigoldi né ad martoriare né ad fare alcuno altro acto de justitia o che³³ qualsevoglia ufficiale o altra persona che contrafarà casche in pena de ducati mille. Placet Regie Maiestati.³⁴

³¹ Vd. J. Starr, "Jewish Life in Crete Under the Rule of Venice", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 12 (1942) 59-114: 75. La notizia relativa a Modone e Corone non è ripresa da A. Nanetti, "The Jews in Modon and Coron during the Second Half of the Fifteenth Century", *Mediterranean Historical Review* 27 (2012) 215-225.

³² D. Kaufmann, "Contributions à l'histoire des juifs en Italie", *Revue des études juives* 20 (1890) 34-72.

³³ Nel testo pubblicato da Kaufmann si legge «de», chiaro errore di lettura per «che».

³⁴ Kaufmann, "Contributions", 63.

Devo alla cortesia di Giancarlo Lacerenza la segnalazione del fatto che una precedente attestazione del medesimo capitolo è riscontrabile all'interno dei quarantasei capitoli concessi da Federico d'Aragona agli ebrei e ai nuovi cristiani residenti nel regno il 12 giugno 1498.³⁵ Mentre alcuni di questi capitoli dipendevano dalle particolari condizioni derivanti dalla recente occupazione francese, altri coincidevano invece alla lettera con alcuni dei capitoli concessi nel 1535. Il capitolo relativo ai manigoldi (ossia il quarantesimo) rientra fra questi ultimi:

XL. Item che la predicta Maiestà conceda ali dicti Iudei et ad ciaschuno de loro che non possano essere constrecti né pigliati per manivolti né ad martoriare né ad fare alcuno altro acto de iustitia, et che qualsevoglia ufficiale o altra persona che contrafarrà casche in pena de mille ducati. *Placet Regie Maiestati*.³⁶

Biagio Ferrante, che nel 1979 pubblicò i capitoli concessi da Federico corredati da un ampio commento, non fornisce alcuna ulteriore precisazione a proposito di questo capitolo.

1.6. Corfù

Nell'aprile-maggio del 1891 gli ebrei di Corfù e di Zante furono oggetto di ripetuti attacchi da parte della popolazione locale: ventidue ebrei corfioti e tre ebrei zantioti vennero uccisi durante queste agitazioni.³⁷ Un mese dopo, nel giugno del 1891, la rivista *Ἑστία* pubblicava un articolo di Ioannis A. Romanos dedicato alla storia della comunità corfiota³⁸ – articolo descritto da

³⁵ B. Ferrante, "Gli statuti di Federico d'Aragona per gli ebrei del Regno", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 97 (1979) 131-184.

³⁶ Ferrante, "Gli statuti", 156. Indicando con "F" i capitoli concessi da Federico d'Aragona nel 1498 (numerati da Ferrante con numeri romani) e con "K" quelli concessi nel 1535 (numerati da Kaufmann con numeri arabi), è possibile istituire la seguente tabella di corrispondenze: F.XX = K.1; F.XXI = K.2; F.XXIII = K.33; F.XXV = K.30; F.XXVI = K.19 (ma con diversa formulazione); F.XXVII = K.11; F.XXVIII (ma con diversa formulazione); F.XXX = K.12; F.XXXII = K.14; F.XXXIV = K.25; F.XXXV = K.16; F.XXXVII = K.29; F.XXXVIII = K.17; F.XXXIX = K.22; F.XL = K.18; F.XLIII = K.34; F.XLV = K.6.

³⁷ B. Arbel, "Introduction", *Mediterranean Historical Review* 27 (2012) 117-128: 119.

³⁸ Vd. I.A. Romanos, "Ἡ Εβραϊκή κοινότης της Κερκύρας", *Ἑστία* 16/24-26 (1891) 369-374, 385-388 e 401-403, che non sono riuscito a consultare. Nella nota introduttiva alla traduzione parziale pubblicata nella *Revue des études juives* il titolo non è indicato e il rinvio al tomo I sembra erroneo ma sono indicate le date di uscita dei singoli fascicoli. Il titolo è riportato da Arbel, "Introduction", 122, nota 19. La rivista è disponibile online all'indirizzo

Benjamin Arbel come «an effort to cool down the spirits by emphasizing the long-lasting links of Jews with Corfu».³⁹ Pochi mesi più tardi un'ampia selezione del testo di Romanos compariva tradotta nel numero di settembre-ottobre della *Revue des études juives*.⁴⁰ All'interno del suo articolo, Romanos riferiva di una lettera con cui il 12 marzo 1324, rinnovando degli ordini già emanati mediante una lettera del 23 novembre 1317, Filippo I d'Angiò (1294-1331) – il quale, infeudato principe di Taranto, il 13 agosto 1294 aveva inoltre ricevuto dal padre Carlo II il dominio su Butrinti e Corfù⁴¹ – aveva ordinato alle autorità corfiote di mettere fine a tutta una serie di vessazioni da loro imposte agli ebrei dell'isola, ivi inclusa quella di elevare forche al cimitero ebraico e di costringere gli ebrei a servire come manigoldi – ordini che, a distanza di mezzo secolo, verranno rinnovati da Filippo II d'Angiò (1364-1373) e allegati in copia a una lettera del 6 marzo 1370.⁴²

Il contenuto di queste lettere ci è noto solo indirettamente grazie alle informazioni fornite nel 1843 dallo storico Jean Alexandre Buchon (1791-1846) e, poco più tardi, dal noto storico ed erudito corfiota Andrea Mustoxidi (1785-1860), da cui Buchon dipendeva. Secondo quanto indicato da quest'ultimo, la lettera del 13 marzo 1324 era riportata per intero nelle già menzionate lettere patenti del 14 dicembre 1370 – informazione per cui Buchon rimandava a «l'index sur parchemin de Jean Abrami dans les Archives de la Synagogue».⁴³ A proposito della lettera del 1370, nel 1848 Andrea Mustoxidi scriveva: «Conservasi nell'Archivio della Sinagoga».⁴⁴ Alcune pagine prima, però, riferendosi alla presenza di questa e di un'altra lettera all'interno dello stesso archivio, Mustoxidi parlava al passato: «Esistevano nell'archivio della Sinagoga greca degli Ebrei».⁴⁵ Nel 1891 Romanos scriveva: «Ces privilèges étaient autrefois

<http://library.ucy.ac.cy/el/sources/e-journals/elia/estia-deltion-tis-estias#vol16>, inaccessibile dalla Francia al presente (9.11.2020).

³⁹ Arbel, "Introduction", 119.

⁴⁰ J.A. Romanos, "Histoire de la communauté juive de Corfou", *Revue des études juives* 23 (1891) 63-74.

⁴¹ A. Kieseewetter, "I principi di Taranto e la Grecia (1294-1383)", *Archivio storico pugliese* 54 (2001) 53-100: 62-63.

⁴² Per una menzione della lettera del 1324 vd. N. Zeldes, "Jewish Settlement in Corfu in the Aftermath of the Expulsions from Spain and Southern Italy, 1492-1541", *Mediterranean Historical Review* 27 (2012) 175-188: 176.

⁴³ J.A. Buchon, *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée*, Imprimeurs Unis, Paris 1843, 408, nota 1.

⁴⁴ A. Mustoxidi, *Delle cose corciresi*, Tipografia del Governo, Corfù 1848, 449, nota d).

⁴⁵ Mustoxidi, *Delle cose corciresi*, 445, nota e).

conservés dans les archives de la synagogue, mais du prince Philippe I^{er} il ne nous est parvenu, à notre connaissance, qu'un résumé du décret de l'année 1324, conservé par le célèbre Mustoxidi». ⁴⁶ È dunque probabile che le affermazioni contraddittorie di Mustoxidi dipendessero dal fatto che già a metà Ottocento le lettere originali erano andate perdute o risultavano fortemente rovinate e che presso la sinagoga greca di Corfù non si conservassero ormai che delle traduzioni più tarde.

Comunque sia, Mustoxidi non aveva avuto accesso al testo originale. La natura dei documenti disponibili era infatti descritta da Buchon come segue:

M. Mustoxidi qui a déjà publié deux volumes sur les antiquités de Corfou et qui prépare une histoire complète de cette île jusqu'à nos jours, a fait dans les Archives des synagogues de Corfou une recherche critique des divers actes de protection qui ont été accordés aux Juifs dans cette île. ⁴⁷ Dans tous les pays où les Juifs avaient à redouter les vexations des magistrats ajoutées aux persécutions populaires, ils ont eu grand soin de conserver les actes garanties, et c'est souvent un recueil intéressant pour l'histoire. Plusieurs de ces actes de Corfou, que M. Mustoxidi a bien voulu me communiquer pendant mon séjour dans cette île, émanent des princes de la maison d'Anjou-Tarente. Mais comme, au lieu de lui donner les textes mêmes en langue latine, les Juifs lui ont fourni des traductions certifiées, et en détestable italien, et que je ne veux présenter ici que des originaux d'une autorité irréfutable, je me contenterai d'une analyse qui suffira à la constatation des dates et des faits.

Che cosa significa che le traduzioni «certificate» utilizzate da Buchon erano scritte in un «détestable italien»? Come spiega Fabrizio Lelli, tra gli ebrei di Corfù, oltre a un greco dai tratti arcaizzanti, erano in uso altre due lingue: il *pughisu* (dialetto romanzo parlato soprattutto all'interno del gruppo romaniota) e un italiano influenzato dal dialetto veneto. ⁴⁸ Con i suoi palesi fraintendimenti, il riassunto fornito da Buchon lascia pensare che le traduzioni fossero in *pughisu*:

L'un des actes de la synagogue de Corfou est du 12 mars 1224, ⁴⁹ indiction VIII. Ce sont des lettres patentes, adressées aux capitaines, maîtres massiers,

⁴⁶ Romanos, "Histoire", 65; corsivo mio.

⁴⁷ Buchon, *Nouvelles recherches*, 404.

⁴⁸ F. Lelli, "Liturgia, lingue e manifestazioni letterarie e artistiche degli ebrei di Corfù", in T. Catalan *et al.* (a c.), *Evraki. Una diaspora mediterranea da Corfù a Trieste*, La Mongolfiera, Trieste 2013, 17-45: 27-30.

⁴⁹ Sic, per «1324».

châtelains, connétables de la Porte-de-Fer, au bail, aux juges et aux notaires. Philippe II, empereur de Constantinople, prince supérieur d'Achaye et despote de Romanie, *leur défend de faire mettre des Juifs en potence dans le cimetière, de les forcer à perdre ou de couper un de leurs membres*, de leur prendre lit, meubles ni animaux, et de les insulter soit en les empêchant de célébrer le sabbat, soit de toute autre manière.⁵⁰

Secondo Buchon, la lettera del 1324 vietava alle autorità corfiote di «far mettere alla forca gli ebrei al cimitero» e «di costringerli a perdere o a tagliare uno dei loro arti» [*faire mettre des Juifs en potence dans le cimetière, de les forcer à perdre ou de couper un de leurs membres*] – parole che non rimandano all'impiego di ebrei come manigoldi. Nel 1845, però, Mustoxidi, in una nota alla sua edizione della crisobolla emanata da Andronico II Paleologo nel 1301, offriva una nuova sintesi, più tardi riprodotta da Romanos nell'articolo già citato.⁵¹ Le informazioni contenute nella traduzione francese dell'articolo di Romanos divergono nettamente da quelle fornite da Buchon:

Parmi d'autres documents conservés dans la synagogue des Juifs à Corfou, il se trouve une lettre de Philippe, prince de Tarente. Dans cette pièce, adressée aux autorités de Corfou, Philippe se plaint, comme d'une injure et d'une tache imprimée à son gouvernement, que les décrets rendus par lui en faveur des Juifs de la ville et de l'île de Corfou ne soient pas exécutés. Les fonctionnaires enlevaient les lits, les vêtements, les meubles et les bêtes des Juifs; ils s'emparaient de leurs personnes et les obligeaient de servir gratuitement comme marins sur les vaisseaux de guerre; ils les obligeaient de comparaître devant les tribunaux le samedi ou de travailler le samedi et les autres jours de leurs fêtes; *ils dressaient les gibets sur les tombeaux juifs, forçaient les Juifs d'exécuter les condamnations à mort et les autres peines infligées aux mal-faiteurs*. C'est pour cela que Philippe ordonnait impérieusement et péremptoirement que les Juifs ne fussent plus désormais astreints à aucune fourniture ni à aucune corvée, excepté celles qui sont permises par le bon sens et la coutume et qui étaient demandées également aux autres citoyens, et qu'on les laissât fêter selon leurs lois, leurs sabbats et leurs fêtes, sans les déranger.⁵²

Alla luce delle testimonianze provenienti da Negroponte, Corone, Modone e Creta, possiamo concludere: 1) che le notizie fornite da Mustoxidi e, per

⁵⁰ Buchon, *Nouvelles recherches*, 404; corsivo mio.

⁵¹ A. Mustoxydis, "Περὶ τίνων πονημάτων καὶ ὑπομνημάτων ἀναφερομένων εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Ἡπείρου, Αἰτωλίας, Ἀκαρνανίας καὶ τῶν παρακειμένων νήσων", *Ἑλληνομνήμων ἢ σύμμικτα ἑλληνικά* 8 (1845) 459-512: 486 nota 43.

⁵² Romanos, "Histoire", 65.

suo tramite, da Romanos, appaiono più affidabili di quelle fornite da Buchon; 2) che il rinnovo, nel 1370, di tutti gli ordini già formulati nel 1324 suggerisce che alla vigilia dell'acquisto veneziano di Corfù dagli Angioini (1386) poco o nulla fosse cambiato rispetto all'inizio del secolo e che dunque gli ebrei locali fossero ancora costretti a servire come manigoldi.

La correttezza della lettura di Mustoxidi è confermata dal primo dei capitoli concessi dal Senato veneziano alla comunità ebraica di Corfù il 22 gennaio 1387, «affinché possano vivere in pace e abitare tranquilli sotto l'ombra dell'autorità dogale ed essere tutelati dalle estorsioni e dalle molestie loro arrecate in passato dai rettori e dagli ufficiali della suddetta città».⁵³

Il primo capitolo – segno, ancora una volta, di come l'abolizione di quel costume rappresentasse per le comunità romaniote un'assoluta priorità – decretava infatti:⁵⁴

Per prima cosa che gli ebrei [di Corfù] non possano né debbano essere molestati o vessati vuoi dai nostri rettori vuoi dai loro ufficiali, presenti e futuri, tramite l'erezione di forche o la messa alla forca dei ladri nel luogo in cui vengono seppelliti i cadaveri [degli ebrei]; analogamente, che [gli ebrei] non possano essere costretti ad appendere delinquenti alla forca, mutilarne gli arti o infliggere loro altre pene ove possano essere reperite altre persone che, in cambio di un compenso idoneo e conveniente, eseguano le mansioni sopracitate, ovvero ove altre persone possano essere in qualche modo costrette a occuparsi della custodia dei prigionieri.

Primo quod ipsi Iudei non possint nec debeant per Rectores nostros vel eorum officiales, tam presentes quam qui erunt per futura tempora, gravari vel molestari in eorum sepulturis in quibus sepeliuntur eorum corpora in faciendo in loco constituto ad sepulturas predictas affigi furcas et in illis suspendi latrones vel alios delinquentes; et similiter cogi non possint ad suspendendum delinquentes vel mutilandum membra aut eis alias penas rezegandum si precio habili et competentis inveneri poterunt alie persone que exercent officia supradicta vel angariçari modo aliquo modo vel ingenio ad custodias captivorum.

⁵³ ASV, *Senato*, Deliberazioni miste, reg. 40, ff. 58v-61v: f. 58v, 22 gennaio 1387: «... ut possint quiete vivere et pacifice morari sub umbra ducalis Domini et preservari a multis extorsionibus et gravaminibus que eis illata fuerunt temporibus preteritis per Rectores et officiales qui fuerunt in civitate predicta». Per un inquadramento storico di questi capitoli vd. R. Segre, "Ebrei a Corfù nel primo secolo della dominazione veneziana", *Theaurismata* 45 (2015) 501-515: 504-507.

⁵⁴ Vd. ASV, *Senato*, Deliberazioni miste, reg. 40, f. 58v, 22 gennaio 1387.

Gli ebrei corfioti avevano chiesto inoltre che nessun rettore né altri potessero costringerli a «comparire in tribunale nei loro giorni di festa» (*in eorum diebus festivis in iudiciis curie comparere*); di essere chiamati a sostenere le spese di armamento delle navi allestite «per gli affari della collettività della città e dell'isola» (*pro negociis universitatis civitatis et insule*) non più *ultra debitum rationis*, bensì proporzionalmente al loro numero, come gli altri abitanti della città e dell'isola di Corfù; di essere chiamati a montare la guardia alla città soltanto quattro volte l'anno; che, quanto al portare dei segni distintivi sul petto o altrove, gli ebrei corfioti dovessero attenersi all'antica consuetudine (*ad illam condicionem ad quam antiquitus fuerunt, que antiqua consuetudo per Rectores nostros debeat conservari*); che fosse messa fine alla *antiquata consuetudo* per cui, *contra omnem humanitatem*, in alcuni giorni dell'anno (ovvero, probabilmente, durante la Quaresima) gli ufficiali e gli intendenti di Corfù prendevano a sassate gli ebrei dalle mura e dalle torri della città per estorcere loro del denaro, e che «d'ora in poi gli ebrei non possano essere in alcun modo lapidati da alcun ufficiale cristiano o da chiunque altro, né di notte né di giorno, se non, e moderatamente, da coloro che sono soliti farlo per antica tradizione, e soltanto nelle ore durante le quali le processioni passano per la *zudeca* [di Corfù] secondo il costume e la fede dei Greci». ⁵⁵ Il fatto che tre di questi capitoli coincidessero con altrettante disposizioni formulate da Filippo I nella lettera del 1324 (come appare dal riassunto di Mustoxidi) suggerisce che anche quest'ultima fosse la risposta a una supplica presentata dalla comunità ebraica corfiota.

Per concludere, circa il primo capitolo della supplica occorre notare almeno due cose: 1) che l'esenzione degli ebrei dall'ufficio di manigoldi veniva soddisfatta *sub condicione* – ciò che era inevitabilmente (e, si direbbe anzi, intenzionalmente) destinato a far perdurare la situazione alla quale, formalmente, si invitava a mettere fine; 2) che, diversamente da altre situazioni denunciate, l'imposizione di fornire un manigoldo non era presentata come una *antiquata consuetudo*.

Riassumendo: nel Trecento a Corfù, nel Quattrocento a Creta, in Sicilia, a Negroponte, a Modone e a Corone e, infine, nel Quattro e Cinquecento a Napoli, troviamo attestazione del fatto che gli ebrei venivano costretti a fornire alle autorità un manigoldo ebreo e che talora erano le autorità stesse a prendere per manigoldo un ebreo a loro scelta. Qual era stata l'origine di quel costume?

⁵⁵ Id., ff. 58v-59r: «... de cetero ipsi Iudei nullo modo lapidari possint ab aliquibus christianis officialibus vel aliis de nocte vel de die nisi moderate per illos qui antiquitus facere soliti erant, et illis horis tantummodo quibus letanie transeunt per Iudaicham suam iuxta morem et fidem Grecorum».

1.7. Secondo impero bulgaro e impero bizantino

Nel 1869 Joseph Kobak pubblicava una lettera inviata da un ebreo di nome Ya‘aqov ben Eliyyah al convertito Pablo Christiani, avversario di Nachmanide nella famosa disputa di Barcellona (1263).⁵⁶ Il testo della lettera si conserva in vari manoscritti.⁵⁷ L'identità dell'autore è stata oggetto di differenti ipotesi: tra le varie proposte, la più verosimile mi sembra essere quella formulata da Jacob Mann, il quale ha suggerito di identificarlo con l'omonimo Ya‘aqov ben Eliyyahu ben Yiṣḥaq de Lattes di Carcassona.⁵⁸ Per convincere il convertito Pablo Christiani – il quale, secondo quanto si legge in una nota in calce al testo conservato nel ms. hebr. 210 della Bayerische Staatsbibliothek, prima di convertirsi era stato maestro di Ya‘aqov – a desistere dal perseguire i suoi ex correligionari, l'autore della lettera impiegava un argomento di teodicea: episodi recenti avvenuti in Marocco, a Maiorca, a Bisanzio e a Baghdad dimostravano infatti, secondo Ya‘aqov, che, come documentato dai testi biblici, chiunque perseguiti il popolo di Israele si vota a un rapido e umiliante tracollo. Nella storia bizantina recente Ya‘aqov ravvisava due episodi che illustravano questa regola storica. Uno di essi era il seguente:⁵⁹

⁵⁶ J. Kobak, “Iggeret (wiqquah) Rabbi Ya‘aqov mi-Weneṣiah”, in J. Kobak (hrsg.) *Ginse Nistaroth: Handschriftliche Editionen aus der jüdischen Literatur unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten*, Heft 1-2, Druck der Schmidt’schen Officin, Bamberg 1868, 1-31 (in ebraico).

⁵⁷ L’edizione di Kobak si basa sul ms. hebr. 210 (ff. 200v-207r) della Bayerische Staatsbibliothek, il cui testo era stato trascritto per lui da Abraham Berliner. Per una descrizione del manoscritto, vd. M. Steinschneider, *Die hebraeischen Handschriften der K.hof und Staatsbibliothek in Muenchen*, Palm’schen Buchhandlung, Muenchen 1895, 93-94. Per una lista dei manoscritti che tramandano la lettera, vd. R. Chazan, “The Letter of R. Jacob ben Elijah to Friar Paul”, *Jewish History* 6 (1992) 51-63: 60-61, nota 4.

⁵⁸ Vd. J. Mann, “La lettre polémique de Jacob b. Élie à Pablo Christiani”, *Revue des études juives* 82 (1926) 363-377: 364-365.

⁵⁹ Muenchen, Bayerische Staatsbibliothek, ms. hebr. 210, f. 205v, per cui vd. Kobak, “Iggeret”, 24-25. Benché Kobak affermi di aver basato la propria edizione sul manoscritto monacense, la prima si discosta dal secondo in più punti e integra delle lezioni alternative che a volte offuscano la comprensione del testo. Qui riprendo il testo pubblicato da Kobak (indicato nelle note con «K»), che emendo sulla base di tre manoscritti: il ms. M, ossia il già citato manoscritto monacense; il ms. O, cioè Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. Qu. 111 [Neubauer 2408], XVI sec., grafia italiana, f. 112r; e il ms. N, cioè Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. Qu. 182 [Neubauer 2575], XVI sec., grafia ashkenazita, ff. 24v-25r. Sebbene tardi e caratterizzati da vari errori, i mss. N e O rappresentano un ramo diverso della tradizione – essenziale, come si può vedere, per la comprensione del testo (che meriterebbe una nuova edizione).

E ora ti racconterò ciò che accade al malvagio Teodoro il Greco, al quale Dio onnubilò il cuore e ottuse gli occhi; finché regnò, egli fu caparbiamente testardo, perseguitò i nostri confratelli, profanò la nostra religione, saccheggiò i beni degli ebrei e mise mano alle loro ricchezze. Se un ebreo gli passava davanti, egli chiudeva gli occhi. Colui che siede in Cielo, però, si prese gioco di lui, gli velò gli occhi, lo insuperbì e gli mise in cuore l'ardire di vendicarsi del suo nemico. Teodoro il Greco, infatti, andò in guerra contro il re Asne, palesò la sua ostilità e scese in

ועתה אודיעך את⁶⁰ אשר קרה⁶¹
לתודור⁶² היוני הרשע | אשר השם
השמין⁶³ לבו | ועיניו השע | כאשר
מלך | בשרירות לבו הלך⁶⁴ | ויהי
לשטן⁶⁵ לבני⁶⁶ עמנו | וחלל דתנו |
שלל ממונם | ובזז⁶⁷ את הונם |
וכאשר יבוא⁶⁸ <יהודי>⁶⁹ לפניו | היה
<עוצם>⁷⁰ עיניו | וישחק עליו⁷¹ יושב
בשמים⁷² | ויתן לו כסות <עינים>⁷³ |
והקשה ה' אלהינו את רוחו⁷⁴ |
<ואמץ>⁷⁵ את לבבו | להנקם מאויבו
| ויבא זה תודור⁷⁶ היוני להלחם
עם מלך אשני⁷⁷ | ולא דרש את
שלומו | <ויערוך>⁷⁸ מלחמה עמו |
ומלך אשני⁷⁹ הרג במלחמה רוב
פרשיו | ומבחר שלישי |
ותודור⁸⁰ הרשע נפל ברשתו

⁶⁰ N om.

⁶¹ N קרא

⁶² לאטאדר N לטאודר הרשע O

⁶³ השמין M, O השמן K

⁶⁴ K, N, O הלך M om.

⁶⁵ O שטן

⁶⁶ N לבן

⁶⁷ N, O בזזו

⁶⁸ N בא

⁶⁹ K, M יהודי N, O היהודי

⁷⁰ M, N, O עוצם K עוצם

⁷¹ O עליהם N עמו

⁷² M שמים

⁷³ N עינים K, M, O עיניו - ma la rima richiede עינים.

⁷⁴ M רואו

⁷⁵ K ואמן M, N, O ואמץ

⁷⁶ N, O om.

⁷⁷ O אשטאשני

⁷⁸ K ויבא N ויערוך M, O ויערך

⁷⁹ N את

⁸⁰ N, O וטדואר

guerra contro di lui. Il re Asne uccise in battaglia un gran numero dei cavalieri [di Teodoro] e i migliori tra i suoi ufficiali. Teodoro il Malvagio cadde nella rete [di Asne] e rimase preso nel suo laccio. Asne gli fece legare le catene ai piedi, sicché Teodoro si strusse. Il re [Asne] chiamò due ebrei e disse loro: «Onorate il vostro Dio perché ho fatto prigioniero il vostro nemico Teodoro. Accecatelo: che i suoi occhi gli marciscano nelle orbite. Ora che è stato catturato in guerra, vendicatevi di lui». Gli ebrei presero [Teodoro] e lo gettarono a terra. Teodoro li supplicò, ed essi ne ebbero pietà e non gli resero la pariglia, dimenticarono le sue malefatte e non spensero la luce dei suoi occhi. Re Asne si infuriò e ordinò di portarli su un monte alto fino al cielo e di farli volar [giù] senza ali. Non erano nemmeno a metà del monte quando vennero fatti a brani [vd. mYoma 6:6] e fatti sprofondare come piombo in acque tumultuose [vd. Es. 15:10]. [Asne] ordinò ad al-

ונלכד <במלכותו>⁸¹ | ומלך אש"ני הגיש⁸² רגליו לנחושתיים | וימס לבבו ויהי למים | ויקרא המלך שני יהודים ויאמר להם: "תנו כבוד לאלהיכם | כי נפל ביד⁸³ טודו"רוס⁸⁴ אויביכם. החשיכו⁸⁵ עיניו {מארבותיהן}⁸⁶ | ולא תמקנה בחוריהן | ועשו בו נקמה | כי נתפש במלחמה". | והיהודים לקחוהו | ולארץ השליכוהו | ויתחנן לפניהם ויחמלו עליו | ולא השיבו⁸⁷ לו כמעלליו | וישכחו רעותיו ולא החשיכו <אורותיו>⁸⁸ | ויחר אף המלך עליהם ויצו להעלותם על הר גבוה ותלול⁸⁹ עד לב השמים | <ויעופו>⁹⁰ בלי כנפים | ולא הגיעו לחצי <ההר>⁹¹ עד שנעשו אברים אברים [עי' משנה יומא ו' | וצללו כעופרת במים אדירים] שמות טו י' | ויצו לשני אנשים לנקר⁹² עיניו ויעשו ככה | וחמת המלך שככה.

⁸¹ K, M במלכותו N, O במלכותו. La lezione במלכותו è evidentemente una *lectio faciliior*.

⁸² N הישיב

⁸³ M om.

⁸⁴ N טאודר O om.

⁸⁵ O (הבשיכו?)

⁸⁶ K, M בארבותיהן N בארבותיהן

⁸⁷ N השיבוהו

⁸⁸ K אורותיו O רואותיו M, N ראותיו

⁸⁹ N ותלום

⁹⁰ K ויעפו M, N, O

⁹¹ N, O ההר M, K om.

⁹² O לנקר את

tri due uomini di perforargli gli occhi. Quelli obbedirono, e l'ira del re si chetò.

L'identità dei protagonisti del racconto di Ya'aqov venne chiarita nel 1870 da L. Lewin:⁹³ Teodoro coincide con Teodoro Comneno Ducas, despota dell'Epiro dal 1214 e re di Salonicco dal 1223; re יאשיא coincide invece con Ivan II Asen, zar dei Bulgari; quanto al racconto di Ya'aqov, esso rievoca la battaglia di Klokotnitsa (nell'odierna Bulgaria), combattuta nella primavera del 1230.⁹⁴

Ya'aqov non era stato testimone diretto dei fatti; di più, il suo racconto si iscriveva all'interno di una polemica anticristiana: in quale misura la notizia secondo la quale Ivan avrebbe affidato l'accecamento di Teodoro a due ebrei può essere dunque considerata affidabile? E, qualora lo sia, per quale motivo Ivan si sarebbe servito di due ebrei per accecare il prigioniero? Jacob Mann ha sostenuto che Ivan avrebbe affidato l'incarico a degli ebrei in quanto «il comptait sur l'empressement avec lequel les Juifs tireraient vengeance de leur cruel ennemi».⁹⁵ Pure, diversamente da quanto sembra trasparire dal racconto di Ya'aqov, Ivan non fece accecare Teodoro subito dopo averlo catturato.⁹⁶ Già Lewin notava come l'intento polemico di Ya'aqov invitasse a maggiore cautela:⁹⁷ in particolare, Lewin suggeriva di leggere il racconto di Ya'aqov alla luce di un passo delle *Relazioni storiche* (libro IX) dello storico bizantino Giorgio Pachimere (n. 1242) in cui si racconta che, attorno al Natale del 1295, dopo aver catturato Alessio Filantropeno, il protovestiario Livadario e i suoi uomini «finissent par le livrer à des Juifs pour l'aveugler» [τέλος

⁹³ L. Lewin, "Eine Notiz zur Geschichte der Juden in byzantinischen Reiche", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 19.3 (1870) 117-122.

⁹⁴ Sulla battaglia di Klokotnitsa e i suoi effetti vd. D.M. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479: A Contribution to the History of Greece in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 5.

⁹⁵ Mann, "La lettre", 372

⁹⁶ G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, traduzione di Piero Leone, Einaudi, Torino 1993, 398. Ringrazio Maurice Kriegel per questa segnalazione.

⁹⁷ Lewin, "Eine Notiz", 119: «Schon allein der ihn leitende Gedanke, die Strafe Gottes für das den Juden angethane Unrecht darzustellen, macht uns misstraulich gegen die Anheimgebung der Strafvollziehung an zwei Juden, oder, wenn das historisch zu erweisen ist, gegen die Begründung derselben durch den König Asan Johannes, auf dass sie Rache nähmen an ihrem Feinde».

Ἰουδαίοις ἐκτυφλοῦν παραδίδωσι].⁹⁸ Lewin non precisava che tipo di rapporto dovesse essere ravvisato tra i due episodi. L'impiego di ebrei per infliggere delle pene a nemici catturati in battaglia non rappresenta però un caso isolato nella storia dei sovrani bulgari. In un altro passo delle *Relazioni storiche*, infatti, là dove Pachimere racconta la cattura e l'uccisione, nel 1301, del capo tataro Ciōki da parte di Svetoslav Terter, zar di Bulgaria (1300-1322) – eventi che segnarono la fine del dominio tataro sulla regione – leggiamo: «[Svetoslav] le prend par ruse et le confie à une prison sûre; plus tard il utilise des serviteurs juifs, à qui il confiait de telles actions, pour étrangler l'homme emprisonné» [ἐπιτίθεται τῷ γαμβρῷ καὶ, ἐπισχῶν δόλω καὶ φυλακαῖς ἀσφαλέσι δούς, ὕστερον Ἰουδαίοις ὑπηρέταις καὶ οἷς εἰς τοιαῦτα ἐθάρρει χρησάμενος, ἀποπνίγει ἐγκεκλεισμένον...].⁹⁹

Alla luce del racconto di Pachimere, l'affidamento a due ebrei dell'incarico di accecare Teodoro può essere ritenuto attendibile; meno credibile, invece, è il motivo con cui Ya'aqov spiegava quella scelta – vale a dire il desiderio di Ivan di consentire agli ebrei di vendicarsi dei torti subiti: ignaro del fatto che gli zar del secondo impero bulgaro si avvalevano di manigoldi ebrei, mediante quella spiegazione, a quanto pare, Ya'aqov razionalizzava il motivo di quel fatto per lui inaudito.

Sulla base del solo episodio raccontato da Pachimere, Lewin formulava una supposizione che nella letteratura successiva verrà recepita e ripetuta come un dato di fatto, ossia l'idea che «nell'impero bizantino l'impiego di ebrei come carnefici e, in particolar modo, per gli accecamenti, fosse diventato un costume».¹⁰⁰ È in questo solco, infatti, che si muoveva Gotthard Deutsch quando nel 1911 ritornava sul tema all'interno della rubrica *Die Woche* da lui curata nella *Allgemeine Zeitung des Judentums*.¹⁰¹ Le sue osservazioni prendeva-

⁹⁸ Vd. Lewin, "Eine Notiz", 119, il quale fa riferimento a Georgii Pachymeris *De Michaelē et Andronico Palaeologis libri tredecim*, a cura di I. Bekker, 2 voll., Bonn, Weber 1835, II: 229 = Georges Pachymères, *Relations historiques*, édition, introduction et notes par A. Failler, traduction française par V. Laurent, 4 voll., Paris, Les Belles Lettres 1984, III: 252-253 [libro IX].

⁹⁹ Pachymeris *De Michaelē et Andronico*, II: 265 = Pachymères, *Relations historiques*, III: 292-293.

¹⁰⁰ Lewin, "Eine Notiz", 119: «...es um byzantinischen Reiche Sitte geworden war, Juden als Henker, vorzüglich bei der Blendung, zu verwenden».

¹⁰¹ G. Deutsch, "Die Woche", *Allgemeine Zeitung des Judentums* 75, Heft 37 (15 settembre 1911) 434-437: 437: «Alfred Stern in seiner *Geschichte Europas seit den Verträgen von 1815 bis zum Frankfurter Frieden von 1871* (Band II, S. 216, Berlin 1897), sagt bei der Darstellung der Hinrichtung des griechischen Patriarchen Gregor, 22 April 1821: "Der Leichnam ward einer Schar von Juden überliefert, die ihn durch di Strassen schleiften und in Meer versenkten". Der Leser muss den Eindruck gewinnen, dass ein Schar von Juden

no spunto da un passo della *Geschichte Europas seit den Verträgen von 1815 bis zum Frankfurter Frieden von 1871* in cui, trattando della Prima Guerra d'Indipendenza greca (1821-22), Alfred Stern aveva descritto in maniera truculenta le sevizie che, secondo alcuni racconti, dopo l'esecuzione del patriarca Gregorio V di Costantinopoli (m. 1821), alcuni ebrei avevano inferto al suo cadavere. Senza mettere in discussione quei racconti e sorvolando sul fatto che l'esecuzione materiale della condanna non era stata eseguita da ebrei, Deutsch ricordava le rappresaglie subite da alcuni ebrei da parte della popolazione greca e, richiamandosi in particolare alla lettera di Filippo I alle autorità di Corfù, commentava: «I Turchi avevano imparato dai Greci. Questi ultimi, da secoli maestri di raffinatezza nel torturare gli ebrei, avevano inventato lo sport consistente nel costringere gli ebrei a fare i boia e nello scegliere i loro cimiteri come luoghi di esecuzione».¹⁰²

Un anno dopo, Samuel Krauss – specialista di storia degli ebrei in età bizantina¹⁰³ – riprendeva l'argomento toccato da Deutsch in un articolo intitolato *Die Juden als Henker* (1912).¹⁰⁴ Nel suo breve intervento, Krauss non segnalava nuove attestazioni di manigoldi ebrei ma, sulla base di alcune delle notizie segnalate nei decenni precedenti (la lettera di Ya'aqov, la lettera di Filippo I d'Angiò e la lettera di 'Ovadyah da Bertinoro), affermando di non essere al corrente di attestazioni di manigoldi ebrei nell'Europa occidentale, sottoscriveva l'opinione espressa da Deutsch e concludeva: «Dobbiamo supporre che l'impiego degli ebrei come carnefici rappresenti una specialità dell'odio

mit kannibalischer Grausamkeit auf den Augenblick warteten, wo sie an der Leiche des Patriarchen ihre rohen Gelüste befriedigen könnten. / Obwohl die Juden von Vrachori (21 Juni) und die von Tripolitza (5 Oktober) die Tat ihrer Glaubensbrüder in Konstantinopel schwer büßen mussten, indem sie von den griechischen Rebellen grausam hingeschlachtet wurden, war die Handlung der Juden in Konstantinopel durchaus keine freiwillige. Die Türken hatten von den Griechen gelernt. Die letzteren, seit Jahrhunderten Meister im Raffinement der Judenquälerei, hatten den Sport erfunden, die Juden zu Henkerdiensten zu zwingen und ihre Friedhöfe als Exekutionsplätze ausersehen. Das wird ausdrücklich von Korfu berichtet, wo Karl II von Anjou, 1294, Erleichterungen in der Lage der Juden gewährte (Miller, *The Latins in the Levant*, p. 520, London 1908). Der Gebrauch scheint aber auch dann noch fortbestanden zu haben, da aus dem Anfang des 14 Jahrhunderts wieder berichtet wird, das Philipp von Tarent die Bestimmung aufgehoben habe, welche die Juden zwang».

¹⁰² Deutsch, "Die Woche", 437.

¹⁰³ Su di lui vd. G. Veltri, "The Beginning of Judaeo-Greek Studies and the 'Wissenschaft des Judentums'", in J.K. Aitken, J.C. Paget (eds.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 96-102: 98-99.

¹⁰⁴ S. Krauss, "Die Juden als Henker", *Allgemeine Zeitung des Judentums* 76.15 (1912) 176-177.

antiebraico greco» (più tardi ereditata dai Turchi). Pur senza citare fonti precise, Krauss aggiungeva che nell'impero bizantino, oltre agli ebrei, anche gli zingari erano impiegati come manigoldi, «con la differenza, però, che quello che nei primi generava una paura mortale per i secondi non era altro che un piacere».¹⁰⁵

¹⁰⁵ Krauss, "Die Juden als Henker", 176-177: «Demnach dürfen wir annehmen, dass die Verwendung der Juden als Henker eine Spezialität des griechischen Judenhasses darstellt. Wenn sich ein Aehnliches noch im vorigen Jahrhundert bei den Türken findet, so mögen sie, wie Professor Gotthard Deutsch richtig vermutet, von den Griechen gelernt haben». Per le considerazioni di Krauss sugli zingari vd. *ivi*, p. 177: «Diese Rolle teilten di Juden wohl mit den Zigeunern, mit dem Unterschiede jedoch, dass, was jene tödliche Angst verursachte, diesen nichts als Vergnügen war. Man kennt leider die bedenkliche Nähe, in welche die Juden zu den Zigeunern gebracht werden. Diese beiden Parias der mittelalterlichen Gesellschaft, so verschieden unter sich, werden von den herrschenden Klassen mit gleichen Futzritten behandelt. Es ist noch gar nicht so lange her, seit die Zusammenstellung der Juden und Zigeuner in den geographischen Lehrbüchern ein Ende gefunden hat. Was aber die Henkerrolle der Zigeuner anlangt, so ist sie ja auch heute nicht geschwunden. Alles Aas, alles Schmutz, aller Kehrriech und alle Fürsorge der Kloaken wird in manchen Ländern noch heute gern den Zigeunern aufgeladen. Gerade in unseren Tagen melden die Zeitungen, dass in Saloniki – auf ehemaligem griechischen Boden – die Menge del Choleraleichen, da sich niemand mit ihnen beschäftigen mag, von Zigeunern hinausgeschafft wird. Die byzantinischen Griechen hatten nun unter allen europäischen Völkern zuerst di Ehre, mit den Zigeunern bekannt zu werden, soll ja selbst der Name "Aegyptier", mit welchem die Zigeuner von vielen Völkern Europas bezeichnet werden, von der Halbinsel Morea-Kleinägypten herrühren. Konnten nun die Zigeuner zu Henkern gemacht werden, warum nicht auch die gleichverachteten, die gleichunterdrückten Juden? // Dies ist, glaube ich, das geschichtliche Bild von der Henkerrolle der Juden; byzantinische Griechen find es, die zuerst die teuflische Idee hatten, für Taten, die sie selbst [sic] für scheusslich hielten, die Werkzeuge anderswo zu suchen; bei Zigeunern fingen sie an, bei Juden endeten sie». Traduzione: «Gli ebrei condividevano questo ruolo con gli zingari, con la differenza, però, che quello che nei primi [quell'impiego] generava una paura mortale per i secondi non era che un piacere. È tristemente nota la discutibile contiguità che è stata stabilita tra ebrei e zingari. Questi due paria della società medievale, così diversi gli uni dagli altri, erano entrambi presi a calci dalle classi dominanti. Non è da molto che si è smesso di trattare assieme ebrei e zingari nei libri scolastici di geografia. Gli zingari continuano ancor oggi a esercitare il ruolo di carnefici. In alcuni paesi tutte le carcasse animali, tutta la sporcizia, tutta l'immondizia e tutta la gestione delle fogne sono ancora affidate volentieri agli zingari. Proprio in questi giorni i giornali riportano che a Salonicco – su suolo un tempo greco – la massa di cadaveri di morti di colera con cui nessuno vuole avere a che fare viene por-

Nel 1933 Simcha Asaf pubblicava un breve articolo sui carnefici ebrei che è rimasto alla base della letteratura secondaria successiva. Ad Asaf va il merito di aver segnalato buona parte della bibliografia ottocentesca, recepita più tardi soltanto da Simon Markus nel suo articolo sulla comunità ebraica della Canea (vd. *infra*). Nella sua breve nota, incentrata su un responso che analizzerò più avanti, Asaf sposava e sviluppava l'idea già formulata da Lewin, Deutsch e Krauss:¹⁰⁶

tata via dagli zingari. I greci bizantini furono il primo popolo europeo ad avere l'onore di fare la conoscenza con gli zingari, se, come si suppone, lo stesso nome di Egizi con cui gli zingari vengono indicati da molti popoli europei ha origine dalla penisola della Morea-Piccolo Egitto. E se gli zingari potevano essere trasformati in carnefici, perché non potevano esserlo anche quegli ebrei come loro disprezzati e oppressi? // Credo sia questo il quadro storico in cui si inseriscono gli ebrei utilizzati nel ruolo di carnefici; i greci bizantini furono i primi ad avere l'idea diabolica di cercare altrove gli strumenti per compiere quelle azioni che essi stessi trovavano ripugnanti. Iniziarono con gli zingari, finirono con gli ebrei». Indicando la Morea come sede del «Piccolo Egitto» e dunque come luogo d'origine dell'appellativo di «Egizi» con cui venivano indicati gli zingari, Krauss non faceva che prendere per buono quanto scritto quattro secoli prima dal pellegrino Arnold von Harff (1471-1505), il quale, nella sua relazione di viaggio, aveva segnalato un insediamento zingaro a quaranta miglia da Modone come «Piccolo Egitto»; secondo Benedetto Fassanelli, però, «Piccolo Egitto» era il nome con cui si era finito per designare «ogni insediamento della dispersione» zingara. Vd. B. Fassanelli, «Piccoli Egitti' tra Cristianità e Islam: presenze zingare nel Mediterraneo orientale (secc. XV-XVII)», *Quaderni Storici* 146/2 (2014) 349-382: 354-355.

¹⁰⁶ S. Asaf, «Jewish Executioners (On the History of the Jews in Candia)», *Tarbiz* 5/2 (Tevet 5694 = dicembre 1933 / gennaio 1934) 224-226: 224 [in ebraico]. Asaf segnala tuttavia in nota un'attestazione dell'impiego di ebrei per appendere nelle stadi le teste di rivoltosi condannati a morte in Marocco, contenuta nel *Malkhe rabbanan*, enciclopedia dei rabbini marocchini pubblicata del rabbino marocchino Yosef ibn Nayyam (1882-1961) nel 5691 = 1930/31. Vd. Asaf, «Jewish Executioners», 224, nota 1. Il passo a cui si riferisce Asaf è contenuto nell'introduzione, là dove ibn Nayyam traccia una storia delle persecuzioni subite dagli ebrei in Marocco: «Quand'anche volessi raccontare tutte le angosce patite dagli ebrei marocchini, per scriverle non basterebbero tutte le pergamene del mondo. Quando il califfo combatteva contro qualche tribù non ebrea che insorgeva contro di lui e disobbediva ai suoi ordini, allora a chi veniva catturato da un membro del suo esercito veniva tagliata la testa con la spada. Le teste tagliate venivano portate in città in città in una strada ben nota e appese lì per due o tre giorni per incutere timore a tutti coloro che le vedevano e ne sentivano parlare. L'affissione delle teste veniva effettuata da facchini ebrei in segno di disprezzo nei confronti delle persone decapitate e per mostrare agli astanti come le teste venissero appese da persone disprezzate.

Tutte le attestazioni [di manigoldi ebrei] provengono da località situate sotto il dominio bizantino; questo obbligo [*hovah*] non era imposto agli ebrei in nessun altro paese: solo nel malvagio impero bizantino, che ridusse gli ebrei nella polvere, fu concepita quest'idea malvagia. Anche dopo il passaggio delle regioni bizantine sotto altre dominazioni gli ebrei continuarono a subire questa angheria.

Nel 1939 Joshua Starr tornava sul tema dell'impiego di ebrei come manigoldi all'interno dell'impero bizantino, segnalando un episodio fino ad allora ignoto. Nella *Historia* di Michele Attaleiates (XI secolo) leggiamo infatti che, durante la guerra civile seguita alla disfatta di Manzikert (1071), dopo aver catturato l'imperatore Romano IV Diogene (1068-1071), il generale Giovanni Ducas ne affidò l'accecamento a un ebreo:¹⁰⁷

<p>... e incaricano un ebreo inesperto di simili cose di occuparsi dei suoi occhi; legano [Romano] per le gambe e per i piedi; posatogli uno scudo sul petto e sull'addome, gli</p>	<p>... και τινα Ἰουδαῖον ἀμαθῆ τὰ τοιαῦτα τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ διαχείρισιν ἐπιτρέπουσι. δῆσαντες αὐτὸν ἐκ τεσσάρων, καὶ τῷ στήθει καὶ τῇ κοιλίᾳ πολλοὺς δι'ἀσπίδος ἐπιστήριξαντες,</p>
---	--

In Marocco vige inoltre un altro costume, e cioè che quando muore una bestia impura essa viene trascinata fino al luogo di interrimento da facchini ebrei in quanto i non ebrei non si degnano di farlo. Il Signore liberi il popolo d'Israele dall'onta». Testo ebraico: ואם אבוא לספר זלזולי יהודי המערב יקצרו היריעות מהכיל ומכלל כשהיה המלך נלחם עם איזה שבט של גוים שמרדו עליו והמרו את פיו אזי מי שהיה תפוס ביד אנשי צבאו היו חותכים את ראשו בסייף. הראשים הנחתכים מביאים אותם לעיר לרחוב ידוע ותולין אותם ב' או ג' ימים להטיל אימה על העם וישמעו ויראו. ותליית הראשים תהיה ע"י סבלים יהודים לחרפת התלויים להתבוות בפני הרואים שנתלו ע"י אנשים בזויים. עוד יש להם מנהג שכל בהמה טמאה שתמות נגרת למקום הקבורה ע"י סבלים יהודים שאין כבוד לגוים שתקבר בהמה על ידם. ה' יסיר חרפת עמו ישראל. Yosef ibn Nayyam, *Sefer malkhe rabbanan*, Gerusalemme 5691, c. 2r. Dalle parole di ibn Nayyam non risulta chiaro a quale califfo egli si riferisse: si direbbe tuttavia che egli parli di fatti risalenti all'inizio del Novecento o tutt'al più alla fine dell'Ottocento. Ciò che risulta inequivocabile (anche dalla sintesi di Asaf), però, è che gli ebrei venivano usati soltanto per preparare il macabro spettacolo costituito dall'esibizione delle teste dei rivoltosi.

¹⁰⁷ Michaelis Attalioe *Historia*, opus a Wladimiro Bruneto de Presle ... inventum descriptum correctum, Bonn, Weber 1853 [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae], 178, dove è fornita la seguente traduzione latina: «atque Iudeo cuidam imperito talium rerum oculorum eius confectioem imponunt, vincientes eum ex quatuor partibus et pectori atque abdomini multos scuto imprimentes, ferunt Iudaeum, cum misere nimis et crudeliter ferro oculos eius effoderunt (etc.)».

fanno salire sopra varie persone; φέρουσι τὸν Ἰουδαῖον περιωδύνως portato l'ebreo, disocchiarono ἄγαν καὶ ἀπηνώς σιδήρω τοὺς [Romano] in maniera estrema- ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ἔκταράττοντα... mente dolorosa e crudele ...

E via torturando. Dove i maggiori elementi di interesse sono due: 1) il fatto che, come rilevato da Starr, si tratta della testimonianza più antica dell'impiego di un ebreo per disocchiare un avversario politico; 2) il fatto che l'ebreo incaricato dell'accecamento di Romano IV Diogene non è descritto come un manigoldo stabilmente impiegato bensì, al contrario, come ἀμαθῆ τὰ τοιαῦτα («inesperto di simili cose»).

Nel 1945, sulla base di questo episodio, Starr scriveva, senza esprimersi sulla correttezza di tale assunto, che «certain scholars believe that the practice spread under Byzantine influence»; a ciò aggiungeva che, come a Modone e a Corone, anche a Corfù e a Negroponte gli ebrei erano «regularly drafted to execute criminals». ¹⁰⁸ Inoltre, prendendo per buona l'interpretazione di alcuni versi di Stephanos Sachlikis avanzata da Stephanos Xanthoudidis (interpretazione, come vedremo, erronea), Starr suggeriva che, come a Corfù, anche a Candia le esecuzioni capitali fossero effettuate al cimitero ebraico. ¹⁰⁹

Tornando sul tema nel 1949, alla luce dell'accecamento di Romano IV Diogene, Starr presentava l'accecamento di Alessio Filantropeno come effetto dell'«obbligo imposto [agli ebrei] di fornire un carnefice quando l'imperatore lo desiderava» e come testimonianza di un «costume invalso» (*standing custom*)¹¹⁰ – parole che contengono un errore palese (in nessuno dei due casi, infatti, l'ordine di reperire un ebreo che facesse da manigoldo proveniva da un imperatore bizantino) e una generalizzazione indebita (in quanto basata su due soli casi).

1.8. Testimonianze (inattendibili) dall'Inghilterra e da Vienna

In un articolo apparso nel 1996 Gerd Mentgen ha segnalato due attestazioni di manigoldi ebrei – una in Inghilterra, documentata da Cecil Roth, e

¹⁰⁸ Starr, *Jewish Life*, 75.

¹⁰⁹ *Ibid.*: «In Crete the practice seems to have been accepted as customary no later than about 1400; as in Corfu the executions were probably performed in the Jewish cemetery where the criminal would be buried».

¹¹⁰ Starr, *Romania*, 27-28: «The Jews were in fact not powerful enough to liberate themselves from the obligation of providing an executioner, when the emperor willed it. Thus, the sentence of Andronicus on his general, Alexios Philanthropénos, whose troops had rebelled, was carried out by the Jews, in accordance with a standing custom».

una a Vienna:¹¹¹ per motivi diversi entrambe le segnalazioni non sono attendibili. La prima rimanda a un passo della *History of the Jews in England* (1941) di Cecil Roth in cui si legge: «As in many places on the continent – particularly in Southern Europe – they [i.e. the Jews] were compelled on occasion to act as torturers and executioners, and in this capacity they incurred great obloquy at the close of the reign of John».¹¹² La fonte a cui Roth fa riferimento è un passo della *Chronicle of Melrose* relativo a fatti avvenuti nel gennaio del 1216, quando, in seguito alle rivendicazioni sul Northumberland avanzate da Alessandro II di Scozia (1216), Giovanni I d’Inghilterra (1199-1216) marciò contro il Northumberland e la Scozia meridionale seminando morte e distruzione. La cronaca si sofferma in particolare sul massacro compiuto a Berwick:¹¹³

<p>On the eighteenth of the kalends of February [15th January], king John took the town and castle of Berwick, where he and his mercenary soldiers conducted themselves with unparalleled ferocity and inhuman tyranny; for as many men and women as these slaves of the devil could secure, they hung up by the joints of their hands and feet, and subjected them to torments of all kinds, but of the greatest intensity, for the sake of plunder. It is reported that they took with them several Jews, to instruct them in this wickedness.</p>	<p>xviii^o kalendas Februarii cepit Johannes rex Angliae villam et castellum de Berwic, ubi cum rutariis suis feroci supra modum et inhumana usus est tyrannide, utriusque enim sexus homines quoscunque satellites diaboli apprehendere potuerunt, alios per articulos manuum et pedum suspendentes, alios diversis suppliciis torquentes, nefandi questus intuitu immanissime cruciaverunt. Ibi etiam Judeos secum adduxisse et magistros malicie illos effecisse refertur.</p>
---	---

¹¹¹ G. Mentgen, “‘Die Juden waren stest eine Randgruppe’. Über eine fragwürdige Prämisse der aktuellen Judenforschung”, in Fr. Burgard, Ch. Cluse, A. Haverkamp (hrsgg.), *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit*, Verlag Trierer historische Forschungen, Trier 1996, 393-411: 405, nota 54.

¹¹² C. Roth, *A History of the Jews in England*, Clarendon Press, Oxford 1964³ [1941¹], 102. Si veda inoltre Id., nota 1: «For John’s use of the Jews as executioners, cf. Chronicle of Mailross, *sub anno* 1216. This abuse obtained also in the Byzantine Empire, Corfu, Sicily, Spain». Roth non indica la fonte in base alla quale egli affermava l’attestazione di manigoldi ebrei in Spagna.

¹¹³ Per il testo latino vd. *Chronica de Mailros e codice unico in Bibliotheca Cottoniana servato nunc iterum in lucem edita*, Typis Societatis Edinburgensis, Edinburgi 1835, 122; per la traduzione inglese vd. *The Church Historians of England*, translated by J. Stevenson, 5 voll., Seeleys, London 1853-58, IV.1: 161.

Come si vede, gli ebrei non sono indicati come esecutori materiali delle torture ma come un gruppo di maestri di barbarie a cui – secondo quanto riferito da fonti non meglio specificate – i mercenari di Giovanni I avrebbero fatto ricorso per rendere le loro torture ancora più orribili. Nella letteratura successiva sulla storia degli ebrei in Inghilterra gli ebrei compaiono sovente come vittime – e non come esecutori – di pene capitali.¹¹⁴ Nella caratterizzazione dei soldati di Giovanni I come *satellites diaboli* e nella contemporanea evocazione degli ebrei come loro istruttori si potrebbe dunque vedere una delle varie riproposizioni del nesso diavolo/ebrei – già stabilito nel *Vangelo di Giovanni* 8,44, là dove Gesù dice agli ebrei: «Il diavolo è vostro padre» (*Vos ex patre diabolo estis*, nella traduzione di Girolamo) – attestata nell’Inghilterra del XIII secolo. È nota infatti la caricatura prodotta nell’Essex nel 1277 in cui la figura di un ebreo è accompagnata dalla didascalia «Aaron filius diaboli».¹¹⁵ Ancor più interessante per la sua prossimità temporale rispetto all’episodio narrato nella *Chronicle of Melrose* è poi la caricatura di gruppo tracciata da uno scriba di corte sulla pagina iniziale di un ‘Tallage Roll’ (tassa fondiaria) stilato nel 1233, in cui l’ebreo Yişhaq di Norwich appare raffigurato tra altri ebrei, diavoli e dèi pagani. A proposito di questa vignetta, Frank Felsenstein ha scritto:

Even if the exact significance of the caricature as a whole remains obscure, the demonic figures to the right make it all too clear that the Jews are to be viewed as agents of hell, to be feared as well as to be vilified. With his crown, and standing as he does at the centre of the picture, Isaac may be seen to rule over this demonic world, and, by inference, perhaps also, through the power of his connexions, to usurp the role of the true King, of Henry III himself. The Jew is portrayed as both demon and traitor.

The caricature may be said to encapsulate in visual terms the prejudices and hostility of Christians in the England of the Middle Ages towards the Jews. The motifs that appear in the drawing recreate an image of Jewry that is far from savoury, in which Jews are presented at best as coin clippers and money lenders, in league with the Devil. But behind the portrayal is the larger, and far more sinister, stereotype of the medieval Jew as a bloody ritual mur-

¹¹⁴ Vd. P. Skinner, *The Jews in Medieval Britain: Historical, Literary and Archaeological Perspectives*, Boydell Press, Woodbridge 2003, *Index*, s.v. “execution”.

¹¹⁵ La caricatura, descritta all’epoca come «the earliest dated sketch of a medieval Jew», fu riprodotta per la prima volta in J. Jacobs, L. Wolf (eds.), *Catalogue of Anglo-Jewish Historical Exhibition, Royal Albert Hall, and of Supplementary Exhibitions held at the Public Record Office, British Museum, South Kensington Museum*, Clowes, England 1887, 8-9. La caricatura, erroneamente datata al 1267, viene segnalata lo stesso anno da I. Loeb, “Bibliographie”, *Revue des études juives* 14 (1887) 290-314: 301.

derer, the betrayer of Christ and a crucifier, one who is intent upon the very destruction of Christian society and Christian values. That stereotype, reinforced as it was from the pulpit, in pageants and in plays, engulfed and eventually submerged what Jews were *actually* like in favour of a diabolical travesty. Part of the problem for the present-day researcher concerned to trace the Jews of medieval England is how to distinguish between reality and stereotype, for so many early allusions to them are noteworthy only for the crudity of their anti-Semitism. They are expressive of an attitude, the prevailing Christian attitude towards the Jews, rather than describing the actual Jews of medieval England.¹¹⁶

L'interpretazione di Roth appare dunque altamente implausibile, e la diceria secondo la quale gli ebrei sarebbero stati presenti al massacro in qualità di sovrintendenti alle torture rappresenterebbe dunque un'ulteriore attestazione della caratterizzazione diabolica dell'ebreo diffusa nell'Inghilterra del XIII secolo.

Gerd Mentgen ha ricavato la presunta attestazione di un carnefice a Vienna a partire da una segnalazione in tal senso contenuta nel secondo volume di *Germania Judaica III* (pubblicato da Arye Maimon nel 1995), in cui si rimanda a tre documenti pubblicati nel terzo volume della terza parte delle *Quellen zur Geschichte der Stadt Wien* (pubblicato nel 1921).¹¹⁷ Dei tre documenti segnalati solo uno è pertinente: si tratta del doc. 3171, datato 5 ottobre 1374, in cui è menzionato un *Effrlinus iudeus carnifex*.¹¹⁸ Il documento è del tutto estraneo a qualsiasi contesto penale e giuridico. In mancanza di ulteriori prove, qui il termine *carnifex* sembra doversi interpretare nell'accezione di 'macellaio'.

¹¹⁶ Vd. F. Felsenstein, "Jews and Devils: Anti-semitic Stereotypes of Late Medieval and Renaissance England", *Journal of Literature and Theology* 4 (1990) 15-28: 15-17 (e, per la citazione, p. 17).

¹¹⁷ Mentgen, "Die Juden", 405, il quale rinvia a A. Maimon (hrsg.), *Germania Judaica III. 1350-1519*, 2 voll., J.C.B. Mohr, Tübingen 1987-2003, II: 992. Alla pagina indicata non compare nessun riferimento a un manigoldo [*Henker*] ebreo. Neppure nella voce dedicata a Vienna (vd. *ivi*, 1596-1619) si trovano notizie in proposito. Nel *Sachregister* alla fine del terzo volume non sono presenti le voci "Carnifex", "Henker", "Nachrichter", "Scharfrichter". In una comunicazione privata, Gerd Mentgen, che qui ringrazio cordialmente, mi segnala che la pagina in questione è in realtà la p. 1598, nota 78, in cui si rimanda a F. Staub (hrsg.), *Quellen zur Geschichte der Stadt Wien*, 3 voll., Verlag und Eigentum des Altertums-Vereines zu Wien, Wien 1898-1921: 3. Abteilung: *Grundbücher der Stadt Wien* (1921), docc. 3171, 3521, 3582.

¹¹⁸ Staub (hrsg.), *Quellen*, 3. Abteilung: 36, doc. 3171.

2. Manigoldi ebrei a Creta

L'unica regione per cui disponiamo di un numero rilevante di attestazioni di manigoldi ebrei su un periodo relativamente lungo (dal 1389 al 1527) è Creta: ecco perché, per tentare di investigare le cause del fenomeno documentato, come si è visto, in varie località limitrofe, è utile concentrarsi a questo punto sulla principale colonia d'oltremare della Repubblica di Venezia. All'epoca di cui si discute i principali centri urbani cretesi erano Candia, capitale amministrativa dell'isola, e, procedendo da Ovest verso Est, La Canea, Retimo, e Sitia. Attorno al 1390, fuorché Sitia, tutte le altre città ospitavano una *zudeca*; ebrei risiedevano anche in alcuni castelli dell'entroterra: Castel Novo e Castel Bonifacio (nel distretto di Candia) e Castel Milopotamo (nel distretto di Retimo).

Una delle fonti più ricche per lo studio della comunità ebraica candiota negli anni attorno al 1390 è rappresentata dal registro tenuto dal notaio Giovanni Catacalò negli anni 1389-1391, nel quale sono attestati 180 ebrei (130 uomini e 50 donne) residenti a Candia.¹¹⁹ La quadruplicazione, tra il 1356 e il 1395, della tassa annuale richiesta agli ebrei cretesi suggerisce che i decenni successivi alla Peste Nera videro un incremento significativo della popolazione ebraica cretese e, soprattutto, candiota;¹²⁰ in particolare, il registro di Catacalò e l'onomastica ebraica cretese dimostrano come Candia fosse divenuta un'importante mèta di immigrazione ebraica dalla penisola iberica (soprattutto dalla Catalogna) e da Aškenaz (attraverso la Terraferma veneta). Tra gli ebrei candioti troviamo attestati mercanti, prestatori, sensali, medici, chirurghi,¹²¹ bottegai, macellai, conciatori, calzolai, fabbri e cinturaie (probabilmen-

¹¹⁹ Vd. ASV, *Notai di Candia*, b. 24, not. Giovanni Catacalò, oggetto di uno studio di prossima pubblicazione.

¹²⁰ Starr, "Jewish life", 76-77; F. Thiriet, *La Romanie vénitienne au Moyen Âge: le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien, XII-Xve siècles*, E. de Boccard, Paris 1959, 227-229 e in particolare, per alcune correzioni rispetto alla letteratura precedente D. Jacoby, "Les juifs vénitiens de Constantinople et leur communauté du XIII^e au milieu du XV^e siècle", *Revue des études juives* 121 (1972) 397-410 [rist. in Id., *Recherches*, articolo X]: 404, nota 2. Le opportune correzioni di Jacoby non sono state recepite da R.N. Lauer, *Colonial Justice and the Jews of Venetian Crete*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2019, 90 e 238, note 55-56.

¹²¹ Sui medici e i chirurghi ebrei attivi a Candia nel Trecento vd. G. Corazzol, "Jewish Medicine in Venetian Crete (Late Thirteenth to Early Sixteenth Centuries): Physicians, Surgeons, and Manuscripts", in G. Christ, F.-J. Morche (eds.), *Cultures of Empire: Rethinking Venetian Rule, 1400-1700: Essays in Honour of Benjamin Arbel*, Brill, Leiden - Boston 2020, 329-365.

te lavoratrici della seta). A dare lavoro a numerosi ebrei della *zudeca* candiota erano, in particolare, il commercio e la lavorazione della pelle.

Come abbiamo visto, nel corso del Trecento a Corfù il cimitero ebraico costituiva il luogo di esecuzione delle pene capitali. Un componimento del poeta satirico cretese Stephanos Sachlikis (c. 1331 - *ante* 1403) sembra indicare che anche a Candia esistesse un nesso fra le condanne a morte e il cimitero ebraico, il quale era situato oltre la parte occidentale del borgo, sulla strada per Retimo.¹²² Tra le opere di Sachlikis troviamo infatti una *Lode di Pothotzoutzounia* [Ἐπαινος της Ποθοτζουτσουνιάς] – poema non rimato composto attorno al 1370, mentre l'autore si trovava in carcere¹²³ – all'interno della quale leggiamo:¹²⁴

Pothotzoutzounia, tutti voi la coprite d'ingiurie Avete sparato di lei dappertutto e l'avete schernita L'avete portata dalle autorità e l'avete accusata E andate a seppellirla alle tombe degli ebrei.	Ὅλοι τὴν Ποθοτζουτσουνιά ὄλοι πομπεύετε τὴν, παντοῦ τὴν διαλαλήσετε καὶ κουμουδέψετε τὴν, ἴς τὴν Ἀφεντιά τὴν βάλετε καὶ μαντατέψετε τὴν, καὶ ἴς τῶν Ἑβραίων τὰ μνήματα ὑπάτε θάψετε τὴν.
--	---

Secondo l'archeologo e studioso di letteratura neogreca Stephanos Xanthoudidis (1864-1928) – che per primo ha richiamato l'attenzione su questi versi nel 1909 – essi indicherebbero: 1) che a Candia le esecuzioni capitali venivano effettuate al cimitero ebraico; e 2) che, «presumibilmente» [πιθανώς], i cadaveri dei condannati a morte venivano seppelliti nello stesso luogo. La prima di tali supposizioni non è corroborata dal testo e sembra piuttosto una trasposizione indebita di quanto, una ventina di anni prima, Romanos aveva scritto a proposito di Corfù: l'espressione «andate a seppellirla» [ὑπάτε

¹²² Z. Ankori, "The Living and the Dead: The Story of Hebrew Inscriptions in Crete", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 38-39 (1970-71) 1-100: 23, fig. 3.

¹²³ A. van Gemert, *Literary Antecedents*, in D. Holton (ed.), *Literature and Society in Renaissance Crete*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 49-78: 51.

¹²⁴ Tramandato soltanto nel ms. Gr. III A.a 9 della Biblioteca Nazionale di Napoli, il poema è stato edito da S.D. Papadimitriou, *Stefan Sakhlikis i ego stikhotvorenie Ἀφήγησις παράξενος*, Odessa 1896. La citazione è tratta da St. Xanthoudidis, "Οἱ ἔβραῖοι ἐν Κρήτῃ ἐπὶ Ἐνετοκρατίας", *Κρητικὴ στοά* 2 (1909) 209-224: 213, ristampato in *Χρονικά / χρονικά* 59 (maggio 1983 / Iyyar 5743) 7-11: 8, online: https://kis.gr/scanned_small/T059small.pdf. Per la comprensione di questi versi sono debitore a Konstantina Kefalloniti e ad André Binggeli, ai quali va la mia gratitudine.

θάψετε την] suggerisce infatti che l'esecuzione capitale fosse stata compiuta altrove (ossia, probabilmente, nella piazza principale di Candia).¹²⁵

Xanthoudidis, ripreso da Joshua Starr e da Zvi Ankori, collocava la vita e l'opera di Sachlikis nel quindicesimo secolo;¹²⁶ all'inizio degli anni Ottanta del Novecento, però, Arnold van Gemert ha dimostrato, sulla base di fonti archivistiche, che Sachlikis nacque attorno al 1331.¹²⁷ Ammesso dunque che nella seconda metà del Trecento i condannati a morte fossero seppelliti al cimitero ebraico, chi eseguiva le condanne a Candia?

Quattro documenti contenuti nel già citato protocollo di Giovanni Catacalò mostrano che nel 1389 il ruolo di manigoldo era ufficialmente ricoperto da un ebreo. Il 26 luglio 1389 doveva essere giunta a Candia una nave che trasportava, tra le altre cose, un carico di cuoi bovini per conto del mercante *ser Laurentius Barbado habitator Candide* (d'ora in poi abbreviato con *h. C.*): quel giorno, infatti, e poi il successivo, Catacalò stilava sei atti con cui diversi ebrei della *zudeca* acquistavano da Leonardo diversi quantitativi di cuoi con pagamento dilazionato. I primi erano stati *Acharon q. Sapsonis iudeus habitator Candide* (d'ora in poi abbreviato con *i. h. C.*), calzolaio, che ne aveva acquistati dodici (per un peso totale di 266 libbre) a 18 iperperi le cento libbre al netto della sensaria, per un totale di 67 iperperi cretesi, 7 grossi e 22 piccoli che Acharon prometteva di saldare in rate da 22 grossi mensili a partire dal 1 agosto. Poi era stata la volta di *Salamon Turco i. h. C.*, garante suo cognato *Salamon q. Iacob i. h. C.* (16 cuoi, pari a 351 libbre); di *Michali Politi i. h. C.* e di suo figlio *Moses* (12 cuoi, pari a 256 libbre), di *Rachel uxor Sabatheï Salonicheo mercatrix i. h. C.*, garante il cognato *Liyachus Vuvalo i. h. C.* (19 cuoi, pari a 335 libbre); di *Salamon de Rodo* e *Ioste Balaça*, entrambi residenti a Candia (40 cuoi, pari a 515

¹²⁵ Tra il 1364 e il 1367, alcuni dei responsabili della rivolta di San Tito (1363-1366) erano stati decapitati nella piazza principale di Candia, di fronte al palazzo del duca. Vd. M. Magnani, "Storia giudiziaria della rivolta di San Tito a Creta (1363-1366)", *Reti Medievali Rivista* 14 (2013) 131-165: 152.

¹²⁶ Vd. A. Embiricos, *La Renaissance crétoise*, Les Belles Lettres, Paris 1960, 102-104.

¹²⁷ A. van Gemert, "Ο Στέφανος Σαχλίκης καί ἡ ἐποχή του", *Thesaurismata* 17 (1980) 36-130; M. Manoussakas, A. van Gemert, "Ο δικηγόρος τοῦ Χάνδακα Στέφανος Σαχλίκης ποιητής τοῦ ΙΔ' καί ὄχι τοῦ ΙΕ' αἰώνα", in *Πεπραγμένα τοῦ Δ' Διεθνoῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου*, vol. II, Atene 1981, 215-231; R. Beaton, *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge University Library, Cambridge 1980, 208 (nota 5 del capitolo 8); R. Bouchet, *Satires et parodies du moyen âge grec*, Les Belles Lettres, Paris 2012, 49-109. Vd. M. Manoussakas, *Cultura e letteratura greca nella Creta veneziana*, in G. Ortalli (a c.), *Venezia e Creta*. Atti del convegno internazionale di studi, Iraklion-Chanià, 30 settembre-5 ottobre 1997, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 1998, 443-458: 445, nota 6 per ulteriore bibliografia in proposito.

libbre) e, infine di *Moyses Becaria manegoldus Communis i. h. C.*, garante *Liyachus q. Moysis Sacerdoto i. h. C.* (13 cuoi, pari a 205 libbre). Fuorché Salamon de Rodo – il quale, vuoi sulla base del quantitativo più grande, vuoi per ripianare un credito precedente, aveva acquistato la merce a 16 iperperi il centinaio di libbre – tutti gli altri avevano pagato la merce allo stesso prezzo: 18 iperperi le cento libbre al netto della sensaria.¹²⁸

È, questa, la prima attestazione a me nota di un manigoldo ebreo a Candia e l'unica di un manigoldo ebreo stipendiato dal Comune. Quel 26 luglio, infatti, per saldare l'importo che doveva a Lorenzo, Moyses aveva promesso di fare in modo che, di lì a sei mesi, il salario che percepiva dalla camera fiscale di Candia (pari a 40 iperperi l'anno) fosse versato direttamente a Lorenzo fino a estinzione del debito. Successivamente, però, i due soci avevano riformulato le modalità di pagamento: *Liyachus q. Moyses Sacerdoto*, indicato nell'atto precedente come garante di Moyses, precisava che in realtà metà di quei cuoi era destinata a lui e che, di conseguenza, avrebbe saldato personalmente metà dell'importo.¹²⁹ Pochi giorni dopo, il 5 agosto, insieme a *Moyses Caciano i. h. C.*, Moyses Becaria acquistava da *ser Marcus Cornario q. domini Benedicti h. C.* 6 libbre di seta a 4 iperperi cretesi la libbra per un totale di 24 iperperi cretesi che prometteva di saldare entro il termine di un anno.¹³⁰

Moyses Becaria aveva una figlia di nome Herini: l'8 marzo 1391 *Moyses Agapi q. Samarie*, ebreo di Castel Bonifacio, dichiarava di aver ricevuto da *Chana Anguru i. h. C.* – moglie di *Laçarus Lipamano* – i 100 iperperi cretesi che costituivano la dote della sposa e i doni matrimoniali che gli spettavano sulla base del contratto nuziale stilato dal notaio Nicolò Caucanigo.¹³¹

L'attestazione di quattro ebrei arruolati come manigoldi a Creta (due a Candia, uno a Retimo e uno alla Canea) tra l'inizio del quindicesimo secolo e l'inizio del sedicesimo ci è nota attraverso un responso del rabbino e storiografo candiota Eliyyah ben Elqanah Capsali (1489/1491-1550).¹³² Il responso di Capsali rappresentava una replica all'interno di una controversia che vide coinvolti diversi rabbini, tra cui, oltre a Capsali, Dawid ibn Zimra, Mošeh al-Ašqar, Eliyyahu ben Binyamin ha-Lewi, Yosef Qaro, Avraham ibn Nahmias e Me'ir ben Yišhaq Katzenellenbogen. A scatenare la controversia erano state le

¹²⁸ ASV, *Notai di Candia*, b. 24, not. Giovanni Catacalò, ff. 16v-17r, 26-27 luglio 1389.

¹²⁹ *Ivi*, f. 17r, 27 luglio 1389.

¹³⁰ *Ivi*, f. 19r, 5 agosto 1389.

¹³¹ *Ivi*, f. 178r (170r), 8 marzo 1391. Secondo la descrizione del fondo *Notai di Candia* curata da M.F. Tiepolo, delle carte di questo notaio non sopravvive che una pergamena sciolta, redatta il 20 ottobre 1402 a Casal Vatheia. Il documento è in ASV, *Notai di Candia*, b. 26.

¹³² Eliyyahu ha-Lewi, *Zeqan Aharon*, Istanbul 5494 [1733/34], *siman* 3.

richieste di Eluna, figlia di Yosef ha-Lewi, la quale, residente alla Canea, contestando la regolarità del proprio fidanzamento e del proprio matrimonio con Eliyyah ben Šelomoh, reclamava di potersi separare dal marito pur non avendo ricevuto da lui la lettera di ripudio. Il responso di Capsali non è datato. La firma in calce al responso di Avraham ibn Naḥmias (morto a Gerusalemme il 2 Tīšri 5319) reca la data 8 Ṭevet 5288 [= 1 dicembre 1527], motivo per cui gli avvenimenti all'origine della controversia possono essere datati al 1527 o, al limite, all'anno precedente.¹³³ Tra i rabbini coinvolti nella disputa il fatto che uno dei testimoni indicati dal marito come in grado di confermare la validità del fidanzamento fosse un manigoldo ebreo aveva dato vita a una controversia nella controversia: la testimonianza di un manigoldo poteva essere considerata valida?¹³⁴

Contro Avraham ibn Naḥmias ed Eliyyahu ben Binyamin ha-Lewi, Capsali difendeva la dignità giuridica dei manigoldi ebrei – e dunque il dovere dei loro correligionari di riscattarli, qualora essi fossero fatti schiavi – sulla base del fatto che a Creta essi ricoprivano quella mansione non in forza di un 'costume' [*minhag*] bensì di un *ḥoq malkhut*.¹³⁵ Come va interpretato qui il termine *ḥoq*? Indica forse una 'legge' dello Stato? Nelle *Taqqanot Qandiah* da lui raccolte e riordinate, per riferirsi ai diversi dispositivi emanati dalla cancelleria ducale Capsali ricorre sovente a trascrizioni dei termini legali del diritto veneto (*ordine, terminazion* etc.).¹³⁶ Appare dunque verosimile che qui Capsali impieghi il termine in una delle sue accezioni bibliche, vale a dire con il significato di 'lavoro/compito imposto' (vd. *Esodo* 5,14).¹³⁷ Se Capsali sosteneva che da un punto di vista giuridico un manigoldo ebreo cretese era uguale a qualsiasi altro ebreo era dunque in quanto il suo impiego come manigoldo «non è un costume, bensì un compito e un giogo imposto su di noi dallo Stato» [כל שכן שאין זה מנהג אלא חק מלכות ועול על לחיינו].¹³⁸ Per chiarire ai suoi

¹³³ Vd. Yosef Caro, *Še'elot u-tešuvot*, Mantova 1730, *Dine qiddušin*, c. 11v, col. 2: נאם זעירא – ובארעא גיורא אברהם ׳ נחמיש כותב בחדש טבת שנת פרחא הגפן – dove bisogna però leggere פרח"ה הגפן. L'8 Ṭevet 5288 coincideva con il 1 dicembre 1527.

¹³⁴ Per una presentazione generale di questa controversia, vd. S. Markus, "A History of the Jews in Canea", *Tarbiz* 68/2 (1968) 161-174: 166, nota 31.

¹³⁵ Ha-Lewi, *Zeqan Aharon*, c. 8v, col. 2.

¹³⁶ E. Artom, U. Cassuto (a c.), *Statuta Iudaeorum Candiae eorumque mirabilia*, Meziqe nirdamim, Ierusalem 1943, 39-41 (doc. 46), *passim* per il termine טרמנציון e riga 44 per il termine אורדיני.

¹³⁷ Vd. L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Study Edition*, 2 voll., Brill, Leiden - Boston - Köln 2001, s.v. חק 2 («prescribed task»).

¹³⁸ Nell'edizione a stampa si legge מנהיג in luogo di מנהג.

collegli d'oltremare la posizione in cui si trovava la comunità ebraica cretese rispetto a quella costrizione, Capsali citava quattro episodi. Il primo era avvenuto all'epoca del suo bisnonno:¹³⁹

Racconterò ora una cosa che mi è stata raccontata. Una volta la Signoria voleva giustiziare un gentile; tra gli ebrei, però, non c'era un boia deputato. Gli ebrei si trovarono dunque costretti a scappare in anfratti, spelonche e cavità rocciose.

Quando se ne accorsero, i membri della Signoria si adirarono e, per vilipendio, fecero catturare il nonno del mio defunto padre di benedetta memoria, persona dotata di ricchezze e di dottrina straordinarie nonché straordinariamente dedita a nobilazioni e immensamente timorata di Dio. Egli subì afflizioni tali per cui tutto il *Qahal* pianse e gemette; alla fine egli fu costretto a dare più di cinquanta ducati a uno dei giovani del *Qahal* affinché giustiziasse il condannato.

את זה שמעתי ואספרה, כי פעם אחת רצתה השררה להרוג גוי ולא נמצא קוסטניר ליהודים, והוצרכו כל היהודים לברוח ולהחבא במנהרות ובמערות ובמצדות. וכראות השררה בן חרה להם ולהכעיס שלחו ותפשו את זקנו של אבא מרי זלה"ה בהיותו מחשובי זמנו בעושר ובתורה ובמעשים ויראת ה' היתה אוצרו. והצר לו לרוב וגעו כל הקהל בבכיה עד שהוצרך לתת יותר מנ' פרחים לאחד מן צעירי הקהל להרוג ההרוג ההוא.

A quali anni poteva risalire questo episodio? Dopo essere andato a studiare in Germania e in Italia, Eliyyah ben Mošeh Capsali, nonno di Eliyyah ben Elqanah, tornò in patria prima dell'autunno del 1399, quando, a quanto pare, ricopriva il ruolo di *contestabile* [*manhig*] della *zudeca* (chiamata in ebraico *Qahal*).¹⁴⁰ Padre di tre figli – il primo dei quali, Mošeh, nacque probabilmente nella prima decade del Quattrocento – Eliyyah morì prima del 31 ottobre 1442.¹⁴¹ L'episodio riferito da Eliyyah Capsali doveva risalire a un periodo po-

¹³⁹ Ha-Lewi, *Zeqan Aharon*, c. 8v, col. 2 [*siman* 3]. Il passo è riportato in Asaf, "Jewish Executioners", 225.

¹⁴⁰ Artom - Cassuto (a c.), *Statuta Iudaeorum Candiae*, 55 (doc. 55, righe 30-32).

¹⁴¹ Vd. il testamento di sua moglie *Cali relicta Liaghi Capsali iudea habitatrix Candide* in ASV, *Notai di Candia*, b. 115, Protocollo testamenti, f. 65r, 31 ottobre (e non settembre, come invece indicato nello schedario dei testamenti e, sulla scorta di questo, da Arbel) 1442. Vd. B. Arbel, "Le donne ebreë a Candia alla luce delle fonti testamentarie (1430-1530 c.)", *Thesaurismata* 45 (2015) 27-69: 52-53, 56 e 64.

steriore rispetto a quello in cui era stato attivo Mošeh Becaria – ossia, verosimilmente, agli ultimissimi anni del Trecento o all’inizio del Quattrocento. Ciò suggerisce che, quando Becaria smise di ricoprire la carica di manigoldo, il ruolo non fu assunto da un altro ebreo.

Per la prima metà del quindicesimo secolo non disponiamo di testimonianze datate. La risposta del doge Cristoforo Moro alla supplica di David Mavrogonato il 14 giugno 1465, però, lascia pensare che a Candia, dopo la crisi scatenata dal periodo di vacanza, il *Qahal* si fosse premurato di impedire che si verificassero di nuovo situazioni analoghe.

Nella documentazione amministrativa e notarile da me consultata, attestazioni più regolari di manigoldi ebrei a Candia iniziano a comparire a partire dagli anni Ottanta del Quattrocento, quando il ruolo di manigoldo era ricoperto da un ebreo di nome Šelomoh Ziziliano. La prima attestazione a me nota compare nei *Memoriali* del Duca di Candia in data 17 giugno 1483, quando *Salamon Cecylianus iudeus carnifex* richiedeva a Domenico Castrolifaca, notaio della Corte del Proprio, la restituzione di un anellino d’argento (*virgulam argenti*).¹⁴² Ritroviamo lo stesso *Solomon carnifex* nell’agosto 1496, quando gli veniva intimato di restituire a *Sabatheus Astru iudeus* [Šabbetai Astruc] il pegno che Solomon aveva preteso da lui indebitamente – *quod dictus Sabatheus non est obligatus ab aliqua solutione dicto Salamoni occasione sui officii*.¹⁴³ Poiché Šabbetai non è indicato come il *contestabile* del *Qahal*, non è chiaro il motivo per cui Šelomoh si rivaleva contro di lui: sembra però che già a quest’epoca la retribuzione del manigoldo fosse a carico del *Qahal*.

Comunque sia, nel responso già citato, Capsali riferiva un episodio che, probabilmente, riguardava proprio Šelomoh.¹⁴⁴

<p>Mi è stato raccontato che trent’anni fa un ebreo che aveva ucciso un altro ebreo fu portato alla Camera¹⁴⁵ e la Signoria volle giustiziarlo. Quando lo seppe, il mani-</p>	<p>וכן קרה הנה היום לי שנה כפי המסופר לי שיודי א’ הרג יהודי אחר ונתפס לטמיון ורצו השררה להורגו. וכשנודע הדבר לקוסטניר צעק ומרט ראשו וזקנו כי פחד לנפשו לשפוך</p>
--	--

¹⁴² ASV, *Duca di Candia*, b. 32, *Memoriali*, fasc. 47.3, f. 151v, 17 giugno 1483.

¹⁴³ ASV, *Duca di Candia*, b. 32bis, *Memoriali*, b. 49.7, f. 485v (100v), 9 agosto 1496.

¹⁴⁴ Ha-Lewi, *Zeqan Aharon*, c. 8v, col. 1 [*siman* 3].

¹⁴⁵ Il termine ebraico *ṭimyōn* – definito dall’Even-Šošan come *ošar ha-memšalah*, ossia l’erario, corrisponde a uno dei significati del termine latino ‘camera’, ossia «conclavis, ubi thesaurus reponitur et servatur» (Ducange). Una ‘Camera’ esisteva naturalmente anche a Candia. Il fatto che un prigioniero venisse condotto alla ‘Camera’ appare sorprendente. Ciò nonostante, nella traduzione ho preferito impiegare comunque il termine che mi sembra più aderente al testo ebraico.

goldo si mise a gridare e a strapparsi i capelli e la barba in quanto [l'idea di dover] versare il sangue di un ebreo lo induceva a temere per la propria anima, motivo per cui voleva scappare. Cercando di calmarlo, il mio maestro e Rav [El-qanah ben Dawid Capsali] e tutti gli altri membri più eminenti del *Qahal* furono costretti a implorarlo di eseguire la sentenza dicendogli che poiché quell'ebreo doveva essere giustiziato era meglio che fosse giustiziato da un ebreo piuttosto che a uccidere, umiliare e avvilito un nostro fratello fosse un cristiano [vd. *Dt.* 25,3]. E così fece.

דמי היהודי והיה בוכה יומם ולילה ורצה לברוח. והוצרך מורי הרב ז"ל וכל גדולי הקהל לפייסו ולהתחנן לו לעשות דינו כי אמרו כיון שעתיד ליהרג מוטב שיהרג ע"י יהודי משיהרג ע"י גוי ויצערהו ונקלה אחינו לעינו וכן עשה.

Non ci sono motivi per dubitare della veridicità dell'episodio riferito da Capsali. Nell'argomento utilizzato dai notabili del *Qahal* per persuadere Šelomoh (qualora un ebreo sia condannato a morte, è meglio che a ucciderlo sia un ebreo piuttosto che un cristiano) si può sentire un'eco di un passo del discorso del leader zelota El'azar ben 'Anani agli ebrei assediati a Masada quale è riportato nel *Sefer Yosippon* – opera attestata a Candia negli anni Ottanta del Quattrocento:¹⁴⁶

E ora scegliete deliberatamente di avere pietà delle vostre donne, dei vostri neonati, dei vostri vecchi, dei vostri bambini e delle vostre bambine: di averne pietà non nel senso di lasciare che tutti loro siano fatti prigionieri, che gemano in mano ai loro rapitori e che muoiano senza che nessuno possa aiutarli, bensì uccidendoli con le vostre mani, in modo tale che siano considerati come un

ועתה התנדבו נא לחמול על נשיכם וטפכם וזקניכם ובניכם ובנותיכם – לא חמלה אשר ילכו בשבי ויאנקו ביד שוביהם ואין מושיע כי תאבדון גורלם מן החיים, אך חמלו עליהם אשר תהרגון אותם בידכם ויהיו נחשבים לקרבן עולה לרצון לי"י ולא תתחלל תרומת הקודש בנידת הגוים. והיה אחרי עשותינו הדבר הזה ויצאנו אל צרינו ונלחמנו ומתנו בגבורתנו ולא נאסר בזיקים כעבדים

¹⁴⁶ D. Flusser (ed.), *The Josippon [Josephus Gorionides]*, 2 voll., The Bialik Institute, Jerusalem 1980-81, I: 429-430. Per la presenza di una copia dello *Yosippon* a Candia vd. M. Benayahu, "Isqe sefarim beyn Qandiah le-Miṣrayim: šete te'udot min ha-Genizah", in Z. Malachi (ed.), *The A. M. Habermann Memorial Volume*, Habermann Institute for Literary Research, Lod 1983, 255-265: 257 e 264 [in ebraico].

sacrificio gradito al Signore, e non come un'offerta sacra contaminata da non ebrei. Fatto questo, assaliremo i nostri nemici, combatteremo e moriremo coraggiosamente. Non saremo messi in catene come schiavi da quegli incirconcisi, e non ci toccherà più di vedere, senza alcuna possibilità di salvarli, i nostri vecchi trascinati via per la barba, le nostre mogli e le nostre figlie profanate di fronte ai nostri occhi e i nostri figli urlanti.

ביד הערלים האלה ולא נראה עוד
זקנינו נמשכים בזקנם ונשינו
ובנותינו מחוללות לעינינו ובנינו
צועקים ואין לאל ידינו להושיע.

Pochi anni più tardi troviamo, sempre a Candia, un altro manigoldo ebreo di origine siciliana – *Iosef Cicilian maestro de la iusticia*. Yosef aveva due figlie: Cimigha e Altadhona. Il 5 marzo 1521, infatti, Yosef saldava al genero *Iostalli Caci dito Politi q. Samaria zudio h. C.* la dote di 500 iperperi (50 dei quali costituivano un dono allo sposo novello) che egli aveva promesso alla figlia Cimigha;¹⁴⁷ il 28 giugno 1521, invece, Yosef prometteva a *Lazari dito Masci Sacerdote zudio* il versamento dei 600 iperperi (di cui 50 come dono per Lazari) che costituivano la dote di Altadhona.¹⁴⁸ Il nome di Yosef figura inoltre nel registro delle persone che, in ottemperanza al bando emanato dalla Signoria il 26 aprile 1523, avevano iscritto il loro nome nella lista di coloro che, in seguito alle prime avvisaglie della peste, avevano deciso di lasciare la città: così, il 30 aprile *Aba medico* iscriveva il proprio nome nella lista e dichiarava di lasciare Yosef a guardia della propria casa.¹⁴⁹

Diversamente da quanto avveniva alla fine del Trecento, all'inizio del Cinquecento il manigoldo ebreo non veniva stipendato dal Comune ma dal *Qahal* candiota: lo dimostra la quietanza con cui il 19 dicembre 1525 *Iosef Cicilian zudeo magistro di iusticia h. C.* dichiarava di aver ricevuto dall'allora *contestabile della zudeca Eliyyah Capsali* e dai suoi camerlenghi – *Samuel Todhesco h. C.* [Šemu'el Aškenazi] e *Mossè del Medicho q. rebi Helie doctoris h. C.* – un «libretto» sottoscritto da quest'ultimo contenente dichiarazioni di debito per un

¹⁴⁷ ASV, *Notai di Candia*, b. 278, not. Pietro Vari, fasc. 6, f. 4r, 5 marzo 1521.

¹⁴⁸ ASV, *Notai di Candia*, b. 278, not. Pietro Vari, fasc. 6, ff. 67v-68r, 28 giugno 1521.

¹⁴⁹ ASV, *Duca di Candia*, b. 15bis, Bandi, fasc. 6, 31 aprile 1523: ff. 85r-89v: f. 87r: «Maistro Aba medico et Moyse Todesco, et Iocuda del Medego zudei diseno voler andar fora con le famegie loro, i qual cohabitano in casa del soprascrito maistro Aba; et lasa in casa, el soprascrito Aba, Iosef Zizilian maistro de la iusticia; et Moyse et Iocuda non lasano nisun in casa loro ma le hano serate».

ammontare di 200 iperperi – cifra pari all'importo che gli spettava per l'ufficio da lui svolto durante la *contestabileria* di Šemu'el Aškenazi, giunta al termine alla fine di ottobre di quell'anno.¹⁵⁰

Un altro episodio raccontato da Capsali (si tratta dell'episodio riferito da Zunz, che dunque conosceva il responso di Capsali riportato all'interno dello *Zeqan Aharon* di Eliyyahu ha-Lewi) era avvenuto a Retimo qualche anno prima del 1527. Anche in quel caso ad assumersi l'onere di mettere in atto la condanna era stato un ebreo siciliano:¹⁵¹

Anche di recente, a Retimo non c'era un manigoldo. Quando accade che [le autorità] vollero giustiziare un uomo, tutti gli ebrei del *Qahal* fuggirono sui monti e sui colli. Li cercarono ovunque ma non li trovarono. Allora fu immediatamente emanato un bando che ingiungeva a tutti gli ebrei di riunirsi nel *Qahal* entro ventiquattr'ore, pena la forca. Allorché gli ebrei si resero conto che non sarebbero riusciti a sottrarsi a quella sciagura, si dissero: «È il Signore delle Schiere ad aver decretato questa sciagura. Inutile sperare di salvarci». Allora si riunirono tutti assieme nel *Qahal*. Gridarono aiuto, ma nessuno rispose all'appello. Alla fine, però, dopoché ebbero lungamente supplicato un siciliano lì presente, quegli accettò di fare il manigoldo.

גם עתה {בזמננו}¹⁵² לא נמצא קוסטניר בריט"ימו ורצו להרוג אדם וברחו היהודים מהקהל בהרים ובגבעות. ושלח הרי"טור למצא אדם בקהל ואין ויבקשו בכל הדרך ולא מצאו. ותכף עשה כרוז שכל היהודים יתאספו בקנס תליה עד כ"ד שעות בקהל. ובראות כי כלתה עליהם הרעה ויאמרו: "הנה זאת הרעה מאת ה' צבאות. מה נוחיל עוד?" - ויתאספו כאיש אחד בקהל. קמו בקהל ישועו גם אין מקשיב גם אין שומע עד שהתחננו לרוב לציציליין אחד שנמצא שם ונתרצה להיות קוסטניר.

L'ultimo manigoldo ebreo attestato a Creta a me noto è l'Avšalom Sicilian attivo alla Canea che aveva fatto da testimone nella già citata controversia.¹⁵³ Avraham ibn Naḥmias, rabbino a Gerusalemme, tracciava un ritratto decisamente negativo di Avšalom: «Poiché Avšalom il manigoldo è un uomo rozzis-

¹⁵⁰ ASV, *Notai di Candia*, b. 278, not. Pietro Vari, fasc. 7, f. 103v, 19 dicembre 1525.

¹⁵¹ Ha-Lewi, *Zeqan Aharon*, c. 8v, col. 2.

¹⁵² Nell'edizione a stampa si legge בזמנו.

¹⁵³ Per una presentazione generale di questa controversia vd. Markus, "A History", 166, nota 31.

carceri, tra i condannati a morte».¹⁵⁷ Più in generale, scrive Enrica Guerra, «l'ambiente carcerario e quello della marginalità erano i settori di arruolamento prediletti delle autorità preposte alla giustizia»:¹⁵⁸ nel Due-Trecento, in Toscana, i manigoldi erano scelti tra i ribaldi e i barattieri (cioè i bari di professione); negli anni Cinquanta del Quattrocento, a Ferrara, i dodici Savi disponevano che, all'occorrenza, l'esecuzione delle pene capitali dovesse essere affidata a un ospite delle prigioni cittadine in cambio del «salario consueto»; nel Sud della Francia i manigoldi erano condannati a morte che avevano ottenuto la grazia.¹⁵⁹

La conversione della pena concessa a Manea Fuca ci aiuta a precisare la natura dell'imposizione a cui erano soggetti gli ebrei cretesi: a quanto pare, infatti, essa non prevedeva che il manigoldo fosse necessariamente un ebreo, bensì che, in assenza di un manigoldo, il *Qahal* fosse tenuto a mettere a disposizione delle autorità un ebreo che eseguisse la condanna. Come attestato dalle fonti cretesi e negropontine, questa imposizione era atta a generare all'interno del *Qahal* una situazione di aleatorietà: di qui l'interesse e lo sforzo di reperire un ebreo che ricoprisse il ruolo di manigoldo stabilmente. Nel momento in cui un manigoldo cessava la propria attività, tuttavia, trovare un suo sostituto risultava tutt'altro che semplice. L'unico modo per evitare l'*impasse* era rendere l'incarico più attraente da un punto di vista economico: ciò vale a spiegare sia l'aumento del salario annuale del manigoldo da 40 a 200 iperperi tra la fine del Trecento e l'inizio del Cinquecento (aumento che non si giustifica con la sola inflazione) sia il trasferimento dell'onere dell'erogazione del suo salario dal Comune al *Qahal*.

Come si spiega il numero notevole di ebrei di origine siciliana tra i manigoldi cretesi? È impossibile stabilire se i quattro ebrei denominati "Sicilian" attestati come manigoldi tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento fossero legati da un rapporto di parentela. La loro attestazione in diverse città dell'isola indebolisce una simile ipotesi. Sarebbe altresì improprio estendere il ritratto di Avšalom Sicilian tracciato da Avraham ibn Nahmias a tutti gli altri manigoldi ebrei cretesi o assumere, sulla base della descrizione degli ebrei palermitani di 'Ovadyah da Bertinoro, che tutti gli ebrei di origine siciliana residenti a Creta fossero di condizione umile: nel febbraio del 1449 un *Cherson Ciciliano* agiva, assieme a *Salaghaia de Cherso*, come nuncio del *Qahal* di Retimo inviato a negoziare la cifra con la quale quest'ultimo avrebbe dovu-

¹⁵⁷ Guerra, *Una eterna condanna*, 104.

¹⁵⁸ Id., 98.

¹⁵⁹ Id., 94-101.

to partecipare al pagamento della tassa annuale di 3000 ducati che gli ebrei di Creta erano tenuti a corrispondere ogni anno al Comune.¹⁶⁰

L'orrore suscitato dalla mansione di manigoldo lascia pensare che si trattasse perlopiù di individui di condizioni assai umili e dotati di un infimo grado di educazione: come abbiamo visto, però, agli occhi del manigoldo Šelomoh Sicilian giustiziare di sua mano un ebreo rappresentava un tabù.

Al di là dei singoli individui, tuttavia, l'origine straniera della maggior parte dei manigoldi cretesi suggerisce che, così come la maggioranza cristiana tendeva a respingere quella mansione e a farla ricadere sulle spalle della minoranza ebraica, allo stesso modo la popolazione ebraica autoctona preferiva rifilarla ai nuovi arrivati. In ogni caso, i matrimonî stipulati da Mošeh e da Yosef mostrano che, all'interno della comunità, i manigoldi non erano soggetti a forme di ostracismo; e, come illustrato dalla posizione tenuta da Eliyyah Capsali nell'ambito della controversia di cui sopra, era interesse della comunità tutelare la figura del manigoldo ebreo da ogni forma di discriminazione.

3. Conclusioni

Sulla base della documentazione raccolta, le attestazioni a noi note possono essere sintetizzate cronologicamente come segue:

LUOGO	DOMINIO BIZANTINO	DOMINIO VENEZIANO	N.° DOCUMENTI	EPOCA	MANSIONE
Impero bizantino			2	1071 e 1295	accecamiento
Secondo impero bulgaro	1014-1185		2	1230 e 1301	accecamiento e strangolamento
Corfù	fino al 1259 (con pause)	1386-1797	3	ante 1324-1387	pene capitali e mutilazioni
Creta	fino al 1204	1209-1669	14	1389 - 1527	manigoldo, <i>magister iusticie, carnifex</i>
Sicilia	fino alla fine del X sec.		5	ante 1431 - 1487	pene capitali e torture

¹⁶⁰ ASV, *Duca di Candia*, b. 26bis, Quaterni Sententiarum, fasc. 10, ff. 79v-80r, 11 febbraio 1448 m. v.

Negroponte	fino al 1204	1390-1470	1	ante 1452	manigoldo
Corone e Modone	1390-1470	1207-1500	1	ante 1465	esecuzione di «maleficia»
Napoli	fino al 1137		2	ante 1498 e 1535	pene capitali e torture

Tutte le regioni in cui è attestato l'impiego di ebrei come manigoldi erano state, a una certa epoca, sotto il dominio bizantino. Esiste dunque un nesso tra tutte queste attestazioni? È necessario concludere che i conquistatori latini non avessero fatto altro che ereditare una pratica nata e diffusasi all'interno dell'impero bizantino e adattarla ai propri sistemi giuridici? Gli studiosi che si sono posti questo quesito hanno formulato una risposta affermativa. Così, per citare la sintesi formulata da Steven Bowman:

How do these three examples relate to the more extensive use of Jewish executioners by successor states in former Byzantine areas, especially those controlled by Venice? It seems, in retrospect, that the occasional use of Jews to blind high officials or imperial figures (begun, perhaps, in the eleventh century) was expanded by the Latin successor states to the Byzantine empire into the derogatory function of supplying a state executioner for capital and corporal punishments.¹⁶¹

Questa tesi non spiega nulla circa le modalità e le cause che avrebbero determinato la diffusione e il consolidamento dell'impiego di ebrei come manigoldi. Asaf e Bowman suppongono infatti tacitamente che i dominatori latini non abbiano fatto che perpetuare un costume già in voga nei territori conquistati. Se prendiamo il caso di Palermo, però, ciò implicherebbe: 1) che l'impiego di ebrei come manigoldi fosse in uso già più di quattro secoli prima della sua prima attestazione; e 2) che, diversamente da quanto indicato dalle prime attestazioni, gli ebrei fossero impiegati non solo per menomare avversari politici ma anche per punire i criminali comuni. Ma, assumendo che le cose stiano così, per quale motivo gli ebrei di Negroponte parlavano di un tempo in cui le condanne capitali non erano affidate agli ebrei ma a «*persona extranea et ignota de vil conditione*»?

Di fatto, le attestazioni dell'impiego di ebrei come manigoldi nell'impero bizantino sono estremamente esigue se confrontate con i casi attestati di pe-

¹⁶¹ S.B. Bowman, *The Jews of Byzantium (1204-1453)*, The University of Alabama Press, s.l. 1985, 340.

ne corporali. Secondo quanto scrive Alexander P. Kazhdan nella voce «Blinding» dell'*Oxford Dictionary of Byzantium*, il primo caso attestato di accecamento inferto a un avversario politico nell'impero bizantino risale al 705, quando Giustiniano II fece accecare il patriarca Callinico. Da quel momento in poi l'accecamento divenne la pena più comunemente inferta agli avversari politici; esso però costituiva la pena prescritta anche nei confronti di eretici, maghi e traditori. Basilio II, imperatore dal 976 al 1025, «impiegò l'accecamento di massa dei prigionieri per terrorizzare i Bulgari con cui era in guerra». ¹⁶² Quante di queste mutilazioni furono affidate a ebrei? Kazhdan non fa parola di un impiego particolare degli ebrei nell'esecuzione di queste pene; né si trovano ragguagli in tal senso nella voce «Execution» all'interno dello stesso dizionario. ¹⁶³ Risulta dunque verosimile che gli ebrei rappresentassero soltanto uno dei gruppi ai quali le autorità bizantine ricorrevano per l'esecuzione delle pene corporali. L'accecamento costituiva un mezzo per menomare e mortificare l'avversario politico: è possibile che l'impiego di ebrei per mettere in atto questo genere di mutilazioni fosse una forma di ulteriore vilipendio? E, se si vuole cercare l'origine delle pratiche diffuse nelle colonie latine e nel Sud Italia, perché non cercarle in Bulgaria? La prima attestazione di un impiego sistematico e non occasionale degli ebrei non proviene infatti dall'impero bizantino ma, come abbiamo visto, dal secondo impero bulgaro, in cui, nel 1301, Svetoslav Terter, zar di Bulgaria (1300-1322) faceva strangolare il capo tataro Ciōki da «des serviteurs juifs, à qui il confiait de telles actions».

Stabilito che, all'interno dell'impero bizantino, l'impiego di ebrei come accecatori era soltanto sporadico, sarà ammissibile quantomeno esplorare l'ipotesi che, ammessa e non concessa una qualche forma di filiazione diretta tra la pratica bizantina e quella attestata nelle colonie latine e nel Sud Italia, la sua diffusione in quelle regioni sia avvenuta solo dopo la fine del dominio bizantino a partire da una o più località. Quali fattori potrebbero aver determinato la diffusione di quella pratica e, soprattutto, il passaggio da un impiego sporadico a un impiego sistematico di manigoldi ebrei?

Il caso di Candia suggerisce che a determinare questa trasformazione possano essere stati fattori sociali e religiosi legati alle conquiste latine. Durante il primo secolo di dominazione veneziana, l'estromissione dalle cariche politiche e amministrative relegò i greci a un rango di inferiorità. Come influì

¹⁶² A.P. Kazhdan, "Blinding", in Id. (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 voll., Oxford University Press, New York - Oxford 1991, 1: 297-298. Una voce di *Wikipedia* ("Mutilazioni politiche nella cultura bizantina") censisce quarantaquattro accecamenti per motivi politici effettuati nell'impero bizantino tra il 705 e il 1295.

¹⁶³ Kazhdan, "Execution", in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 2: 768.

tale condizione nei rapporti tra la maggioranza greca e la minoranza ebraica? Secondo David Jacoby, «the ‘colonial’ setting created by Venetian rule stimulated Greek *collective* hostility against the Jews, yet its impact upon Greek-Jewish interaction was rather limited, both in time and scope».¹⁶⁴ All’inizio degli anni Venti del Duecento la confisca, ai danni della popolazione greca, di una grande quantità di terre destinate alla seconda ondata di coloni provenienti da Venezia aveva dato vita a una rivolta. In seguito al suo soffocamento, nel 1224 o nel 1225 il clero e il popolo greco candiota inviarono al doge Pietro Ziani una lettera in cui lamentavano le discriminazioni e i torti subiti da parte dei castellani veneziani con l’avallo del capitano di Candia Paolo Querini, minacciando di lasciare l’isola.

Per sottolineare l’inammissibilità delle ingiustizie da loro subite, i querelanti facevano notare come, paradossalmente, perfino gli ebrei fossero stati trattati con maggiore riguardo. Sebbene solo parzialmente leggibile, il testo della lettera merita di essere citato per esteso:

Et si hoc feceritis poterimus permanere vestros fideles [...] non erite facile [sic] et nos exierimus de terra vestra; quoniam multe fame in terra vestra hucusque sustinimus et multe res facte [...] quoniam quod nobis factum est, in nulla terra veneciana numquam fuit facta. Quoniam Iudei habebant iustitiam et rationem et de no[...] [...] [...]erte ecclesiis de Iudeis¹⁶⁵ sunt integre et sane et ecclesiis de Deo sunt iactate in terra, nullum sacrificium cr[...] [...] vestre sanctitati nisi a paucis ecclesiis Iudei habent domos et nostras domos devastaverunt; sed relique que s[...] [...] in potestate Pauli Curini: et nos non habebamus domos. Propter predictum factum tenebamus domos Iudeis [...] die [...] erant verberati a Iudeis; et veniebamus ad dominum Curinum reclamando: nullam rationem ab eo habere potuimus.¹⁶⁶

Estromessa dalle cariche pubbliche e giudiziarie, la popolazione greca finì per identificare nella religione il fulcro della propria identità.¹⁶⁷

Il risentimento politico, economico e sociale dovette giocare un ruolo non irrilevante nei sentimenti antiebraici della popolazione greca. Tra la fine

¹⁶⁴ D. Jacoby, “Jews and Christians in Venetian Crete: Segregation, Interaction, and Conflict”, in U. Israel, R. Jütte, R. C. Mueller (a c.), “*Interstizi*”. *Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini dal Medioevo all’Età Moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, 243-279 [rist. in Id., *Medieval Trade in the Eastern Mediterranean and Beyond*, Routledge, London - New York 2018, articolo X]: 244.

¹⁶⁵ Nell’edizione a stampa si legge «ludes», che però è un evidente errore di stampa per «Iudeis».

¹⁶⁶ G. Cervellini, *Documento inedito veneto-cretese del Dugento*, Tip. Seminario, Padova 1906, 17.

¹⁶⁷ Jacoby, “Jews and Christians”, 245-246.

del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, Mešullam da Volterra, 'Ovadyah da Bertinoro e Mošeh Basola, passati rispettivamente per Candia, Rodi e Zante, erano rimasti impressionati dall'atteggiamento dei greci nei confronti degli ebrei locali. In particolare, Mešullam e Mošeh registravano come, nelle località da loro visitate, agli ebrei fosse fatto divieto di toccare le merci esposte al mercato, pena l'obbligo di acquistare la merce toccata. Già nel 1393 quella credenza si manifestava a Creta nel rifiuto, da parte di un cristiano, di condividere una cisterna con un ebreo che occupava una casa confinante con la sua; e negli stessi anni il monaco bizantino Iōsēf Bryennios metteva in guardia i greci di Creta dal contatto con cibi toccati da ebrei.¹⁶⁸ Queste discriminazioni si fondavano su una concezione dell'ebreo come 'impuro'.¹⁶⁹ La stessa nozione di impurità era associata a tutti i mestieri che prevedevano il contatto con dei cadaveri. Negli anni Ottanta del Cinquecento, a Candia, in cambio della remissione della pena, un ebreo condannato a morte aveva accettato di servire come «necroforo dei cristiani» [*qover* (sic!) *le-goyim*].¹⁷⁰ È possibile che la credenza nell'impurità dell'ebreo avesse giocato un ruolo nell'imposizione agli ebrei di Candia del mestiere di manigoldo?¹⁷¹

Insomma, indipendentemente dall'origine dell'impiego sporadico di manigoldi ebrei, il loro impiego *sistematico* in diverse località greche dopo la fine del dominio bizantino può essere interpretato come l'effetto 1) di un risentimento politico che si concretizzava nel rifiuto, opposto dalla maggioranza autoctona, a svolgere il ruolo di braccio armato di magistrati stranieri; 2) di un odio religioso fomentato dal risentimento politico e da motivi economici. Questi fattori potrebbero aiutarci a spiegare i motivi per cui a Creta, per al-

¹⁶⁸ Id., 276-277.

¹⁶⁹ Vd. M. Kriegel, *Les Juifs dans l'Europe méditerranéenne à la fin du Moyen Âge*, Paris, Hachette 1979, 39-47; M. Kriegel, "Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du bas moyen âge: le juif comme intouchable", *Annales* 31/2 (1976) 326-330.

¹⁷⁰ A.M. Habermann, "The Memoirs of Abraham Balaza", *Sinai* 21 (1947) 297-307: 303 [in ebraico].

¹⁷¹ Vd. M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2000, 25: «C'è un mestiere che forse isola più di qualunque altro l'uomo che lo esercita, tanto più che in generale è esercitato da un solo individuo per un'intera comunità, anche se molto vasta: il mestiere di boia». Per il testo originale vd. H. Hubert, M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Presses universitaires de France, Paris 2019, 73: «Il est une profession qui met peut-être son homme plus à l'écart qu'aucune autre, d'autant plus qu'elle n'est exercée en général que par un seul individu à la fois pour toute une société, même assez large, c'est celle de bourreau. Or, précisément, les bourreaux ont des recettes pour retrouver les voleurs, attraper les vampires, etc.; ce sont des magiciens».

meno un secolo e mezzo, il ruolo del manigoldo non fu imposto ai reietti sociali bensì ai reietti religiosi.

Le fonti relative alla Sicilia, a Creta, a Negroponte, a Modone e a Corone fanno riferimento a un impiego sistematico degli ebrei come manigoldi che contrasta con quello attestato nell'impero bizantino. Se ci si concentra su questo elemento, anche il problema della diffusione dell'impiego di ebrei come manigoldi richiede di essere impostato diversamente. Perdute dall'impero bizantino in epoche diverse, le località in questione sono caratterizzate dall'essere concentrate in un'area geografica ristretta e dall'essere situate su due rotte marittime – quella che univa Venezia a Negroponte e quella che univa i porti della Catalogna, della Provenza e della costa occidentale della penisola italiana al Levante. Una volta imposto in una località, tramite il continuo scambio di notizie quel costume poteva facilmente essere replicato in aree caratterizzate da tensioni sociali analoghe: così, il riferimento degli ebrei di Negroponte a un tempo in cui gli ebrei non erano costretti a servire come manigoldi potrebbe essere indicativo del fatto che la pratica fosse stata introdotta sul modello di Creta, con cui Negroponte era in strettissimi contatti.

Per concludere, l'esame critico delle fonti a noi note e alcuni nuovi documenti di origine candiota ci hanno indotto a revocare in dubbio le spiegazioni formulate in passato circa l'origine e la diffusione dell'impiego di ebrei come manigoldi in diverse località del bacino del Mediterraneo e nei Balcani. Le spiegazioni alternative qui formulate non si sollevano dal rango di ipotesi. La speranza è che questa rassegna valga a richiamare l'attenzione degli storici su un aspetto relativamente trascurato della storia degli ebrei nel Mediterraneo e solleciti nuove ricerche e ulteriori discussioni.



DIEGO DE CEGLIA

Il diritto di giurisdizione sugli ebrei dei vescovi di Terra di Bari: nuovi documenti

La pergamena n. 645 dell'Archivio Diocesano di Bari, di cui principalmente qui ci occuperemo, può considerarsi solo una tessera di un mosaico di natura giuridica di proporzioni ben più vaste, ambito caratterizzato da una ben nota scarsità di documentazione su cui, più di un secolo or sono, già attirava l'attenzione Nicola Ferorelli, che annotava: «ben poco ci è rimasto delle disposizioni che regolavano l'amministrazione della giustizia», riferendosi alla condizione degli ebrei nel regno di Napoli in età aragonese e vicereale.¹

Il documento – sinora, a quanto sembra, del tutto trascurato – contiene una sentenza del luglio 1538, emessa per dirimere un conflitto giurisdizionale sorto fra il Sacro Regio Consiglio² e l'arcivescovo di Bari,³ che vedeva leso il proprio diritto a giudicare controversie sorte tra ebrei.

1. Gli attori

Nella prima parte del documento sono indicati i soggetti della controversia, che l'arcivescovo di Bari avrebbe voluto avocare a sé: da una parte, Gio-

¹ N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a c. di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990 (1915¹), 185; V. Bonazzoli, "Gli ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)", *Archivio Storico Italiano* 139 (1981) 186; C. Colafemmina, G. Dibenedetto (a c.), *Gli ebrei in Terra di Bari durante il Vicereame spagnolo*, Grafisystem, Bari 2003, 10. Purtroppo non si conosce l'esito delle scritture giudiziarie e stragiudiziarie emesse tra la seconda metà del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento: sul punto, più di recente cf. F. Senatore, "Manasse judío tedesco e Josep medico ebreo. Suppliche, ebrei e fisco nel regno di Napoli alla fine del Quattrocento", *Sefer yuhasin* 8 (2020) 194.

² Circa le mansioni di quest'organo si veda G. Cassandro, "Sulle origini del Sacro Regio Consiglio napoletano", in *Studi in onore di Riccardo Filangieri*, L'Arte Tipografica, Napoli 1959, I: 1-17.

³ L'arcivescovo di Bari Geronimo Grimaldi era rappresentato per procura dal suo vicario Ippolito Cicero.

vanni Francesco Scivares, neofita napoletano ma già chiamato Palombo Garze prima della conversione,⁴ ricorrente nella causa originaria; e dall'altra i suoi parenti Joseph de Scialon, Daniel de Liazar e Habraam Garze, ebrei di Bari.

Prima di esaminare le ragioni del contendere, va sottolineato lo status di neofita del ricorrente,⁵ la cui posizione giuridica in epoca vicereale era da considerarsi particolare perché, se da una parte essi potevano ancora godere di alcuni privilegi,⁶ dall'altra erano quasi costretti a pagare il prezzo della loro conversione, che fra l'altro, era spesso motivo di contrasto nella sfera parentale. Il documento conferma questi elementi generali e, infatti, vi è esplicitato l'odio che i tre ebrei baresi nutrivano nei confronti del convertito, «Ioannis Francisci Scivares, civis et habitatoris civitatis Neapolis, neophiti et olim nuncupati Palumbi Garze hebrei», perché questi, «noscens veritatem, reliquit legem hebreorum et fattus est christianus».

Il documento è ricco d'informazioni riguardanti i complessi rapporti familiari in gioco, in cui la sfera matrimoniale appare strettamente connessa a quella patrimoniale. Oggetto principale del litigio erano infatti rivendicazioni su beni dotali, come peraltro frequentemente accadeva.⁷

⁴ Prima di essere battezzati, gli adulti sceglievano un nuovo nome, l'unico con il quale sarebbero stati identificati poi da cristiani novelli, cf. Ferorelli, *Gli ebrei*, 195.

⁵ In epoca aragonese, il numero dei convertiti alla fede cristiana si accrebbe soprattutto dopo il 1492, e quando divennero ancora più difficili le condizioni di residenza nel regno dopo la discesa di Carlo VIII; com'è noto, spesso tali conversioni non erano spontanee: cf. Ferorelli, *Gli ebrei*, 194.

⁶ Gli angioini avevano infatti concesso agli ebrei fattisi cristiani l'esenzione dalle tasse, oltre ad altre agevolazioni, come il permesso di portare armi, e avevano imposto che i convertiti non fossero più molestati con calunnie per coinvolgerli in cause civili e penali (Ferorelli, *Gli ebrei*, 68-69, 86, nota 111). Nel 1294, a Bari, le famiglie ebraiche convertite al cristianesimo erano una settantina e i loro componenti cominciarono a essere indicati come neofiti o cristiani novelli; alcuni continuarono a praticare di nascosto l'ebraismo. Per sfuggire al rischio di essere accusati e giudicati per apostasia ed eresia, i cristiani novelli spesso facevano importanti donativi a qualche potente istituzione ecclesiastica (a Bari, la basilica di San Nicola), in cambio di protezione. Si veda [C. Colafemmina], "La comunità ebraica", in F. Tateo (a c.), *Storia di Bari. II Dalla conquista normanna al ducato sforzesco*, Laterza, Bari 1990, 246-247.

⁷ Al pari dei cristiani, gli ebrei andavano quasi sempre dal notaio per le registrazioni più varie, come compravendita d'immobili, testamenti, costituzione di società, quietanza o restituzione di dote, divisione dei beni, inventari *post mortem*, dichiarazioni, accordi, patti e così via; ufficializzando così ogni loro azione. Nel complesso degli atti notarili, quelli relativi ai patti dotali sono preponderanti. La restituzione della dote era, spesso, fra le prime clausole dei testamenti dei capifamiglia, segno di attenzione, ma anche di

Il contenzioso si era aperto perché il neofita Scivares, nonostante potesse dichiararsi, di diritto, erede universale *ex testamento* dei mille ducati lasciategli dalla madre Angela de Liazar, dopo vani tentativi bonari di accordo dové citare in giudizio lo zio materno, Daniel de Liazar, che indebitamente se ne era appropriato. Di una sopraffazione simile lo Scivares accusava anche lo zio paterno, Habram Garze,⁸ il quale a suo dire si era ingiustamente appropriato di quanto gli spettava in qualità «fili et heredis universalis ab intestato quondam Joseph Garze», ossia il padre. Lo Scivares rivendicava inoltre i diritti sulla quota dotale di sua sorella Ricca Garze, morta senza aver fatto testamento e il cui marito, Joseph de Scialon, terzo convenuto, aveva trattenuto interamente per sé quanto ricevuto dalla defunta «ex causa dotis». Riguardo a quest'ultimo caso, lo Scivares precisava che, in virtù degli usi ebraici, essendo la sorella morta senza lasciar figli, la dote doveva esser restituita a lui quale fratello e quindi erede universale *ab intestato*.⁹ Secondo il costume ebraico, con i patti dotali veniva infatti stabilito che il marito vedovo era obbligato a restituire alla famiglia della moglie metà della dote, nel caso in cui la coppia non avesse avuto figli.¹⁰ Solo in presenza di figli, invece, il marito ave-

tensione intorno a questo istituto. Per i contenuti dei patti dotali ebraici, si veda ad es. M. Gasperoni, "La misura della dote. Alcune riflessioni sulla storia della famiglia ebraica nello Stato della Chiesa in età moderna", in L. Graziani Secchieri (a c.), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. XV-XX)*, Giuntina, Firenze 2015, 178-187. Esempi di patti prematrimoniali e matrimoniali meridionali del XV-XVI secolo si troveranno in D. Burgaretta, "Due contratti matrimoniali, un atto di fidanzamento e un atto di ripudio ebraici nel regno di Napoli (Trani, Bari, Napoli)", *Sefer yuhasin* 23 (2007) 3-34; G. Lacerenza, "I patti prematrimoniali di Simeri, Calabria (1439)", *Sefer yuhasin* n.s. 1 (2013) 78-79.

⁸ Sebbene non sia specificato, la parentela tra le parti è desumibile dai nomi.

⁹ Nel 1638 il neofita Giulio Morosini illustrò alcuni formulari per tutte le questioni ebraiche, tra cui quelli inerenti al matrimonio. Dei cinque 'patti dotali' trattati, il quarto esamina il caso del decesso di una sposa senza prole: G. Morosini, *La Via della fede mostrata agli ebrei*, Stamperia della S. Congr. De Prop. Fide, Roma 1683, 1005.

¹⁰ Testimonia l'applicazione di questa norma anche in Terra di Bari, un atto rogato il 21 gennaio 1493 dal notaio Pascarello de Tauris di Bitonto, con il quale Aron de Ysello, ebreo barese, alla morte della moglie Perna, figlia di Salterius Bonafossa di Bitonto, restituisce al suocero la dote, trattenendo solo quanto gli spettava in forza del contratto matrimoniale [Archivio di Stato di Bari (= ASBa), piazza di Bitonto, sk. 1 not. Pascarello de Tauris, prot. a. 1492-1493, f. 30, atto del 21 gennaio 1493].

va diritto a ereditare per l'intero; viceversa, se il marito fosse deceduto prima della moglie, con o senza figli, l'intera dote sarebbe rimasta alla donna.¹¹

Spesso i beni dotali erano costituiti, oltre che dal denaro, anche da oggetti di vario valore, come monili, ori, argenti, o libri, talvolta descritti con precisione nei capitoli prematrimoniali e, in mancanza di liquidità, anche dal corredo e da qualsiasi altro bene mobile.¹² Documenti diversi erano spesso richiamati per dimostrare la provenienza dei beni mobili, ma anche del denaro contante che aveva permesso il pagamento della dote.¹³ Nella pergamena in esame si fa appunto menzione anche dell'indebito possesso di diversi documenti contabili, ossia di ricevute e registri per la riscossione di crediti, nonché di atti pubblici e privati, tutte scritte di un banco di pegni ebraico. Il documento è dunque, nel suo piccolo, un indicatore della ricchezza materiale e dello *status* della famiglia originaria nonché, indirettamente, dei loro discendenti sull'asse ereditario.

Vediamo qui coinvolti membri di alcune delle famiglie ebraiche più facoltose della Bari cinquecentesca, che sappiamo essere dedite in particolare alle attività di prestito.¹⁴ Si dispone infatti di abbondanti testimonianze documentarie sull'attività feneratizia svolta sia da Joseph de Scialon¹⁵ che, so-

¹¹ Morosini, *La Via della fede*, 1003. Il nostro caso d'indebita appropriazione della dote presenta molte analogie con un procedimento giudiziario discusso però in 1° grado dinanzi a un «judicj judej sicilianj», ovvero un tribunale ebraico riservato alla comunità siciliana presente nel regno di Napoli, che pare fosse competente per questioni di tale natura; caso che, per il rifiuto della prima sentenza emessa, fu portato poi in appello al Sacro Regio Consiglio (Senatore, “Manasse judio”, 191-194).

¹² Morosini (*La Via della fede*, 1004-1005) scrive che nei contratti dotali, oltre a dover precisare l'entità della dote della sposa versata dai suoi genitori, distinta tra la parte monetaria, gli arredi, i corredi e altro, bisognava quantificare la controdote che era a carico dello sposo, oltre al prezzo simbolico della verginità, che si aggirava intorno a 200 monete d'argento.

¹³ A. Toaff, “La vita materiale”, in C. Vivanti (a. c.), *Storia d'Italia. Annali. 11/I, Gli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1996, 243.

¹⁴ Colafemmina, “La comunità”, 253-254.

¹⁵ Il nome di *Josef de Salon* o *Scialo* o *Salo* compare in diversi atti quasi sempre insieme a Daniel de Liazar, ma anche ad altri, tra i quali un fratello, a conferma che lavoravano tutti nella stessa società creditizia. C. Colafemmina et al. (a. c.), *La presenza ebraica in Puglia. Fonti documentarie e bibliografiche*, De Pascale, Bari 1981, 78-80, doc. 43-44, 105, doc. 78, 110, doc. 104, 112, doc. 114, 121, doc. 159, 124, doc. 180, 127, doc. 191, 130, doc. 207, 138, doc. 250-251, 141-142, doc. 266, doc. 269; *Gli ebrei in Terra di Bari*, 79, doc. 183, 84, doc. 198, 85, doc. 200, 89, doc. 211, 95, doc. 231, 98, doc. 241, 103, doc. 256, 110, doc. 276. *Josef de Salon* è anche segnalato tra i membri delle famiglie ebraiche facoltose giunte a Bari, alle

prattutto, da Daniel de Liazar,¹⁶ almeno negli atti sinora editi;¹⁷ mentre meno presente risulta, invece, la figura di Habram Garze.¹⁸ Non si hanno ulteriori notizie relativamente agli altri membri di questo specifico gruppo familiare.

Nel documento appare di un certo interesse anche il fatto – richiamato in altri documenti anteriori e coevi – che il ricorrente solleciti un tempestivo intervento dell'autorità giudiziaria, temendo che i congiunti rimasti in Puglia, per evitare il pignoramento dei beni, potessero fuggire in Albania o in Turchia, dove i tre avevano già trasferito parte dei propri averi. Con questi due territori *extra regnum* essi avevano già stretto rapporti commerciali, e forse anche creditizi, che lì avrebbero continuato a esercitare anche dopo la definitiva espulsione degli ebrei dal regno, nel 1541.¹⁹

quali, in cambio di un contributo annuo, fu permesso di restare nel Vicereame dopo la prima espulsione del 1511: cf. Colafemmina, "La comunità", 252.

¹⁶ Il nome di Daniel de Liazar compare numerose volte negli atti di negozi giuridici relativi a prestiti di danaro concessi nel solo arco di un anno (1540) a cittadini di tutta la Terra di Bari (si veda *La presenza ebraica*, 182, all'Indice dei nomi s.v. *Daniele de Liazar*). Il suo banco pegni risultava molto attivo e faceva capo a una vera e propria società finanziaria; più di un atto è infatti relativo a obbligazioni per mutui in favore suo e di altri ebrei, tra cui Josef de Scialo (vd. *supra*, nota 15). Non si può escludere che l'attività creditizia della società fosse strettamente connessa con quella commerciale, legata al rifornimento di merci via mare: infatti Daniel de Liazar, nel 1536, assunse nella sua bottega un ebreo promettendogli, oltre ad un compenso in danaro, anche il vitto in cambio di «*aliis causis mercantilis et serviciis*» (cf. *Gli ebrei in Terra di Bari*, 84, doc. 196).

¹⁷ Si tenga conto che non è stato completato lo spoglio di tutti i protocolli degli atti notarili rogati prima del 1541 sulle piazze di Bari e di Bitonto.

¹⁸ Questo ebreo è citato come Abram Garti in *La presenza ebraica*, 119, doc. n. 152; e in *Gli ebrei in Terra di Bari*, 122, doc. 313; mentre come Abram Carti *ibid.*, 106, doc. 265, 107, doc. 267.

¹⁹ Un riferimento esplicito alla migrazione di alcuni ebrei pugliesi verso la Turchia è nel capo III dei *Capitoli et gratie che s'addomandano alla serenissima signora Regina, nostra signora et padrona da parte de l'Università et homini della città di Molfetta*, del 1507 editi in D. Magrone, (a c.), *Libro rosso, privilegi dell'Università di Molfetta, III. Periodo spagnolo feudale*, Vecchi, Trani 1905, 114. Dopo l'editto di Carlo V del 1540 e l'espulsione definitiva dal regno, molti ebrei emigrarono nei territori ottomani, come ad esempio la Slovenia e Costantinopoli, mentre altri trovarono rifugio in Grecia, Albania, Siria. Nella città più importante dell'Albania, Valona, la presenza di numerosi ebrei cacciati dall'Europa occidentale è documentata dagli archivi ottomani e, per i commercianti, dagli archivi di Venezia. R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani dal XVI al XVII secolo*, Mondadori, Milano 2017, 27-28. Circa la migrazione di ebrei a Valona dopo l'espulsione dalla Spagna del 1492, si veda

2. La competenza dei vescovi

Nell'intento di dimostrare la propria particolare attenzione verso gli ebrei del regno, il 29 maggio 1456 Re Alfonso I (1442-1458) affidava l'incarico di trattare le cause civili e penali ebraiche a un baiulo di Corte espressamente nominato, escludendo ogni altra autorità.²⁰ Alla morte di Alfonso, nel 1458 gli ebrei di Terra di Bari chiesero e ottennero dal suo successore, Ferdinando I (1458-1494), la conferma dell'esenzione «dalle giurisdizioni degli ordinarii ufficiali e magistrati e la sottomissione a quella speciale del magnifico Francesco Martorell»,²¹ già investito da suo padre del ruolo di baiulo.

Tuttavia, quasi un decennio dopo, il 24 maggio 1465 lo stesso sovrano accondiscese con suo privilegio alle richieste presentategli dagli ebrei del regno, circa il

tenerli et mantenerli in dominio di V.R.M. et per nullo umquam tempore donarli né rimetterli in mano di Baiulo,²² né Iudice ne de qualsivoglia altro ufficiale né cristiano né giudeo che particolarmente sopra de loro abbia alcuno ufficio, titolo ne giurisdizione

specificando con il *placet*, però, che non sarebbe decaduto «il diritto che hanno i Baroni sopra i giudei abitanti nei loro territori e l'ufficio dell'inquisitore dell'eretica provità».²³

Alla stregua di un 'barone' sembrerebbe quindi essere stato trattato l'arcivescovo di Bari, poiché lo stesso re Ferdinando, facendo eccezione ai due provvedimenti citati – ovvero al suo del 24 maggio e a quello di re Alfonso del 1456 – con privilegio del 26 maggio 1465 confermò al prelado tutti i diritti già concessi dai precedenti sovrani e, in particolare, quello di giurisdizione sul casale di Bitritto e sugli ebrei di Bari. Il testo del privilegio precisa che questi ultimi poteri risalivano alla donazione disposta già alla fine dell'XI secolo dai

anche R. Segre, "Documenti di fonte veneziana sugli ebrei in Puglia", *Sefer yuhasin* 6 (2018) 109, doc. 33.

²⁰ Ferorelli, *Gli ebrei*, 179-180; D. de Ceglia, "Lo storico bitontino Eustachio Rogadeo e la sua raccolta di documenti per la storia degli ebrei nel Mezzogiorno", *Sefer yuhasin* 7 (2019) 93, doc. 13.

²¹ G. Summo, *Gli ebrei in Puglia dall'XI al XVI secolo*, Cressati, Bari 1939, 86, doc. XVIII.

²² In realtà la figura del baiulo non fu abolita: infatti a Francesco de Martorel succedettero nel 1491 Giulio de Scorciatis; nel 1520 Joan Hannart de Lambec, e in seguito altri ancora. C. Colafemmina, "I capitoli concessi nel 1465 da Ferrante I ai giudei del regno", *Studi storici meridionali* 3 (1992) 283-284, 296.

²³ Colafemmina, "I capitoli", 297.

signori di Bari, la duchessa Sikelgaita prima,²⁴ e Boemondo d'Altavilla poi,²⁵ diritti in seguito confermati con privilegi dei sovrani angioini Ladislao, Giacomo e Giovanna.²⁶

Il privilegio del 26 maggio 1465, rilasciato a favore dell'arcivescovo di Bari, è stato in verità, già ritenuto falso dagli studiosi, cui appariva incoerente rispetto a quello emesso più di un anno prima, per confermare

ai giudei di Bari i loro privilegi avuti da re ... ed altri signori della detta città e che per tutto il reame possano godere dei privilegi dati ultimamente ai giudei di Trani e Barletta dalla Maestà sua,²⁷

ma anche perché in netta contraddizione con quello emesso a richiesta di tutti gli ebrei del regno risalente ad appena due giorni prima. Il privilegio, se

²⁴ Di questo atto di Sikelgaita del 1086, del quale non è pervenuto l'originale (v. *infra*, nota 36), esistono varie edizioni; l'ultima, curata più scientificamente, è quella in L.R. Ménager, *Recueil des actes des ducs normands d'Italie (1046-1127), I (Les premières ducs [1046-1087])*, Bigemme, Bari 1981, 169-170, doc. 46.

²⁵ Anche di questo atto del 1093 di Boemondo, figlio di primo letto di Roberto il Guiscardo che sposò in seconde nozze Sikelgaita, non è pervenuto l'originale (vd. *infra*, nota 38); il testo in G.B. Nitto De Rossi, F. Nitti di Vito (a c.), *Le pergamene del Duomo di Bari (952-1264)*, in *Codice Diplomatico Barese*, vol. I, Vecchi, Trani 1897, 65-67.

²⁶ Dei privilegi di questi sovrani, il documento del 1465 non specifica luogo e data di emissione, riportati invece per quelli di Sikelgaita e di Boemondo. Il documento di Ladislao I d'Angiò (1386-1414) potrebbe essere la pergamena n. 388 dell'Archivio Diocesano di Bari, datata 30 ottobre 1403, con la quale il sovrano, su richiesta dell'arcivescovo di Bari, del Capitolo e dei canonici della Cattedrale, conferma genericamente (senza menzionare né il casale di Bitritto né gli ebrei) le donazioni, i privilegi, le provvisioni, le giurisdizioni e le antiche consuetudini ad essi concesse dai suoi predecessori; edizione in C. Drago Tedeschini (a c.), *Le pergamene del duomo di Bari (1385-1434)*, in *Codice Diplomatico Pugliese*, XXXV, Puglia Grafica Sud, Bari 2013, 38-39, doc. 13. Il documento dei coniugi sovrani Giacomo di Borbone (1415-1416) e Giovanna II d'Angiò (1414-1435) potrebbe essere la pergamena n. 401 dell'Archivio Diocesano di Bari, datata 27 ottobre 1415, con la quale su richiesta dell'Arcivescovo di Bari e del Capitolo della Cattedrale venivano confermate due disposizioni impartite dai sovrani predecessori e relative al diritto di esazione di alcuni introiti. Anche in questo documento, l'unico nella cui *intitulatio* appaiono insieme i nomi di entrambi i sovrani, non vi è alcun riferimento né al casale di Bitritto né agli ebrei (cf. edizione *ibid.*, 104-107, doc. 30).

²⁷ C. Colafemmina, "Documenti per la storia degli ebrei in Puglia e nel Mezzogiorno nella Biblioteca Comunale di Bitonto", *Sefer yuhasin* 9 (1993) 23, doc. 15, atto del 30 novembre 1463. Trattasi di un documento distrutto nel 1943.

spurio,²⁸ potrebbe essere stato redatto *ad hoc*, con tutti i caratteri estrinseci e intrinseci di un documento pubblico del XV secolo,²⁹ proprio al fine di dimostrare i diritti dell'arcivescovo di Bari sugli ebrei residenti nel territorio di sua giurisdizione, nel caso specifico nel casale di Bitritto.³⁰

Il primo a rilevare tale incongruenza è stato Ferorelli,³¹ sottolineando che l'atteggiamento di alcuni arcivescovi baresi non era stato sempre benevolo nei confronti degli ebrei costretti a ricorrere alle autorità civili: sembrava pertanto strano che venissero riaffidati proprio all'autorità ecclesiastica. A supporto, Ferorelli evidenziava come tra il 1470 ed il 1495 varie cause di ebrei di Bari erano state presentate e discusse presso la Regia Camera della Sommaria.³² Altro elemento che fa dubitare dell'autenticità del privilegio del 26

²⁸ Per i possibili elementi che potrebbero indicare la falsificazione di un documento, si veda per es. A. Pratesi, *Genesi e forme del documento medievale*, Jouvence, Roma 1999³, 108-109. Il documento, come testo scritto che valeva a comprovare il compimento di una azione giuridica, ovvero l'esistenza di un fatto giuridico, per raggiungere il suo scopo doveva rispettare regole ben determinate: solo così poteva avere valore probatorio su un accordo o un fatto che comportasse conseguenze giuridiche e documentarie. La valenza maggiore era data dal documento pubblico, cioè quello emanato da una pubblica autorità sovrana (nel nostro caso, il re) attraverso la sua cancelleria. A. Petrucci, *Medioevo da leggere. Guida allo studio delle testimonianze scritte del Medioevo italiano*, Einaudi, Torino 1992, 5-6, 37.

²⁹ Circa la corrispondenza dei caratteri intrinseci ed estrinseci di questo documento con quanto caratterizza «Privilegi, *litterae* e *mandata* dei sovrani aragonesi» e circa i nomi dei funzionari di cancelleria che lo sottoscrivono, e che con le rispettive mansioni e le stesse caratteristiche calligrafiche compaiono in calce ad altri privilegi coevi, si veda R. Alaggio, *Le pergamene dell'Università di Taranto (1312-1652)*, Congedo, Galatina 2004, CXVI-CXXVIII.

³⁰ Che gli interessi dell'Arcivescovo di Bari su Bitritto siano stati provati mediante questo documento nel corso di un procedimento giudiziario, si deduce dalla nota tergaletica datata 1554, ovvero oltre dieci anni dopo l'espulsione degli ebrei dal regno (vedi Appendice, doc. 1). La sezione dell'Archivio Diocesano di Bari (= ADB), *Luoghi della Diocesi*, fondo Bitritto (b. 34, fasc. 1), conserva copia cartacea di questo documento del 1465.

³¹ Colafemmina, senza specificare se avesse o meno analizzato l'originale del privilegio del 26 maggio 1465, fa suo il dubbio espresso dal Ferorelli circa questo documento, che entrambi ritengono «apocrifo» (Ferorelli, *Gli ebrei*, 182-183; Colafemmina, "I capitoli", 284); ma anche Ferorelli non sembra aver visto l'originale, dal momento che rimanda esclusivamente alla trascrizione in M. Garruba, *Serie critica de' sacri pastori baresi*, Cannone, Bari 1844, 298-300. Considerato che tale edizione pecca per il mancato rispetto delle norme paleografiche e diplomatiche, se ne propone una nuova qui in Appendice, doc. 1.

³² Ferorelli, *Gli ebrei*, 183, 187 nota 13. A questi contenziosi segnalati da Ferorelli se ne potrebbero aggiungere altri dello stesso arco temporale: si vedano i vari casi riportati in C.

maggio 1465, è il fatto che, sebbene sia menzionato in un inventario delle pergamene dell'Archivio Diocesano di Bari datato 1552,³³ esso non è citato in un atto notarile dell'8 marzo 1506, stilato come sintesi dei provvedimenti relativi ai diritti dei vescovi di Bari sugli ebrei della città.³⁴ In quest'ultimo documento – che presenta a tergo la nota: «1506. Pro recognitione hebreorum»³⁵ – si fa infatti menzione solo dei privilegi rilasciati da Sikelgaita

Colafemmina, *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia nell'Archivio di Stato di Napoli*, Messaggi, Cassano delle Murge 2009².

³³ Archivio Apostolico Vaticano, fondo Garampi, vol. 175, f. 62-88, *Nota omnium privilegiorum, bullarum, instrumentorum et scripturarum que conservantur in hoc Archivio Archiepiscopali Barensis* (d'ora in poi, *Nota privilegiorum*), nota parte del *Compendium seu Matricula iurisdictionum, reddituum et fructuum ac emolumentorum et proventium Camere Barensis Archiepiscopalis, et eius Dioecesis ... compilatum in anno Domini 1552* (etc.). Nella *Nota privilegiorum*, il privilegio del 26 maggio 1465 è così annotato al f. 73v: «Privilegium regis Ferdinandi in quo continetur confirmatio casalis Bitritti et iurisdictionis in Iudeos habitantes et confluentes ad civitatem Bari concessa reverendissimo domino Latino, tituli Sanctorum Joannis et Pauli presbiteri cardinalis de Ursinis perpetuo commendatario Archiepiscopatus Barensis in anno domini 1465». Nella stessa *Nota privilegiorum* sono elencati anche i privilegi del secolo XI relativi ai diritti dei Vescovi di Bari sugli ebrei di quella città (vd. *infra*, note 37-39. Ringrazio il dott. Nicola Gadaleta per avermi fornito le trascrizioni della *Nota privilegiorum* riportate nel presente lavoro).

³⁴ Appendice, doc. 5. La pergamena è così descritta al f. 75v della *Nota privilegiorum*: «Transumptum trium privilegiorum videlicet: Sikelgaita ducisse Bari et Rogerii ducis eius filii, in quo est concessio iurisdictionis iudeorum in civitate Bari residentium et aliorum advenientium pro tempore ac eorum sinagoge; Secundum privilegium est ducis Rogerii ducis Roberti filii in quo est concessio casalis Bitritti cum loco qui dicitur Cassanus, item de Iudeis et aliis pro ut in eorum intus; Tertium est domni Boamundi principis Roberti ducis filii; factum ad instantiam reverendi domini Antonii Carcani Vicarii generalis reverendissimi domini Ioannis Iacobi Castelliono in anno 1506».

³⁵ Probabilmente, poiché re Ferdinando aveva disposto una numerazione degli ebrei del regno con relativa riscossione di imposta, con quest'atto si voleva dimostrare al fisco il diritto di esenzione del vescovo dall'onere fiscale a lui richiesto per gli ebrei residenti in Bari. Nel registro del 1507 del percettore delle tasse Giovanni Carlino, infatti, non vi è alcuna menzione di diritti sugli ebrei dovuti dall'arcivescovo di Bari, ma solo la seguente annotazione: «La Iudaica de Baro, per fochi doj de judei, deve per diti doi terzi, ducati II. Li diti fochi de Judei la Ill.ma duchessa de Milano nullo modo vole se esigano per causa che Sua Signoria dice volerli exigere per esserno numerati con li fochi de dita cita de Baro» [Archivio di Stato Napoli (=ASNa), Sommaria, Tesorieri e Percettori di Terra di Bari, vol. 5385, *Conto del Percettore <Giovanni Carlino> per fuochi e donativo, 1507, f. 23*, documento edito in C. Colafemmina, "The Commercial and Banking Activities of the Jews of

nel 1086,³⁶ da Ruggiero nel 1087³⁷ e da Boemondo nel 1093,³⁸ che vi sono anche in parte trascritti.

Bari during the Spanish Vice-regency”, in A Toaff, S. Schwarzfuchs (eds.), *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finances and International Trade (XVI-XVIII Centuries)*, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 1989, 106, nota 4]. La segnalazione di «fochi doj de judei» è indicativa al mero scopo erariale: infatti nel 1510, al momento dell'espulsione degli ebrei dal regno, i fuochi ebraici presenti in città erano ben settantaquattro, vd. Colafemmina, *Documenti*, 236, doc. 250. Circa la reale consistenza della popolazione di Bari in quel periodo, N. Mastrorocco, *Populus Apuliae. Atlante demografico del numero dei fuochi (nuclei familiari) e della popolazione dei 258 comuni di Puglia dal XIII secolo ad oggi*, Suma, Sannicelle di Bari 2013, 7-10, 78-79.

³⁶ Di questo privilegio non è pervenuto l'originale che però doveva esistere tra il 1267 ed il 1506, quando furono stilate le pergamene nelle quali è trascritto (ADB, perg. 115-116, 610). Di esso esistono varie edizioni, fra le quali preferibile è quella in Ménager, *Recueil*, 169-170, doc. 46. Ménager, che non ha tenuto conto della copia del 1506, così esprime i suoi dubbi sulle ambiguità del testo, che avrebbe dovuto approfondire nella seconda parte della sua opera, rimasta inedita: «L'établissement du texte du présent acte est enfin rendu délicat par les variantes inexplicables qu'y ont introduit les auteurs des deux copies. Nous avons choisi celles qui paraissaient les plus proches de la rédaction originale. On exposera dans la 2ème partie de l'*Introduction critique*, [publiée à la suite du *Recueil*] chap. 4, § 4, les observations auxquelles ce diplôme donne lieu». Non è da escludere che le perplessità di Ménager fossero riferite a una falsità dell'atto, peraltro non menzionato nella *Nota privilegiorum* del 1552, nella quale al f. 71 appare invece un altro atto coevo della stessa Sikelgaita, tuttora esistente (ADB, perg. 32, ed. in Ménager, *Recueil*, 171-172, doc. 47), non menzionato però nella pergamena del 1506. Quest'ultimo privilegio è simile, ma più completo rispetto al primo (quello oggi inesistente) poiché riporta anche particolari relativi a quanto realizzato sul sito dell'antica giudecca donata all'arcivescovo di Bari dagli stessi ebrei.

³⁷ Originale in ADB, perg. 33, edizione in Ménager, *Recueil*, 215-219, doc. 61. Questo privilegio è così descritto nella *Nota privilegiorum*, f. 68v-69r: «Privilegium ducis filii ducis Roberti concessum reverendissimo domino Ursoni archiepiscopo Barensi eiusque Archiepiscopatu in anno Domini 1087 in quo privilegio conceditur infrascripte concessiones videlicet: Concessio totarum terrarum in Canali Gioie pro laborando quot fuerint necessarie Archiepiscopo Barensi sine aliquo servitio et terratico; Concessio totius et integre curtis dicte de Catapano cum omnibus iuribus et pertinentiis suis intus et extra ecclesie beatissimi Nicolai ibidem constructe et aliorum edificiorum ibidem constructorum; Concessio habendi animalia in eodem Canali Gioie cum aquis, lignis et pascuis et omnibus utilitatibus suis libere et sine servitio; Concessio ecclesie Sancti Angeli site in Monte Sannacio cum omnibus hortis, et horticellis suis qui sunt iuxta ipsam ecclesiam et cum curticella maiori pariete circumdata; Concessio casalis Bitricti cum loco illo qui dicitur Cassanus cum omnibus tenementis et pertinentiis suis omniumque ecclesiarum, mona-

Potrebbe invece confermare l'autenticità del privilegio del 26 maggio 1465, ma non escludere una possibile connivenza della cancelleria reale nell'emissione del documento sinora ritenuto apocrifo, l'annotazione al foglio 478v del *Registro dell'introito del Magno Sigillo nell'Amministrazione di Antonello regio Secretario, anni XI, XII, XIII indizione, 1463, 1464, 1465* relativa alla riscossione del tributo per il suo rilascio.³⁹ Purtroppo, della diocesi di Bari ci sono perve-

steriorum, plebium et cappellarum baronum ac totius decime, tam intus civitatem Bari quam extra in castellis vel casalibus; Concessio iurisdictionis Iudeorum et affidatorum undecumque advenientium cum tota ipsa Iudea».

³⁸ Di questo privilegio non è pervenuto l'originale, che però doveva esistere fino al 1552 quando fu stilata la *Nota privilegiorum*, nella quale ai f. 71v-72r è così descritto: «Privilegium Boamundi principis Roberti ducis filii concessum reverendissimo domno Helie archiepiscopo Barensi in anno 1093 in quo conceduntur infrascripte concessionem videlicet: Confirmatio et concessio Casalis Bitricti cum omnibus tenementis et pertinentiis suis ac omnium ecclesiarum, monasteriorum, plebium, cappellarum et omnium christianorum tam intus quam extra in castellis et casalibus Bari vel ibique constitutarum et constituendarum cum cleris et ministris; Confirmatio Iudeorum omnium et affidatorum undemque advenientium; confirmatio et concessio tot terrarum in Canali Gioie quot sufficerint ad laborandum pro servitio Archiepiscopi Barensis absque terratico; Confirmatio habendi animalia sua in dicto canali cum aquis et pasquis libere et absolute sine aliquo servitio; confirmatio et concessio ecclesie Sancti Angeli in dicto canali que est posita in Monte Iannatio cum omnibus hortis et horticellis qui sunt iuxta ipsam ecclesiam et cum maiori corticella pariete circumdata; Concessio et confirmatio iurisdictionis duarum familiarum seu domorum de Terra Noye videlicet: de domo et familia Petri clerici et Dionisi clerici; Concessio et confirmatio iurisdictionis omnium meretricium in civitate Bari existentium et undecumque advenientium». Del privilegio di Boemondo, oltre questa parziale copia del 1506, ne esistono altre due stilate nel 1267 e 1272 (ADB, perg. 115, 131), dalla cui collazione è stata prodotta l'edizione presente in *Codice Diplomatico Barese*, I, 65-67.

³⁹ Di detto registro, che venne distrutto nel 1943, restano le annotazioni trascritte da Eustachio Rogadeo (1855-1920) edite in de Ceglia, "Lo storico", 120; tra le quali, oltre quella summenzionata del f. 478 «Archiepiscopatus Barensis confirmatio casalis Bitricti et Iudeorum ipsius civitatis», compaiono anche, registrate appena al f. 476, le seguenti: «Universitatis et Iudaicarum Iudeorum totius regni lictera remissionis; Eiusdem confirmatio quorundam capitulorum; Eiusdem concessio unius capituli per quod confirmatus eis omnia eorum privilegia». Di tutti gli introiti di questo registro, il manoscritto del Rogadeo non riporta né le date di riscossione né gli importi, che non ci è dato sapere se fossero invece presenti sull'originale. Considerato che il registro era relativo agli anni dal 1463 al 1465 e che le annotazioni del Rogadeo sono rilevate a cominciare dal f. 7 sino al f. 523 dell'originale distrutto, se ne deduce che quelle sopra trascritte dei f. 476 e 478 si riferiscano ai due privilegi del maggio 1465, oggetto della nostra disamina. Sebbene

nuti solo due fascicoli di atti processuali datati tra il 1465 ed il 1541, e in nessuno dei due sono coinvolti ebrei.⁴⁰

Sussiste, nondimeno, almeno un atto notarile che potrebbe essere assunto come testimonianza, sia pure indiretta, del potere giurisdizionale che l'arcivescovo di Bari continuò ad esercitare sugli ebrei. Nel 1510, infatti, egli affidò la tutela di due minori, ebrei di Bari, alla loro zia, tale Stella.⁴¹ Un potere, nonostante il disposto regio del 24 maggio 1465, esercitato anche da altri vescovi della Terra di Bari, come confermano altre testimonianze già note.⁴²

A queste se ne può aggiungere oggi una inedita, oggetto di un «Instrumento monco» del 1491,⁴³ relativa a una causa discussa nel 1490 innanzi al vescovo di Giovinazzo per un contenzioso apertosi, sicuramente sin dal 1475, tra i «nobiles viri Leucius de Buctunis et Palumbus de Gello de Trano»⁴⁴ e

l'annotazione del Rogadeo riporti nell'intitolazione del registro il solo nome di Antonello come «regio secretario», è chiaro che si tratti del ben noto Antonello Petrucci che fu prima *sigillator*, quindi percettore del gran sigillo, per diventare poi, nei primi anni di regno di Ferdinando I, segretario regio, conservatore dei registri della Cancelleria e presidente della Regia Camera della Sommaria, e che a piede del privilegio concesso all'arcivescovo di Bari, come in altri rilasciati in detto anno, compare appunto come riscossore del diritto di cancelleria. Circa gli incarichi ricoperti dal Petrucci vd. Alaggio, *Le pergamene*, cxx. Non è stato possibile appurare se del provvedimento fosse stata stilata una minuta, eventualmente ancora conservata presso l'Archivio di Stato di Napoli, o se sia anch'essa andata distrutta nel 1943.

⁴⁰ ADB, *Serie Controversie*, b. 1, fasc. 1 (a. 1468); fasc. 2 (a. 1540).

⁴¹ ASBa, piazza di Bari, sk. 2 not. F.G. de Filippuccio, vol. 4, f. 17v-18v, atto del 14 ottobre 1510; cf. Colafemmina, "The Commercial and Banking Activities", 106.

⁴² Il vescovo di Molfetta nel 1507 esercitò tale diritto oltre i limiti (de Ceglia, "Lo storico", 106, doc. 47), mentre a quello di Conversano lo stesso diritto venne contestato nel 1524. C. Colafemmina, D. de Ceglia, "Presenza ebraica in Rutigliano e Conversano nei secoli XV e XVI", *Sefer yuhasin* 1 (2013) 188, doc. 73.

⁴³ Vedi Appendice, doc. 2-4.

⁴⁴ Sebbene non specificato in quest'atto, i de Boctunis ed i de Gello erano cristiani novelli. È attestato che, tra il 1473 e il 1474, Leucio de Buctunis e Palumbo de Gello erano soci nel commercio di stoffe e, nel decennio successivo, con altri neofiti, in quello di grano verso entrambe le sponde dell'Adriatico: infatti nei porti di Puglia possedevano fosse per la sua conservazione; al riguardo, si veda B. Scheller, *Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Trani des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exklusion*, Akademie Verlag, Berlin 2013, 395-397, 420-421. Nella seconda metà del XV secolo, le famiglie di questi due mercanti, insieme a quelle dei de Barisano e de Zardullo, compaiono fra quelle dei neofiti che, costituitesi in società ed affiancate da altre compagnie,

«Bengiamin magistri Iacoy ebreum de Baro»,⁴⁵ su un debito contratto un anno prima dall'ebreo barese nei confronti dei due tranesi, per l'acquisto di alcuni tessuti. Nell'atto, stilato il 5 maggio 1491 dal notaio Alessandro de Vulpicellis di Giovinazzo, gli attori sono da una parte Leucio de Boctunis, in veste di creditore⁴⁶ dell'ebreo Beniamino di mastro Iacob; dall'altra don Nicola Cyfa arcidiacono di Giovinazzo, il quale, a seguito di una sentenza che ne imponeva la vendita all'asta, si era aggiudicato, per il prezzo di venti once, alcuni terreni che l'ebreo creditore del de Boctunis aveva posto a garanzia di un debito.

Nell'atto è inoltre riportato, come inserto, un altro rogito del 19 novembre 1490 dello stesso notaio, con cui Giovanni Lombardo, pubblico ufficiale deputato *ad hoc*, dichiarava che era stata emessa dal vescovo di Giovinazzo una sentenza contro l'ebreo Benianim de mastro Iacob e in favore di Leucio de Boctunis di Trani, sentenza il cui testo è a sua volta inserito nel secondo atto. Dal tenore del provvedimento del vescovo, seppur mutilo, emerge che il motivo del contenzioso tra le parti era stata l'insolvenza del debitore entro i termini stabiliti dal contratto. Nonostante tutti i tre atti siano mutili, si riesce a dedurre che Leucio de Boctunis dové ricevere direttamente dall'acquirente arcidiacono Cyfa la somma spettantegli.⁴⁷

sovvenzionarono anche il re e la corte. Cf. V. Vitale, *Trani dagli Angioini agli Spagnuoli: contributo alla storia civile e commerciale di Puglia nei secoli XV e XVI*, Vecchi, Bari 1912, 549-550; Colafemmina, "Documenti", 36, doc. 79.

⁴⁵ Dovrebbe trattarsi dello stesso «Beniamin magistri Iacob» ebreo di Bari che nel 1468, in qualità di commissario, era incaricato di redigere l'apprezzo dei beni degli ebrei della provincia di Terra di Bari e ritirare le relative cedole: cf. V. Ricci, "Presenza ebraica a Bitonto nel XV secolo: notizie dai protocolli del notaio Angelo Benedetto di Bitritto (1458-1486)", *Sefer yuhasin* 5 (2017) 33-34. Nel 1479 tale «Beniamino de mastro Iaco iudio de Leze» è implicato in un giudizio per emissione di cedole false, cf. Colafemmina, *Documenti*, 39, doc. 11.

⁴⁶ Non conoscendo i dettagli del contratto, non è dato sapere come mai dinanzi al notaio non compaia anche l'altro creditore, Palumbo de Gello.

⁴⁷ Sebbene nella sua trascrizione il Rogadeo non riporti la segnatura dell'originale, è possibile ipotizzare che si tratti della pergamena «n. 36 (già 410)», oggi dispersa, citata nell'inventario del 1937 delle pergamene del barone Gennaro de Gemmis, che nel 1957 furono donate alla Biblioteca provinciale di Bari (Biblioteca Provinciale de Gemmis, Bari, *Inventario delle Pergamene del Barone Gennaro de Gemmis*, ms. s.c.). Tanto è possibile ipotizzare a seguito di collazione tra la trascrizione qui analizzata ed il transunto del 1937 che riporta: «1491, Giovinazzo. Lezio de Fortunis creditore di Beniamin Ebreo, vende a Nicola Cyfa arcidiacono di Giovinazzo alcune terre macchiose». Per una errata lettura del documento originale da parte del compilatore di quell'inventario, Lezio de Fortunis è chiaramente identificabile con Leucio de Boctunis; infatti il transunto successivo dello stesso

Il dato più rilevante di questo documento, per quanto qui c'interessa, è che il contenzioso tra un ebreo e dei neofiti⁴⁸ fu discusso davanti al vescovo di Giovinazzo: e ciò confermerebbe come, nonostante il disposto del capo terzo dei capitoli approvati il 24 maggio 1465, il diritto di giurisdizione sugli ebrei fosse ancora esercitato dall'autorità ecclesiastica. Nello specifico, è bene però precisare che non ci è pervenuto alcun documento che attesti la concessione ufficiale di tale potere al presule di Giovinazzo,⁴⁹ o una sua eventuale nomina per la risoluzione di questo specifico contenzioso.⁵⁰

La stessa situazione si riscontra a Bitonto, città con un alto numero di ebrei residenti,⁵¹ in cui è documentato che prima del 1465 tale potere veniva effettivamente esercitato dal vescovo.⁵²

Diversa appare invece la situazione di Trani, dove nel 1495 il re riconfermò all'arcivescovo gli antichi diritti di giurisdizione sulla comunità

inventario del 1937, relativo a una pergamena anch'essa oggi irreperibile, riporta: «n. 37 (già 420): 1493, Giovinazzo. Sentenza della Gran Corte di Giovinazzo contro Benjamin ebreo a favore di Nicola Cyfa e Lezio de Fortunis». Essendo identici i soggetti citati nei due transunti e nell'atto trascritto, si può presumere che il contenzioso ebbe un seguito, il che giustificerebbe anche il fatto che quello del 1491 fosse un «instrumento monco», forse a seguito di un'incisione prodotta al fine di annullare l'atto. Su tale consuetudine, si veda C. du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, IV, Favre, Niort 1885, col. 325, s.v. *Incidere instrumentum*. Circa le pergamene del barone de Gemmis e gli errori nella compilazione del relativo inventario, si rimanda a A. d'Itollo (a c.), *Le pergamene della Biblioteca provinciale de Gemmis di Bari (1159-1400)*, in *Codice Diplomatico Pugliese*, XXIV, Levante, Bari 1981, 299-304.

⁴⁸ Circa la conversione dei membri della famiglia de Boctunis, vedi *supra*, nota 44.

⁴⁹ Documentazione invece esistente, come già detto, per le città di Bari, ed anche per Trani e Monopoli (vedi *infra*, note 55-60).

⁵⁰ La ricerca è stata limitata all'Archivio Diocesano di Giovinazzo, non essendo stato possibile, per motivi contingenti, accedere all'Archivio di Stato di Napoli.

⁵¹ F. Moretti, "La presenza ebraica a Bitonto dall'età normanna all'età aragonese", *Studi Bitontini* 45-46 (1981) 50-75; Ricci, "Presenza ebraica", 31.

⁵² Nel 1453 è attestata la «baiulacionem Iudeorum ad ipsum dominum Episcopum spectantem et pertinentem» e nel 1456 l'esercizio della stessa con un provvedimento restrittivo di carcerazione di un ebreo, cf. F. Carabellese, *La Puglia nel XV secolo da fonti inedite*, I, Vecchi, Trani 1901, 160-161, 163-164. L'Archivio Diocesano di Bitonto, però, non conserva alcun documento che attesti la concessione ufficiale al vescovo del potere giurisdizionale sugli ebrei. Anche in questo caso non è stato possibile estendere la ricerca presso l'Archivio di Stato di Napoli.

ebraica⁵³ con privilegio del 2 aprile;⁵⁴ nell'Archivio di quella diocesi si conservano due fascicoli processuali superstiti, successivi a tale data, che lo attestano.⁵⁵

Anche il vescovo di Monopoli doveva aver continuato a valersi di questo diritto di giurisdizione sugli ebrei locali,⁵⁶ tant'è che nel 1499, quando la città era sotto il dominio della Repubblica di Venezia,⁵⁷ egli lo reclamò al governatore veneziano, che glielo aveva sottratto,⁵⁸ riottenendolo il 21 settembre 1500 dal Senato del Mar, che così si espresse: «Sia insuper licito al predicto rev.do Episcopo <di Monopoli> exiger el ius plateatico de dicti zudei

⁵³ Il riferimento è a quanto sancito da re Guglielmo I nel 1155 e riconfermato prima da papa Clemente IV nel 1267, e successivamente dalla regina Giovanna II nel 1422. Archivio Diocesano Trani (= ADT), perg. 83, edita in A. Prologo, *Le carte che si conservano nello Archivio del Capitolo metropolitano della città di Trani (dal IX secolo fino all'anno 1266)*, Vecchi, Barletta 1877, 173-174, doc. LXXXIII]; ADT, perg. 124, 377-378, 380 edite in G. Beltrani, *Cesare Lambertini e la società familiare in Puglia durante i secoli XV e XVI*, Vecchi, Trani 1884, 15-18, doc. I; 285-290, doc. LXXVIII- LXXIX; 300-306, doc. LXXXII.

⁵⁴ ADT, perg. 669, edita in Beltrani, *Cesare Lambertini*, 802-806.

⁵⁵ ADT, C. 333, 1506 maggio 28 – Controversia tra mastro Leone de Speranza ebreo e Giovanni de Maiorella di Corato per un debito; ADT, C 401, 1523 ottobre 4 – Controversia tra l'ebreo Gabriele abitante a Corato e Berardino de Canio della stessa città per un abito muliebre dato in pegno per la somma di carlini 22 circa; atti integralmente editi in Colafemmina *et al.* (a c.), *La presenza ebraica*, 63-64, doc. 36; 66-67, doc. 38. In verità, un caso di esercizio di tale diritto da parte dell'arcivescovo di Trani è attestato anche prima del 1495, si veda Colafemmina, *Documenti*, 119, doc. 109.

⁵⁶ È del 1180 l'atto con il quale il papa Alessandro III concesse al vescovo di Monopoli la giurisdizione sugli ebrei di quella diocesi: Archivio Unico Diocesano Monopoli, *Pergamene Monopoli*, perg. 284 (già 39); edita in F. Muciaccia, *Il Libro Rosso della città di Monopoli*, Vecchi, Trani 1906, 11-15, doc. V.

⁵⁷ Monopoli rimase sotto il dominio veneziano dal 1495 al 1530: si veda F. Muciaccia, *Veneziani a Monopoli (1495-1530)*, Vecchi, Trani 1898. Testimonia l'esercizio del potere giurisdizionale sugli ebrei di Monopoli da parte della Repubblica di Venezia un processo del 16 novembre 1498, con il quale il reo «Angello Levi iudeo de Monopoli» fu giudicato e condannato dagli avogadori, funzionari della giustizia della Serenissima (cf. Segre, "Documenti", 113, doc. 42).

⁵⁸ Lo storico monopolitano Giuseppe Indelli (sec. XVIII) scrive di aver rilevato tale notizia da un carteggio presente ai suoi tempi presso l'Archivio Diocesano di Monopoli: M. Fanizzi (a c.), *Istoria di Monopoli del primicerio Giuseppe Indelli*, Schena, Fasano 2000, 345. Di tale documento, ad oggi, si è persa ogni traccia e presso lo stesso Archivio non si conserva alcun fascicolo processuale relativo ad ebrei.

et esser loro iudice ordinario, come l'era per avanti et come etiam exigeno et sono li altri episcopi de quella provincia».⁵⁹

Rispetto alla competenza giurisdizionale sugli ebrei, negli statuti concessi da Federico d'Aragona nel 1498, che richiamano anche diversi capi di quelli già approvati nel 1465 da Ferrante I, appena un cenno viene fatto al capo 28°, con il quale essi chiedevano di essere giudicati solo davanti al giudice ordinario del loro luogo di residenza; e al capo 45°, con il quale chiedevano di non essere citati innanzi alla corte «deli baglivi».⁶⁰ L'esatto contrario si legge negli statuti del 1520, con cui Carlo V, al capo 12°, accoglieva la richiesta degli ebrei di avere «Protettor y Juez cristiano como lo tenian en tempo del dicho Rey Don Fernando»,⁶¹ da identificarsi con il baiulo, figura istituita sin dal 1456.

Lo stesso Carlo V richiamerà i privilegi del 1465⁶² in quelli concessi agli ebrei del regno nel 1535-1536, con i quali però accettava la loro espressa richiesta di rinunciare al diritto di avere un proprio giudice speciale e di rimettere la competenza per le loro cause civili alla Real Camera di S. Chiara e, per quelle criminali, alla Gran Corte della Vicaria.⁶³ Già verso la fine del Quattro-

⁵⁹ Segre, "Documenti", 116, doc. 52.

⁶⁰ Si riporta il testo dei due capi degli statuti del 1498 edito in B. Ferrante, "Gli statuti di Federico d'Aragona per gli Ebrei del Regno", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 97 (1979) 154, 158: «XXVIII. Item supplicano li dicti Iudei ala predicta Maiesta che non facza gratia ad essi in genere et specie che in primis causis non possano essere constricti si non davante li ufficiale o ordinario de la cita terra o locho dove habitaranno, [omissis]. Placet Regie Maiestati dummodo quod semel presentaverint. ... XLV. Item supplicano dicti Iudei che se digne la Maiesta predicta concederli de gratia che non possano essere convenuti ale corte deli baglivi, actento li multi danni et magnerie et interesse li succedeno in dicte corte. Placet Regie Maiestati iuxta solitum et consuetum». Il riferimento a le «corte deli baglivi» non è al baiulo per gli ebrei, istituito sin dal 1456, ma ai magistrati locali, considerato che il termine baiulo era utilizzato per indicare la carica di più di un funzionario (cf. A. Allocati, *Lineamenti delle istituzioni pubbliche nell'Italia meridionale*, Ed. ANAI, Roma 1968, 68-69).

⁶¹ Con detti capitoli l'incarico venne affidato a Joann Hannart, cf. C. Colafemmina, "Gli ebrei in Puglia sotto Ferdinando il cattolico (1503-1516)", in G. Lacerenza (a c.), *1510/2010: Cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale*. Atti del convegno internazionale (Napoli, 22 Novembre 2010), Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2013, 42.

⁶² Circa la comparazione dei capitoli del 1465 con quelli successivi del 1498 e del 1535-1536, si veda Colafemmina, "I capitoli", 296.

⁶³ «J en quanto al privilegio que dichos iudios tienen de tener iuez competente, se contentara, siendo servicio de su Maiestad de no darselo, de no gozar del dicho privilegio, con tanto que seles de por iuez en las cosas civiles al consejo de Santa Clara, y en las cosas

cento gli ebrei si erano rivolti al re perché numerosi erano i disagi cui erano sottoposti o per recarsi a Napoli, o per attendere che l'autorità centrale nominasse un magistrato speciale: richiesta cui Ferdinando I, senza privarli del privilegio di rivolgersi ai loro giudici, così si espresse:

Item vole et concede la prefata Maestà a dicti iudei che considerato sono servi et schiavi della Camera de Soa Maeistà, che de ipsi nulla Corte seu tribunale nec eciam lo suo Sacro Consiglio tanto civiliter quanto criminaliter possa cognoscere si non la Camera de la Summaria, intendendo però di quelli iudei che habitano dintro Napole et extra Neapolim per dietem.⁶⁴

3. Conclusioni

Alla luce della casistica presentata circa l'amministrazione della giustizia nei confronti degli ebrei in Terra di Bari fra Quattro e Cinquecento, e l'*excursus* sulla relativa normativa, si può dire che, a fronte delle ultime disposizioni risalenti all'ormai passato governo aragonese, databili tra il 1483 e il 1484, appare giustificata la sentenza del Sacro Regio Consiglio, del 16 febbraio 1538, emessa a sfavore dell'arcivescovo di Bari. Risultò quindi legittimo disporre che il contenzioso, di cui si fa menzione nella pergamena n. 645,

remaneat in Sacro Regio Consilio ... citra preiudicium privilegiorum concessorum archiepiscopali Ecclesie Barensi, quibus per presens decretum nullatenus preiudicatum esse censeatur.

Con questo dispositivo, di fatto era riconosciuto allo *jus regium* un valore generale e, insieme ad esso, come già si è rilevato, «continuavano ad aver vi-

criminales a la Vicaria, segun es costumbre dela dicha gran Corte de la Vicaria»: G. Paladino, "Privilegi concessi agli ebrei dal vicere d. Pietro di Toledo (1535-36)", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 38 (1979) 625. Colafemmina ("I capitoli", 284) ipotizza che con tale richiesta gli ebrei volessero evitare i gravosi oneri fiscali nei confronti del baiulo. Per gli organismi giudiziari in epoca vicereale, cf. Allocati, *Lineamenti*, 87-89.

⁶⁴ Ferorelli, *Gli ebrei*, 185, 188 nota 31. Pare opportuno segnalare che Ferorelli, non riportando la data, non specifica neppure se l'inciso del documento trascritto da «ASNa, Cam. Sum., Com., 29, f. 96», sia parte di una concessione rilasciata per i soli ebrei di Napoli o per quelli di tutto il regno; ovvero sia lo stralcio di un richiamo fatto in un fascicolo processuale. Attraverso l'antico inventario del fondo Camera della Sommaria, pp. 48-49 (ASNa, Sala inventari), è possibile rilevare che il volume 29 della serie *Commune* era relativo agli anni 1483-1484. Per una descrizione dei documenti di questo fondo superstiti dopo l'incendio del 1943, nei quali quello parzialmente trascritto da Ferorelli non è menzionato, cf. J. Mazzoleni, "Fonti per la storia dell'epoca aragonese esistenti nell'Archivio di Stato di Napoli", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 73 (1955) 361-364.

gore *mores, consuetudines et leges* già osservate dalle popolazioni meridionali appunto in considerazione delle varietà delle loro condizioni giuridiche».⁶⁵

Che i vescovi abbiano comunque esercitato, in altre occasioni, forme di giurisdizione sugli ebrei locali lo testimoniano, ad esempio, per il vescovo di Bari la sentenza emessa a favore di Garzone de Jacob, contro Aym Zizo;⁶⁶ e per quello di Conversano, un contenzioso tra due ebrei risolto negli anni 1535-1536,⁶⁷ quindi proprio in coincidenza con la nostra pergamena.

⁶⁵ Bonazzoli, “Gli ebrei”, 271.

⁶⁶ Il dato, come riportato in Colafemmina, “The Commercial and Banking Activities”, 110, sarebbe circoscrivibile tra il 1533 e 1541, ma è privo di riferimenti documentari.

⁶⁷ D. de Ceglia, “Nuovi documenti sugli Ebrei a Putignano, a Molfetta e a Rutigliano nei secoli XV e XVI”, *Sefer yuhasin* 28 (2012) 71-76.

DOCUMENTI

1. 1465 MAGGIO 26, NAPOLI (fig. 1)

Ferdinando I d'Aragona, re di Sicilia, conferma all'arcivescovado di Bari i privilegi di Sikelgaita del 1086 e di Boemondo del 1093, signori di Bari, già confermati dai re Ladislao, Giacomo e Giovanna con propri privilegi, e affida allo stesso arcivescovado la giurisdizione civile e penale sul casale di Bitritto e sugli ebrei che risiedono e risiederanno nella città di Bari.

Originale: Archivio Diocesano Bari, Pergamena n. 500 [A].

Bibliografia: M. Garruba, *Serie critica de' sacri pastori baresi*, Cannone, Bari 1844, 298-300; F. Nitti di Vito, *Le pergamene del Duomo di Bari. Catalogo (1309-1812)*, in *Codice Diplomatico Barese*, XV, Vecchi, Trani 1939, 71, doc. 317.

Pergamena (cm. 37×50 circa) in discreto stato di conservazione. In calce al documento in basso a sinistra, la sottoscrizione «Pa(scasi)us Garlon», più in basso, segue, nel lembo superiore interno della plica, l'annotazione «not(atum)». Più in basso di altra mano segue «Solvat tar(enos) XII» e, a destra, dalla nota di mandato: «D(omi)n(u)s Rex man(davi)t mihi / Antonello de Petrutiiis». In calce al documento, in basso a destra, la sottoscrizione: «L(ucas) Tozulus Viceprothon(otarius)». Sulla plica dalla parte del verso, si legge a sinistra: «R(egistra)ta in canc(ellari)a / penes Canc(ellariu)m», chiusa a destra da una parentesi graffa e seguita dall'indicazione del registro: «In Iusti(ti)e VII° C.».

Sul verso, in alto a sinistra, si legge: «Die octavo augusti 1554 Bari, p(re)se)ns privilegium p(re)se)ntat(um) fuit in actis S(acrae) R(egiae) A(udientiae) per d(ominu)m not(ariu)m Cesarem Ritiu(m) p(ro)cur(atore)m ut dix(i)t univ(er)sita)t(is)»; al di sotto, con numeratore metallico, sono stampigliate le cifre «500» e «1465». Più in basso: «Privilegium Ferdinandi Regis Siciliae / in quo continet(ur) Confirmatio omnium / Privilegiorum Regu(u)m antecessoru(m) Siciliae / usque tunc emanatorum in favorem Se/dis Archiep(iscopa)lis Baren(sis) et signanter iu/risdictionis tam civilis quam criminalis / in Castro Bitricti et super iudaeos ta(m) / habitantes in Civitate Barii quam / ad eamdem confluentes, sub anno / D(omi)ni 1465. Arch(iepiscopo) Latino Orsino» e, capovolto rispetto al senso di scrittura dell'annotazione: «1465». A destra della precedente annotazione: «Privi[legium] Ser(enissi)mi Regis Ferdinandi / super confirmatione Casalis Bitricti et / iurisdic(tio)ne super iudeos».

Il diploma, eccetto il nome del sovrano nell'*intitulatio*, in lettere maiuscole, è stilato in minuscola e regolare cancelleresca italiana, dal tracciato fluido e scorrevole, con inchiostro color senape; nel corpo del documento si notano le antiche piegature fatte per conservare il diploma piegato in otto parti. Nella parte inferiore

della pergamena è presente una plica di cm. 5, che presenta a destra un ampio foro dovuto a difetto di concia, ed al centro i quattro più piccoli attraverso i quali passa una fettuccia in seta gialla a cui è legato un frammento del sigillo in cera-lacca, la cui presenza è così annunciata nel documento: «in quorum testimonium presentes fieri et magno maiestatis nostre cum pendent sigillo iussimus commu-niri»; all'interno della plica si leggono le note di cancelleria.

Tutto il testo è in lingua latina.

Ferdinandus Dei gratia rex Sicilie Hierusalem et Hungarie universis et singulis presentium seriem inspecturis tam presentibus quam futuris. Liceat adiectione plenitudo non egeat, nec firmitatem maiorem exigat quod est firmum, confirmatur / tamen interdum quod robur non quod necessitas id exposcat sed ut confirmantis benigna voluntas clareat et rei geste abundantioris cautele robur accedat; sane cum dudum pro parte reverendissimi in Christo patris et domini Latini tituli / sanctorum Iohannis et Pauli sacro sancte Romane Ecclesie presbiteri cardinalis de Ursinis perpetui comendatarii archiepiscopatus Barensis, affinis et amici nostri dilectissimi, plura nobis oblata essent privilegia atque rescripta per retro reges / et principes huius regni nostri Sicilie et duces Bari, ipsi archiepiscopatus Barensis concessa atque donata ac deinde confirmata et, inter alia privilegia, donationes et gratias, esset concessio casalis Bitricti cum omnibus iuribus, tenimen/tis et pertinentiis suis meroque et mixto imperio, iurisdictione civili et criminali ac bancho iusticie eidem ecclesie metropolitane Barensi facta, nec non concessio omnium iudeorum in dicta civitate Barensi habitantium et ad eandem con/fluentium cum omnibus bonis eorumdem ac iurisdictione civili et criminali in eosdem pro ut privilegio concesso olim per Sikelgaitam ducissam Bari, dato olim in anno incarnationis dominice millesimo octuagesimo sexto, / mense martio, indiccione nona et alio privilegio confirmato et quatenus opus esset de novo concesso per Boamundum principem Roberti ducis filium, dato olim in anno incarnationis millesimo nonagesimo tertio in mense / octobris, indiccione prima; que privilegia cum omnibus que in se continebant per retro reges et principes et signanter Ladizlaum, Iacobum et Iohannem (*sic*)⁶⁸ confirmata et de novo concessa fuerunt quatenus in illorum possessione / vel quasi existebant, prout in eisdem privilegiis plenius et serius vidimus contineri; unde licet aliquando propter guerrarum discrimina et tyrannicas occupationes et violentias in dicta iurisdictione in dicto casali Bitricti et in dic/tos iudeos Bari habitantes et ad eandem civitatem confluentes turbati fuerunt, tamen semper eandem iurisdictionem una cum ipso casali ac etiam iudeis tenuerunt et possiderunt pro ut tenent

⁶⁸ Dovrebbe essere un refuso e quindi trattarsi di Giovanna II d'Angiò, regina dal 1414 al 1435 e moglie di Giacomo di Borbone, sovrano coregnante per il solo biennio 1415-1416; cf. A. Ryder, "Giovanna II d'Angiò, regina di Sicilia", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, Roma 2001, 477-486.

et possident de presenti; ad maioris tamen / cautele suffragium eiusdem reverendissimi domini cardinalis comendatarii parte extitit nobis supplicatum ut dicta privilegia, concessioniones et gratias et signanter dictam iurisdictionem civilem et criminalem in dictos iudeos / civitatis Bari et in dicto casali Bitricti confirmare et quatenus opus esset de novo concedere benignius dignaremur. Nos itaque attendentes quod regum et principum fama et gloria crescit et exaugetur et etiam meritum apud omnium / regem regum promerentur quotiens ecclesias tuentur, protegunt, conservant et defendunt ac etiam ac eisdem dona, largitiones et munera conferunt et in nostre mentis archano repetentes dictum archiepiscopatum per nostros antecessores retro reges et principes huius regni ordinatum, constructum, adauctum, dotatum donatumque fuisse multiplicibus gratiis, donis atque muneribus pro divino cultu ac officio ministrando, celebrando atque manutenendo / ad honorem et gloriam omnipotentis Dei exaltationemque ac conservationem fidei christiane, nos itaque ad dictam ecclesiam Barensensem singularem gerentes affectum, tamen cum contemplatione dicti reverendissimi domini cardinalis comendatarii, cuius apud nos merita, benevolentia et amicitia, que non solum confirmationis sed nove concessionis cuiuscumque rei magne et maxime promerentur predicta omnia et singula privilegia, concessioniones et / gratias in eisdem contentas et precipue dictum merum et mixtum imperium in dictos iudeos Bari habitantes et ad eam confluentes ac etiam in dicto casali Bitricti iuxta ipsorum privilegiorum series et continentias pleniores que / de certa nostri scientia ac dominica regali nostra potestate, hic pro insertis et specificis declaratis haberi volumus, decernimus, atque iubemus, eatenus quatenus in eorumdem possessione vel quasi dictus reverendissimus cardinalis comendatarius eiusque antecessores fuerunt et ad presens extitit, confirmamus, ratificamus, acceptamus, approbamus et quatenus opus est de novo concedimus quacumque turbatione vel molestia per quempiam in eisdem forte facta non obstante / illustrissimo propterea et carissimo filio primogenito et locumtenenti generali Alfonso de Aragonia duci Calabrie ceterisque filiis nostris intentum nostrum declaramus illustribus spectabilibus magnificis nobiles et egregiis huius regni / magistro iusticiario eiusque locumtenenti ac regenti Magnam Curiam Vicarie et iudicibus eiusdem curie viceregibus, vicemregibus, gubernatoribus, iusticiariis, capitaneis et aliis officialibus nostris maioribus et minoribus /

in toto regno et signanter in provincia Terre Ydronti ac Terre Bari constitutis et constituendis ad quos spectet presentesque presentari contigerit, collateralibus consiliariis et fidelibus nostris dilectis dicimus, precipimus et mandamus de certa / nostri scientia deliberate atque consulto, sub incursu nostre indignationis et ire penaque unciarum mille et alia graviora nostro arbitrio reservata, quatenus forma ipsorum privilegiorum ac presentis nostre confirmationis et nove concessionis per / eos et eorum quemlibet diligenter attendente ipsa dicto reverendissimo cardinali comendatario eiusque vicariis et aliis successive in eodem archiepiscopatu futuris eatenus quatenus in illorum possessione vel quasi persistit teneant /

firmiter observentque teneri et observari indilate faciant et non contra faciant vel veniant aliqua ratione vel causa, quanto illustrissimus filius locumtenens generalis noster nobis complacere cupit, ceteri vero gratiam nostram caram habent / ac, preter indignationem et iram nostram, penam preappositam cui suo casu rigida non deerit executio, cupiunt non subire; in quorum testimonium presentes fieri et magno maiestatis nostre cum pendenti sigillo iussimus communiri, quas / post opportunam earum inspectionem restitui volumus vicibus singulis presentanti. Datum in Castro Novo civitatis nostre Neapolis per spectabilem et magnificentum virum Honoratum Gaytanum Fundorum comitem, huius regni / Sicilie logothetam et prothonotarium collateralem consiliarium fidelem nobis dilectum, die vicesimo sexto mensis maii tercie decime indiccionis, anno a nativitate Domini millesimo quadringentesimo sexagesimo quinto, / regnorum nostrorum huius Sicilie regni anno octavo. Rex Ferdinandus.

(SP)

2. SENZA DATA [ANTE 1489 NOVEMBRE 19, GIOVINAZZO]⁶⁹

Pietro da Recanati, vescovo di Giovinazzo, notifica a Giovanni Lombardo di eseguire la sentenza da lui emanata ad istanza di di Leucio de Boctunis e Palumbo de Gello di Trani contro l'ebreo Benjamin de mastro Iacob ebreo di Bari debitore nei loro confronti per l'acquisto di stoffe come da contratto stilato nel 1474.

Inserito nel doc. 3 [D].

Nos P(etrus) Dei et Apostolice Sedis gratia, Episcopus Iuvenacensis dilecto nobis in Christo Iohanni Lombardo ad infrascripta exequutori per nos specialiter deputato salutem et diligenciam in commisis scire facimus quod hiis (*sic*) diebus proxime preteritis coram nobis comparuit et nostram Curiam (*sic*), specatbilis vir Leucius de Buctunis de Trano et una cum quodam publico instrumento confecto Trani die sexto ianuarii septime indictionis millesimo quadringentesimo septuagesimo quarto, liquidato per dictum Leucium medio iuramento pro unciis decem et octo presentavit quamdam in scriptis petitionem tenoris et continencie subsequentis videlicet: Exponunt in vestra Curia, Reverende Presul, nobiles viri Leucius de Buctunis et Palumbus de Gello de Trano contra et adversus Bengiamin magistri Iacoy de Baro si sua interesse presentaverunt aut aliam personam pro eo legitime intervenientes dicentes quod in testimonio puplico constitutus dictus Bengiamin sponte per puplicum instrumentum constituit se debitorem eisdem Leucio et Palumbo et unicuique ipsorum in solidum in unciis triginta octo tarenis

⁶⁹ Data del documento in cui quest'atto è inserito e nel quale è riportato che la sentenza era stata emessa pochi giorni prima.

sex et granis quinque ex vendicione et assignacione tante quantitate (*sic*) pannorum terciolorum solvendos per dictum Bengiamin pro totum vigesimum sextum diem mensis maii anni octave indictionis proxime elapsi vel post ipsum terminum ad omnem requisicionem dictorum creditorum pro quo quidem debito dapnis expensis et interesse obligavit ypotecavit et anteposuit eisdem creditoribus omnia bona sua mobilia et stabilia habita et habenda presencia et futura iure et acciones etsi obligando se ad penam dupli quantitibus predicte pro medietate applicanda dictis creditoribus et pro altera medietate Regia Curia cum constitutione precarii licencia ingrediendi et aliis renunciacionibus cum iuramento pro ut hec et alia in quodam puplico instrumento exinde confecto clare liquet postquam adveniente tempore solutionis predictus Bengiamin dictam pecuniam minime in terminis solvit pro ut tenebatur veniente scienter contra tenorem dicti instrumenti in penam in dicto instrumento apituli se adomandano alla magnifica universita de Baro per nui: Meli, Belinfantis, et Abraam de quondam Naphan de Trani de Ru[be]n Zizo de Baro habitante al presente in Napoli et fratri et cognati et compagni sonno questi videlicet: In primis che dicta magnifica universita habbia da assicurare tutti ditti iudei, habita, presens licentia dala illustrissima signora duchessa, conllo eccellente signor Jesue generale [...].

3. 1490 NOVEMBRE 19, GIOVINAZZO

Giovanni Lombardo, nunzio giurato della Curia del regio Capitano di Giovinazzo e speciale deputato del vescovo della stessa città, Pietro da Recanati, dinanzi a don Nicola Cyfa, arcidiacono della Cattedrale di Giovinazzo, formalizza con pubblico instrumento l'ordine di esecuzione di una sentenza emessa dal vescovo in favore di Leucio de Boctunis di Trani contro Benjamin di mastro Iacob ebreo di Bari.

Inserito nel doc. 4 [C].

L'anno indicato secondo lo stile bizantino è stato retrodatato di una unità.

In nomine domini nostri Yesu Christi Amen. Anno a nativitate eiusdem millesimo quadringentesimo nonagesimo primo secundum usum cursus et consuetudinem civitatis Iuvenacii ubi anni Domini semper a primo die mensis septembris anni cuiuslibet una cum indictione mutantur, regnante illustrissimo et serenissimo domino nostro domino Ferdinando de Aragonia Dei gracia Sicilie Yerusalem et Hungarie rege et regnorum vero eius dicti regni anno tricesimo tercio feliciter amen, mense novembris die decimo nono tandem none indictionis Iuvenacii. Nos magister Angelus Scaliolus de Iuvenacio regius ad vitam ad contractus iudex, Alexander de Vulpicellis de Iuvenacio puplicus ubilibet per totum predictum regnum Sicilie eadem regia auctoritate notarius et testes subscripti de eadem civitate Iuvenacii et aliumdem licterati et inlicterati ad hoc specialiter vocati

et rogati presenti scripto puplico fatemur notum facimus et testamur quod, prescripto die ibidem in nostri presencia personaliter constituti venerabilis vir Nicolaus Cypha ex Acerris archidiaconus maioris ecclesie Iuvenacense ex una parte et Iohannes Lombardus nuncius iuratus Curie domini regii capitanei civitatis Iuvenacii et ad infrascripta exequutor specialiter deputatus pro reverendissimum in Christo patrem et dominum dominum Petrum de Recaneto Dei et Apostolice Sedis gratia episcopum Iuvenacii et eius curiam ex parte altera, predictus quidem Iohannes nuncius executor ut supra voluntarie sollempniter et legitime asseruit serius coram nobis hiis diebus proxime elapsis a prefato reverendissimo domino episcopo iuvenacense et eius Curia emanatum fuisse quoddam executoriale secretum in favorem spectabilis viri Leucii de Buctunis de Trano contra Benjamin magistri Iacoy ebreum de Baro et certa infrascripta eius bona sibi ad exequendum commissa tenore et continencie subsequenter videlicet: ...⁷⁰

4. 1491 MAGGIO 9, GIOVINAZZO

Leucio de Boctunis di Trani e don Nicola Cyfa, arcidiacono di Giovinazzo, dichiarano che quest'ultimo, dopo asta pubblica, disposta giusta sentenza del vescovo di Giovinazzo, si è aggiudicato alcuni immobili, che l'ebreo Benjamin di mastro Iacob aveva posto a garanzia di un debito contratto con Leucio de Boctunis.

Copia: Biblioteca Comunale Bitonto, Ms. A 10, f. 145-146, *Instrumento monco circa debiti di Benjamin del mastro Iacobo ebreo di Bari* [B].

Trattasi di copia eseguita da Eustachio Rogadeo, che non fa menzione dell'archivio che custodiva l'originale. Per alcune ipotesi circa l'originale del documento rifilato, si veda la nota 47 al testo. Le discordanze grammaticali e sintattiche potrebbero derivare da un'errata lettura del Rogadeo.

+ In nomine domini nostri Iesu Christi, amen. Anno a nativitate eiusdem millesimo quadringentesimo nonagesimo primo, secundum usum, cursum et consuetudinem civitatis Iuvenatii ubi anni Domini semper a primo die mensis septembris anni cuiuslibet una cum indictione mutantur, regnante illustrissimo et serenissimo domino nostro domino Ferdinando de Aragonia Dei gracia Sicilie Ierusalem et Hungarie rege, et regnorum vero eius dicti regni anno tricesimo tercio, feliciter amen. Mense madii die quinto eiusdem none indictionis, Iuvenatii. Nos Vilarminus quondam Nicolai Maranghi de Iuvenacio pro anno presenti none indictionis regius eiusdem civitatis annalis iudex, Alexander de Vulpicellis de prefata civitate Iuvenacii puplicus ubilibet per totum predictum regnum Sicilie eadem regia auctoritate notarius et testes subscripti de eadem civitate Iuvenacii liciterati

⁷⁰ Doc. 2.

ad hoc specialiter vocati et rogati presenti scripto puplico fatemur, notum facimus et testamur quod, predicto die ibidem in nostri presencia personaliter constituti nobilis vir Leucius de Buctunis de Trano consenciens prius in me prefatum iudicem ut in suum cum sciret ex certa sui sciencia et expresse me suum in hac parte non esse nec ipsum fore mee iurisdictionis subiectum officium et iurisdictionem ipsam nostram in se voluntarie prorogando ex una parte et venerabilis vir Nicolaus Cypha de Acerris archidiaconus maioris Ecclesiae Iuvenacii ex parte altera predictae eundem partes voluntarie sollemniter et legitime asseruerunt serius coram nobis nuper proximis preteritis diebus predictum Leucium de Buctunis seu Angelum magistri Maffei de Iuvenacio eius procuratorem optinuisse in Curia reverendi in Christo patris et domini domini Petri de Recaneto episcopi predictae civitatis Iuvenacii quoddam decretum et sentenciam super assistencia contra Bengiamin magistri Iacoy ebreum de Baro, super quibusdam maclis et possessionibus olivarum ipsius Bengiamin pro unciis decem et octo carolenorum argenti debitas (*sic*) eidem Leucio per dictum Bengiamin per puplicum instrumentum condepnando etiam dictum Bengiamin ad expensas in causa factas pro ut hec omnia [...] in processu coram dicto reverendo domino episcopo agitato apparere dixit cuius decreti vigore in rem etiam iudicatum transactum fuit per dictum reverendum dominum episcopum et eius curiam commissa executio Iohanni Lombardo nuncio iurato magnifici domini regii Capitanei supradictae civitatis Iuvenacii ad id specialiter per dictum reverendum episcopum deputato per dictum Iohannem exequorem ut supra servatis servandis apprehensa possessio dictarum machiarum et bonorum et maxime pro legitima tempora cum sollepnitatibus oportunitis subastata dicta bona et bannita ac demum liberata dicto Archidiacono tamquam plus afferenti pro unciis viginti in dictis carlenis argenti et de predicta liberatione instrumentum factum per dictum Iohannem executorem predicto archidiacono cuius tenor talis est videlicet: ...⁷¹

5. 1506 MARZO 28, BARI (fig. 2)

Antonio Carcano, vicario di Giovanni Giacomo Castiglione, arcivescovo di Bari e Canosa, presenta al notaio Bernardino Lando alcuni privilegi relativi alla concessione di diritti sugli ebrei residenti in Bari, rilasciati dai signori della città all'arcivescovo di Bari, al fine di farne stilare copia autentica.

Originale: Archivio Diocesano Bari, Pergamena n. 610 [A].

Regesto: Nitti di Vito, *Le pergamene*, 96, doc. 425.

Pergamena (cm. 64×41 circa).

⁷¹ Doc. 3.

Sul recto, a destra in calce al documento, di mano dello stesso notaio rogatario la *notitia testium*: «Iudex / Ant(oni)us Barth(olome)i Ci(c)ci de Baro / Testes / Ioh(ann)es Bap(tis)ta de Recup(er)o de Poliniano / Bari morans / Philippus Iacobus de Rigatiis de Baro / Steph(an)us m(agist)ri Georgi de Monte de Baro».

Sul verso, in alto al centro, con numeratore metallico, sono stampigliate le cifre «610» e «1506»; a lato destro, trasversalmente rispetto al testo del documento, in carattere corsivo: «Transumptu(m) Privilegii Rogerii Ducis / Roberti ducis filii»; «Transumptu(m) Privilegii Sighelgaite ducisse / Roberti ducis uxoris»; «Transumptu(m) Privilegii Boamundi Principis / Roberti ducis filii». Seguono su due righe e di altre mani differenti: «1506 N° 2»; «Pro recognitione hebreorum». Si notano le antiche piegature fatte per conservare il diploma piegato in dodici parti, che hanno causato la perdita della membrana in alcuni punti.

Dopo l'*invocatio* simbolica decorata, dalla lettera iniziale, che supera il primo rigo e si porta fino al quinto, si diparte una linea che, correndo lungo il bordo sinistro del foglio, si prolunga in basso fin oltre le sottoscrizioni del giudice ai contratti e dei testimoni, per concludersi poi nel *signum* notarile.

Tutto il testo è in lingua latina.

In nomine Domini nostri Yesu Christi Amen. Anno eiusdem millesimo quingentesimo sexto. Regnante catholico et serenissimo domino, domino nostro Ferdi/nando Dei gratia rege Hispaniae, Siciliae citra et ultra farum et huius vero regni Siciliae citra farum, anno quinto feliciter amen. Mense martii die / vero vicesimo octavo eiusdem none indictionis, Bari. Nos Antonius Bartholomei Cicci de Baro regius ad vitam ad contractus iudex, Bernardinus / Landus de Matalono civis et habitator dicte civitatis Bari, puplicus ubilibet per totum predictum Regnum Siciliae citra farum regia auctoritate notarius et testes sub/scripti liciterati, presenti puplico instrumento transumpti, vocati specialiter et rogati fatemur, notum facimus et testamur quod, eodem predicto die reverendus / dominus Antonius Carchianis de Mediolano decretorum doctor, reverendissimi in Christo patris et domini, domini Ioannis Iacopi de Castiliono miseratione divina Archiepiscopi Barensis et Canusini Vicarius generalis / sponte coram nobis constitutus in archiepiscopali Barensi palatio quo personaliter nos accessimus, ad requisitionem et preces nobis factas pro parte dicti reverendi domini Vicarii pro presenti transumpti instrumento / conficiendo et celebrando ibi ostendit exhibuit et presentavit nobis ac per nos publice legi fecit quoddam privilegium concessionis et dacionis facte de Iudeis Archiepiscopatu Barensi / et ipsius Ecclesie Archiepiscopis per Singhelgaitam ducissam cum Rogerio duce filio suo, in carta de pergamento scriptum, sanum et integrum, non abolitum non cancellatum neque in aliqua sui parte / suspectum sed omni prorsus vitio et suspicionem carens, pendenti sigillo cereo prefate domine concedentis munitum et roboratum, quod vidimus, legimus et diligenter inspeximus / tenoris in omnibus et per omnia sequentis vide-

licet: ...⁷² / Item ostendit et presentavit nobis ac per nos publice legi fecit prefatus reverendus dominus Vicarius unum aliud privilegium sanum et integrum, non abolitum, non cancellatum, neque in / aliqua sui parte suspectum sed omni prorsus vitio et suspicione carens, in carta de pergameno scriptum concessionis videlicet, facte dicto Archiepiscopatu Barensi et suis Archiepiscopis per do/minum Rogerium ducem, ducis Roberti filium, de Casali Bitricti cum loco qui dicitur Casanum, item de Iudeis et aliis pro ut in eo continetur, quod vidimus, legimus, et diligenter inspeximus estque cum tipario seu bulla, plumbeo seu plumbea, munitum cum subscriptione manus dicti ducis Rogerii et aliis subscriptionibus pro ut in eodem continetur et apparet⁷³ et incipit in hunc / modum videlicet ...⁷⁴ / et finit dictum privilegium in hunc modum videlicet ...⁷⁵ / Et inter alia in dicto privilegio contenta et concessa esse vidimus et legimus clausulam de Iudeis tenoris sequentis videlicet: ...⁷⁶ / Item ostendit, exhibuit et presentavit nobis ut supra idem reverendus dominus vicarius ac per nos legi fecit unum aliud privilegium videlicet domni Boamundi principis Roberti ducis filii, quod vidimus, legimus et diligenter inspeximus sanum et integrum, non abolitum, non cancellatum neque in aliqua sui parte suspectum sed omni prorsus / vitio et suspicione carens, in carta de pergameno scriptum cum bulla plumbea appensa munitum et roboratum, concessionis similiter facte supradicte Barensi Ecclesie et / suis Archiepiscopis ut supra a supradicto domino Boamundo principe de diversis rebus pro ut in eodem continetur, quod incipit: ...⁷⁷ / Et finit ...⁷⁸ / Et inter cetera in eodem privilegio prefati domini / Boamundi contenta et concessa esse vidimus et legimus unam clausulam de Iudeis similiter et affidatis tenoris sequentis videlicet: ...⁷⁹ / Quibus quidem privilegio prefate domine ducisse Sikelgaita et clausulis dictorum aliorum privilegiorum dominorum Rogerii et Boamundi per nos visis, / lectis et diligenter inspectis ut supra, prefatus reverendus dominus Vicarius nomine et pro parte supradicti moderni reverendissimi domini Archiepiscopi, nos attente requisivit

⁷² Insetto compreso tra i righe 11-18, privilegio della duchessa Sikelgaita del 1086, ad oggi non pervenuto, su cui cf. sopra, note 24 e 36.

⁷³ Trattasi del privilegio del duca Ruggiero del 1087, pergamena n. 33 dell'Archivio Diocesano di Bari, edita in Ménager, *Recueil*, 215-219, doc. 61, della quale, dal rigo 23 al rigo 33, segue la trascrizione di alcune parti del testo; cf. le note successive.

⁷⁴ L'insetto è costituito dal testo dei righe 1-5 della suddetta perg. n. 33.

⁷⁵ L'insetto è costituito dal testo dei righe 22-24 della suddetta perg. n. 33.

⁷⁶ L'insetto è costituito dal testo dei righe 18-21 della suddetta perg. n. 33.

⁷⁷ L'insetto compreso tra i righe 36-43, è costituito da alcuni passi del privilegio del duca Boemondo del 1092 edito in Nitto De Rossi - Nitti di Vito (a c.), *Le pergamene*, 65, del quale non è possibile fornire i rimandi all'originale, poiché ad oggi non rinvenuto.

⁷⁸ Vedi nota precedente.

⁷⁹ Vedi nota precedente.

ut cum prefati / reverendissimi domini nimium intersit ut dixi supradictum privilegium et clausulas ut iacent copiare, transcribere et exemplare et in publica et autentica transumpti for/mam redigere deberemus officium nostrum tamquam publicum super hoc implorando. Quo circa nos actendentes prefatum reverendum dominum Vicarium iusta petere et iusta petentibus (*sic*) / non est denegandus assensus cum officium nostrum publicum sit requisitionis prefati reverendi domini Vicari quo supra nomine annuimus sicque predictum privilegium et clausulas / de verbo ad verbum copiavimus, transcripsimus et exemplavimus supraque inserimus nihil in eis et de eis addito, mutato, diminuto, sive subtracto, quod sensum / mutet vel variet intellectum presensque exinde de premissis omnibus publice ad requisitionem et petitionem prefati reverendi domini Vicari pro cautela restitutione et fide / omnium quorum insereri et inseretur quovismodo poterit confecimus instrumentum scriptum per manus mei prefati Bernardini publici ut supra notarii qui premissis omnibus vocatis et rogatis interfui meoque solito signo signavi mei quoque praefati iudicis et nostrorum subscriptorum testium subscriptionibus debitis roboratum et communitum / superius autem ubi interlineatum legitur et apponitur duce et alibi nostrum. Ego prefatus notarius manu propria interlineavi et emendavi qua (*sic*) ex errore obmiseram in scribendo. (S) /

+ Regius qui supra Iudex Antonius Barthelemi Cicci de Baro predictus interfuit.

Ego Iohannes Baptista Recup(er)us de Poliniano habitato(r) pro teste interfui et me subscripsi.

Ego Philippus Iacobus de Regaciis de Baro pro teste interfui et me subscripsi.

Stephanus m(agist)ri Georgi de Monte interfuit et se hic subscripsit.

6. 1538 LUGLIO 13, NAPOLI (figg. 3-5)

Tommaso Palomba di Napoli, pubblico notaio e mastrodatti del Sacro Regio Consiglio, produce copia, in calce autenticata dal *magister iustitarius et regens Magne Curie Vicarie*, del fascicolo con il quale il Sacro Regio Consiglio, vista l'istanza di don Ippolito Cicero, procuratore dell'arcivescovo di Bari Geronimo de Grimaldis, relativa ai diritti giurisdizionali sugli ebrei reclamati dall'arcivescovo, e presentata a seguito di una causa intentata davanti al Sacro Regio Consiglio dal neofita napoletano Giovanni Francesco Scivarez, contro gli ebrei baresi Joseph de Scialon, Daniel de Liazar e Habraam Garze, stabilisce i termini di competenza.

Originale: Archivio Diocesano Bari, Pergamena n. 645 [B].

Regesto: Nitti di Vito, *Le pergamene*, 108, doc. 459.

Pergamena di cm. 51×36, ripiegata in due con testo sulla prima facciata esterna e sulle due interne (cm. 25,5×36 ciascuna); si notano le antiche piegature fatte per conservare il documento ulteriormente piegato in quattro.

A piede della terza facciata, sul margine sinistro, di fianco all'impronta del sigillo impresso deperdito, si legge la sottoscrizione di «Cesar de Raleo / regius sigillator». Sulla quarta facciata nella colonna a sinistra, in alto, con numeratore metallico, sono stampigliate le cifre «645» e «1538»; nella colonna di destra si legge «Decretum instructione iur(isdictio)nis hebreor(um) / 1538» e a piede della stessa colonna, capovolta rispetto a questa prima nota: «Decretum instructione iur(isdictio)nis Hebreorum in anno 1538».

Tutto il testo è in lingua latina.

Die tertio decimo mensis iulii anni millesimi quingentesimi trigesimi octavi, undecime indictionis, in civitate / Neapolis. Ego Thomas Palomba de Neapoli publicus regia auctoritate notarius, actorum magister / Sacri Regii Consilii et cause infrascripte, ad requisitionem venerabilis domni Hippoliti Ciceris procuratoris / reverendissimi in Christo patris domni Hieronimi de Grimaldis, cardinalis Sancte Romane Ecclesie et archiepiscopi / Barensis, fidem facio qualiter mensibus preteritis pro parte introscripti Ioannis Francisci fuit in dicto / Sacro Regio Consilio oblata supplicatio quedam, tenoris sequentis videlicet: Sacre Cesaree et Catholice Maiestati / eiusque Sacro Consilio reverenter exponitur et humiliter supplicatur pro parte Ioannis Francisci Scivares, civis / et habitatoris civitatis Neapolis, neophiti et olim nuncupati Palumbi Garze, hebrei, filii et heredis univer/salis ab intestato quondam Joseph Garze ac fratris et heredis universalis quondam Ricche Garze nec non filii / et heredis universalis ex testamento quondam Angele de Eliazar, hebreorum, fidelis vestre maiestatis, dicentis / quod annis et mensibus proxime preteritis, sicut Altissimo placuit, dicti eius parentes et soror, unus post alium, / diversis annis, mensibus et temporibus mortui fuerunt et eorum sepultura hebraice traddita, superstite / ipso supplicante, eorum filio et fratre, ut superius est expressum, ac eorum herede universali in et super omnibus / bonis eorum, dotibus et iuribus dotalibus dicte quondam Ricche ducatorum ducentorum consignatorum Joseph / de Scialon, hebreo, eius marito, post quorum quidem Joseph Garze et Angele de Eliazar coniugum, / parentum ipsius supplicantis, mortem, omnia eorum bona, aurum, argentum, iocalia, credita et recolli/gentias, instrumenta, scripturas publicas et privatas, libros quinternos eorum recolligentiarum et creditorum / indebite et minus iuste pervenerunt ad manus et posse Danielis de Eliazar, hebrei, et Habraam / Garze, alias Rubi, hebrei, habitatorum civitatis Bari, hoc modo videlicet: bona hereditaria paterna, ascen/dentia ad pretium et valorem ducatos mille et ultra pervenerunt ad manus et posse dicti Habraam et bona / hereditaria materna, ascendentia ad summam, pretium et valorem aliorum ducatorum mille et ultra perve/nerunt ad manus et posse dicti Danielis, qui sic indebite et minus iuste tenuerunt et poxiderunt / ac tenent et poxidant spec-

tancia et pertinentia ad ipsum supplican-tem, filium et heredem universalem / ut supra, ac etiam credita et recolligentias a debitoribus dictarum hereditatum nec non et dictus Joseph / de Scialon, similiter habitator dicte civitatis Bari, tenetur etiam restituere eidem supplicanti ducatos / ducentum receptos ex causa dotis et pro dotibus dicte quondam Ricche, tempore quo eam in uxorem duxit / more hebreorum, stante morte dicte quondam Ricche absque filiis procreatis ex dicto matrimonio, propter cuius / mortem factus est casus restitutionis dicte dotis eidem supplicanti eius fratri et heredi universali / ab intestato; que bona, aurum, argentum et iocalia, scripturas, instrumenta et libros una cum recol/ligentiis exactis et dittas dotes dictorum ducatorum ducentorum, prefati Daniel de Liazar, Habraam / Garze et Joseph de Scialon minime hactenus dare, restituere, solvere et pagare ac assignare / curaverunt nec curant ipsi supplicanti licet pluries et pluries fuissent requisiti ab ipso supplicante seu ab alio eius nomine. Et, intendens supplicans ipse de iure suo agere et experiri, coram vestra Maiestate / et in vestro Sacro Consilio contra prefatos Joseph de Scialon, Danielelem et Habraam ac eos compelli / facere ad idonee cavendum et iudicium assecurandum de stando iuri cum ipso supplicante et iudica/tum solvi, cum sint suspecti de fuga et propter comertium quod habent in la Velona et Turchia / ubi maior pars eorum facultatum asportata habent et tenent, ut ne in posterum iudicium fiat, elusorum / actenta maxime quantitate debitorum et cum non poxideant presenti immobilia in regno et de facili / possunt fugam arripere et sine dubio facerent propter odium et inimiciam quam habent presenti cum ipso / supplicante, ex eo, quia supplicans ipse, noscens veritatem, reliquit legem hebreorum et fattus est / christianus, recurrit propterea ad eamdem vestram Maiestatem eique supplicat quatenus dignetur / ipsa vestra Maiestas cameram eamdem uni cui vestre videbitur Maiestati committere et mandare quod de predictis omnibus / se informet, partes audiat, provideat indemnitatque ipsius supplicantis provideat circa omnia predicta petita / et iusticiam faciat vel in vestro Sacro Consilio referat cum potestate inhibendi et mandandi / ut Deus et cetera. Que quidem supplicatio sive causa per iddem Sacrum Consilium seu excellentem dominum / presidentem ipsius fuit commissa magnifico utriusque iuris doctori domino Antonio Baraptutio regio / consiliario, mediante decretatione ascripta in pede dicte supplicationis hoc modo videlicet: / Magnificus Antonius Baraptucius informet se de supplicatis, provideat et in Sacro / Consilio referat. Loffredus presidens. Provisa per excellentem dominum Ciccum Loffredum, / Sacri Regii Consilii presidentem et vicepresidentem et cetera, Neapoli die duodecimo ianuarii millesimo / quingentesimo trigesimo septimo, actorem magistri Sacri Regii Consilii. Cuius decretationis / vigore mediante provisione expedita per dictum magnificum commissarium fuerunt citati dicti / Ioseph, Daniel et Habraam, hebrei conventi ad dicendum contra supplicata et ad omnes acta / in forma et deinde, comparens in actis cause huiusmodi procurator ipsorum hebreorum conventorum, / inter alia opposuit quod predicti citati sunt hebrei civitatis Bari, immediate subditi quoad / iurisdictionem civilem reverendis-

simo archiepiscopo Barensi et eius vicario, et quod non possunt conveniri / in dicto Sacro Consilio sed coram dicto vicario Barensi, conveniri debent prout latius in / petitione desuper facta, adversus quam procurator dicti Joannis Francisci Scivares actoris replica/vit quod dicta declinatoria fori allegata non obstat contra Neapolitanum prout est dictus actor / et in causa procedi debetur in Sacro Consilio et factis desuper certis replicationibus fuit precedere, / ordinacione dicti magnifici domni commissarii, servatis servandis, processum ad captionem informationis / a nonnullis testibus tam super dicta civilitate quam super dicta fori declinatoria et de/inde procurator dictorum conventorum presentavit binas regias litteras seu provisiones in favorem / archiepiscopalis Ecclesie Barensis, loquentes de iurisdictione super hebreis habitantibus / Barum, quarum copia collationata in actis dicte cause conservatur. Deinde / vero dictus domnus Hippolitus, procurator prefati reverendissimi cardinalis et archiepiscopi, subintrando / in causa eadem, quamdam supplicationem obtulit in dicto Sacro Consilio, petendo quod dicta causa / remicteretur ad dictum reverendissimum cardinalem et archiepiscopum et suos officiales in dicta / civitate Bari, prout latius in dicta supplicatione. Et factis hinc inde certis replicationibus / tandem fuit in causa eadem interpositum decretum tenoris et continentie subsequens: Die sexto decimo februarii millesimo quingentesimo trigesimo octavo Neapoli, / visis et percunctatis actis cause huiusmodi per magnificum utriusque juris doctorem dominum Antonium / Baraptucium regium consiliarium et cause commissarium regium instante Hieronimo de Rasio, / procuratore dicti Ioannis Francisci Scivarez, actoris et petentis provideri quia dictus / actor inhabitat hanc civitatem Neapolis cum uxore, per prefatum magnificum / dominum commissarium fuit provisum et decretum quod presens causa remaneat in Sacro Regio / Consilio et detur prout datur terminus iuris utrique parti ad probandum incumbentia / in causa ipsa citra preiudicium privilegiorum concessorum archiepiscopali Ecclesie / Barensi, quibus per presens decretum nullatenus preiudicatum esse censeatur et mandavit intimari Antonius Baraptucius, Thomas Palomba actorum magister quod / decretum fuit intimatum tam procuratori dictorum hebreorum conventorum quam egregio Marco / Antonio Picciolo, substituto procuratori dicti excellentissimi cardinalis et archiepiscopi Barensis. / Que omnia et singula apparent ex originalibus actis dicti Sacri Regi Consilii et / cause predictae existentibus et conservatis penes me prefatum notarium Thomam Palomba / actorum magistrum ut supra. Et ad requisitionem predictam hanc fidem feci mea propria / manu scriptam et illam meo solito et consueto signo quo in publicis utor signavi.

(S T)

Alphonsus de Aragonia de Piccolhominibus, dux Amalfie, marchio Capistrani Celanique comes, / regius Collateralis Consiliarius ac huius regni Sicilie magister iustitiarius et regens Magne Curie Vicarie et / pateat universis et singulis presentium seriem inspecturis qualiter supradictus egregius Thomas Palomba de / Nea-

poli, qui presens scriptum in presenti folio pergameno scripsit, sumpsit et suo solito signo signavit / ab olim fuit, erat et est per totum predictum regnum Sicilie citra farum regia auctoritate notarius ac actorum magister / ditti Sacri Regii Consilii fidelis et legalis suisque scripturis tam publicis quam privatis tam in / iudicio quam extra ab omnibus hucusque adhibita fuit et adhibetur plena et indubia fides et ad ipsum / tamquam publicum notarium et actorum magistrum ut supra ac cunctis habitus fuit et habetur / recursus, in quorum omnium et singulorum fidem has presentes testimoniales provisiones fieri / fecimus debitis subscriptionibus subscriptas et sigillo iustitie ditte Magne Curie quo Magna Curia ipsa in / talibus utitur munitas. Datum Neapoli in palatio ditte Magne Curie die XVIIIi iulii 1538. / Scipio de Raho / actorum magister.

(S I D)

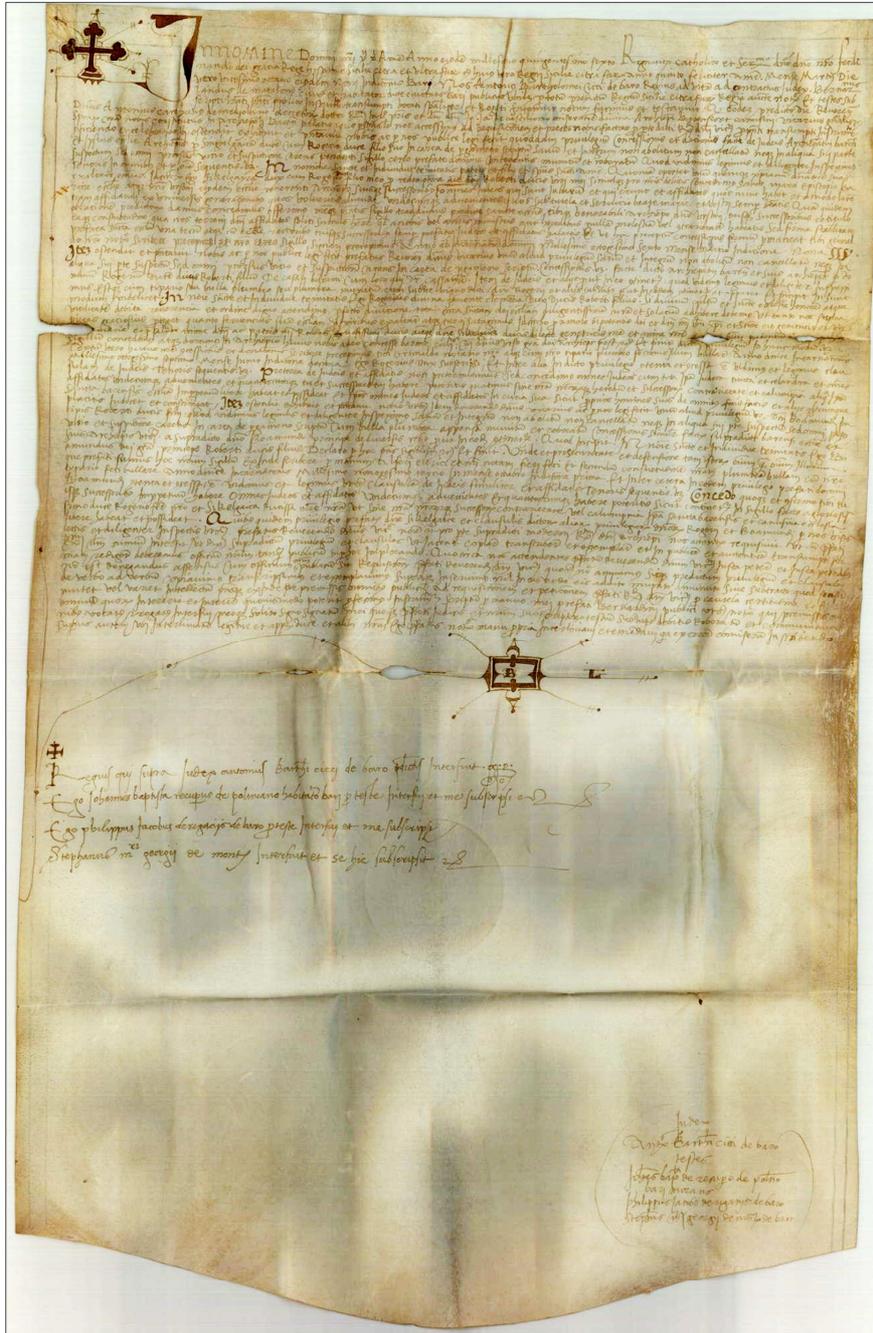


Fig. 2 – Archivio Diocesano di Bari, perg. 610
 (per gentile concessione dell’Archivio Diocesano di Bari).

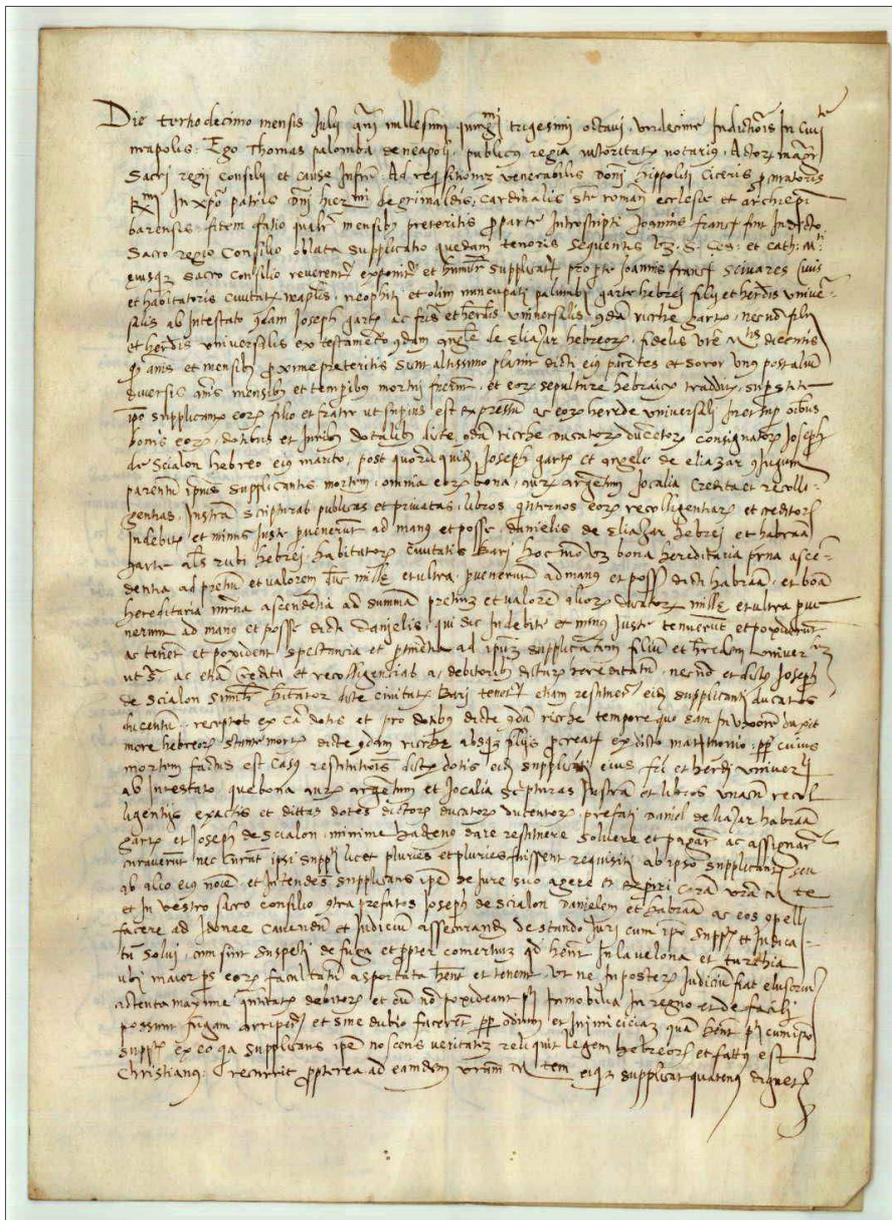


Fig. 3 – Archivio Diocesano di Bari, perg. 645, 1r
(per gentile concessione dell’Archivio Diocesano di Bari).

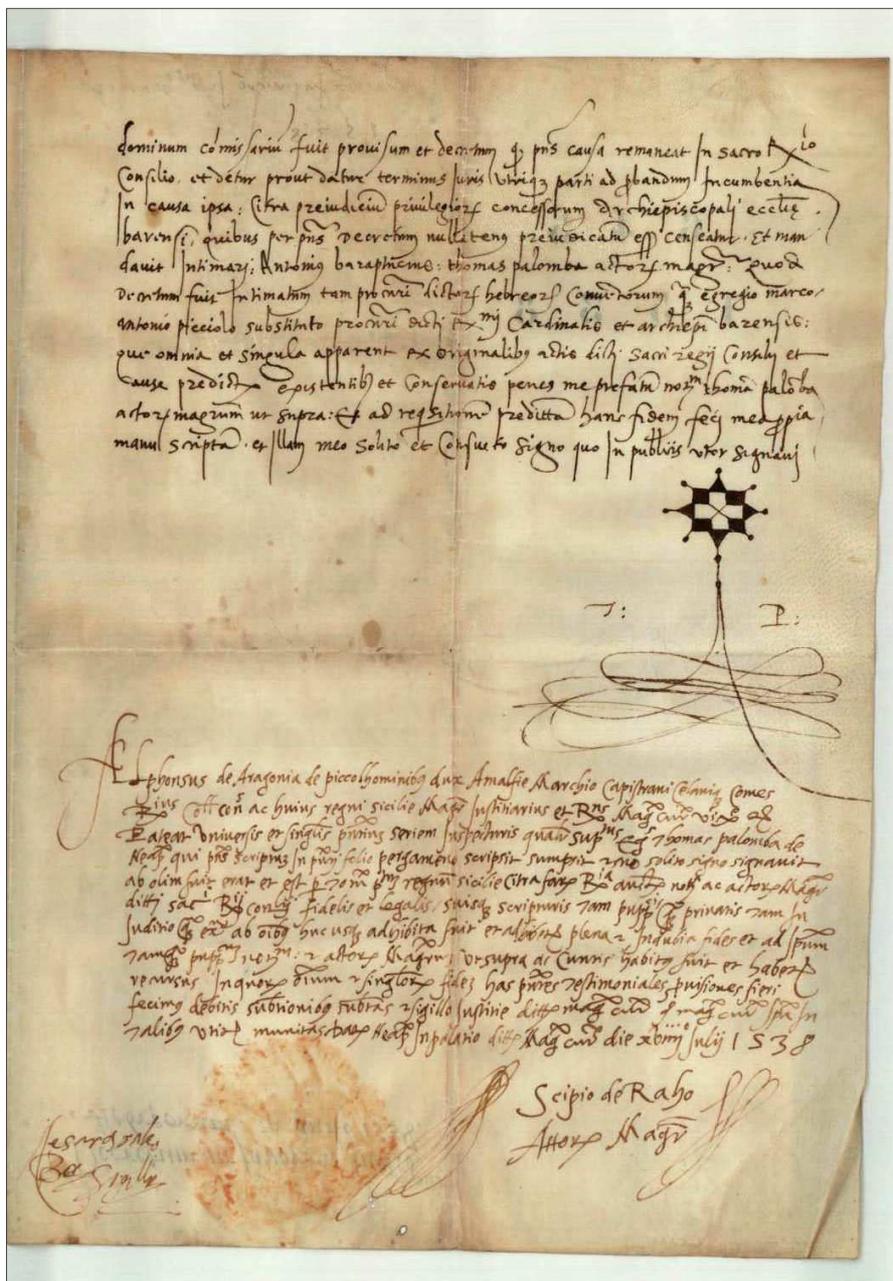


Fig. 5 – Archivio Diocesano di Bari, perg. 645, 2r (per gentile concessione dell'Archivio Diocesano di Bari).



DOROTA HARTMAN

Greco ed ebraico nelle catacombe di Venosa*

Obiettivo di questo intervento è una sintetica presentazione di alcune delle principali riflessioni che si sono succedute, nel corso del tempo, riguardo alla cronologia, alla tipologia e alla funzione di due delle lingue attestate negli epitaffi delle catacombe ebraiche di Venosa. Fin dall'inizio degli studi sulle numerose iscrizioni presenti in questo complesso cimiteriale¹ – di cui è noto in parte il settore ebraico, molto meno quello cristiano² – l'apparente concentrazione degli epitaffi in lingua greca nelle aree dell'ipogeo superiore più prossime all'ingresso attuale, forse coincidente con quello antico, è stata considerata un indicatore utile anche per determinare la cronologia generale del monumento. Allo sguardo, nondimeno, dei primi esploratori del sito, ossia il giudice Pasquale de Angelis e il sacerdote Raffaele Smith (1853), sembra che la presenza dell'ebraico sia apparsa preponderante, forse anche perché in quel momento si riteneva ancora che l'ebraico fosse la lingua "nazionale" degli ebrei, e che quindi fosse parlato normalmente nella vita quotidiana. Questo assunto, ovviamente del tutto errato, servì comunque all'atto della scoperta a sostenere la caratterizzazione giudaica, e non cristiana del sepolcreto:

* Si riproduce qui, con lievi modifiche alla forma discorsiva dell'originale e con l'aggiunta di alcuni riferimenti bibliografici, il testo dell'intervento letto al *II Seminario di archeologia ed epigrafia ebraica in Italia meridionale*, svoltosi online presso l'Università di Napoli "L'Orientale" nell'a.a. 2019/2020.

¹ Per una prima informazione sulla storia delle scoperte e degli studi, si vedano J. Dello Russo, "Early Explorations of the Maddalena Hill: From Ancient Travelers to the Rediscovery of the 'Santa Rufina' Catacombs", in G. Lacerenza *et al.* (a c.), *Le catacombe ebraiche di Venosa: recenti interventi, studi e ricerche*, Judaica Venusina 1, UniorPress, Napoli 2020, 139-182; G. Lacerenza, "Le iscrizioni nelle catacombe ebraiche di Venosa. Dove eravamo, a che punto siamo", nello stesso volume, 197-222.

² C. Colafemmina, "Un nuovo ipogeo cristiano a Venosa", *Nicolaus* 3 (1971) 159-168; Id., *Apulia Cristiana. Venosa: studi e scoperte*, Ecumenica Editrice, Bari [1973]; M. Ciliberti, "Gli ipogei funerari della collina della Maddalena a Venosa (PZ)", in *V Ciclo di Studi Medievali. Atti del Convegno (Firenze, 3-4 giugno 2019)*, EBS Print, Monza 2019, 345-351.

Ma quello che più deve fermare nell'animo questa verità, si è il leggere nelle epigrafi il nome della nazione a cui questi miserati estinti appartenevano e che fin dal seno delle tombe invocano nel proprio linguaggio con le voci *Aben le Israel ad Istraelem lapidem*, linguaggio proprio naturale di loro genia, poiché il vediamo frammisto alle altre due lingue latina e Greca, e non così una di queste presa separatamente con le rimanenti, dando così un predominio alla lor lingua e mostrando chiaro ed aperto in tutto il cammino del tempo di che gente si fossero e di qual linguaggio.

Da tutte le cose discorse finora, ne consegue, che s'egli è vero esser segni definitivi di un popolo la religione, i costumi e la lingua, devesi ad Ebrei e non ad altri attribuire il nostro sepolcreto, poiché ivi si veggono solo simboli di religione ebraica, dignità propria di tal nazione e predominio di questa lingua.³

La presunta prominenza dell'ebraico sarebbe poi stata smentita, comunque, nel 1866 da Raffaele Garrucci⁴ e, definitivamente, qualche anno dopo da Graziadio Isaia Ascoli, autore del primo tentativo di analizzare scientificamente il *corpus* epigrafico delle catacombe, o almeno parte di esso (21 sui 47 epitaffi allora noti), sia per il loro contenuto linguistico, sia sotto il profilo storico e culturale.⁵ Proprio all'Ascoli si deve, fra molte altre affermazioni – alcune valide ancor oggi, altre ormai superate – la definizione, spesso ripresa nella letteratura posteriore, della progressiva affermazione dell'ebraico sul greco e poi sul latino nella lingua degli epitaffi:

³ P. de Angelis, R. Smith, *Memoria del Giudice Pasquale de Angelis e Sacerdote Raffaele Smith, Membro dell'Accademia Pontaniana, sul Sepolcreto Antico, messo lungo la via dei Mulini di Venosa* (1853), 12v-13r; copia manoscritta del 1854 in Archivio Storico del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, V.A.5/29 (*Basilicata - Venosa. Catacombe 1853-57*), edito in G. Lacerenza, "Le antichità giudaiche di Venosa. Storia e documenti", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 116 (1998) 293-418: 387.

⁴ R. Garrucci, "Cimitero ebraico di Venosa in Puglia", *Civiltà Cattolica* s. 12/1 (1883) 707-720: 720: «Le epigrafi in lingua latina hanno uno sviluppo maggiore e più diffuso delle greche, le quali sono più numerose, contandosene ventotto fra le quarantasei. Le ebraiche sono cinque, ma delle greche e latine, sedici sono quelle che hanno di ebraico o la nota acclamazione *Scialom* ovvero alcun motto, ovvero sono una ripetizione dell'epitaffio latino. ... È dunque una popolazione bilingue che parla greco e latino, senza dimenticare la sua nativa, che pare sia per loro lingua di studio».

⁵ G.I. Ascoli, "Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano", in *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti* (Firenze 1878), Le Monnier, Firenze 1880, I: 239-354.

Questo tesoretto epigrafico risponde compiutamente alle aspettative che i primi annunzi avevano fatto nascere. S'ha qui intiero lo spettacolo dell'ebraico che a poco a poco risorge e lotta col greco e col latino e li vince. Si muove dall'unica parola ebraica, o anzi dall'unica lettera ebraica, degli epitaffi giudaici di Roma, e si raggiunge, come a grado a grado, lo schietto epitaffio ebraico ... qual poi si ritrova a fior di terra in codeste contrade medesime.⁶

La descrizione della "lotta linguistica" immaginata dall'Ascoli continuava così, significativamente, nelle righe successive:

Dal testo tutto greco, o tutto latino, si viene al testo tutto ebraico, passando attraverso ai varj tentativi, più o men cauti e singolari, dell'unica voce ebraica che si vesta di lettere greche (§ IV, n. 2), dell'epitaffio greco in lettere ebraiche (ib., n. 17), della povera formola ebraica che s'abbarbichi a nome proprio latino (ib. nn. 14 e 15), e delle vive frasi ebraiche che vibrino isolate (nn. 16-20), per poi raccostarsi tra di loro, quasi a veder se valgano a fare intero il periodo (n. 21).⁷

La ricostruzione fornita dal dotto glottologo friulano delle dinamiche che avrebbero condotto al graduale recupero, del tutto artificiale, dell'ebraico fra gli ebrei della diaspora in età tardoantica e altomedievale, implica comunque una progressione diacronica che, di riflesso, coinvolge la cronologia stessa della catacomba. In tal senso, in effetti già de Angelis e Smith, datando il complesso fra III e VI secolo, avevano ipotizzato che le iscrizioni più recenti fossero quelle visibili nelle aree più interne del sepolcreto: pur non essendo in grado d'indicare l'ubicazione degli accessi originari, né di ipotizzare alcuna cronologia relativa del monumento, e senza porre in relazione la varietà delle lingue presenti negli epitaffi con la loro disseminazione nell'ipogeo.⁸ Quest'ultimo passo sarà compiuto, infatti, proprio dall'Ascoli: il quale – sempre avendo a riferimento il presunto percorso di recupero artificiale dell'ebraico, trascurando quasi completamente, d'altra parte, le evidenze di interferenza e contatto fra greco e latino negli stessi epitaffi – rilevava, peral-

⁶ Ascoli, "Iscrizioni", 276.

⁷ Id., 276-277.

⁸ de Angelis – Smith, *Memoria*, 19r-v: «... volendo tenerci fermi alla forma dei caratteri, ed alla natura della lingua, sembra che il nostro sepolcreto, non possa risalire oltre il terzo secolo, né discendere ed oltrepassare il sesto dell'Era cristiana. Questo intervallo di tempo però non è dovuto essere spezzato ed interposto da vuoto; il dettato delle iscrizioni lo mostra successivo, poiché talune di esse segnano il cadere del terzo secolo, e procedendo a mano a mano, secondo i diversi tempi che sono stati nel sepolcreto allogati gli estinti, formati i cubiculi, discendono fino al sesto secolo».

tro correttamente, come i testi sicuramente più recenti, con prevalenza di ebraico e latino, fossero disposti in alcuni degli anditi più arretrati della catacomba, rilevando come «cospicua e evidente qualche particolare convenienza tra le regioni topografiche e quelle della composizione dell'epitaffio»;⁹ ossia constatando, in altre parole, la coincidenza fra l'ubicazione delle epigrafi più lunghe, elaborate e quindi presumibilmente più recenti, con la loro dislocazione arretrata rispetto all'unico ingresso allora noto del sepolcreto. Il progressivo aumento della presenza dell'ebraico in quel contesto, sarebbe stato dunque confermato dall'«ordine di posti» in cui gli epitaffi si trovavano. E di rimanti, per la datazione al VI secolo o anche oltre («in sino al sesto secolo e probabilmente anche più in giù») delle epigrafi da considerarsi più recenti, specialmente le particolarità ortografiche e linguistiche dei testi in latino.¹⁰

In quegli stessi anni, Theodor Mommsen attribuiva alle iscrizioni venosine – almeno a quelle più tarde – una datazione entro il VI secolo; ma, allo stesso tempo, accoglieva da Ascoli il criterio della corrispondenza fra *ordo cubiculorum*, lingua, e possibile datazione delle epigrafi:

Nam, ut bene monuit Ascoli p. 47 [279], ordo cubiculorum idem est temporis: scilicet ut Graecae linguae usus evanescit, ita crescit sensim usus linguae tam Latinae quam Hebraicae, ut in ultimo cubiculo ad sinistram in decem epitaphiis (nobis n. 6215-6224) Graeca nulla sint, non minus septem tota vel ex parte Hebraeorum lingua perscripta, id quod longe aliter se habet in cubiculis et loco et tempore prioribus.¹¹

Riesaminando la documentazione, molti anni dopo Gian Piero Bognetti renderà esplicita, anche visivamente (fig. 1), la tesi della predominanza del greco solo nei settori più “esterni” della catacomba: avallando la suggestione di Ascoli, quanto alla datazione degli epitaffi più tardi – situati, come si è detto, nel tratto finale dell'ambulacro D – un po' oltre il VI secolo, e quindi agli inizi del VII.¹² Un dato aggiuntivo allora ignoto, è che l'unico testo datato del-

⁹ Ascoli, “Iscrizioni”, 279; facendo riferimento alla lingua delle epigrafi nell'arcosolio D7.

¹⁰ Id., 282 e 350; a proposito dell'epitaffio di *Alexandra*: «l'e assolutamente neo-latino di *paternessa* (-essa = -ισσα) è uno di quei fenomeni per i quali si sarebbe tentati di accorciare la distanza tra le epigrafi sotterranee di Venosa e le altre a cielo aperto» (con esempi da altre epigrafi: *oxor*, *pententa*, *ogdoenta*).

¹¹ CIL IX [1883], p. 660.

¹² G.P. Bognetti, “Les inscriptions juives de Vénosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient”, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 98.2 (1954) 193-202: 194 («M. G. J. Ascoli a démontré qu'entre les deux séries, celle de la catacombe et celle à ciel ouvert, il y a un délai de temps plus court que l'on ne

la catacomba, l'epitaffio di *Augusta* figlia di *Isa* (JIWE I 107), risalente all'anno 521, a parte qualche inserto in ebraico è interamente in latino.¹³

Constatando la presenza di epitaffi in greco in vari arcosoli alla fine dell'ambulacro D, Bognetti si chiese, giustamente, se queste sepolture fossero davvero coeve a quelle dell'arcosolio D7 oppure, eventualmente, anteriori. Lo studioso pose il caso specifico del sepolcro nell'arcosolio D6, in fondo alla galleria, occupato dalla famiglia di un personaggio importante, il gerusiarca e archiatra *Faustinus* figlio di *Isa*, ove le iscrizioni (JIWE I 76-78, oggi in parte perdute) sono in greco con qualche parola ebraica.¹⁴ Nonostante la posizione arretrata, però, le deposizioni nell'arcosolio potrebbero non essere posteriori al IV-V secolo, se il defunto davvero ricoprì l'ufficio di medico pubblico, e non fu solo il principale medico della comunità.¹⁵

Il secondo problema con cui Bognetti ebbe modo di confrontarsi è la presenza del greco in un arcosolio, il D2, che presenta varie affinità col D7, e che pur recando «un mélange d'inscriptions grecques ... et latines ... et un morceau d'inscription avec une simple acclamation en hébreu ... nous montre un caractère récent».¹⁶ Ciò che Bognetti ignorava – come del resto tutti gli studiosi di quel periodo – è che, come mostrato da Margaret H. Williams nel 1999, sia l'arcosolio D2 sia il D7 appartenevano a una medesima famiglia: i *Faustini*.¹⁷ Grazie all'identificazione di questo gruppo familiare, basata su riscontri onomastici, è stato possibile ricostruire la discendenza di questa famiglia per più generazioni, il che rende teoricamente possibile verificare su un insieme omogeneo e ben delimitato l'assunto della progressiva scomparsa del greco, nel tempo, dalle iscrizioni della catacomba (almeno in questo settore). Tale verifica è stata compiuta dalla stessa Williams, giungendo alla conclusione che l'uso delle lingue degli epitaffi negli arcosoli D2 e D7 conferme-

croyait. Il pense justement que certaines inscriptions de la catacombe doivent être un peu postérieures au vie siècle»). Lo stesso contributo anche in Id., *L'età longobarda*, III, Giuffrè, Milano 1967, 507-518.

¹³ Come già rilevato in D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe, I. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge UP, Cambridge 1993 [= JIWE I], p. 138, l'epigrafe (nell'arcosolio Q2, in un'area ancora più interna delle catacombe, oggi non accessibile), mostra diverse ed evidenti analogie con gli epitaffi dell'arcosolio D7, sito in tutt'altro settore.

¹⁴ Bognetti, "Les inscriptions", 195-196.

¹⁵ Cf. Noy in JIWE I, pp. 101-102.

¹⁶ Bognetti, "Les inscriptions", 197.

¹⁷ M.H. Williams, "The Jews of Early Byzantine Venusia: The Family of Faustinus I, the Father", *Journal of Jewish Studies* 50 (1999) 38-52.

rebbe la progressione greco → latino → ebraico.¹⁸ Nello studio in questione, l'elenco delle epigrafi di riferimento (JIWE I 56-68 per D2; 80-90 per D7) è stato peraltro omesso, e può essere quindi utile darne il prospetto:¹⁹

ἀψίς	TOMBA	JIWE I	LACERENZA	DEFUNTO/I	LINGUA	NOTE
D2	–	56	15	Faustinus [I]	latino	²⁰
D2	–	57	16	–	ebraico	šin
D2	1-4	–	–	–	–	perduti
D2	5	60	18	?	latino in caratteri greci (?)	
D2	6	59	17	Beronike	greco	nome latinizzato al genitivo: <i>Beronikenis</i>
D2	7	61	19	Faustinus [I]	greco	nome e titolo latinizzati al genitivo: <i>Faostini pateris</i>
D2	8	62	20	Mannine	greco	greco su latino ²¹
D2	9	64	22	Asel-(?)	greco	
D2	?	63	21	Alexandra	latino	
D2	loculo	68	26	Catella	latino	

¹⁸ Williams, “The Jews”, 42, distinguendo fra gli epitaffi dei componenti familiari certi e quelli incerti: «The changes visible in the epitaphs of the ‘floaters’ (i.e. Latinised Greek giving way to Latin; Latin, in its turn, being temporarily subordinated to Hebrew) are entirely in line with the linguistic developments to be seen in the epitaphs of family members».

¹⁹ Il prospetto non segue la sequenza data da D. Noy in JIWE I, ma l'ordine delle epigrafi com'è parzialmente ricostruito in G. Lacerenza, “Painted Inscriptions and Graffiti in the Jewish Catacombs of Venosa: An Annotated Inventory”, *Annali dell'Università degli studi di Napoli L'Orientale - Sez. Orientale* 79 (2019) 275-305, di cui si riporta qui la numerazione. Si indicano prima le epigrafi del settore principale, quindi quelle dei loculi negli arcosoli laterali (prima destra, poi sinistra). La numerazione delle tombe a fossa procede dall'esterno verso l'interno.

²⁰ Non si tratta del vero e proprio epitaffio di *Faustinus* I (JIWE I 61), ma dell'indicazione posta all'esterno dell'arcosolio, forse aggiunta in tempi posteriori.

²¹ Si vedano le osservazioni di Noy in JIWE I, p. 83.

D2	loculo	67	25	Marcellus	latino	
D2	loculo	66	24	Pretiosa	greco	
D7	–	58	39	–	ebraico	šalom ²²
D7	1-3	–	–	–	?	perduti
D7	4	80	40	Benricianus	latino ed ebraico	
D7	4/5	83	41	–	greco?	frammento
D7	5	82/82 a	42	Vitus	ebraico	
D7	6	84	43	Pretiosa filia Viti	latino ed ebraico	
D7	7	81	44	–	ebraico	
D7	8	86	46	Faustina	latino ed ebraico	
D7	9	87	47	Faustinus	latino ed ebraico	
D7	10	88	48	Osees/loses e Maria	latino	
D7	11	89	49	Asella e Sarra	latino ed ebraico	
D7	sopra 7 e 8	85	45	Andronicus e Rosa	latino	
D7	sopra 9-11	90	50	Gesua e Agnella	latino	

L'esame, anche superficiale, dei testi presenti in questo elenco, rivela che la generica definizione di "greco" applicata agli epitaffi dell'arcosolio D2, può risultare fuorviante: si tratta infatti quasi sempre di un greco con interferenze così significative dal latino tardo, nel lessico come nelle declinazioni, da far sorgere un sospetto di artificiosità, come se gli estensori delle epigrafi non fossero in grado, nella maggior parte dei casi, di scrivere realmente in quella lingua.

Le occasioni di contatto e d'interferenza fra greco e latino nelle iscrizioni cristiane e giudaiche di Roma, che rappresentano sempre il punto di riferimento più importante per i materiali venosini – anche se con la tara di importanti divergenze, specialmente cronologiche e di contesto – sono state esaminate, negli ultimi anni, soprattutto da Antonio Enrico Felle:²³ e da uno

²² Posto all'entrata dell'arcosolio, sul lato interno del pilastro a sinistra, questo šalom è forse quanto resta di un epitaffio posto poco sopra, sulla porzione d'intonaco perduta; oppure, forse più probabilmente, si tratta di un'acclamazione isolata.

²³ A.E. Felle, "Manifestazioni di bilinguismo nelle iscrizioni cristiane di Roma", in *Atti dell'XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina (Roma, 18-24 settembre 1997)*, Qua-

dei primi studi di Felle muove, infatti, l'unico tentativo a me noto di delimitare la specificità e le caratteristiche linguistiche dei *tituli* greci e latini delle catacombe di Venosa, compiuto – ormai quasi venti anni or sono – da Martti Leiwo.²⁴

Senza entrare nelle questioni di dettaglio, che meritano un'analisi attenta e spazio più ampio, dei due studi di Leiwo che c'interessano vale la pena di ricordare alcune delle conclusioni principali. La prima, che la comunità ebraica di Venosa fosse, almeno nel V-VI secolo, solo parzialmente bilingue, e che la prima lingua (L_1) raramente sembra fosse il greco; la seconda, che il grado di conoscenza del greco, sia pure al netto del contesto e del periodo, risulta generalmente piuttosto basso, specialmente per quanto riguarda ortografia fonemica e sintassi; la terza, che l'uso del greco potrebbe essere residuale, o conseguente alla pratica di culto: e quindi, in altri termini, derivare dalla liturgia. Alla luce dei fenomeni analizzati e dell'osservazione dei contesti, in cui la cronologia interna degli arcosoli, quando ricostruibile (quindi specialmente nel caso degli arcosoli D2 e D7), mostra compresenza di greco e latino senza che sia veramente dimostrabile alcuna anteriorità dell'uno rispetto all'altro, la pretesa successione linguistica sostenuta da Ascoli, ne risulta fortemente messa in discussione, a favore di un uso del latino più generalizzato di quanto si sia creduto in passato.²⁵ A conclusioni simili era implicitamente già giunto

sar, Roma 1999, 669-678; Id., "Fenomeni di compresenza delle lingue e delle scritture greca e latina nella epigrafia romana di committenza cristiana", in M. Mayer i Olivé *et al.* (eds.), *Acta XII Congressus internationalis epigraphiae graecae et latinae: provinciae imperii Romani inscriptionibus descriptae (Barcelona, 3-8 Septembris 2002)*, Institut d'estudis catalans, Barcelona 2007, 475-482; Id., "Judaism and Christianity in the Light of Epigraphic Evidence (3rd-7th cent. C.E.)", *Henoah* 29 (2007) 354-377; Id., "The Use of Greek in the Early Christian Inscriptions from Rome and Italy (3rd-4th Cent.)", in C. Breytenbach, J.M. Oge-reau (eds.), *Authority and Identity in Emerging Christianities in Asia Minor and Greece*, Brill, Leiden – Boston 2018, 303-325.

²⁴ M. Leiwo, "From Contact to Mixture. Bilingual Inscriptions from Italy", in J.N. Adams *et al.* (eds.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, Oxford University Press, Oxford 2002, 168-194: 183-192; i cui argomenti sono ripresi anche in Id., "Greek or Latin, or Something in Between? The Jews of Venusia and Their Language", in H. Solin *et al.* (éds.), *Latin vulgaire – Latin tardif VI. Actes du VI^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Helsinki, 29 août-2 septembre 2000*, Olms-Weidmann, Hildesheim *et al.* 2003, 253-264.

²⁵ Leiwo, "From Contact", 187-194, specialmente 188: «All this seems to indicate at least that Greek was the traditional language of the cult in the Jewish community, the in-group language, and the members of the community tried to maintain it in their funerary inscriptions. However, it may not have been the mother tongue of the speakers. As

Heikki Solin, considerando la sola antroponimia,²⁶ e sempre nell'ambito onomastico, una decisa tendenza alla latinizzazione è stata confermata da una recente analisi di Rodrigo Laham Cohen.²⁷

Di tutti i punti emersi dagli studi di Leiwo, si attrae qui l'attenzione, in particolare, sul possibile rapporto fra lingua liturgica e lingua degli epitaffi.²⁸ Il tema è già stato posto, e da tempo, a proposito delle iscrizioni funerarie giudaiche di Roma: in cui, com'è noto, vi è un'ampia predominanza di greco che si è cercato di spiegare, fra l'altro, come influsso della presunta prassi rituale della diaspora occidentale e quindi, per estensione, della possibile ricezione del greco come lingua sacra, di riverbero, anche nella sfera funeraria.²⁹

time passed, the ability to employ Greek diminished, and it was gradually abandoned ... Examples (10)-(13) are cases of bilingual mixed code, but there is no evidence that this mixed code was a spoken register as well».

²⁶ H. Solin, "Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt", in *ANRW II.29.2* [1983], 587-789, 1222-1249: 736-738.

²⁷ R. Laham Cohen, "The Names of the Jews in Late Ancient Venosa: Latinization, Rejudai- zation or Rabbinization?", *Sefer yuhasin* 8 (2020) 7-64: 35-38.

²⁸ Leiwo, "From Contact", 193-194: «It has been argued that the Venusian Jewish commu- nity shifted from Greek to Latin within two hundred years: the inscriptions in the cata- combs seem to show that Greek was used for the early burials there, while later Latin became more and more popular. It has been claimed that when the catacomb was enlarged in the course of time, the new funerary texts were in Latin. This hypothesis is, however, somewhat dubious, since adjacent loculi sometimes have inscriptions in Greek and Latin. It is implausible to claim that such burials were separated by a great span of time. ... It has been argued that the Venusian Jewish community shifted from Greek to Latin within two hundred years: the inscriptions in the catacombs seem to show that Greek was used for the early burials there, while later Latin became more and more popular. It has been claimed that when the catacomb was enlarged in the course of time, the new funerary texts were in Latin. This hypothesis is, however, somewhat du- bious, since adjacent loculi sometimes have inscriptions in Greek and Latin. It is implau- sible to claim that such burials were separated by a great span of time. ... This may mean that Greek was basically a ritual language which was used in funerary and ritual texts even if it was not spoken outside its particular function».

²⁹ L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Brill, Leiden 1995, 176-209; D. Noy, "Writing in Tongues: the Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy", *Journal of Jewish Studies* 48 (1997) 300-311; Id., "Jewish Inscriptions of Western Europe: Language and Community", in *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Roma 1997. Atti*, Quasar, Roma 1999, II: 603-612.

Lasciando da parte, per ora, ogni considerazione su questo problema di natura più generale, anche perché è ancora da dimostrare che la diaspora giudaica in Occidente dopo il IV secolo fosse ancora in gran parte grecofona, il caso di Venosa – dove la presenza dell'ebraico è ben maggiore rispetto a Roma – sposta effettivamente la questione su un piano più articolato.

Se il greco usato negli epitaffi è un riflesso della lingua liturgica, ne consegue che l'emersione dell'ebraico può aver seguito una dinamica simile: confortando, così, la visione tradizionale di una progressione o alternanza di lingue negli usi pubblici – culturali e funerari – degli ebrei di Venosa. Questo andamento, per così dire, lineare delle alternanze linguistiche risulta, tuttavia, poco convincente, proprio concentrando lo sguardo sulla documentazione più tarda della catacomba. In uno dei suoi testi più notevoli, l'epitaffio di *Faustina* dell'arcosolio D7 (JIWE I 86, fig. 2, forse di VI sec.), si rilevano, più che gli effetti di una progressione di lingue, i segni di una conflazione di codici, con sovrapposizione e compresenza di riferimenti grafici e linguistici eterogenei, non privi di contraddizioni: come l'inserito della *eta* in *m̄nsurum* e *tr̄nus*;³⁰ le differenze di registro; il fatto che l'estensore del testo, per definire il lamento funebre, presumibilmente recitato in ebraico e/o aramaico dagli *apostuli et rebbites* presenti al funerale – la cui origine resta sconosciuta, benché certamente orientale – abbia usato *tr̄nus*, un termine non molto diffuso ma che doveva essere ben comprensibile in quel momento, come equivalente dell'ebraico *qinah* (קִינָה) o dell'aramaico ʿilyā (אֵלִיא): *threnus*, in latino, non appare prima del IV secolo, con Ausonio.³¹

Che le scelte grafiche e linguistiche degli epitaffi siano state, più spesso, dettate da istanze personali culturali e identitarie, che da una riproposizione della lingua impiegata nella vita quotidiana o nella liturgia, è suggerito dall'epitaffio del presbitero Secundinus – o meglio *Secundino/u*, com'è scritto, con abbondanza di *matres lectionis* (סַהֲקוּנְדִינּוּ, JIWE I 75, fig. 3). Portatore di un nome latino attribuitogli ottant'anni prima, il presbitero è stato sepolto in un

³⁰ Spia della madrelingua greca dell'incisore dell'epitaffio (non lapicida, come indicato), secondo Leiwo, "Greek or Latin", 261. Sulla *eta* nell'epitaffio in effetti già F. Lenormant, "La catacombe juive de Venosa", *Revue des études juives* 6 (1883) 200-207: 206, ove si traccia un confronto con la consonante ebraica *he* usata come *mater lectionis* per la vocale *e* nell'epitaffio del presbitero Secundino (cf. oltre).

³¹ C. Henriksén, "Martial Modes of Mourning: Sepulcral Epitaphs in the *Epigrams*", in R.R. Nauta et al. (eds.), *Flavian Poetry*, Brill, Leiden – Boston 2006, 349-367: 350. Isidoro di Siviglia, la cui attività si colloca fra VI e VII secolo e quindi in un periodo abbastanza vicino al più tardo utilizzo delle catacombe, fornisce – in contrapposizione a *hymnus*, altro prestito dal greco – la nota definizione: «*threnus*, quod est lamenti carmen et funeris» (*Etymol.* VI, 19, 27-28).

arcosolio di prestigio, in cui il testo epigrafico campeggia nella lunetta inframezzata da una decorazione simbolica che, a Venosa, non è molto frequente. Sorprende, a sua volta, la forma del testo: un agglomerato di formule che si è iniziato a scrivere in ebraico, poi in greco, ma senza cambiare tipo di scrittura, anche se l'estensore forse non era del tutto a proprio agio in entrambe le varietà.³² Caso isolato e precoce, comunque, di giudeo-greco, come si è già indicato altrove³³ e riconosciuto come tale (*Judengriech, judéo-grec*) già da François Lenormant:

il y a dans la catacombe de Venosa quelques inscriptions entièrement tracées en caractères hébreux. C'est à dessein que je me sers de cette expression, car plusieurs des épitaphes en question établissent que chez les Juifs Apuliens il s'était formé alors quelque chose d'analogue au *Judendeutsch* (Judéo-allemand) de l'Allemagne d'aujourd'hui. Plusieurs des inscriptions de Venosa dissimulent du grec sous leur écriture orientale. ... Enfin quelques-unes des inscriptions de la catacombe de Venosa sont en pur hébreu et attestent une renaissance de la culture de la langue sacrée qui ne s'était encore produite à la même époque chez les Juifs d'aucun autre pays de l'Occident.³⁴

Cultura e sensibilità dei singoli, atteggiamento più o meno attento delle famiglie nei confronti della lingua liturgica dominante, maggiore o minore attenzione verso la capacità di comprensione del testo da parte dei lettori, sono fattori da tenere presenti non meno della distribuzione degli epitaffi nella catacomba, e della presunta predominanza di talune lingue epigrafiche rispetto ad altre, in determinati periodi. La "lotta linguistica" durata due o tre secoli ipotizzata dall'Ascoli, sembra dover cedere il posto, insomma, a una valutazione un po' più prudente e sofisticata: probabilmente destinata a non fornire, ancora a lungo, risposte sicure; ma col vantaggio, almeno, di non creare paradigmi sulla base di una documentazione intorno alla quale è esistita una realtà sociale, linguistica e culturale di cui ancor oggi s'ignora quasi tutto, anche oltre la soglia dell'età bizantina e longobarda.

³² Di opinione diversa invece J. Price, S. Naeh, "On the Margins of Culture: The Practice of Transcription in the Ancient World", in H.M. Cotton *et al.* (eds.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge U.P. 2009, 257-288: 266-267.

³³ D. Hartman, "Il greco degli ebrei", *La Rassegna Mensile di Israel* 85/2 (2019) 123-143: 132.

³⁴ Lenormant, "La catacombe", 202 e 205.

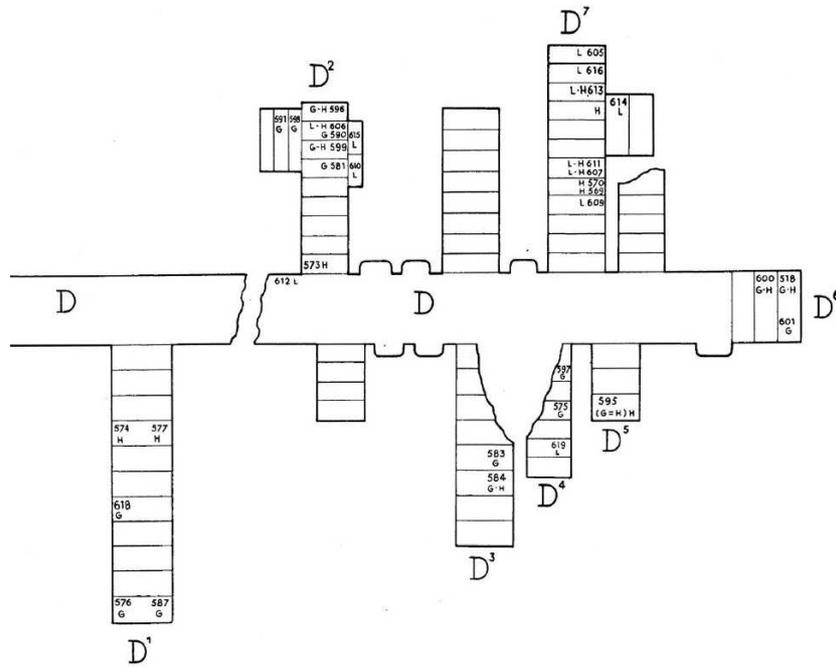


Fig. 1 - Distribuzione linguistica degli epitaffi secondo Bognetti ("Les inscriptions", 196).



Fig. 2 - Epitaffio di Faustina, da Bognetti ("Les inscriptions", 199).



Fig. 3 - Epitaffio greco-ebraico di Secundinus (foto di N. Müller).

RECENSIONI

SALVATORE COSENTINO (ed.), *A Companion to Byzantine Italy*, (Brill's Companions to the Byzantine World 8) Brill, Leiden - Boston 2021, 829 pp. ISBN 978-90-04-30770-4.

È del febbraio 2021 la stampa dell'ottavo volume della serie che la casa editrice Brill, a cominciare dal 2016, dedica con encomiabile continuità di pubblicazione alla civiltà bizantina.¹ Il volume – disponibile anche in forma di e-book – consta di una raccolta di saggi di diversi autori sull'Italia bizantina, l'area geografica che, tra tutte quelle che tra il VI e l'XI secolo fecero parte dell'antico Impero Romano con capitale sul Bosforo, ci ha tramandato le testimonianze storiche – documentali, letterarie, archeologiche, artistiche – di più grande e inestimabile valore. Sincero è pertanto il sentimento di gratitudine che la comunità scientifica dei bizantinisti, e dei medievisti *tout court*, sente di dover esprimere per la realizzazione e la riuscita di questa non facile impresa editoriale, cui hanno contribuito ben venticinque specialisti della materia.

L'elevato numero di studiosi, che con i loro saggi hanno partecipato alla composizione del libro, avrebbe potuto condurre a esiti disomogenei in assenza delle attente cure editoriali del responsabile scientifico dell'opera, Salvatore Cosentino, che in apertura del volume – con la collaborazione di Enrico Zanini per la parte più propriamente archeologica e artistica – illustra con una lucida disamina le complesse problematiche inerenti alla peculiarità del territorio italico in età altomedievale (“Mapping the Memory of Byzantine Italy”, 1-25). È proprio la ricca complessità culturale di tale territorio, caratterizzato da realtà linguistiche, storiche e geografiche assai diverse tra di loro – osserva Cosentino –, a non consentire una trattazione unitaria che valga per l'intero scacchiere della Penisola. Entro i confini di quest'ultima sono pertanto individuate quattro macroaree, ognuna delle quali dotata di una più forte omogeneità storico-culturale: in primo luogo, per ragioni di rilevanza politica, la Sicilia; quindi, il meridione d'Italia (Calabria, Apulia e i ducati tirreni); poi la Sardegna, amministrativamente dipendente dall'esarcato di Cartagine; infine, le regioni dell'Italia centrale e settentrionale rimaste in mano bizantina dopo l'invasione langobarda. Tale quadripartizione del territorio è la cornice metodologica cui rigorosamente si sono attenuti i singoli contributori, ed è essa che garantisce ordine e chiarezza, oltre che completezza, all'esposizione di una materia che altrimenti avrebbe rischiato di disperdersi in più rivoli.

Il volume si articola in tre parti: la prima, intitolata *Society and Institutions*, comprende trattazioni dedicate alla politica e alla società (S. Cosentino), all'organizzazione e alle istituzioni ecclesiastiche (S. Cosentino), monastiche (E. Morini), all'amministrazione e all'esercito (V. Prigent), ai rapporti tra Bizantini e Langobardi (F. Marazzi), a Bisanzio e l'Islam nell'Italia meridionale dal VII all'XI

¹ A luglio 2021 è già apparso, intanto, anche il nono volume: *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, a cura di C. Gastgeber *et al.*

secolo (A. Nef), alle comunità greche nell'Italia post-bizantina (A. Peters-Custot). La seconda parte, intitolata *Communications, Economy and Landscape*, si articola in due sezioni: la prima (*General Frameworks*) tratta della rete stradale e portuale (D. Sami), dell'economia rurale (J.-M. Martin), della produzione non agricola (E. Zanini), delle zecche e della circolazione monetaria (V. Prigent); la seconda sezione (*Settlements and Landscape: Regional Morphologies*) è dedicata alle Venezie, l'Esarcato e la Pentapoli (S. Gelichi), a Roma e al Ducato romano (A. Molinari), a Napoli e Gaeta (F. Marazzi), alla Calabria (G. Noyé), all'Apulia (P. Arthur), alla Sicilia (L. Arcifa), alla Sardegna (P.G. Spanu), a Malta (B. Bruno e N. Cutajar). La terza parte, intitolata *Culture and Education*, annovera saggi sul greco e il latino nell'Italia bizantina dal VI all'XI secolo (V. von Falkenhausen), su vescovi, città e memoria storica nell'Italia bizantina (D.M. Deliyannis), sulla letteratura agiografica (M. Re), su forme di devozione e pratiche di culto e preghiera (F. D'Aiuto), su arte medievale in Italia e Bisanzio tra il 550 e il 1050 ca. (M. Bernabò), su architettura monumentale e tipologie edilizie (I. Baldini), sulla produzione letteraria e libraria (P. Degni), su testi legislativi e prassi giuridica (C. Rognoni). Completano il libro due utili indici (dei nomi e degli argomenti) e varie mappe geografiche e topografiche. Per quanto riguarda ebraismo e presenza ebraica, all'indice analitico sono segnalate alcune pagine, per lo più dai contributi di von Falkenhausen e D'Aiuto, alle voci *Benjamin of Tudela* (552, 564), *Jews* (88, 445, 543-544), *Shabbetai Donnolo* (460, 544 nota 30, 628), *Jewish traditions* (544, 562 nota 182, 655 nota 68, 658). A queste si possono aggiungere un paio di altri riferimenti alle pp. 409 (Napoli) e 616 (Catania).

La semplice scorsa dei temi affrontati e il nome stesso degli autori dei singoli saggi sono sufficiente prova e garanzia della completezza e del valore di questo libro, che costituisce un caposaldo della ricerca sull'Italia bizantina: un sussidio prezioso e un punto di riferimento da cui prendere le mosse per ogni successivo avanzamento degli studi.

LUIGI TARTAGLIA

CEDRIC COHEN-SKALLI, *Don Isaac Abravanel: An Intellectual Biography*, translated by Avi Kallenbach, Brandeis University Press, Waltham MA 2021, 350 pp. ISBN 978-1-68458-023-1.

«Ora intendo scendere in campo contro un saggio portoghese, Yişhaq Abravanel, che ha composto *La corona degli anziani*, fondata su un soggetto totalmente erroneo: l'autore si dilunga in argomentazioni di nessun valore e utilità... [in esso ha gonfiato il suo cuore] affermando di voler addurre obiezioni alla dottrina del

Midraš». ¹ La citazione è tratta dall'*Iggeret ḥamudot* (Lettera preziosa), opera polemica di un dotto ebreo toscano, Eliyyah Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano (ca. 1440 – ca. 1510), contemporaneo del destinatario del veemente attacco, Yiṣḥaq ben Yehudah Abravanel (1437-1508), forse il più celebre degli esuli iberici giunti in Italia all'indomani del celebre editto di espulsione del 1492. L'atteggiamento di biasimo di Genazzano dev'essere collocato nel contesto del contrasto intellettuale tra ebrei italiani e spagnoli nella generazione dell'espulsione. Le due "fazioni" erano animate da un violento dissidio, relativo soprattutto alla corretta interpretazione dei valori della tradizione giudaica e al problematico rapporto di quest'ultima con le culture esterne: per l'ebreo italiano anche i più grandi pensatori d'Israele che attingono dalla filosofia greca per confortare la propria speculazione, come Mošeh ben Maymon (Maimonide, 1138-1204), devono essere considerati *in primis* convinti assertori della veridicità esclusiva della Scrittura e della letteratura rabbinica; in altri termini, non c'è niente nella tradizione intellettuale ebraica che si allontani dalle fonti divine della sapienza rivelata sul Sinai. Più sfumata e certamente più moderna – soprattutto ai nostri occhi – la posizione dell'intellettuale iberico: grande esegeta biblico e acuto interprete del Maimonide, Abravanel non si fece scrupoli a criticare le principali autorità del giudaismo, traendo spunto anche dal confronto con materiali derivanti dalla classicità occidentale, soprattutto latina, per sostenere le proprie teorie. L'opera contro cui si scaglia Genazzano, *‘Aṭeret zeqenim* (La corona degli anziani, composta intorno al 1470), è tra le prime prove esegetiche dell'intellettuale iberico. In essa viene parzialmente confutata l'esegesi maimonidea relativa alla qualità della visione che gli anziani d'Israele ebbero di Dio sul Sinai, secondo il controverso passo di Esodo 24. Eppure un altro ebreo italiano, Ḥayyim ben Šabbetay Yonah, esule in Puglia dalla Sicilia, colto giudice (*dayyan*) attivo tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, ricorda di aver frequentato con passione la cerchia di studiosi che si riunivano intorno a Yiṣḥaq Abravanel nel periodo della sua residenza a Monopoli, bevendo come un assetato le illuminanti spiegazioni del maestro sui passi più ostici del *Moreh ha-nevukhim* (Guida dei perplessi), il capolavoro del Maimonide. ² Forse l'attacco di Genazzano dipende dall'atteggiamento oppositivo nei confronti dei nuovi immigrati dalla Spagna, mentre Yonah, nella sua lode del maestro, vuole mettere in luce il primato intellettuale sefardita? Da altri attacchi contro studiosi contemporanei nella sua *Iggeret*, si comprende il distacco di Genazzano dalle mode umanistiche anti-scolastiche della società non ebraica. Dunque per lui Abra-

¹ F. Lelli (a c.), Eliyyah Ḥayyim ben Binyamin da Genazzano, *Iggeret ḥamudot* (Lettera preziosa), Giuntina – Editions de l'éclat, Firenze – Nîmes 2002, 154-155, 160.

² Si veda il testo completo della nota aggiunta in margine alla c. 21v dal copista (lo stesso Ḥayyim Yonah) del Ms. Jerusalem, NLI, heb. 8° 1116, in A. David, "Don Yitshaq Abravanel and his Family in Southern Italy at the Turn of the 16th Century", *Hispania Judaica Bulletin* 8 (2011) 37-48: 44 (ebr.).

vanel era a tutti gli effetti un umanista, critico della tradizione? Invece Yonah nella sua nota parla di un apprendimento orale diretto dalla bocca del maestro, nei termini della tradizione più autorevole delle accademie rabbiniche. Dunque per lui Abravanel era principalmente un mediatore della verità trasmessa dalla tradizione? Se, già in vita, l'attività del dotto iberico fu soggetta a interpretazioni di segno diverso, come possiamo pensare di comprendere oggi, a distanza di secoli, la portata delle sue opere e del suo pensiero? E, nel considerare la sua avventurosa biografia, dovremmo sempre e comunque contestualizzarla esclusivamente sullo sfondo dei tragici eventi del *geruš Sefarad*?

Cortigiano e maestro, mercante e finanziere, esegeta biblico e filosofo, politico e diplomatico: questo fu al contempo Yiṣḥaq Abravanel, vero e proprio *exemplum* di saggio universale (*hakham kolel*) ebreo rinascimentale. Figura a cavallo tra più mondi e più epoche, con le sue molteplici competenze egli incarna meglio di chiunque altro il complesso e sofferto passaggio degli intellettuali ebrei europei da un mondo ancora "medievale" alla "modernità". La sua biografia, come tutta la sua opera, lo caratterizza ora come una specie di Dante ebreo, un politico che preferisce senza esitazioni l'esilio all'accettazione di valori non condivisi, ora come una specie di Petrarca, inquieto intellettuale, la cui coscienza privata è messa a dura prova dagli assalti della fortuna. Yiṣḥaq Abravanel discendeva da una famiglia scampata in Portogallo alle persecuzioni anti-ebraiche spagnole del 1391. Dimostrando un'alta percezione del proprio ruolo nella storia, sosteneva di poter ricondurre la propria stirpe a Iesse, padre di Davide. Con abilità e ingegno rese irrinunciabili i suoi servigi alla corte portoghese, divenendo negli anni una delle personalità più in vista di un regno solo apparentemente periferico, in realtà inserito in una fitta rete di contatti commerciali internazionali che nel giro di pochi decenni lo resero una super-potenza. Ma ecco manifestarsi la *Fortuna*, nei panni della divinità classica amata dagli intellettuali rinascimentali. La morte di re Alfonso V nel 1481 mise fine alla gloriosa scalata sociale del cortigiano ebreo, che si vide accusato di aver cospirato contro il nuovo sovrano. Abravanel sfuggì ai suoi persecutori, trovando riparo in Castiglia, ove in breve riuscì a recuperare il ruolo che aveva svolto presso la corte lusitana. Si stava avvicinando l'*annus horribilis* che avrebbe segnato per sempre il destino dei sefarditi. Grazie alla sua posizione di prestigio, Abravanel fu tra quanti si prodigarono per convincere i re cattolici a rivedere le loro posizioni e a scongiurare l'editto fatale. Ma a nulla servì la sua consumata diplomazia e, insieme a tanti correligionari, nel 1492 abbandonò la penisola iberica e fece vela per Napoli. L'ospitalità dei sovrani dell'Italia meridionale fu calorosa e, ancora una volta, il Nostro riacquistò dignità e privilegi perduti. La discesa in armi nel 1495 di Carlo VIII di Francia nella città partenopea rimise di nuovo in gioco le sorti: il non più giovane esule seguì dapprima la corte napoletana in fuga in Sicilia, poi scelse la via di Corfù, all'epoca colonia veneziana, da dove progettò di trasferirsi nell'impero Ottomano. Accogliendo la protezione dogale, si trasferì in Puglia, ove trascorse anni relativamente sereni a Monopoli,

Trani e Barletta, città portuali da tempo tutelate dalla Serenissima. La conquista definitiva spagnola dell'Italia meridionale costrinse l'ormai anziano intellettuale a muoversi nella capitale lagunare, ove si spense nel 1508, ancora in piena attività. Se già nel tardo Rinascimento i suoi prolissi commentari biblici furono parzialmente tradotti in latino e in tale veste apprezzati anche dagli studiosi cristiani, nell'ultimo secolo la sua figura è stata più volte riletta criticamente soprattutto da intellettuali ebrei che ne hanno fornito interpretazioni discordanti: acuto esegeta innovativo o ripetitore di contenuti ereditati dal passato? Abile diplomatico o mero opportunista? Ci troviamo di fronte al dubbio iniziale: né le interpretazioni dei contemporanei né quelle dei posteri ci permettono di fornire un giudizio univoco sul dotto esule. Solo l'attenta lettura dei suoi vasti trattati, posta a confronto con la documentazione fornita dagli archivi, può aiutarci a inquadrare correttamente la sua poliedrica personalità e a delineare la sua "biografia intellettuale".

È proprio questo il sottotitolo del volume qui preso in esame, opera dello studioso israeliano di origine francese Cedric Cohen-Skalli. In origine pubblicata in ebraico (*Don Yitzhaq Abravanel*, Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem 2017), l'opera si pone nella scia di altre descrizioni della biografia dell'esule, uscite nel corso del XX secolo a firma dei massimi studiosi dell'ebraismo. Il saggio è il risultato di una lunga attività di ricerca dell'autore, compiuta nel corso di vari decenni. Lo studioso, che dimostra un'ottima familiarità sia con le fonti primarie ebraiche sia con la letteratura nota ad Abravanel in altre lingue, è uno storico del pensiero che si è formato presso varie università e ha trascorso periodi di studio in Portogallo e Italia, ove ha approfondito, sulla base dei documenti conservati negli archivi locali, i rapporti tra il pensatore iberico e la corte portoghese e i suoi contatti con banchieri e intellettuali ebrei toscani gravitanti soprattutto attorno alla famiglia dei Da Pisa. Le lettere ebraiche scambiate con Yehi'el Da Pisa (morto nel 1490), strettamente legato da rapporti di lavoro e amicizia con l'élite non ebraica dell'epoca, mostrano la capacità di Abravanel di muoversi con agio tra società diverse. In particolare, nelle sue missive l'autore ci parla delle sue prime opere, che danno prova del suo acume di brillante esegeta biblico. Apprendiamo che il già citato trattatello *'Aṭeret zeqenim* era stato inviato in lettura a Yehi'el da Pisa ed è proprio nell'ambiente del banchiere toscano che Genazzano probabilmente ne venne a conoscenza. La scelta del tema di quest'opera giovanile non è casuale. Dando rilievo agli anziani, cioè alla nobiltà del popolo ebraico all'epoca dell'esodo dall'Egitto, l'autore ridimensiona la centralità esclusiva di Mosè nella storia d'Israele, affiancando al profeta una classe aristocratica necessaria per mediare tra Dio e il popolo. È evidente, come osserva Cohen-Skalli, che Abravanel proietta la propria figura di consigliere di corte, nobile ebreo, su quella degli antichi dignitari. Come si evince dalla corrispondenza con Yehi'el da Pisa, quest'immagine coincide con quella che l'autore fornisce del proprio ruolo provvidenziale nella storia contemporanea. Aggiungerei che il suo non sembra un

compito dissimile da quello della guida profetica tratteggiata da Yoḥanan ben Yiṣḥaq Alemanno (ca. 1435 – ca. 1506), uno degli intellettuali più significativi della cerchia dei da Pisa: nella sua opera enciclopedica, l'italiano mostra numerose affinità con i principali temi oggetto d'interesse del dotto esule, gli stessi che animavano il dibattito culturale del mondo umanistico non ebraico, la cui speculazione era nota all'interno delle cerchie giudaiche iberiche, così come in quelle italiane.

Analogamente ad Alemanno, che costruisce la vita dell'ebreo perfetto a immagine della propria, Abravanel riversa gran parte della propria personalità a confronto con la storia d'Israele. Dopo aver commentato il passo di Esodo 24, l'autore prosegue la propria analisi della Scrittura trattando i Profeti anteriori, per passare poi a commentare i Posteriori e ad occuparsi in seguito del libro di Daniele per la sua valenza messianica. Nei suoi densi trattati inserisce riferimenti alle tappe più significative della sua esistenza, un susseguirsi di vicende gioiose e luttuose analoghe a quelle sperimentate dal popolo eletto. In effetti la storia d'Israele non si esaurisce con il ritorno a Gerusalemme degli esuli da Babilonia ma prosegue dopo la distruzione del secondo Tempio con i saggi tannaiti della Mišnah, responsabili del trasferimento culturale dell'eredità giudaica alla diaspora. La profezia antica si intreccia con la sapienza rabbinica, dando vita all'ampia letteratura talmudica e midrašica, commentate da Abravanel soprattutto durante il soggiorno pugliese. È noto dalle fonti contemporanee, in particolare dagli scritti di autori della generazione dell'espulsione, che alla fine del Quattrocento gli intellettuali ebrei (così come i loro colleghi cristiani) si interessavano alla lettura della storia intesa come una successione di eventi finalizzati al raggiungimento di finalità metastoriche. Non è un caso che nella generazione di Abravanel, soprattutto durante il suo soggiorno italiano – di certo il periodo più proficuo per la sua produzione letteraria – si discutesse nello specifico il ruolo della profezia come premessa al compimento dell'era messianica (nel mondo cristiano) o anticipazione della venuta dell'eletto (nel mondo ebraico).

La risposta alla domanda che ci eravamo posti all'inizio di queste note deve tener conto anche di queste considerazioni e l'opera di Cohen-Skalli, ineccepibile dal punto di vista della metodologia storica e filologica, è estremamente precisa e avvincente nel delineare i nuclei tematici della coscienza dell'uomo Abravanel: il rapporto con la tradizione ebraica; l'eredità classica filtrata attraverso l'umanesimo; il messianismo e la storia d'Israele come proiezioni del proprio cammino di vita. Solo la comprensione di questi aspetti offre la cornice in cui collocare correttamente lo svolgersi di un'esistenza articolata come la sua: una "biografia intellettuale", per l'appunto. Le tre parti in cui è divisa l'opera, ognuna dedicata alle principali aree di residenza del dotto iberico (Portogallo, Castiglia, Italia), scandiscono una narrazione di agevole lettura, che permette anche a quanti non hanno familiarità con le dinamiche intellettuali del giudaismo dell'epoca di collocare, nei contesti storici in cui si mosse Abravanel, i principali temi che ren-

dono ancor oggi degno di nota il pensiero dell'esule, in particolare il ruolo del leader spirituale e politico, l'attenta disamina di pregi e difetti delle istituzioni repubblicane e di quelle monarchiche (che tanto interesse suscitò nei teorici cristiani della politica tardo-rinascimentali), aspetti dalla cui rielaborazione nel corso del XVI e del XVII secolo può dirsi scaturire gran parte della tradizione anti-quaria ed erudita europea della prima età moderna.

FABRIZIO LELLI

ALESSANDRO HOFFMANN, *Gli amici di Moïse. Cento e più storie di ebrei di Sicilia*, Edizioni Kalòs, Palermo 2020, 320 pp. ISBN 979-12-80198-03-7.

Il secondo libro di Alessandro Hoffmann dedicato alla presenza ebraica in Sicilia nella prima metà del Novecento, dopo *Storia di una famiglia di origine ebraica a Palermo* (Qanat, Palermo 2017), raccoglie delle schede biografiche di oltre un centinaio di ebrei vissuti in Sicilia in particolare durante il Ventennio Fascista e la Seconda Guerra Mondiale. Come spiega lo stesso autore nell'introduzione (pp. 19-25), nel 1938, quando furono introdotte le Leggi Razziali, in tutta la Sicilia si contavano 202 ebrei: di questi, 96 vivevano a Palermo, 75 a Catania, 21 a Messina, 4 ad Agrigento, 3 a Siracusa e altri 3 ad Enna. Il numero totale salì a 213 nel 1941 per poi scendere a 119 nel 1943.

Non si può capire il significato di questa ricerca senza conoscere le vicende famigliari dell'autore: nato e cresciuto a Palermo, nella cui università è docente di Scienze Agrarie, suo nonno Alessandro Hoffmann senior venne imprigionato nel 1940 nel carcere Ucciardone di Palermo in quanto ebreo. Come ha spiegato l'autore nel suo precedente libro, dedicato proprio alla storia della sua famiglia e in particolare alla figura del nonno, quest'ultimo non volle mai raccontare ai suoi cari ciò che aveva vissuto durante la guerra. Da qui è nata la curiosità che ha portato l'autore ad approfondire la storia degli ebrei siciliani, prima partendo dalle vicende a lui più vicine, poi allargando lo sguardo ad altre più o meno conosciute.

A parte l'introduzione, il volume è suddiviso in otto parti, per un totale di sessantadue capitoli, ed è arricchito da una prefazione di Davide Camarrone (pp. 13-18), giornalista palermitano attivo in numerosi periodici locali e nazionali, e da una postfazione di Salvatore Savoia (pp. 313-316), scrittore attivo nella divulgazione storica inerente il capoluogo siciliano. Ciascuno dei capitoli racconta le vicende di un singolo o di un gruppo di ebrei che vivevano in Sicilia nel periodo che va dall'emanazione delle Leggi Razziali alla fine della Guerra, accomunati da legami di sangue o dall'appartenenza a una stessa categoria sociale. Ogni capitolo inizia con una sola pagina che illustra, citando opere letterarie o estratti di documenti ufficiali, la situazione politica e sociale con la quale dovevano confrontarsi i protagonisti. Le fonti di riferimento sono i documenti d'archivio degli atenei siciliani, degli enti locali, e la documentazione storica di istituti privati, come

la Fondazione CDEC di Milano, il cui archivio conserva i nomi e le date di nascita e morte di numerosi ebrei italiani morti durante la Shoah. Per diversi nomi e resoconti Hoffmann ha attinto anche a un saggio dell'ex-direttore del CDEC Michele Sarfatti, *La Shoah in Italia. La persecuzione degli ebrei sotto il fascismo* (Einaudi, Torino 2005).

La prima parte del libro (pp. 27-66) si apre con la descrizione dell'epurazione dei docenti ebrei nelle università siciliane: cinque furono espulsi dall'Università di Palermo, mentre in quelle di Catania e Messina non ve n'era alcuno. Vengono raccontate le storie dei "bravi maestri" che, per un motivo o per l'altro, sono stati legati agli ebrei e alla Sicilia; non solo chi, come Emilio Segrè, fu tra i professori espulsi da Palermo, ma anche il suo assistente, Nestore Cacciapuoti, che pur non essendo ebreo nel 1941 decise di insegnare Fisica per due anni presso l'Università Clandestina istituita dalla Comunità Ebraica di Roma, come gesto di solidarietà e di ribellione contro il fascismo. Di diversa impostazione è la seconda parte (pp. 67-150), che racconta le vicende avvenute tra il 1938 e il 1943 di numerosi ebrei residenti in Sicilia, sia italiani che stranieri; nel caso di questi ultimi, il 15 giugno 1940 venne emesso in tutta Italia, da parte del capo della polizia Arturo Bocchini, l'ordine di arrestarli in quanto «elementi indesiderabili imbevuti di odio verso i regimi totalitari, capaci di qualsiasi azione deleteria per la difesa dello Stato et ordine pubblico», che «vanno tolti subito dalla circolazione». La prima storia raccontata è quella di Moïse Schächter, un ebreo rumeno emigrato in Italia nel 1927, e che dà il titolo al libro. Egli era parte di un gruppo più grande di ebrei rumeni emigrati in Italia in cerca di condizioni di vita migliori, dei quali persino lo scrittore austriaco Joseph Roth parlò nel suo saggio del 1927 *Ebrei erranti*. Se la prima parte parlava dei docenti ebrei espulsi o fuggiti, la terza (pp. 151-168) si concentra invece sugli studenti che subirono una sorte analoga: tra il 1920 e il 1940, erano circa settanta gli studenti ebrei iscritti all'Università di Palermo, di cui oltre cinquanta stranieri. Hoffmann racconta un caso singolare: nei documenti dello stesso ateneo, comparivano due nomi e un solo cognome con la stessa data di nascita (Ignazio e Isacco Früchter), e non è dato sapere se fossero gemelli o una stessa persona che a un certo punto ha cambiato nome. Sebbene l'autore non lo affermi in modo esplicito, dalle testimonianze sembra emergere che la facoltà più frequentata dagli ebrei a Palermo fosse quella di Medicina. La quarta parte (pp. 169-250) si presenta come un seguito della seconda; infatti, se la seconda parte analizzava la fase storica che va dal 1938 al 1943, la quarta va dal 1943 al 1945 e parla di quegli ebrei che, dopo aver vissuto o soggiornato precedentemente in Sicilia, in quel biennio si trovavano incarcerati nei territori della Repubblica Sociale Italiana e per questo furono deportati nei campi di concentramento. La quinta parte (pp. 251-264) si concentra su un'altra categoria sociale, quella degli imprenditori. Due nomi, in particolare, emergono perché la loro fama e importanza vanno al di là della storia ebraica e siciliana: Guido Jung, nato e morto a Palermo (1876-1949), che prima delle Leggi Razziali fu sotto il fascismo sia deputato per

tre legislature, sia Ministro delle Finanze dal 1932 al 1935; incarico, quest'ultimo, che dopo lo sbarco alleato in Sicilia ricoprì nuovamente dal febbraio all'aprile 1944, nel Governo Badoglio. L'altro nome appartiene all'imprenditore di origini rumene Joseph Luttwak, il cui figlio Edward è il ben noto politologo.

Difficile capire il senso della sesta parte (pp. 265-286), in cui, come nella prima, si tratta dei docenti ebrei che hanno insegnato negli atenei di Palermo, Catania e Messina, durante il Ventennio e prima del 1938. Lo stesso vale per l'ultimo capitolo, in cui si parla di due personaggi collegati alla Sicilia che, per quanto importanti, erano privi di legami con il mondo accademico. Il primo, Pierre Cot, ex ministro dell'Aeronautica francese e uomo di sinistra, in un articolo apparso il 18 giugno 1940 sul *Giornale di Sicilia* veniva dato per morto e accreditato come ebreo, nonostante fosse vivo e di famiglia cattolica. In seguito, fu appurato che si trattava di una notizia falsa, tanto che Hoffmann scrive scherzosamente: «Non era un ebreo di Sicilia. ... Era un ebreo del "Giornale di Sicilia"». L'altra figura citata è Ugo Stille, ebreo di origini russe che in seguito divenne un celebre giornalista del *Corriere della Sera*, di cui fu direttore dal 1987 al 1992. Dopo essere emigrato negli Stati Uniti nel 1941, due anni dopo prese parte allo sbarco in Sicilia, dove diresse Radio Palermo, la prima emittente nell'Italia liberata. Molto breve è la settima parte (pp. 287-300), dedicata a quattro signore ebreche dell'alta società legate alla Sicilia per nascita o per adozione, in quanto emigrate insieme ai mariti. Tre erano italiane e una, Diana Gaon, di origine turca e nativa di Rodi. Infine, l'ottava parte (pp. 301-312) è dedicata ai Giusti tra le Nazioni provenienti dalla Sicilia: alcuni, come Giuseppe Caronia, sono stati onorati come tali solo a livello locale, con una targa commemorativa nel Giardino dell'Alloro di Palermo; altri, come Calogero Marrone, sono stati riconosciuti anche dall'Istituto Yad Vashem di Gerusalemme. I loro nomi compaiono nel volume curato da Liliana Picciotto *Salvarsi. Gli ebrei d'Italia fuggiti alla Shoah. 1943-1945* (Einaudi, Torino 2017).

Il volume di Hoffmann sugli ebrei di Sicilia presenta, in conclusione, criteri di selezione talvolta discutibili, ma nel complesso si rivela utile ai fini della ricerca storiografica relativa alle persecuzioni razziali nell'Italia Meridionale prima e durante la Shoah.

NATHAN GREPPI

UMBERTO FORTIS, *Immagini dell'ebreo nella letteratura italiana. Un excursus tra narrativa e teatro (sec. XIV-XIX)*, Salomone Belforte editore, Livorno 2021, 229 pp. ISBN 978-88-7467-170-0.

L'ultimo volume di Umberto Fortis, già direttore della Biblioteca-Archivio "Renato Maestro" della Comunità Ebraica di Venezia, nonché docente di letteratura italiana ed ebraica, si inserisce in quella che si può a tutti gli effetti definire una serie interamente dedicata al rapporto tra mondo ebraico e letteratura ita-

liana dal Medioevo all'età contemporanea all'interno della Collana di Studi Ebraici dell'editore Salomone Belforte (*Letteratura giudeo-italiana. Materiali per una «storia»* (sec. XIII-XVI), 2003; *La vita quotidiana nel ghetto. Storia e società nella rappresentazione letteraria* (sec. XIII-XX), 2012; *L'attività letteraria nel ghetto. Venezia (1550-1650)*, 2015; *Manoello volgare. I versi italiani di Immanuel Romano (1265-1331?)*, 2017). Questo è, tuttavia, il primo libro che tratta non di letteratura ebraica, ma della rappresentazione degli ebrei negli autori italiani non ebrei. Il volume è suddiviso in quattro capitoli, preceduti da una premessa e da un'introduzione. Ogni capitolo affronta un periodo storico preciso ed è a sua volta suddiviso in vari sottocapitoli, ciascuno dei quali tratta un'opera specifica o un *topos* letterario. Tutti i capitoli trattano di letteratura italiana in generale, ad eccezione del terzo che si concentra sul teatro comico. Come spiega lo stesso autore in premessa (pp. 7-8), i capitoli del libro sono, in effetti, trascrizioni rielaborate a fini divulgativi di quattro conferenze sulle immagini dell'ebreo nella letteratura italiana dal Trecento all'Ottocento. Obiettivo dell'opera, stando anche all'introduzione (pp. 9-12), è di far comprendere come attraverso romanzi, novelle, poesie e opere teatrali, si sia evoluta la considerazione che la società aveva degli ebrei, vedendo nel modo in cui li rappresentava ogni autore un riflesso degli atteggiamenti di ostilità o di tolleranza della società circostante, sempre tenendo conto delle dovute differenze tra le varie città e regioni dell'Italia preunitaria. Nel complesso, si ha l'idea che, dal Trecento fino alla Rivoluzione francese, dopo la quale si fece strada il tema dell'emancipazione, il popolo ebraico sia stato sempre visto con sospetto. E se da un lato risultano poco diffuse le rappresentazioni degli ebrei con tratti somatici atipici o degradanti, molto presenti invece in Francia, dall'altro appare molto diffuso un antiguidaismo di matrice cattolica, che considerava gli ebrei "deicidi" che dovevano convertirsi per potersi salvare. Poco diffuse risultano nella penisola le accuse di essere propagatori di contagi, o legate agli omicidi rituali, che al contrario erano molto diffuse nell'Europa centrale e orientale.

Il primo capitolo (pp. 14-50) è dedicato all'immagine dell'ebreo nella letteratura trecentesca: scelta discutibile dell'autore è dedicare alla *Commedia* di Dante Alighieri appena quattro pagine (pp. 14-18), contro le diciotto dedicate alle novelle del Boccaccio (p. 18-36) e le quattordici su Franco Sacchetti e Giovanni Fiorentino (pp. 36-50). L'immagine prevalente degli ebrei, nella *Commedia* e nel *Decameron*, è influenzata dai pregiudizi coevi, relativi all'uccisione di Cristo; evento «che fu per li Giudei mala sementa» (*Inferno*, XXIII, 116 sg.). A fianco di questi stereotipi, vi è però anche rispetto per la costanza con cui gli ebrei seguono i precetti della Torah, usata da Dante per rimproverare ai suoi correligionari cristiani la loro decadenza morale e la corruzione in seno alla Chiesa. Stesso discorso si può fare per il *Decameron*, dove ha un'importanza fondamentale la novella dei *Tre anelli*: in cui il saggio ebreo Melchisedech, alla domanda del Saladino su quale fosse la vera fede, spiega con una metafora che solo Dio lo sa, in modo da non mancargli di rispetto e, al tempo stesso, restare fedele al proprio credo. Nel secondo capitolo

(pp. 51-86) emerge un contesto più frammentato per quanto riguarda la letteratura tra Quattrocento e Cinquecento: nella commedia cinquecentesca, ad esempio, si va da personaggi minori oggetto di disprezzo, come nel *Marescalco* e nella *Cortigiana* di Pietro Aretino, a protagonisti malvagi dei quali alla fine viene resa nota l'identità ebraica, come nel *Negromante* di Ludovico Ariosto. Questi *leitmotiv* si diffusero soprattutto prima che iniziasse la segregazione degli ebrei nei ghetti. Altro evento di grande portata all'epoca fu la cacciata degli ebrei dalla Spagna, che ebbe però solo un lieve impatto sulla figura dell'ebreo nella narrativa: tra i pochi casi degni di nota, vi è la trentaduesima novella di Matteo Bandello, che racconta di una disputa tra un frate domenicano e un «Re Ferrando» di Napoli, il primo contrario e il secondo favorevole ad accogliere i profughi ebrei. Sebbene non manchino luoghi comuni sugli ebrei usurai, Bandello tende comunque a dare un messaggio di tolleranza, in antitesi con la descrizione minuziosa della mutilazione fisica degli ebrei che si trova nelle *Facezie* di Poggio Bracciolini, l'autore che più di ogni altro ha delineato un'immagine sconcertante del rapporto ebraico-cristiano. Nel terzo capitolo, relativo al teatro comico tra Seicento e Settecento (pp. 87-128), si cominciano a trovare storie ambientate nei ghetti, in cui gli ebrei vengono ancora derisi; è il caso di alcuni versi nella raccolta *Scatola historiata* di Giulio Cesare Croce, in cui sono inseriti termini tipici del giudeo-reggiano e giudeo-bolognese. In particolare, egli si mostra particolarmente curioso per storie in cui due ebrei si contendono un'oca – al tempo dei ghetti, tra i principali alimenti della cucina ebraica – in storie come la *Rissa tremenda fra Mardochai e Badanai*. Il modello crociano viene adottato in molte città italiane, dove nelle commedie sia colte che popolari compare spesso la figura di un ebreo, deriso e schernito, cambiando solo il dialetto utilizzato a seconda del contesto. Infine, il quarto capitolo (pp. 129-205) tratta la letteratura nell'Ottocento e si apre con un breve estratto dell'opuscolo di Massimo D'Azeglio del 1848 *Sull'emancipazione civile degli Israeliti*. Durante la Restaurazione, si tornò ad un clima di ostilità e oppressione nei confronti degli ebrei dopo la libertà acquisita sotto il dominio di Napoleone. Ciò ebbe un riflesso anche nel mondo del teatro e della narrativa: nel romanzo postumo *Rafaella* di Silvio Pellico si parla degli ebrei come «di razza sciagurata», mentre nell'opera di Rossini *La Gazza ladra* compare Isacco, mercante che ricalca lo stereotipo dell'ebreo scaltro e attaccato al denaro. Accanto a questi esempi sorsero un filone di autori che si mostravano, invece, sensibili verso le condizioni degli ebrei oppressi, salvo tuttavia sostenere che il solo modo per sfuggire alle persecuzioni fosse la conversione; è il caso di Alessandro Manzoni, che nell'inno sacro *Il Nome di Maria* li spinge ad abbracciare Maria e, suo tramite, la fede cristiana: «Deh! a Lei volgete finalmente i preghi / Ch'Ella vi salvi, Ella che salva i suoi» (6 novembre 1812). In conclusione, il volume di Fortis è una guida utile per chiunque intenda approfondire la rappresentazione degli ebrei nella letteratura italiana, e come questa si è evoluta tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'età contemporanea.

ENGLISH SUMMARIES

GIANCARLO LACERENZA

A *menorah* seal impression on a Keay 52 fragment and a Byzantine lamp from Naples

In this article, there are presented two items linked, in different ways, with the Jewish presence in Late Antique and Byzantine Naples. Both of them are fairly recent finds, within the framework of the extensive excavations carried out for the new urban subway system, that brought about a number of unexpected archaeological discoveries. The first item is a fragment of a handle of a Keay 52-type amphora, dated to the 5th century and bearing a seal impression with a barely legible *menorah*. Similar impressions are already known, on the same kind of support, from Rome and Calabria, and have been connected with the production and distribution of *kasher* wine from South Calabria to other places in Italy: Naples included, as we now know. The second object is a 'slipper lamp' of the Byzantine period (possibly, 8th century) bearing a problematic symbol which has been variously identified, on similar lamps, as a palm branch, a candlestick, or a *menorah*. This lamp is, unfortunately, decontextualized, and its original meaning cannot be ascertained, but it is possible that this kind of decoration was formulated to appeal to both Christian and Jewish users.

GIUSEPPE M. CUSCITO

Three astronomical texts attributed to Šabbetai Donnolo

During the last few decades, three astronomical and astrological texts have been attributed to Šabbetai Donnolo, namely: the *Baraytâ de-mazzalôt*, the *Sefer ha-mazzalôt*, and an excerpt that has been entitled "The World was created in Nissan". Yet a more careful scrutiny shows that those attributions have not been backed up by sufficient evidence. This article uses the two works certainly written by Donnolo, and compares them to the three texts listed above that have been ascribed to him. The analysis of their content and style clearly shows that the paternity of the three texts in question can not be assigned so readily to Donnolo.

GIACOMO CORAZZOL

Jewish executioners in the Middle Ages: a critical review and some news from Candia

In 1431, Mošeh de Bonavoglia, general judge of the Sicilian Jewish communities, forwarded a plea to Alfonso the Magnanimous to put an end to what had become a custom for the king's officers: namely, forcing the Jews to carry out executions and corporal punishments of Christians. What was the origin of this custom, that remained in vogue until the decree of expulsion in 1492, and elsewhere even later? The article begins with a critical review of documentation attesting to the use of Jews as executioners – first in the Byzantine Empire and then in the Bulgarian Empire and, later on, in Angevin Corfu, Venetian Crete, Sicily, Modone, Corone, and in Naples – along with secondary literature on this topic. The article's attention then shifts to Candia (Crete), where between 1389 and 1527,

an almost systematic use of Jewish executioners (the majority of whom were Sicilian) is documented. It has been a belief of long-standing that the compulsion imposed on the Jews to hold the post of executioner was a legacy of the Byzantine Empire. In the Byzantine Empire, however, attestations of this constraint are greatly sporadic. Still, despite some uncertainty as to the origins of the practice of forcing Jews to serve as executioners, the oldest attestations of the systematic use of Jews in this role all come from Latin colonies carved out of former Byzantine territories. This systematic use can therefore be interpreted as an indication of resistance efforts on the part of the native Greek population to Venetian and Angevin authority and possibly through these channels introduced in Sicily at a later time.

DIEGO DE CEGLIA

**New documents on the right of jurisdiction held
by the bishops of the Land of Bari over the Jews**

This article presents an unprecedented sentence emitted in July 1538 to settle a jurisdictional conflict that had arisen between the Sacred Royal Council and the archbishop of Bari, who had affirmed that his authority to judge disputes between Jews was being violated. The lawsuit that the archbishop of Bari was trying to adjudicate, concerned a dispute between a Neapolitan neophyte and his Jewish relatives in Bari over some patrimonial rights related to a dowry. The author also analyzes other documents that prove the jurisdictional power of the archbishop of Bari over the Jews, despite legislation to the contrary of the kingdom of Naples in the Aragonese and Viceregal times. Among the documents that support the rights claimed by the archbishop of Bari are attestations of the concession to a number of bishops of the Land of Bari to judge Jews, and others showing that bishops of the same province could exercise this right even in absence of specific authorization.

DOROTA HARTMAN

Greek and Hebrew in the Catacombs of Venosa

From the time of the earliest studies on the epitaphs of the Jewish catacombs of Venosa, various theories concerning the languages of the local Jews have been expressed. Much credit has been given to the hypothesis according to which the most ancient epitaphs were in Greek, being mostly located in the outermost part of the catacomb, and that these were gradually replaced by texts in Latin and, finally, by those in Hebrew. In this brief review, some of the main theses expressed in this proposition are reexamined, and it is shown that, contrary to what has often been written, it is not yet possible at this point in time to ascertain just how well the Jews of Venosa knew and used Greek: if the evidence points to anything, it is that they were deeply Latinized.

Norme per gli autori | *Rules for contributors*

Il *Sefer yuhasin* pubblica articoli, testi e documenti, note e recensioni nelle principali lingue europee. Gli articoli proposti devono essere corredati da un breve riassunto in italiano e in inglese e presentati in formato elettronico, con una copia in pdf, avendo cura di applicare al testo la minore formattazione possibile: senza rientri o indentature a inizio di paragrafo, elenchi puntati o numerati e simili, evitando l'uso del grassetto.

Caratteri e fonts

È necessario utilizzare, specialmente qualora nel testo siano presenti caratteri speciali o non latini, esclusivamente fonts Unicode.

Citazioni e virgolette

Per parole o brevi brani riportati nel testo (fino a circa 3 righe) usare virgolette basse o «caporali»; citazioni più lunghe andranno a capo, in un paragrafo a parte, separate da uno spazio prima e dopo il testo principale, in corpo più piccolo. Le virgolette cd. “inglesi” vanno usate solo per segnalare enfasi o per il titolo degli articoli citati. In caso di virgolette interne o traduzione di lemmi, adoperare virgolette ‘semplici’. L'eventuale progressione da osservare è la seguente: « “ ‘ ’ ».

Note e punteggiatura

Il rimando alle note a piè di pagina dev'essere posto dopo la punteggiatura e al di fuori delle parentesi.

Citazioni bibliografiche

Vanno sempre indicate le case editrici (dal XIX secolo in poi) ma non per esteso i nomi propri degli autori. Per indicare le pagine non usare p./pp., a meno che non vi sia possibilità di fraintedimenti; per indicare il numero di un oggetto o di una scheda, usare «n.» e per indicare una nota, scrivere «nota». I titoli di riviste vanno citati per esteso (per es. *Journal of Jewish Studies* e non JJS).

Sono possibili due sistemi di citazione:

- 1) prima citazione per esteso, in seguito riferimento in forma abbreviata (in questo caso non va aggiunta bibliografia finale);
- 2) citazione a chiave (cd. “Harvard”), ossia autore-anno, con bibliografia finale in ordine alfabetico; in caso di citazione singola, il riferimento può essere inserito direttamente nel testo e non in nota.

La bibliografia citata, in entrambi i casi, sarà in ordine cronologico.

Esempi per 1):

- monografia, prima citazione: J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I-II, Geuthner, Paris 1914; in seguito: Juster, *Les juifs*, I: 12-22;
- articolo in rivista: J. Neusner, “The Development of the Merkavah Tradition”, *Journal for the Study of Judaism* 2 (1971) 149-160; citazione successiva: Neusner, “The Development”, 151-152;

– articolo in volume collettivo: A. Biscardi, “Nuove testimonianze di un papiro arabo giudaico per la storia del processo provinciale romano”, in G. Grosso (a c.), *Studi in onore di G. Scherillo*, I, Cisalpino, Milano 1972, 111-152.

Esempi per 2):

– stessa citazione per monografia e articolo, per es.: Juster 1914; Neusner 1971;

– bibliografia finale:

Juster, J. 1914 *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I-II, Geuthner, Paris.

Neusner, J. 1971 “The Development of the Merkavah Tradition”, *Journal for the Study of Judaism* 2: 149-160.

In caso di autore con più titoli in bibliografia, dal secondo in poi sostituire il nome con un tratto medio (—) seguito dall'anno e dal completamento dell'indicazione bibliografica; distinguere con a, b, c, pubblicazioni del medesimo anno. Si noti, per indicare volume, pagine o note: Juster 1914, I: 36-81; Neusner 1971: 153 nota 22.

In caso di più articoli dallo stesso volume, indicare il volume a parte; per esempio:

Biscardi, A. 1972 “Nuove testimonianze di un papiro arabo giudaico per la storia del processo provinciale romano”, in Grosso 1972: 111-152;

Grosso, G. 1972 (a c.), *Studi in onore di G. Scherillo*, I-II, Cisalpino, Milano.

Citazioni in ebraico e traslitterazione

Ebraico biblico: parole o brani in ebraico dalla Bibbia si possono ricavare dal sito internet: tanach.us/Tanach.xml (testo masoretico dal Codice di Leningrado; per esigenze diverse, contattare la redazione). Traslitterazione:

'b v g q̄ d d̄ h w z ḥ ṭ y k k̄ l m n s ' p f ṣ q r š ṣ t ṭ

L'indicazione della quantità vocalica può essere limitata alle vocali lunghe, indicate con accento circonflesso (âêôû) e alle semivocali (é/ě, ä/ǫ, o altri caratteri appropriati). Se richiesto dal contesto dell'articolo, è possibile inserire una traslitterazione completa, utilizzando coerentemente il proprio sistema di riferimento.

Ebraico mišnico, post-biblico e medievale: la distinzione nella traslitterazione delle doppie (bgdkpt) può essere limitata a b, k, p (ḅ, ḵ, ḥ). Se il testo originale è vocalizzato, si vocalizza anche la traslitterazione, ma la quantità delle vocali può essere omessa.

È preferibile una traslitterazione piena per l'ebraico moderno:

'b v g q̄ d h w z ḥ ṭ y k k̄ l m n s ' p f ṣ / z č q / k r š ṣ t ṭ

Illustrazioni

L'eventuale materiale illustrativo, a colori o in bianco e nero, dev'essere inviato in forma digitale tramite files di media o alta definizione (non meno di 300 dpi), in formato jpg o tif. Ciascun file va numerato; alla fine dell'articolo andrà posto un elenco delle figure con le rispettive didascalie.

Valutazione dei contributi

Tutti gli articoli sono soggetti a valutazione paritaria (*peer review*) da parte due o più valutatori, di cui almeno uno esterno al comitato scientifico. Il referaggio è a doppio anonimato e

i revisori sono individuati, in relazione all'ambito della ricerca, fra studiosi e cultori della materia di nota competenza. Il *Sefer yuḥasin* pubblica sul proprio sito l'elenco generale dei revisori senza specificare i contributi esaminati; l'elenco completo è disponibile per gli enti di valutazione nazionali e internazionali.

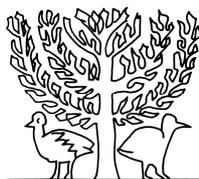
Libri per recensione e corrispondenza scientifica vanno inviati a:

Prof. Giancarlo Lacerenza
Centro di Studi Ebraici - Università di Napoli L'Orientale
Piazza S. Domenico Maggiore 12, 80134 Napoli, Italia
e-mail: cse@unior.it

PUBBLICAZIONI DEL CENTRO DI STUDI EBRAICI
DELL'UNIVERSITÀ DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

SEFER YUHASIN

Review for the History of the Jews in South Italy
Rivista per la storia degli ebrei nell'Italia meridionale



NUOVA SERIE - ISSN 2281-6062

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

- I *Atti delle giornate di studio per i settant'anni delle leggi razziali in Italia (Napoli, Università "L'Orientale" - Archivio di Stato, 17 e 25 novembre 2008)*, a cura di GIANCARLO LACERENZA E ROSSANA SPADACCINI, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2009. 272 pp., ISBN 978-88-6719-020-1.
- II ANGELO GAROFALO, *L'unzione di Davide (1Sam 16,1-13). Prologo profetico al ciclo dell'ascesa*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 142 pp., ISBN 978-88-6719-021-8.
- III\1 GIANCARLO LACERENZA, *Dibbuk ebraico. Edizione critica e traduzione annotata*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 144 pp., ISBN 978-88-6719-010-2.
- III\2 AURORA EGIDIO, *Dibbuk russo. Introduzione, testo, traduzione*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 144 pp., ISBN 978-88-6719-011-9.
- III\3 RAFFAELE ESPOSITO, *Dibbuk yiddish. Introduzione, traduzione e nuova edizione del testo originale*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 176 pp., ISBN 978-88-6719-013-3.
- III\4 *Il Dibbuk fra tre Mondi: saggi*, a cura di GIANCARLO LACERENZA, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2012. 154 pp., ISBN 978-88-6719-014-0.

- III\5 ALOMA BARDI, *Esotismi musicali del Dibbuk. Ispirazioni da un soggetto del folclore ebraico*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2013. 196 pp., ISBN 978-88-6719-056-0.
- IV 1510-2010: *Cinquecentenario dell'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale. Atti del convegno internazionale (Napoli, 22-23 novembre 2010)*, a cura di GIANCARLO LACERENZA, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale" - Soprintendenza Archivistica per la Puglia - Centro di Ricerche e Documentazione sull'Ebraismo nel Mediterraneo "Cesare Colafemmina", Napoli 2013. 160 pp., ISBN 978-88-6719-052-2.
- V *Gli ebrei a Fondi e nel suo territorio. Atti del convegno. Fondi, 10 maggio 2012*, a cura di GIANCARLO LACERENZA, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2014. 228 pp., ISBN 978-88-6719-061-4.
- VI CÉDRIC COHEN SKALLI, MICHELE LUZZATI, *Lucca 1493: un sequestro di lettere ebraiche. Edizione e commento storico*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2014. 304 pp., ISBN 978-88-6719-062-1.
- VII *Per i 150 anni della Comunità Ebraica di Napoli: saggi e ricerche*, a cura di GIANCARLO LACERENZA, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2015. 144 pp., ISBN 978-88-6719-105-5.
- VIII *La Regina di Saba: un mito fra Oriente e Occidente*, Atti del seminario diretto da RICCARDO CONTINI, Napoli, Università "L'Orientale", 19 novembre 2009 - 14 gennaio 2010, a cura di FABIO BATTIATO, DOROTA HARTMAN, GIUSEPPE STABILE, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2016. 394 pp., ISBN 978-88-6719-139-0.
- IX DOROTA HARTMAN, *Emozioni nella Bibbia. Lessico e passaggi semantici fra Bibbia ebraica e LXX*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2017. 192 pp., ISBN 978-88-6719-104-8.
- X STEFANO PALMIERI, *Cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale tra antichità e medioevo*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2021. 454 pp., ISBN 978-88-6719-222-9.
- XI ELISA CARANDINA, *La cura dell'accidentale. Forme di racconto di sé e dell'altra nella poesia ebraica e nell'arte israeliana contemporanea*, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2021. 130 pp., ISBN 978-88-6719-227-4.

ARTICOLI

GIANCARLO LACERENZA, Bolli con *menorah* su anfore Keay LII e lucerne di età bizantina da Napoli, 7-28

GIUSEPPE M. CUSCITO, Tre testi astronomici attribuiti a Šabbetai Donnolo, 29-54

GIACOMO CORAZZOL, Manigoldi ebrei nel medioevo: rassegna critica e nuove notizie da Candia, 55-104

TESTI E DOCUMENTI

DIEGO DE CEGLIA, Il diritto di giurisdizione sugli ebrei dei vescovi di Terra di Bari: nuovi documenti, 105-141

NOTE

DOROTA HARTMAN, Greco ed ebraico nelle catacombe di Venosa, 143-155

RECENSIONI

S. COSENTINO (ed.), *A Companion to Byzantine Italy* (LUIGI TARTAGLIA), 157-158; C. COHEN-SKALLI, *Don Isaac Abravanel: An Intellectual Biography* (FABRIZIO LELLI), 158-163; A. HOFFMANN, *Gli amici di Moïse. Cento e più storie di ebrei di Sicilia* (NATHAN GREPPI), 163-165; U. FORTIS, *Immagini dell'ebreo nella letteratura italiana* (NATHAN GREPPI), 165-167

English Summaries, 169-170; Norme per gli autori, 171-173; Pubblicazioni del Centro di Studi Ebraici, 175-176.