



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

ספר יוחסין

SEFER YUḤASIN

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

nuova serie
10 | 2022



UniorPress

SEFER YUHASIN

10 | 2022

SEFER YUHASIN

REVIEW FOR THE HISTORY OF THE JEWS IN SOUTH ITALY

RIVISTA PER LA STORIA DEGLI EBREI NELL'ITALIA MERIDIONALE

FONDATA DA CESARE COLAFEMMINA

DIRETTORE: GIANCARLO LACERENZA

COMITATO EDITORIALE

GEMMA T. COLESANTI (ISTITUTO DI SCIENZE DEL 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), JOHANNES HEIL (HOCHSCHULE FÜR JÜDISCHE STUDIEN HEIDELBERG), FABRIZIO LELLI (UNIVERSITÀ LA SAPIENZA, ROMA), GIUSEPPE MANDALÀ (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO), 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 | SETTORE 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

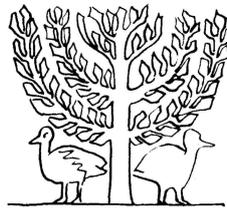
ספר יוחסין

SEFER YUHASIN

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

NUOVA SERIE

10 | 2022



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 10 | 2022

INDICE

SEZIONE MONOGRAFICA

CALABRIA JUDAICA: STUDI PER AGAZIO FRAIETTA

GIANCARLO LACERENZA

Il ricordo dei giusti è di benedizione: Agazio Fraietta
e gli studi ebraici in Calabria 11-14

INES CALIÒ

La necropoli di Girifalco: primi dati sulle scoperte 15-22

GIOACCHINO STRANO

Ebrei e Arabi nella Calabria bizantina fra realtà e schemi letterari 23-34

GIUSEPPE M. CUSCITO

Donnolo a Rossano. La *Vita* di san Nilo come fonte biografica 35-55

TIZIANA CARLINO

Ebrei a Gimigliano: appunti per una ricerca 57-69

AGAZIO FRAIETTA

Tracce ebraiche nella Platea di Santo Stefano del Bosco 71-80

GUIDO BARTOLUCCI

Il calabrese Agazio Guidacerio e l'insegnamento dell'ebraico
nell'Europa del XVI secolo 81-101

ARTICOLI

GIANCARLO LACERENZA

Una nuova lastra con *menorah* e gli epitaffi giudaici di *Nuceria*
Alfaterna 103-120

ILANA WARTENBERG

Shalom ben Solomon Yerushalmi: Mapping a Sicilian Exile
and His Intellectual Baggage 121-140

TESTI E DOCUMENTI

DIEGO DE CEGLIA

Copie ritrovate di documenti perduti sull'espulsione degli ebrei
dal Vicereame di Napoli

141-161

NOTE E DISCUSSIONI

LUIGI TABORELLI

Sui destinatari del *Sefer ha-mirqaḥôt* di Šabbetai Donnolo

163-169

English Summaries

171-174

Norme per gli autori

175-177

Pubblicazioni del Centro di Studi Ebraici

179-181

SEZIONE MONOGRAFICA

CALABRIA JUDAICA

STUDI PER AGAZIO FRAIETTA



Agazio Flaviano Fraietta, 1959-2021



GIANCARLO LACERENZA

Il ricordo del giusto è di benedizione: Agazio Fraietta e gli studi ebraici in Calabria

È una consuetudine ebraica un tempo molto più praticata, e oggi viepiù in disuso – insieme a molte altre tanto meritorie quanto oramai neglette, e non solo ebraiche – dedicare un volume di studi alla memoria di personalità per sé estranee agli ambienti accademici e scientifici, ma che direttamente o indirettamente hanno lasciato su di essi un segno di rilievo; tale da meritare che ne sia ricordata e tramandata la figura e l'operato, per quanto possibile, anche alle generazioni future.

Per una coincidenza mesta quanto impreveduta, il volume del decennale del *Sefer yuḥasin* è dedicato oggi al ricordo di Agazio Fraietta: amico e studioso scomparso troppo presto, di cui si può – una volta tanto – veramente dire che ha lasciato un vuoto difficilmente colmabile nelle vite di quanti hanno avuto l'onore di riceverne l'amicizia e dividerne gli interessi di studio e di ricerca sul tema che, più di ogni altro, gli stava a cuore e che costituisce anche il nocciolo di questa rivista: la storia, la cultura e le vicissitudini degli ebrei nell'Italia meridionale e, nel suo caso, particolarmente in Calabria; regione da Agazio amatissima e soprattutto celebrata nel suo passato e presente ebraico, com'è noto, nel suo sito internet *Calabria Judaica*.¹

Grazie a questo blog – risorsa amatoriale (nel buon senso della parola) e indispensabile, i cui i primi contributi risalgono al maggio 2007 – Agazio Fraietta è stato, per quasi quindici anni, una figura di riferimento per la ripresa degli studi sull'ebraismo della Calabria: un campo di ricerca vasto e a lungo, nonostante isolate e importanti eccezioni, ingiustamente trascurato; che deve oggi la sua ripresa – non sempre, va detto, di pari livello – soprattutto al suo sforzo solitario di scavo, ricerca, analisi, confronto e tempestiva pubblicazione di ogni nuova notizia o scoperta. Nobile missione cui Agazio Flaviano (questo il suo nome completo) sacrificava ogni ora libera dal lavoro, dalla cura degli affetti familiari e da un incessante, quanto riservato e talora sofferto *limmud Torah*.

¹ <http://calabrijudaica.blogspot.com/>.

Per quanto riguarda i precedenti, se si eccettuano i lavori del XVIII e XIX secolo che hanno toccato, occasionalmente, temi legati per lo più allo studio dell'ebraico «nelle Calabrie» o praticato da studiosi di origini calabresi, anche di una certa fama, che sono poi generalmente fioriti altrove,² il primo emergere dell'importanza della presenza ebraica in Calabria si registra agli inizi del Novecento negli studi del pugliese Nicola Ferorelli (Bitetto 1877 - Milano 1951), preparatori alla sua definitiva monografia *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*.³ Questi studi preliminari, apparsi fra il 1906 e il 1908, sono generalmente dimenticati, e in effetti non sono mai stati portati a termine; ma vanno considerati per meglio inquadrare i tempi dell'impatto di questi temi sulla storiografia nazionale, e soprattutto meridionale, del tempo.

Benché la Calabria non abbia, in quelle pagine, lo stesso risalto accordato alla Puglia e ovviamente alla capitale del regno, Napoli, è infatti nel solco tracciato da Ferorelli che va inserito il lavoro solo apparentemente coevo di Oreste Dito (Scalea 1866 - Reggio Calabria 1934), *La storia calabrese e la dimora degli ebrei in Calabria dal secolo V alla seconda metà del secolo XVI*: quasi 400 pagine presentate al sottotitolo – con leggera ma non ingiustificata forzatura – quale *Nuovo contributo per la storia della questione meridionale*.⁴ Lavoro però da accogliere in più punti con cautela e che risente, come del resto tutto quanto prodotto prima della Seconda Guerra Mondiale, della perdita nel frattempo intercorsa di molte fonti primarie; molte delle quali disperse localmente, o distrutte nello sciagurato incendio nazista dei più pregiati fondi già conservati nel Grande Archivio di Napoli.⁵

² Mi limito a ricordare, al riguardo, il libretto di Vito Capialdi, *Sulla coltura delle lingue orientali nelle Calabrie. Ricordi*, Da' tipi di Giuseppe Migliaccio, Cosenza 1846; al cui catalogo manca, per ovvie ragioni, la figura forse più rilevante, quella del bibliista e sacerdote D. Francesco Scerbo (Marcellinara 1849 – Roma 1927). In occasione del convegno su *Gli Ebrei in Calabria nel Medioevo* (Università della Calabria, Arcavacata di Rende, 21 maggio 2013), su invito del compianto Prof. Filippo Burgarella, ebbi modo di ripercorrere nella mia prolusione, rimasta purtroppo inedita, tutto il percorso degli studi relativi alla Calabria ebraica antica e medievale, qui solo sintetizzato.

³ Apparsa a Torino nel 1915 per i tipi de Il Vessillo Israelitico, a lungo introvabile e quindi ristampata in Sala Bolognese da Arnaldo Forni, a più riprese, sin dal 1966; fino alla riedizione con ampie aggiunte, per lo più bibliografiche, a cura di F. Patroni Griffi (Dick Pearson, Napoli 1990).

⁴ Prima edizione Rocca San Casciano, Cappelli 1916; poi in varie ristampe curate da Brenner, Cosenza.

⁵ S. Palmieri, “Napoli, settembre 1943”, in C. Montepaone (a c.), *L'incidenza dell'Antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, vol. 3, Luciano, Napoli 1996, 263-279.

L'ultimo, più significativo capitolo di queste ricerche è stato scritto ovviamente da Cesare Colafemmina (Teglio Veneto 1933 - Grumo Appula 2012): nei cui studi la Calabria è rientrata piuttosto tardi, ma con una serie di contributi estremamente significativi e finalmente adeguati anche sotto il profilo metodologico, culminati nel *magnum opus* *The Jews in Calabria*, volume trentatreesimo della *Documentary History of the Jews in Italy* (Brill, Leiden - Boston 2012): unico repertorio di quasi tutta la documentazione sugli ebrei in Calabria allora nota (ora già da aggiornare), di cui – come ho già notato altrove – stranamente non è mai apparso, benché fosse previsto, un corrispettivo in lingua italiana.⁶ Colafemmina è stato peraltro per qualche anno, a contratto e in età già avanzata, l'unico docente di lingua ebraica che abbia mai avuto l'Università della Calabria: una lacuna tuttora persistente e il cui peso si nota.

Su questo terreno, in gran parte quindi già dissodato, s'inserisce il lavoro di Agazio Fraietta e il suo *Calabria Judaica*, sciolto al sottotitolo come «Storia, cultura e attualità ebraiche in Calabria con uno sguardo al futuro e a tutto il Meridione», in cui fu coscienziosamente riversato ed efficacemente chiosato, fino alla fine, ogni notizia proveniente dal passato e dal presente sugli ebrei in Calabria, da qualunque genere di fonti: archeologiche, epigrafiche, archivistiche, bibliografiche; senza trascurare i media e la stampa periodica contemporanea. Una miniera di dati, informazioni, immagini; e spunti – spesso inediti – frutto della sua personale riflessione critica e mai autocelebrativa o immaginifica, sulle molte forme in cui si è manifestato nel corso del tempo l'ebraismo calabrese. Una miniera alla quale negli anni, bisogna dire, non pochi hanno attinto, con spregiudicatezza, talora con scarsa onestà e spesso con ben diverso rigore.

Restio a ogni forma di contrasto o di polemica, per il suo essere sostanzialmente troppo galantuomo, sempre propenso a vedere il meglio anche in chi, con ogni evidenza, sfruttava il suo lavoro e lo rivendeva trasformato in qualcos'altro, Agazio in privato comunque si doleva dei numerosi plagii ai suoi danni che scopriva – spesso insieme a chi scrive queste righe – in un crescente sottobosco di siti e pubblicazioni, non di rado sconcertanti per superficialità e pochezza d'informazione. E forse ancor più, del resto, soffriva per le inevitabili incrinature nei rapporti umani quando, per ragioni a lui rimaste sem-

⁶ Cf. la mia recensione in *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 79 (2013) 176-177. Di Colafemmina non vanno trascurati i vari studi di dettaglio dedicati all'ebraismo calabrese, talora apparsi in pubblicazioni di non facile reperibilità, solo alcuni dei quali riuniti in Id., *Per la storia degli ebrei in Calabria. Saggi e documenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996. Per l'elenco completo, cf. la bibliografia raccolta da Agazio Fraietta in <http://calabria-judaica.blogspot.com/p/bibliografia.html>.

pre sconosciute, il suo nome veniva ignorato o estromesso da iniziative di conoscenza e valorizzazione del patrimonio storico e culturale ebraico della Calabria, che proprio lui aveva contribuito in maniera così significativa a far conoscere e diffondere.

Rileggendo queste poche pagine, del tutto inadeguate e insufficienti a riprodurre anche lontanamente il legame di stima che mi legava e mi lega ancora indissolubilmente all'amico scomparso, al quale ripenso spesso con immutato affetto e nostalgia, mi accorgo di aver delineato poco la sua figura di uomo generoso e disinteressato, di *Mensch* e spesso anche *şaddiq*, discreto dispensatore di supporto materiale e immateriale a chiunque ne avesse bisogno.

Questo compito spetta forse più ai familiari, ai quali lo lascio volentieri, ben sapendo quanto l'eredità umana e scientifica di Agazio Fraietta sia in ottime mani: con particolare riguardo a sua sorella Lina, che oggi ne mantiene viva la memoria e l'impegno per il territorio tramite l'Associazione Culturale Agafray, che porta il suo nome in acronimo e che quest'anno ha iniziato le attività nel migliore dei modi, aprendo la sua casa a tutti e condividendo i suoi libri, il suo lavoro e i suoi ricordi nella sua Calabria, nella sua Monasterace.

Napoli, luglio 2022

G.L.



INES CALIÒ

La necropoli di Girifalco: primi dati sulle scoperte

Il comune di Girifalco, al centro della penisola calabrese e dell'istmo di Catanzaro, è situato in un'area antropizzata sin dalla preistoria che ha rappresentato, durante i secoli, un importante crocevia per i vari popoli che l'hanno abitato. Il paese si trova tra due corsi d'acqua: il fiume Pesipe e il torrente Ghetterello e la sua posizione e il suo clima hanno fatto sì che il territorio girifalcese fosse abitato già dal neolitico. La nascita del centro abitato si deve all'unione di due diversi insediamenti, Toco e Caria, i cui reperti sono stati a lungo oggetto di studio e sono oggi custoditi nel Museo Nazionale di Reggio Calabria e di Crotona.

Oltre ai reperti neolitici, in varie zone del paese sono stati occasionalmente ritrovati anche oggetti d'interesse archeologico. Sulla scorta di questi rinvenimenti, si è reso indispensabile procedere a indagini mirate, finalizzate a un inizio di recupero teso alla valorizzazione e fruizione della località. È stata quindi condotta una campagna preliminare di ricognizione tesa, in primo luogo, alla delimitazione e alla documentazione dell'area che sarebbe stata oggetto di scavo. I soci dell'Archeoclub locale, che hanno assunto l'iniziativa, hanno dunque concentrato la propria attenzione su alcune zone circoscritte, adiacenti il centro storico cittadino; è infatti proprio in questa zona, denominata "San Vincenzo", che da tempo contadini del posto avevano segnalato occasionali ritrovamenti durante i lavori agricoli. Essendo noto, inoltre, che anche altri abitanti del luogo si erano imbattuti, in passato, in altri reperti, nel periodo compreso fra il 14 settembre e il 15 ottobre 2014, l'Associazione "Archeoclub Toco Caria", affiliata all'Archeoclub d'Italia, sotto la direzione scientifica del Dr. Alfredo Ruga della Soprintendenza Archeologica della Calabria, ha condotto presso la località San Vincenzo una prima campagna di scavo, di cui si fornisce qui un primo resoconto.¹

¹ Si ringrazia la Dr.ssa Simonetta Bonomi, già Soprintendente per i Beni Archeologici della Calabria, per aver concesso a suo tempo tutti i permessi necessari. Gli scavi sono stati resi possibili grazie al Dr. Antonio Vatrella, proprietario del terreno, che si ringrazia per la generosa disponibilità.

Poco dopo l'inizio degli scavi, rimossi i primi strati di humus, sono emerse delle strutture in muratura e, in capo a pochi giorni, sono venuti alla luce i resti di una necropoli: nel complesso, cinque sepolture, tutte con cassa in muratura interrata nella fossa e orientamento est-ovest. La presenza di ulteriori tombe nella stessa area appare probabile, ma il concludersi della campagna di scavo non ha consentito ulteriori accertamenti.

Tomba 1

I primi ritrovamenti sono emersi già a 30 cm di profondità. Il terreno si presentava sabbioso con la presenza di alcune pietre, anche di grandi dimensioni, la cui presenza è sicuramente dovuta alla frana di un muro adiacente. Dopo la ripulitura iniziale dell'area fatta con l'escavatore meccanico, alla profondità di 70 cm è emersa una struttura muraria perimetrale (USM 1), formata da pietre impastate con calce e frammenti di ceramica, che delimitava una sepoltura (fig. 1); proseguendo lo scavo sono emerse altre due strutture murarie (USM 2 e 3). All'interno di questa prima struttura funeraria sono emerse ossa umane. La sepoltura è stata rinvenuta già manomessa, da scavi clandestini o lavori agricoli; i resti del corredo funerario non sono stati rinvenuti nel giacimento primario. Si tratta di frammenti di ceramica, di un pezzo di piombo e alcuni frammenti di metallo. All'altezza del bacino dello scheletro è emerso un frammento in bronzo molto sottile.

Tomba 2

Rinvenuta a destra della tomba precedente (fig. 1), nella tomba 2 sono state ritrovate ossa umane, frammenti di ceramica, un'ampolla in vetro, un coltello e un anello in metallo, un'anfora ancora intatta. Nel terreno adiacente è stata ritrovata una fibula in bronzo. Scavando all'interno della fossa per circa 25 cm, sono stati ritrovati tre tegoloni fittili adagiati sul letto della sepoltura (fig. 3). Dei tre lastroni, due presentavano un simbolo inciso a crudo, che il Dr. Ruga ha poi interpretato come una *menorah* a cinque bracci. I simboli erano rivolti verso il suolo, quindi non visibili. Alla setacciatura della terra di riempimento estratta dalle tombe 1 e 2, sono emersi altri piccoli oggetti: una piccola sfera in bronzo, una moneta frantumata di epoca romana, una moneta di epoca greca, una fibula e un oggetto in bronzo da identificarsi probabilmente con un orecchino.

A sud-est della tomba 1 e della tomba 2 è stato effettuato un altro saggio di scavo: dopo la rimozione del primo strato di humus dal mezzo meccanico, lo scavo è proseguito a mano fino a una profondità di 60 cm. Da questo saggio sono emerse pietre in giacitura apparentemente casuale e alcune ossa.

Tomba 3

Una terza sepoltura è stata rinvenuta a ovest delle tombe 1 e 2, area in cui sono stati ritrovati dei frammenti di tegola, probabili coperture della tomba stessa. Questa tomba, delimitata da una struttura muraria (fig. 2), è diversa dalle altre, sia per le maggiori dimensioni, sia per un'apertura formata da tre pietre sovrapposte e da un'altra pietra posizionata come una soglia o gradino, quasi un'entrata alla tomba stessa.

All'interno della tomba sono stati rinvenuti frammenti di ossa umane, alcuni denti e qualche frammento di ceramica, ossa animali e un lacrimatoio in vetro soffiato quasi intatto. Sicuramente manomessa in passato da scavi clandestini, del corredo sono rimasti dei frammenti di metallo e due cerchi in bronzo, probabilmente orecchini, e dei frammenti in vetro: fra cui un collo con orlo e un'ansa, e il fondo di un oggetto non identificato; nonché una fibula in bronzo, una ciotola in due frammenti ma quasi interamente ricostruibile, un anello in bronzo, un chiodo e un frammento di fibula in ferro. Nella terra di riporto sono stati ritrovati, alla setacciatura, anche una fibula in bronzo e vari chiodi di metallo.

Tombe 4 e 5

A destra della tomba 3 sono emerse altre due sepolture, la 4 e la 5. Nella tomba 4 sono stati ritrovati molti frammenti di ceramica, resti umani e frammenti di anfore. Nella tomba 5 sono stati ritrovati resti umani e molti frammenti di ceramica. Quest'ultima sepoltura presentava la particolarità di essere rivestita alla base di una pavimentazione di pietre e calce, unica struttura con questa caratteristica. Le lastre con *menorah* ivi rinvenute non erano in giacimento primario sulle sepolture, ma adagiate nei pressi, perché spostate durante lavori agricoli.

Le lastre coi simboli

Dei tegoloni fittili che ricoprivano in origine le sepolture, o stavano al di sotto di esse, alcuni sono stati rinvenuti quasi intatti, altri in frammenti (figg. 4-8). Su nove di essi risultano essere stati incisi a crudo dei simboli di grandi dimensioni, identificati come *menoroth*, generalmente a cinque bracci e in un caso a sette. Attualmente due tegoloni sono conservati presso la Soprintendenza (quelli della tomba 2), mentre altri sette sono conservati localmente. Su più di un esemplare è presente alla base dell'asta del candelabro un segno che, secondo Agazio Fraietta, potrebbe essere uno *shofar* stilizzato, simbolo

molto comune nell'epigrafia funeraria giudaica.² L'identificazione rimane incerta, ma poiché l'appartenenza religiosa dei defunti sepolti nella necropoli può dipendere da questi elementi iconografici, saranno necessarie ricerche più minuziose per stabilirne l'effettiva natura. Un elemento che potrebbe contraddire la connotazione giudaica delle tombe, è la presenza, in tutte le sepolture, di un piccolo corredo funerario. Nelle sepolture ebraiche tardoantiche il corredo è infatti generalmente assente o molto limitato.³

Anche sulla datazione della necropoli non si può avanzare, al momento, che qualche cauta ipotesi: in un primo momento sembrava potersi collocare tutto nel VI secolo; ma il tipo di messa in opera delle sepolture, e la presenza di alcuni manufatti apparentemente ben più tardi, non lasciano escludere, anzi indicherebbero con molta probabilità una datazione posteriore. Le lastre con i simboli ebraici potrebbero dunque essere di reimpiego e provenire da un altro sepolcreto, non ancora individuato.⁴

Al momento lo studio di questa necropoli si può dire appena iniziato: ma già da questi ritrovamenti non c'è dubbio che si tratti di un sito di un certo interesse e che potrebbe rivelare in futuro ulteriori sorprese, specie se ne fosse confermata la connotazione giudaica. Purtroppo negli otto anni sinora trascorsi non è stato possibile trovare ulteriori risorse per proseguire gli scavi, né per dare collocazione e pubblica fruibilità ai reperti. Dell'area archeologica di San Vincenzo si occupano attualmente i soci dell'Archeoclub, in attesa che le istituzioni si decidano a valorizzare i reperti in un antiquarium o in museo cittadino.

² E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Abridged Edition*, edited with a Foreword by J. Neusner, Princeton University Press, Princeton 1988, 101-115; R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Brill, Leiden 1998, 347-360.

³ Hachlili, *Ancient Jewish Art*, 310, 464.

⁴ Comunicazione personale del Dr. Alfredo Ruga.



Fig. 1 - Girifalco (CZ), tombe 1 e 2 (rispettivamente, da sinistra a destra). Foto dell'Autrice per gentile concessione della SABAP per le Province di Catanzaro, Cosenza e Crotone.



Fig. 2 - Girifalco (CZ), tomba n. 3. Foto dell'Autrice per gentile concessione della SABAP per le Province di Catanzaro, Cosenza e Crotone.



Fig. 3 – Girifalco (CZ), tomba n. 2 con le lastre ancora *in situ*. Foto dell'Autrice per gentile concessione della SABAP per le Province di Catanzaro, Cosenza e Crotona.



Fig. 4 – Girifalco (CZ), Tegola A. Foto dell'Autrice per gentile concessione della SABAP per le Province di Catanzaro, Cosenza e Crotona.



Fig. 5 – Girifalco (CZ), Tegola C. Foto dell'Autrice per gentile concessione della SABAP per le Province di Catanzaro, Cosenza e Crotona.



Fig. 6 – Girifalco (CZ), Tegola D. Foto dell'Autrice per gentile concessione della SABAP per le Province di Catanzaro, Cosenza e Crotona.



Fig. 7 – Girifalco (CZ), Tegola E. Foto dell'Autrice, elaborata, per gentile concessione della SABAP per le Province di Catanzaro, Cosenza e Crotona.



Fig. 8 – Girifalco (CZ), Tegola G. Foto dell'Autrice per gentile concessione della SABAP per le Province di Catanzaro, Cosenza e Crotona.



GIOACCHINO STRANO

Ebrei e Arabi nella Calabria bizantina fra realtà e schemi letterari

La presenza bizantina in Calabria è stata, come è a tutti noto, assai forte e incisiva¹ e ha lasciato importanti testimonianze in tanti campi, dalla lingua all'architettura e all'arte, fino alla produzione letteraria, dal momento che sono state composte in Calabria opere di grande pregio,² soprattutto nel campo agiografico e nella copiatura di manoscritti.³ L'appartenenza religiosa di buona parte della Calabria al Cristianesimo bizantino era stata suggellata dal passaggio ufficiale sotto la giurisdizione del patriarca di Costantinopoli durante la crisi iconoclastica dell'VIII secolo.⁴ In occasione della contesa sulle immagini che vide Roma opporsi alla politica religiosa di Leone III, Costantinopoli sottrasse Sicilia, Calabria, Illirico e Creta al papa, vescovo dell'Antica Roma, per porli sotto la guida del patriarca della Nuova Roma.⁵ La piena elle-

¹ F. Burgarella, "Le terre bizantine (Calabria, Basilicata e Puglia)", in *Storia del Mezzogiorno*, II/2. *Il Medioevo*, Edizioni del Sole, Napoli 1989, 415-517.

² Solo per un quadro d'insieme rinvio a R. Romano, *Tempi e spazi letterari della Calabria antica*, III. *L'età bizantina*, Periferia, Cosenza 2004. Cf. F. Burgarella, "Calabria bizantina e cultura greca", in *La Calabria classica e bizantina*. Atti del Convegno Nazionale di Studi, Castrovillari, 11-12 novembre 1995, Associazione Italiana di Cultura Classica, Delegazione di Castrovillari, Castrovillari 1996, 63-95.

³ Vd., *ex. gr.*, S. Lucà, "Note per la storia della cultura greca della Calabria medioevale", *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 74 (2007) 43-101 (con 8 tavv. f.t.).

⁴ F. Burgarella, "La Chiesa greca di Calabria in età bizantina (VI-VII secolo)", in *Testimonianze cristiane antiche ed altomedievali nella Sibaritide*. Atti del Convegno nazionale, Corigliano-Rossano, 11-12 marzo 1980, Adriatica, Bari 1980, 89-120.

⁵ V. Prigent, "Les empereurs isauriens et la confiscation des patrimoines pontificaux d'Italie du Sud", *Mélanges de l'École Française de Rome - Moyen Âge* 116 (2004) 557-594. Cf. F. Burgarella, "Bisanzio in Sicilia e nell'Italia Meridionale: i riflessi politici", in *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II* (Storia d'Italia diretta da G. Galasso, vol. III), UTET, Torino 1983, 200.

nizzazione ha comportato il passaggio della Calabria alla sfera culturale e politica bizantina, anche se la regione ha mantenuto il suo ruolo di testa di ponte fra Oriente e Occidente, fra mondo latino (longobardo e germanico in generale) e mondo greco, divenendo luogo di confronto fra comunità etniche e culturali differenti, soprattutto ebrei,⁶ ma anche arabi⁷ e, in misura minore, armeni.⁸

In questa sede intendo sviluppare talune considerazioni sulla presenza ebraica e araba nella Calabria bizantina. È mio scopo, in particolare, verificare la reiterazione di alcuni *topoi* anti giudaici e antislamici nelle fonti italogreche, che, in realtà, sottendono il perdurare di relazioni stabili fra cristiani, ebrei e, a un certo punto, arabi, in Calabria come in tutta l'Italia meridionale.

1. Punto di partenza ineludibile è il *bios* di san Nilo,⁹ vero capolavoro dell'agiografia italogreca, nonché autentica miniera di notizie storiche per la Calabria e l'Italia meridionale del X secolo.¹⁰ Accanto all'arcinoto incontro di

⁶ C. Colafemmina, *The Jews in Calabria*, Brill, Leiden - Boston 2012; V. von Falkenhausen, "The Jews in Byzantine Southern Italy", in R. Bonfil et al. (eds.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Brill, Leiden - Boston 2012, 271-296; G. De Sensi Sestito (a c.), *Gli ebrei nella Calabria medievale*. Atti della giornata di studio in memoria di Cesare Colafemmina (Rende, 21 maggio 2013), Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

⁷ G. Noyé, "La Calabre entre Byzantins, Sarrasins et Normands", in E. Cuzzo, J.-M. Martin (a c.), *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, Laterza, Roma - Bari 1998, 90-116; S. Efthymiadis, "Chrétien et Sarrasins en Italie méridionale et en Asie Mineure (IXe-XIe siècle). Essai d'étude comparée", in A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (dir.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine*, École Française de Rome, Rome 2006, 589-618; F. Burgarella, "Greci e Arabi nella Calabria medievale", in G. De Sensi Sestito (a c.), *La Calabria nel Mediterraneo. Flussi di persone, idee e risorse*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, 179-187.

⁸ G. Strano, "Alcune notazioni sulla presenza armena nell'Italia meridionale in età bizantina", in *La Calabria nel Mediterraneo*, 189-202.

⁹ *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*. Testo originale greco e studio introduttivo a cura di G. Giovanelli, Badia di Grottaferrata 1972 (= *Vita di S. Nilo*, testo greco); *Vita di S. Nilo*, versione e note a cura di G. Giovanelli, Badia di Grottaferrata 1966 (= *Vita di S. Nilo*, traduzione italiana). Una nuova edizione con traduzione inglese è apparsa nel 2018: *The Life of Saint Neilos of Rossano*, edited and translated by R.L. Capra, I.A. Murzaku, D.J. Milewski, Harvard University Press, Cambridge MA - London 2018. Per mia comodità cito dall'edizione italiana.

¹⁰ V. von Falkenhausen, "La Vita di san Nilo come fonte storica per la Calabria bizantina", in *Atti del Congresso internazionale su s. Nilo di Rossano*, Comune di Rossano - Università Popolare di Rossano, Rossano - Grottaferrata 1989, 271-305; Ead., "Il percorso geo-biografico

Nilo con il medico Šabbetai Donnolo,¹¹ merita attenzione il racconto dell'uccisione dell'ebreo di Bisignano, un centro commerciale importante sulla via Popilia.¹² L'anonimo agiografo scrive che

Un giovanotto di quelli più torbidi, incontratosi con un ebreo, che tornava dal mercato, preso dalla cupidigia delle merci che colui portava, lo colpì di spada e l'uccise; preso di poi l'asino con tutto il carico se ne fuggì. Pertanto dai giustizieri fu arrestato il suocero di lui e fu consegnato in mano dei Giudei perché lo crocifiggesse in soddisfazione dell'ebreo ucciso.¹³

San Nilo, appresa la notizia, mandò una lettera ai giudici in cui ricordò loro la legge che prevedeva che per sette ebrei uccisi venisse giustiziato un cristiano. Quindi, a fronte della condanna di un solo cristiano, dovevano essere consegnati altri sei ebrei. Se i giudici non avessero voluto applicare tale norma, che almeno fosse liberato il prigioniero condannato e al suo posto si consegnasse ai Giudei il latore della lettera, ossia il monaco Giorgio, uno dei discepoli di san Nilo. Quegli sarebbe stato crocifisso in luogo del povero prigioniero.

Nilo aveva dato disposizioni in tal senso nella sua lettera, senza neppure avvertire il pio monaco. Quando i giudici informarono Giorgio del contenuto della missiva e gli chiesero se fosse pronto a farsi crocifiggere dai Giudei, Giorgio acconsentì senza alcuna esitazione. Allora i giudici,

mossi a venerazione dalla magnanimità del vegliardo e dalla grande nobiltà d'animo di chi l'aveva mandato, lasciarono libero il poveretto, e licenziarono il vecchio con grandissimi onori.¹⁴

Non si sa con precisione a quale norma l'agiografo (e il santo) facessero riferimento: si tratta probabilmente di un episodio inventato, ricco di riferi-

di San Nilo di Rossano", in F. Burgarella (a c.), *San Nilo di Rossano e l'abbazia greca di Grottaferrata. Storia e immagini*, Comitato Nazionale per le Celebrazioni del Millenario della Fondazione dell'Abbazia di s. Nilo a Grottaferrata, Roma 2009, 87-100.

¹¹ Vd. *infra*.

¹² Nella *Vita* di s. Elia il Giovane (scritta nella prima metà del X secolo) si menziona il *kastron* di Bisignano, snodo strategico nel sistema viario calabrese: *Vita di Sant'Elia il Giovane*, ed. G. Rossi Taibbi, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, Palermo 1962, 116-117, c. 73. Cf. G.P. Givigliano, "Percorsi e strade", in *Storia della Calabria antica*, II, Gangemi, Roma - Reggio Calabria 1994, 243-362.

¹³ *Vita di S. Nilo*, testo greco, 81, c. 35; *Vita di S. Nilo*, traduzione italiana, 52.

¹⁴ *Vita di S. Nilo*, testo greco, 81, c. 36; *Vita di S. Nilo*, traduzione italiana, 53.

menti scritturistici,¹⁵ anche se esso mira soprattutto a evidenziare la ὑποταγή del beato monaco, pronto a obbedire al padre spirituale Nilo, fino all'accettazione dell'estremo sacrificio sulla croce.

Sono possibili comunque alcune considerazioni: gli ebrei che vivevano nelle città calabresi (qui a Bisignano) erano dediti alle attività commerciali, come di consuetudine per gli ebrei, e subivano evidentemente rapine o vessazioni. Comunque, al di là dell'odioso riferimento al valore della vita degli ebrei, sette dei quali varrebbero un solo cristiano, non si notano riferimenti alla volontà di san Nilo di convertire i membri di quella religione: sembrerebbe anzi esserci una convivenza fra cristiani ed ebrei, che in Calabria avrebbero convissuto senza particolari problemi. In tal senso va letto anche il riferimento a Donnolo,¹⁶ il medico ebreo di Oria, vissuto a Rossano, centro importante della Calabria bizantina, che ospitò le autorità del tempo, almeno nei momenti in cui Reggio era sotto gli attacchi, ripetuti e costanti, degli arabi, assalti che Rossano non aveva invece mai subito.¹⁷

Donnolo era noto a Nilo fin dalla sua giovinezza, «per essere costui assai rinomato e perito nell'arte medica».¹⁸ Il grande medico, avendo appreso della malattia del santo, si offre di curarlo, somministrandogli un farmaco potente. Nilo rifiuta le cure fornendo al medico la seguente spiegazione:

¹⁵ Vd. C. Colafemmina, "San Nilo di Rossano e gli Ebrei", in *Atti del Congresso internazionale su s. Nilo di Rossano*, 119-130, *praesertim* 126-130; A. Luzzi, "La Vita di San Nilo da Rossano tra genere letterario e biografia storica", in P. Odorico, P.A. Agapitos (dir.), *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II^e colloque international philologique «ΕΡΜΗΝΕΙΑ» Paris, 6-7-8 juin 2002* (Dossiers byzantins 4), Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2004, 175-189: 183-185.

¹⁶ G. Lacerenza, "Donnolo e la sua formazione", in Id. (a c.), *Šabbetaj Donnolo: scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, Università degli studi di Napoli L'Orientale, Napoli 2004, 46-68; F. Luzzati Laganà, "La figura di Donnolo nello specchio della Vita di s. Nilo di Rossano", in *Šabbetaj Donnolo*, 69-103; F. Burgarella, *Shabbetai Donnolo nel Bios di San Nilo da Rossano*, in *Gli ebrei nella Calabria medievale*, 49-62; G. Lacerenza, "Neighbors: Jews and Judaism in the Life of St Neilos the Younger", in B. Crostini, I. Angeli Murzaku (eds.), *Greek Monasticism in Southern Italy: The Life of Neilos in Context*, Taylor & Francis, Routledge, London - New York 2018, 229-245; Id., "Sulla biografia di Šabbetaj Donnolo", *Sefer yuhasin* 8 (2020) 137-150.

¹⁷ Lo stratego del tema di Calabria probabilmente in quel periodo risiedeva a Rossano: cf. Burgarella, "Le terre bizantine", 466.

¹⁸ *Vita di S. Nilo*, testo greco, 93, c. 50; *Vita di S. Nilo*, traduzione italiana, 67.

Uno dei vostri Ebrei ci dice: “Meglio è confidare nel Signore che confidare nell'uomo”. Noi dunque, confidando nel nostro medico Dio e Signor nostro Gesù Cristo, non abbiamo alcun bisogno dei tuoi farmaci! Tu poi non potresti altrimenti prenderti giuoco dei cristiani sempliciotti che col vantarti di avere somministrati i tuoi farmaci a Nilo.¹⁹

Dopo questo episodio, il medico tace, ma il correligionario che lo accompagnava chiese al santo di parlare loro di Dio. Nilo non si rifiuta e anzi si rende disponibile a discutere con loro, ma solo se essi avessero trascorso nel suo eremo quaranta giorni attendendo alla lettura delle Scritture. Al che i due ebrei si tirarono indietro, motivando la decisione con il fatto che altrimenti sarebbero stati scacciati dalla sinagoga e lapidati dagli altri ebrei.²⁰

Il testo presenta certamente caratteri antiggiudaici, ma alcuni elementi ci fanno propendere per una visione più sfumata:

1) Nilo e Donnolo si conoscevano fin da giovani e, forse, il ribadire che il santo rifiutò le cure del medico ebreo può nascondere la consuetudine – da parte cristiana – di servirsi delle competenze e dell'esperienza dei medici appartenenti a quel popolo;

2) Nilo sottolinea la superiorità della taumaturgia sulla scienza medica, secondo un *topos* che ritroviamo frequentemente nell'agiografia italogreca, sia in riferimento ai medici cristiani sia – almeno in un episodio – a quelli arabi di Sicilia.²¹ Quando Nilo (e/o il suo agiografo) dice che confida «nel nostro medico Dio e Signor nostro Gesù Cristo», intende ribadire la superiorità della preghiera e dell'intervento celeste su ogni competenza umana (sia essa detenuta da cristiani o da ebrei);

3) non è Nilo a cercare di convertire Donnolo e il suo (anonimo) accompagnatore, ma è quest'ultimo a interrogare il santo a proposito di Dio e della religione. Ma il dialogo non è possibile per il timore dei due ebrei di subire una punizione da parte degli altri membri della comunità giudaica locale.

Non si può certo eliminare dal *bios* la patina di antisemitismo che lo contraddistingue, ma – dietro l'adesione formale allo spirito del tempo – si può cogliere nel testo dell'anonimo agiografo la consuetudine fra cristiani ed ebrei nella Calabria bizantina e nell'Italia meridionale tutta.²² I greci convive-

¹⁹ *Vita di S. Nilo*, testo greco, 93-94, c. 50; *Vita di S. Nilo*, traduzione italiana, 67.

²⁰ *Vita di S. Nilo*, testo greco, 94, c. 51; *Vita di S. Nilo*, traduzione italiana, 67-68.

²¹ S. Caruso, “Tra scienza e ideologia. Medicina e taumaturgia nell'agiografia storica italogreca”, in T. Creazzo, G. Strano (a c.), *Atti del VI Congresso nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini*, Catania - Messina, 2-5 ottobre 2000 (Numero speciale del *Siculorum Gymnasium*, n.s. 57), Università di Catania, Catania 2004, 143-161.

²² Lacerenza, “Neighbors”, *passim*.

vano con gli ebrei nelle città e nei paesi della Calabria: nelle opere bizantine si reiterano i *topoi* anti giudaici, ma non sono certamente mancate le occasioni di confronto e le forme di convivenza.

Donnolo ritorna nella narrazione niliana ancora nel paragrafo 56, quando si descrive la mirabile conversione di Eufrazio, giudice imperiale. Nilo era al capezzale del moribondo piegato dalla malattia e reso umile dal pentimento. Ebbene, era presente come medico l'ebreo Donnolo, che uscito fuori, avrebbe detto agli astanti le seguenti parole:

Oggi sì che ho veduto prodigi simili a quelli che abbiamo inteso essere avvenuti nei tempi antichi: oggi ho veduto il profeta Daniele rendere mansueti i leoni. E chi mai, infatti, avrebbe potuto porre le mani su questo leone? Ora questo nuovo Daniele (Nilo) gli ha tagliata la chioma e gli ha imposto il *cuculion*.²³

Al di là del fatto se Donnolo avesse o no pronunciato queste parole, serve evidenziare che egli come medico frequentava le case dei potenti e rappresentava evidentemente un'autorità riconosciuta da tutti. In qualche modo egli contribuiva, con il suo prestigio, a legittimare la grandezza di Nilo. La sua appartenenza al popolo ebraico non costituiva quindi un problema per l'agiografo che, indirettamente, ci testimonia la fama del grande scienziato di Oria.

2. L'agiografia italogreca menziona gli ebrei soprattutto nei *bioi* siciliani precedenti all'invasione araba, con intenti polemici e/o con il riferimento alla loro conversione: nella *Vita* di Leone di Catania, ad esempio, si menziona un mago ebreo che mette in contatto Eliodoro, il nemico del vescovo, con il diavolo.²⁴ Nella *Vita* di san Zosimo, vescovo di Siracusa (VII secolo), si dice che gli ebrei della città corruperro il governatore per avere l'autorizzazione a costruire una sinagoga.²⁵

²³ *Vita di S. Nilo*, testo greco, 98, c. 56; *Vita di S. Nilo*, traduzione italiana, 72.

²⁴ A. Acconcia Longo, "La Vita di s. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 26 (1989) 3-98: 82-85; Ead., "Note sul dossier agiografico di Leone di Catania: la trasmissione della leggenda e la figura del mago Eliodoro", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n.s. 44 (2007) 1-38.

²⁵ *Acta Sanctorum Martii* III, 839-843: 842. A. Acconcia Longo, "La Vita di Zosimo vescovo di Siracusa: un esempio di 'agiografia storica'", in Ead., *Ricerche di agiografia italogreca*, Università di Roma "La Sapienza", Roma 2003, 9-22; M. Re, "La Vita di s. Zosimo vescovo di Siracusa come fonte per la storia della Sicilia del VII secolo", in A. Nef, V. Prigent (dir.), *La Sicile de Byzance à l'Islam*, De Boccard, Paris 2010, 189-204; Id., "Un vescovo siciliano del

Nella Vita di san Pancrazio²⁶ (VIII - inizi IX secolo) sono presentati i due vescovi Pancrazio di Taormina e Marciano di Siracusa che combattono contro i pagani, i montanisti e gli ebrei.²⁷ I pagani di Taormina si convertirono al Cristianesimo, mentre gli ebrei e i montanisti continuarono la loro resistenza e decisero di imbarcarsi alla volta di Siracusa: furono però sorpresi da una tempesta e morirono annegati.²⁸ A Siracusa Marciano subì gli attacchi degli ebrei e dei montanisti, per il fatto che egli aveva proceduto a far battezzare i figli degli ebrei (in numero di cinquanta), senza il consenso dei genitori.²⁹ I santi martiri di Lentini, Alfio, Filadelfo e Cirino,³⁰ guarirono un bambino ebreo

VII secolo: s. Zosimo di Siracusa”, in V. Messina, V. Lombino, S. Costanza (a c.), *Vescovi, Sicilia, Mediterraneo nella Tarda Antichità. Atti del I Convegno di Studi (Palermo, 29-30 ottobre 2010)*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma 2012, 293-306; Id., “Telling the Sanctity in Byzantine Italy”, in S. Cosentino (ed.), *A Companion to Byzantine Italy*, Brill, Leiden - Boston 2021, 609-640: 613.

²⁶ C.J. Stallman-Pacitti, *The Life of Saint Pankratios of Taormina: Greek Text, English Translation and Commentary*, ed. by J.B. Burke, Brill, Leiden - Boston 2018. Vd. A. Acconcia Longo, “La data della Vita di S. Pancrazio di Taormina (BGH 1410)”, *Bollettino della badia greca di Grottaferrata* 55 (2001) 37-42; Ead., “Santi siciliani di età iconoclastica”, in T. Sardella, G. Zito (a c.), *Euplo e Lucia 304-2004. Agiografia e tradizioni culturali in Sicilia. Atti del Convegno di Studi organizzato dall'Arcidiocesi di Catania e dall'Arcidiocesi di Siracusa (Catania - Siracusa, 1-2 ottobre 2004)*, Studio Teologico S. Paolo - Giunti, Catania - Firenze 2006, 283-305: 292-301; M. Re, “Italo-Greek Hagiography”, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, 1: Periods and Places*, Routledge, London 2020, 227-258: 233, 239-240; Id., “Telling the Sanctity”, 615-616.

²⁷ Y. Rotman, “Converts in Byzantine Italy: Local Representations of Jewish-Christian Rivalry”, in *Jews in Byzantium*, 893-921: 899.

²⁸ Stallman-Pacitti, *The Life of Saint Pankratios*, 306-307, c. 187.

²⁹ Ivi, 384, c. 251; ἤμην γάρ, τέκνον, βαπτίσας ἐν τῇ κολυμβήθρα ταύτῃ παῖδας τῶν Ἑβραίων ὡσεὶ πεντήκοντα τὸν ἀριθμὸν, οἱ οὐκ ἀφίστανταί μου, οὐδὲ ἀφ' οὗ ἔβαπτισα αὐτοὺς τοῖς ἰδίοις γονεῦσι προσεκολλήθησαν.

³⁰ Re, “Telling the Sanctity”, 614: «... the *Passio of Alphios, Philadelphos, and Kyrinos*, the three brothers martyrs in Lentini during Emperor Licinius time. It consists of successive sections which make up a romanticising slightly iconophile cycle, written between the end of the 8th century and the beginning of the next, which comprise the actual *Passio* (BHG and BHG Nov. Auct. 57), as well as several *additamenta*, which are still inedited in the original Greek version (BHG and BHG Nov. Auct. 58-62, 2021)». Per il testo: *Acta Sanctorum Maii*, II, Antverpiae 1680, pp. 528-549 (*Additamenta*, in latino); 772-788 (*Passio*). Vd. M. Re, *Il codice lentinese dei santi Alfio, Filadelfo e Cirino. Studio paleografico e filologico*, Istituto sici-

posseduto dal demonio: ciò comportò la conversione della sua famiglia e di altri membri della comunità ebraica della città.³¹ Dopo la morte dei tre santi, è narrato il miracolo che attiene a Samuele il lebbroso, capo della comunità ebraica della città (BHG 62).³² Egli viene guarito dall'intervento dei santi, le cui reliquie erano conservate nella casa di una cristiana di nome Tecla, e decide allora di convertirsi, assieme ai figli e ai nipoti. Solo la moglie è titubante. Gli altri ebrei vanno a cercarlo nella casa di Tecla e reclamano la restituzione del loro *leader*: si verifica allora uno scontro con i cristiani accorsi a salvarlo. Samuele stesso prende la parola e cerca di convincere gli antichi correligionari ad abbandonare il loro credo per abbracciare la fede in Cristo.³³ Il fatto inoppugnabile era la guarigione miracolosa di Samuele, cui fece seguito la conversione di altri ebrei, meravigliati dinanzi al prodigio.

È interessante constatare in questa storia la grande importanza del confronto/scontro fra ebrei e cristiani, nonché il *topos* della conversione degli ebrei al cristianesimo.³⁴ L'agiografia italogreca presenta questo tema solo nelle *Vite* siciliane precedenti all'invasione araba, quindi nelle fasi in cui continuavano le pressioni del potere imperiale per la conversione degli ebrei e, all'interno della Chiesa greca, erano in atto le discussioni sul monotelismo (VII secolo)³⁵ e, successivamente, sulla contesa iconoclasta.³⁶

Nell'agiografia italogreca di IX-X secolo, gli ebrei sono presenti in forma ridotta,³⁷ se non con l'eccezione già menzionata del *bios* di san Nilo. Corre invece l'obbligo di ricordare che non si fa cenno nelle fonti agiografiche italogreche ai provvedimenti presi nel IX secolo dall'imperatore Basilio I, fondatore della dinastia macedone.³⁸ Solo la cosiddetta *Cronaca siculo-saracena* di Cam-

liano di studi bizantini e neoellenici, Palermo 2007, 55-56; C. Gerbino, "Appunti per una edizione dell'agiografia di Lentini", *Byzantinische Zeitschrift* 85/5 (1992) 26-36.

³¹ AASS Maii II, 777-778.

³² Re, *Il codice lentinese*, 51-53; Rotman, "Converts in Byzantine Italy", 901-903.

³³ Rotman, "Converts in Byzantine Italy", 902-903.

³⁴ Ivi, 904ss.

³⁵ M. Strazzeri, "I giudei di San Fratello", in M.G. Del Fuoco (a. c.), *Ubi neque aerugo neque tineae demolitur. Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi settanta anni*, Liguori, Napoli 2006, 647-689.

³⁶ Y. Rotman, "Christian, Jews, and Muslim in Byzantine Italy: Medieval Conflicts in Local Perspective", in P. Stephenson (ed.), *The Byzantine World*, Routledge - Taylor & Francis, London - New York 2010, 223-235.

³⁷ Rotman, "Converts in Byzantine Italy", 920-921.

³⁸ O. Prieto Domínguez, "The Mass Conversion of Jews decreed by Emperor Basil I in 873: Its Reflection in Contemporary Legal Codes and its Underlying Reasons", in J. Tolan *et al.*

bridge riporta per l'anno 873-874 che «furono battezzati gli Ebrei».³⁹ La notizia ha conferma nelle fonti ebraiche: Aḥimaʿaš ben Paltīʿel, nell'opera *Sefer yuḥasin* (1054)⁴⁰ parla del suo antenato Rabbi Šefaṭyah di Oria che sarebbe riuscito, con la guarigione miracolosa della figlia dell'imperatore Basilio I, liberata dal demone che la possedeva, ad evitare il battesimo forzato degli ebrei della sua città.⁴¹ Sul fatto che le fonti agiografiche italogreche non parlino dell'applicazione della norma di Basilio, si possono avanzare delle ipotesi: o essa non era stata applicata in modo rigido, almeno in Italia meridionale, oppure non era funzionale parlarne. Mette conto dire che la legge venne applicata, almeno stando alla testimonianza della *Cronaca siculo-saracena* e della fonte ebraica summenzionata (a cui vanno aggiunte talune fonti cronachistiche latine),⁴² ma è anche possibile che, col passare del tempo, fosse aumentata la tolleranza verso le comunità ebraiche. Va altresì detto che le fonti agiografiche di IX-X secolo avevano trovato un altro "antagonista" (in senso narrativo e in senso "ideologico") ossia proprio gli onnipresenti arabi.

3. Con il X secolo cambiano infatti i temi e, forse, anche gli obiettivi polemici della letteratura agiografica. La nuova realtà vede i santi siciliani abbandonare l'isola invasa dagli Aghlabiti e trasferirsi in Italia meridionale⁴³ o in altri territori dell'impero (Peloponneso, Tessalonica etc.).⁴⁴ I nemici sono adesso gli infedeli "Agareni", qualificati con una serie di *topoi* che insistono

(ed.), *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, Brepols, Turnhout 2014, 283-310.

³⁹ P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1975: *Chronik* 45, p. 333, 21 [= *Cronaca siculo-saracena di Cambridge*, ed. G. Cozza-Luzi, Stabilimento Tipografico S. Lao & D. De Luca, Palermo 1890 (Documenti per servire alla Storia di Sicilia, quarta serie, vol. II), p. 32]. Cf. von Falkenhausen, "The Jews in Byzantine Southern Italy", 281.

⁴⁰ R. Bonfil (ed.), *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Aḥimaʿaz ben Paltiel*, Brill, Leiden - Boston 2009, 76-78, 260-270.

⁴¹ Rotman, "Converts in Byzantine Italy", 913.

⁴² E. Dümmler, *Auxilius and Vulgarius*, Hirzel, Leipzig 1866, 109-110; von Falkenhausen, "The Jews in Byzantine Southern Italy", 281.

⁴³ Burgarella, "Greci e Arabi nella Calabria medievale", 179-187.

⁴⁴ Rinvio a G. Strano, "Alcune considerazioni sui *Bioi* dei santi greci fra Sicilia e Calabria meridionale (secoli IX-XI)", in P. Spallino, M. Mormino (a c.), *Elia il Giovane. La vita e l'insegnamento dall'età bizantina al mondo contemporaneo*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2019, 57-70.

sulla presunta lussuria, sull'empietà e su altre caratteristiche negative.⁴⁵ Le fonti insistono ossessivamente su questi aspetti, anche per spiegare le continue peregrinazioni dei santi greci di Sicilia e di Calabria che si spostano continuamente, o per sfuggire agli assalti dei Saraceni,⁴⁶ o talora per cercare luoghi di meditazione lontano dai centri in cui era ormai diffusa la loro fama.⁴⁷ Tuttavia va detto che anche nel caso delle relazioni con gli arabi non mancarono i momenti di confronto o di osmosi: insediamenti arabi erano presenti a Tropea, Amantea, Santa Severina (i cosiddetti emirati)⁴⁸ e in città come Reggio la convivenza era costante, come rivela anche l'esistenza di una moschea.⁴⁹

I Calabresi si recavano in Sicilia per consultare i medici arabi; dalla Calabria bizantina venivano vendute agli arabi dell'isola sia granaglie (nei periodi di carestia)⁵⁰ sia quantità di seta grezza, di cui la regione era produttrice, anche in forza delle estese coltivazioni di alberi di gelso e dell'allevamento dei bachi da seta.⁵¹

In questa frequenza di rapporti e di relazioni non mancavano certo le occasioni di conversione: sant'Elia il Giovane (o da Enna) convertì dei musul-

⁴⁵ M. Re, C. Rognoni, "Cristiani e musulmani nella Sicilia islamica. La testimonianza delle fonti letterarie italogreche", in A. Nef, F. Ardizzone (dir.), *Les dynamiques de l'islamisation en Méditerranée centrale et en Sicile : nouvelles propositions et découvertes récentes / Le dinamiche dell'islamizzazione nel Mediterraneo centrale e in Sicilia: nuove proposte e scoperte recenti*, Laterza, Roma - Bari 2014, 119-128: 121.

⁴⁶ Re, "Telling the Sanctity", 624-625.

⁴⁷ A. Acconcia Longo, "Aspirazioni eremitiche nel monachesimo italogreco: le testimonianze agiografiche", in *Eremitismo e habitat rupestre*, Atti del Convegno internazionale, Savellettri di Fasano (BR), 13-15 novembre 2013, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2015, 141-159.

⁴⁸ Vd. G. Strano, "A proposito delle relazioni fra Arabi e Bizantini in Calabria (IX-XI secolo)", *Aiōnos. Miscellanea di Studi Storici* 23 (2020) 63-94. Cf. Burgarella, "Greci e Arabi", *passim*; C. Tonghini, "Gli Arabi ad Amantea: elementi di documentazione materiale", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 57 (1997) 203-230.

⁴⁹ V. von Falkenhausen, "Reggio bizantina e normanna", in *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, Atti dell'Incontro di studi bizantini 8 (Reggio Calabria 1985) e 9 (Reggio Calabria 1988), Rubbettino, Soveria Mannelli 1991, 249-282.

⁵⁰ Noyé, "La Calabre entre Byzantins", 192.

⁵¹ F. Burgarella, "Presupposti bizantini nell'area meridionale", in M. Andaloro (a c.), *Nobiles officinae: perle, filigrane e trame di seta dal palazzo reale di Palermo*, II, Maimone, Catania 2006, 119-131.

mani al Cristianesimo (ma fuori dall'isola, in Africa),⁵² così come Giovanni Terista⁵³ (chiamato così per il miracolo "agreste" della mietitura), nato probabilmente da padre arabo musulmano e da madre cristiana (una prigioniera calabrese rapita in una razzia e venduta a Palermo), volle prendere la religione materna (alla quale era stato educato fin da bambino) e perciò lasciò l'isola per recarsi in Calabria. Qui fu battezzato e visse cristianamente tanto da meritare la santità.⁵⁴

Le autorità arabe di Sicilia conoscevano la fama dei grandi santi italogreci: Abū ʿl-Qāsim, emiro di Sicilia, offrì a san Nilo la liberazione di alcuni monaci fatti prigionieri e chiese addirittura al Santo di trasferirsi nell'isola.⁵⁵ Certo, tale notizia rivela l'intento encomiastico, giacché essa rende più luminoso l'astro di un *holy man* che si fa benvolere persino dagli "infedeli"; ma dietro a codesto racconto vi è certamente la consapevolezza dei rapporti, costanti e durevoli, fra arabi di Sicilia e cristiani bizantini di Calabria. In tal senso va letta anche la lettera di Fozio scritta in risposta a Leone arcivescovo di Reggio.⁵⁶ Lì il grande patriarca dava indicazioni al prelado su come comportarsi nel caso dei battesimi impartiti da laici in zone controllate dai Saraceni, e sulla prassi da seguire con le mogli dei sacerdoti e dei diaconi che, prigioniere degli arabi, avessero da loro subito violenza.

Un'altra questione riguardava l'opportunità o meno di battezzare i figli degli "infedeli", soprattutto nel caso in cui ciò venisse richiesto dalle loro madri (evidentemente cristiane).⁵⁷ Il perdurare di nomi arabi in ambito cala-

⁵² Rossi Taibbi (a c.), *Vita di Sant'Elia il Giovane*, 32-37, cc. 23-24. Re - Rognoni, "Cristiani e musulmani", 121; Re, "Telling the Sanctity", 623.

⁵³ S. Borsari, "Vita di S. Giovanni Terista", *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 22/3 (1953) 136-151. La *Vita* di san Giovanni Terista è pervenuta in due redazioni, edite anche da A. Peters, *Joannes Messor, seine Lebensbeschreibung und ihre Entstehung*, Diss., Bonn 1955. Cf. A. Acconcia Longo, "S. Giovanni Terista nell'agiografia e nell'innografia", in *Calabria Bizantina. Civiltà bizantina nei territori di Gerace e Stilo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, 137-154 (rist. in Ead., *Ricerche di agiografia italogreca*, 121-143).

⁵⁴ Burgarella, "Greci e Arabi", 184-185.

⁵⁵ *Vita di S. Nilo*, testo greco, c. 71, pp. 110-111; *Vita di S. Nilo*, traduzione italiana, 87.

⁵⁶ J.-M. Martin, "Léon, archevêque de Calabre, l'église de Reggio e la Lettre de Photius (Grumel-Darrouzès n° 562)", in *Εὐψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, II, Éditions de la Sorbonne, Paris 1998, 481-491; C. Torre, "L'epistola del patriarca Fozio a Leone arcivescovo di Calabria", *Miscellanea di studi storici dell'Università della Calabria* 12 (2002-2003) 329-343.

⁵⁷ Strano, "A proposito delle relazioni", 77.

brese fino alla fine del dominio bizantino (e anche oltre) ci attesta una volta di più la solidità di questi rapporti.⁵⁸

In questo contesto gli ebrei vengono in qualche modo “dimenticati” dall’agiografia italogreca; essi non sono più l’obiettivo primario degli attacchi polemici che adesso prendono di mira gli arabi e poi, nei secoli successivi, sarebbero stati rivolti ai Normanni, i nemici di Bisanzio che avrebbero riportato il Meridione d’Italia e la Sicilia sotto la guida della Chiesa di Roma.⁵⁹

⁵⁸ I documenti d’archivio del vescovado di Oppido-Palmi (della metà circa dell’XI secolo) presentano un’alta percentuale di nomi di derivazioni araba. È stato giustamente notato che poteva trattarsi di personaggi di origine araba, ma anche ebraica, forse giunti dalla vicina Sicilia: A. Guillou, *La Théotokos de Hagia-Agathé (Oppido) (1050-1064/1065)*, (Corpus des actes grecs d’Italie du Sud et de Sicile: recherches d’histoire et de géographie 3) Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972, 29ss.; Burgarella, “Greci e Arabi”, 186-187. Cf. Efthymiadis, “Chrétien et Sarrasins”, 592.

⁵⁹ G. Strano, “Echi storici nei testi agiografici italo-greci di età normanna. Le *Vitae* di San Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto, di San Bartolomeo da Simeri e di San Cipriano di Calamizzi”, *Aiônos. Miscellanea di Studi Storici* 17 (2011-2012) 101-141.



GIUSEPPE M. CUSCITO

Donnolo a Rossano. La *Vita* di san Nilo come fonte biografica

1. Premessa

Il presente studio si occuperà di analizzare i brani della *Vita di san Nilo da Rossano*¹ (Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου, o *Vita Nili*, d'ora in poi VN), scritta nell'XI secolo (Capra *et al.* 2018: XVIII) da un discepolo di quest'ultimo,² che menzionano il medico Šabbetai Donnolo (Oria, 913 ca., Italia Meridionale [?], dopo il 982),³ confrontandoli con altri brani della stessa fonte riferiti agli ebrei, con brani analoghi nella letteratura agiografica bizantina precedente e coeva e, infine, alla luce delle notizie autobiografiche riportate dallo stesso Donnolo nelle uniche due opere a lui attribuibili con certezza,⁴ vale a dire il *Libro del sapiente* (*Sefer ḥakmônî*),⁵ e il *Libro prezioso* (*Sefer ha-*

¹ Apparsa in diverse edizioni a partire dal 1585, per cui vd. Capra *et al.* 2018: xviii-xix. Per quanto riguarda il testo greco, in questa sede ci si baserà sulla più recente edizione con traduzione inglese. Poiché la suddivisione in paragrafi a volte differisce tra questa edizione e quelle precedenti, per evitare ambiguità questa sarà citata per esteso, usando il numero di pagina.

² Forse Bartolomeo (m. 1050), terzo egumeno dell'Abbazia di Grottaferrata, per cui vd. Luzzi 2004: 177-179, ma cfr. la discussione in Sansterre 1985: 517, ss.

³ Per lo *status quaestionis* sulla sua biografia, vd. Lacerenza 2020a.

⁴ Nel corso dei decenni, gli sono stati attribuiti diversi testi, sia medici, sia astronomici, i quali, però, a un più attento esame stilistico e lessicografico, appaiono spuri. Per quanto riguarda i primi, in particolare quello noto come *Practica*, si rimanda a Lacerenza 2020b, mentre per i secondi (*Barayta de-mazzalôt*, il *Sefer ha-mazzalôt* e il brano *Il mondo fu creato a Nisan*), si veda Cuscito 2021.

⁵ Il testo conobbe una prima edizione in Castelli 1880 e successivamente un'edizione critica apparsa dapprima con traduzione e commento in lingua italiana, successivamente in inglese (Mancuso 2009 e 2010). Le citazioni qui inserite sono tratte dal testo ebraico dell'edizione italiana, con la sigla SH seguita dal numero di pagina e quello di riga, separati da una virgola.

yaqar) o *Libro degli elettuari* (*Sefer mirqaḥôṭ*).⁶ Saranno inoltre analizzati i diversi studi che sono stati compiuti finora sulle menzioni di Donnolo nella VN. Obiettivo di questa operazione è mostrare la necessità di un maggiore distacco critico nei confronti della VN quale fonte storica per la biografia di Donnolo e in particolare sulla sua presenza a Rossano.

La città da cui proveniva san Nilo rappresentava un importante centro (Sharf 1976: 116; Colafemmina 1996: 1), non solo culturale (Lucà 1986: 22) e non solo in ambito bizantino. Inoltre la cultura, già nel X sec., non era appannaggio esclusivo del clero o del monachesimo, ma anche dell'aristocrazia, dalla quale anche Nilo proveniva. Nella città era presente una delle più floride comunità ebraiche della regione (Vivacqua 1996: 296), di cui è rimasta testimonianza nel toponimo di "Porta Giudecca" assegnato a uno degli ingressi nelle antiche mura medioevali. Della comunità ebraica di Rossano si cominciano ad avere notizie più consistenti solo a partire dall'XI secolo e soprattutto, come accade un po' per tutta la Calabria, con particolare intensità dal XIV fino alla metà del XVI secolo (Colafemmina 1988: 236-238; Vivacqua 1996: 296), quando avvenne l'espulsione degli Ebrei dall'Italia meridionale.

2. Le menzioni di Donnolo e degli ebrei nella Vita di San Nilo il Giovane

Tra quelle pervenuteci, l'unica fonte di notizie biografiche su Donnolo che non provenga da lui stesso è rappresentata dalla VN, i cui brani che menzionano gli ebrei in generale sono cinque (Lacerenza 2018: 229-230): § 35, § 50, § 51, § 56, § 77 (§ 78 nell'edizione di Giovanelli). Di questi, i tre centrali riguardano nello specifico il sapiente ebreo.

Il primo degli episodi della VN in cui sono menzionati gli ebrei (§ 35) è quello in cui san Nilo si esprime in merito alla condanna di un abitante di Bisignano, che avrebbe ucciso un mercante ebreo per appropriarsi della sua merce. Nilo invia un'epistola tramite un monaco, sostenendo che, se si dovesse condannare a morte l'omicida, si sarebbero dovuti crocifiggere (*sic*) altri sei ebrei, per poter raggiungere un totale di sette e pareggiare, così, il valore della vita di un solo cristiano. L'episodio, giudicato privo del minimo supporto giuridico (Colafemmina 1996: 8), nonché «assolutamente antistorico» (Vivacqua 1996: 257), è stato interpretato (Luzzi 2004: 184) come una riscrittura dell'episodio evangelico del giudice iniquo e della vedova insistente (Lc 18,2-8). Se questo passo, quindi, è decisamente inattendibile da più punti di vista

⁶ Il testo ha conosciuto un'edizione in tedesco (Muntner 1949), seguito da un'edizione critica con traduzione e commento in inglese (Ferre 2004) e da una traduzione italiana commentata (Cuscito 2014). Quest'ultima è basata sul testo ebraico stabilito da Ferre, dal quale sono le citazioni a seguire, introdotte con la sigla SM e dal numero di paragrafo.

(per cui vd. anche Lacerenza 2018: 233), ci si può chiedere anche quanto lo siano gli altri.

Nel § 50, l'agiografo scrive che san Nilo conosceva Donnolo sin dalla giovinezza, per via della sua fama di valente medico.⁷ Stando al testo, questi si offre di alleviare le sofferenze del monaco dovute all'eccessiva severità degli esercizi ascetici, che, stando a quanto descritto nel § 9 e altrove, consistevano principalmente, ma non esclusivamente, in prolungate privazioni di cibo e sonno. Secondo l'agiografo, Donnolo, conoscendo la complessione corporea del monaco,⁸ gli propone una cura appropriata affinché non sia colpito da un attacco di epilessia alla quale, nella sua opinione, sarebbe incline. Nilo rifiuta, citando il Salmo 117 (118), secondo cui è meglio confidare in Dio che nell'uomo. Nilo rimarca l'origine ebraica del Salmo che ricollega a quella del suo interlocutore, aggiungendo che il vero medico è «Dio, cioè Gesù Cristo nostro Signore».⁹ Il monaco argomenta ulteriormente il rifiuto aggiungendo che non vuole che si dica in giro che un ebreo abbia curato un cristiano.

La citazione del Salmo da parte di Nilo riflette una concezione della medicina ricorrente nel mondo bizantino, vale a dire quella che vede Dio come vero medico (Kazhdan 1984: 45-46; Garzya 2006: 12): il santo rimarca non solo che, anche secondo gli ebrei,¹⁰ è più giusto fidarsi di Dio che degli uomini ma enfatizza inoltre che, dato che Gesù è Dio, la *salus* non può che venire dal Cristo. Questo brano, più di altri, è stato usato come prova dell'antico rapporto tra il monaco e il santo. Due frasi in particolare hanno lasciato presumere che i due fossero legati da una vecchia amicizia: Nilo è detto conoscere da tempo il famoso Donnolo e quest'ultimo dichiara di conoscere la sua complessione fisica. Si vedrà più avanti che il testo può essere interpretato diversamente e quindi questi due particolari potrebbero non costituire necessariamente una prova di un'effettiva amicizia di lunga data.

Nel § 51 si può leggere un'altra, non molto velata, polemica antiggiudaica, analoga a quella riscontrata nel paragrafo precedente, in un episodio che sembrerebbe essere avvenuto subito dopo quello appena commentato. In questo brano, Donnolo è detto trovarsi in compagnia di un altro ebreo non meglio identificato, che chiede a san Nilo di parlargli di Dio. Nilo risponde

⁷ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν Ἰουδαῖός τις ὀνόματι Δόμνουλος, ὃς ἦν αὐτῷ γνωστός ἐκ νεότητος αὐτοῦ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν σφόδρα νομομαθῆ καὶ ἰκανὸν περὶ τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην (Capra et al. 2018: 158).

⁸ γινώσκων τὴν κρᾶσιω τοῦ σώματός σου (*ibid.*).

⁹ Πεποιθότες οὖν ἠνεῖς ἐπὶ τὸν ἱατρὸν ἡμῶν Θεὸν καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν (Capra et al. 2018: 158).

¹⁰ Le parole del Salmo sono attribuite semplicemente a «uno di voi ebrei»: εἶπε πρὸς ἡμᾶς ἐξ ὑμῶν εἷς Ἑβραῖος (Capra et al. 2018: 158).

che, anche se provasse a spiegare loro quanto richiesto, non sarebbero in grado di comprendere senza aver prima trascorso un periodo in eremitaggio, leggendo le Scritture, per un tempo pari a quello che Mosè trascorse sul Sinai. Nel racconto, i due ebrei rifiutano perché, se facessero come suggerisce il monaco, sarebbero espulsi dalla sinagoga e lapidati dalla loro comunità.¹¹ Dopo aver deplorato la loro mancanza di fede, come quella dei loro correligionari vissuti al tempo di Gesù che si rifiutarono di seguirlo, Nilo si ritira nella sua cella nel monastero, «per dedicarsi alla contemplazione e allo studio delle sacre Scritture».

L'ultima menzione di Donnolo nella VN appare nel § 56, in un episodio i cui antefatti sono raccontati a partire dal § 53, in cui si narra dell'arrivo a Rossano di un notevole di nome Euprassio, descritto in termini molto negativi come un empio. Il § 54 racconta di come costui fu colpito da un'infezione all'inguine, mentre nel § 55 è descritto il suo amaro pentimento per la sua vita peccaminosa, da cui si ravvede. Nel § 56, Nilo, impietosito dall'umiltà ora mostrata da colui che una volta era arrogante, lo sottopone a tonsura e lo riveste di abiti monacali. Alla scena, a cui assistono il metropolita Stefano e il vescovo di Rossano, è detto essere presente anche Donnolo, a cui l'agiografo fa dire: «Oggi ho assistito a fatti straordinari, come quelli che ho sentito accadere molto tempo fa. Ora ho visto il profeta Daniele ammansire i leoni. Poiché chi avrebbe mai potuto porre la sua mano sopra questo leone? Questo novello Daniele gli ha tosato la criniera e vi ha posto il *koukoulion*».¹² Che la scena sia avvenuta a Rossano si può inferire sia dal fatto che nel § 53 si dice che Euprassio giunse in quella città, senza menzionare ulteriori suoi spostamenti; sia che fossero presenti anche lo stesso san Nilo e il vescovo di Rossano.

Due ultime fugaci menzioni degli ebrei, descritti senza mezzi termini come meschini (*ταπεινοί*), la prima volta, e infidi (*ἀσεβέσιν*) e deicidi (*θεοκτόνους*), la seconda, appaiono nel § 77, in cui si discute dell'opportunità di digiunare anche di sabato.¹³

¹¹ Οὐ δύναμεθα τοῦτο ποιῆσαι, ἐπεὶ ἀποσυνάγωγοι γενόμεθα, καὶ ὑπὸ τῶν ἰδίων λιθοβολούμεθα (Capra et al. 2018: 160).

¹² Παρειστήκει δὲ καὶ ὁ Ἰουδαῖος Δόμνουλος ὡς ἰατρος, οὗ καὶ πρώην ἐμνήσθην, θεωρῶν ἅπαντα τὰ τελούμενα· ὅς ἐξελθὼν ἔξω καὶ τὰ γεγενημένα θαυμάσας, ἔφη πρὸς τοὺς παρόντας: “Σήμερον ἔθεασάμην θαυμάσια, ἅπερ πάλαι γενέσθαι ἀκήκοα. Νῦν εἶδον τὸν προφήτην Δανιὴλ ἡμεροῦντα τοὺς λέοντας. Τίς γὰρ ἠδυνήθη ποτὲ χεῖρα ἐπιβαλέσθαι τούτῳ τῷ λέοντι; Ὁ δὲ νέος οὗτος Δανιὴλ καὶ τὴν κόμην ἀπέτεμε καὶ κουκούλιον ἐπιτέθεικεν.” Καὶ ταῦτα μὲν ὁ Ἑβραῖος (Capra et al. 2018: 172). Il *koukoulion* è il copricapo in uso presso diversi ordini monastici bizantini.

¹³ Εἶθε δὲ καὶ οἱ ταπεινοὶ Ἰουδαῖοι προσεκύουν τὸν ἐσταυρωμένον Δεσπότην καί, εἰ ἐνήστευον καὶ αὐτὰς τὰς Κυριακάς, οὐδὲν μοι ἔμελεν περὶ τούτου (Capra et al. 2018: 234);

Si può quindi vedere chiaramente che tutti e cinque brani della VN che menzionano gli ebrei contengono una forma di polemica più o meno velata nei loro confronti, presentati principalmente come esempi negativi in contrasto con quelli positivi rappresentati principalmente dal santo.

3. *Analisi critica della letteratura secondaria*

3.1. Germano Giovanelli fa risalire l'amicizia tra Nilo e Donnolo alla loro gioventù, a cui sembra far riferimento il § 50, collegandola a un passo (§ 2)¹⁴ in cui l'agiografo racconta che san Nilo si interessò a «filatteri ed esorcismi», che Nilo detestava, pur avendo letto libri in merito. Giovanelli ritiene «molto probabile» (1973: 123, nota 10) che tali conoscenze siano giunte a Nilo tramite «i suoi colloqui con Donnolo», che gli avrebbe anche fatto leggere alcuni suoi libri. Sulla scia del commento all'edizione bilingue greco-latina (*P. G.* CXX, col. 20, nota 3), che parla di «*observationibus tabulisve astronomicis aut mathematicis*», tali «filatteri ed esorcismi» sarebbero da identificare con conoscenze di astronomia e matematica, di cui, sempre secondo Giovanelli, Donnolo avrebbe scritto nel suo «Commento sul Libro della Creazione» (vale a dire il *Libro del sapiente*). L'associazione, per non dire l'identificazione, di astronomia e matematica, da un lato, con le «arti magiche e diaboliche», dall'altro, è giustificata da Giovanelli da alcune dispute quasi coeve a Donnolo e Nilo, che vedevano il card. Bennone accusare i papi Gregorio VII e Benedetto IX di discutere anche «*de mathesi*» (Giovanelli 1973: 123, nota 10); per cui si conclude:

Non crediamo pertanto avventato il supporre che l'agiografo, con quelle parole, volesse alludere appunto alle discipline matematiche ed astronomiche, le quali, in quei tempi oscuri e d'ignoranza, venivano riguardate dal volgo come scienze superstiziose e cabalistiche, tanto che ai loro cultori era data la nomea di «negromanti», poiché alcuni di essi, falsi maestri e speculatori dell'ignoranza del popolino, se ne servivano male per la pretesa di conoscere e di predire il futuro dal corso degli astri.

Questa lettura, da cui traspare un antico pregiudizio sul Medioevo, «tempi oscuri e d'ignoranza», fa confluire in un unico calderone discipline affatto diverse tra loro. Che all'epoca di Donnolo e Nilo l'astronomia in quanto

οὐ σχολάζομεν δὲ πάλιν ἀπὸ τῶν ἔργων, ἵνα μὴ ἐξομοιωθῶμεν τοῖς θεοκτόνοις καὶ ἀσεβέσιν Ἰουδαίοις, καὶ ὑμεῖς ἀναγκαίως νγστεύετε, προκαθαίροντες ἑαυτοὺς τῇ ἀναστασίμῳ καὶ ἀγίᾳ ἡμέρᾳ (*ibid.*: 236).

¹⁴ [M]ισεῖν τε καὶ ἀποβδελύττεσθαι πᾶσαν περιεργίαν καὶ ἐξουθενεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτὰ καὶ τοὺς λαγομένους ἐξορκισμούς, καίτοι γε οὐδὲ τῶν τοιούτων ἀπορήσας βιβλίων διὰ νοὸς ὀξύτητα καὶ σπουδὴν τὴν ἐν ᾧπασι (Capra *et al.* 2018: 8).

tale non fosse demonizzata e fosse ben distinta dall'astrologia è dimostrato dalla presenza di raffigurazioni di costellazioni in chiese e altri luoghi sacri, quali ad esempio il c.d. "Portale dello Zodiaco" presso la Sacra di San Michele in Val di Susa, fondata nella seconda metà del X secolo, che presenta le raffigurazioni di costellazioni, sia zodiacali, sia non zodiacali (Paladino 2013: 51), nonché dal fatto che tale disciplina era studiata anche da un papa quale Silvestro II,¹⁵ al secolo Gerberto di Aurillac, vissuto tra la seconda metà del X e l'inizio dell'XI sec. Ancora più banalmente, la presunta demonizzazione dell'astronomia contrasta con il fatto che la conoscenza empirica del moto dei corpi celesti era essenziale per scandire le giornate e le stagioni e per regolare normali attività quotidiane quali, ad esempio, quelle agricole.

Il § 2 della VN sembra quindi parlare di conoscenze più magiche ed "esoteriche" che la semplice astronomia. In ogni caso, nulla nel testo stesso lascia intendere che Nilo sia venuto a conoscenza di certe materie tramite Donnolo: nelle cui opere, peraltro, la presenza dell'astronomia è limitata a poco più che una conoscenza della meccanica celeste e a una tavola delle effemeridi risalente a qualche decennio prima della redazione finale del testo, per non dire dei quasi del tutto assenti cenni a nozioni astrologiche.¹⁶ A rigore, nulla nel testo lascia dunque presumere che i fatti narrati nel § 2 siano legati in qualche modo alle competenze del medico oritano.

Partendo dalla premessa di una presunta conoscenza di antica data fra i due personaggi, più avanti (*ibid.*: 166, nota 138) Giovanelli sostiene che Donnolo si sarebbe recato regolarmente a Rossano per «ottenere i favori degli alti funzionari bizantini», favori di cui Donnolo sarebbe così avido al punto da carpirli con sotterfugi.¹⁷ Non essendo tuttavia supportata dal testo, ma basata su speculazioni personali, tale ricostruzione è da ritenersi congetturale.

¹⁵ Sugli studi astronomici di Silvestro II, vd. Poulle 1985. Per la circolazione di idee astronomiche per tramite ebraico nella Spagna medioevale, Zuccato 2005.

¹⁶ Ciò non vuol dire che tale fosse l'estensione delle sue conoscenze astronomiche: per quanto egli sostenga di aver riversato nel *Libro del sapiente* ogni sua conoscenza in materia (SH 50, 48-50), vi sono diverse nozioni di tipo pratico che sostiene di aver appreso dal suo maestro (SH da 48, 43 a 50, 47), ma che non sono utilizzate nel testo.

¹⁷ «Giunta, pertanto, alle sue orecchie attente la fama dell'antico suo conoscente (S. Nilo), ed avendo sentito parlare e veduto con i propri occhi il grandissimo influsso di lui su tutti i personaggi del suo tempo, sia orientali, che occidentali, bizantini, germani, longobardi ed arabi, egli cercò di insinuarsi con l'espedito del farmaco-panacea nell'animo del Santo per averne il favore e l'appoggio, ed anche per farsi una pubblicità presso di tutti. Ma S. Nilo, intelligentissimo com'era, sventò il suo astuto ed interessato

Nel commentare l'episodio della conversione di Euprassio, Giovanelli, riguardo a Donnolo, si limita a dire che questi rimase così impressionato dall'evento da paragonare Nilo al profeta Daniele, senza commentare ulteriormente.

3.2. Lo studioso dell'ebraismo bizantino Andrew Sharf ha mostrato come l'episodio del § 50 della *Vita*, in cui Donnolo si offre invano di curare san Nilo, riprenda il tema della polemica dei monaci cristiani contro i medici ebrei (cfr. Aulisa 2009: 285). Come fa notare Sharf (1976: 115), il tema è attestato in altre fonti, quali ad esempio un'omelia (*Oratio* VIII.5) attribuita a Giovanni Crisostomo (IV-V sec.) e una biografia, i cui testimoni più antichi sono coevi alla *Vita Nili* (Delehaye 1923: LXI-LXII), di Simeone lo Stilita il giovane (VI sec.). Sharf fa presente, tuttavia, una differenza sostanziale tra queste due fonti e la *Vita di san Nilo*. Sia nell'*Oratio* del Crisostomo,¹⁸ sia nella *Vita di Simeone*,¹⁹ la medicina ebraica è equiparata all'opera di demoni, mentre la risposta di san Nilo sembra implicare che la medicina di Donnolo sia in qualche modo efficace.²⁰ In quest'ottica, il § 56 attesterebbe, quindi, un'ulteriore conferma della bravura di medico e dell'importanza che Donnolo rivestiva nel tessuto sociale rossanese, come testimonierebbe il fatto stesso di trovarsi al capezzale di un uomo così potente come Euprassio. Per Sharf (1976: 116), «the position enjoyed by Nilus increases the value of his testimony, while the ambiguities and paradoxes of that position, by emphasising the ambiguity of his relations with Donnolo, emphasise his recognition of Donnolo's qualities». Sharf sembra concludere che i brani in questione siano fedeli alla realtà storica, perché vede una differenza nel modo in cui i medici ebrei sono trattati nella VN ri-

disegno, e gli rispose confondendolo con i testi scritturali di uno dei suoi più grandi connazionali, e cioè con i salmi del Re-Profeta David».

¹⁸ Migne, *Patrologia Graeca* 48, col. 937: ἀλλ' ἄν μικρά τις γένηται νόσος, εὐθέως ἀποπηδᾶς αὐτοῦ τῆς δεσποτείας, καὶ ἐπὶ τοὺς δαίμονας τρέχεις, καὶ πρὸς τὰς συναγωγὰς αὐτομολεῖς.

¹⁹ *Vitae capita selecta* § 208 (= Delehaye 1923: 267): Ἀγατόντες γὰρ οὗτοι Τιμόθεόν τινα τῆς τῶν Ἑβραίων μὲν θρησκείας ὑπάρχοντα, ἰατρικὴν δὲ ἐπαγγελλόμενον τέχνην, τὸ δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν ἐχθρὸν τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ὄντα — ἦν γὰρ οὗτος καὶ δαιμόνων θεραπευτής, γοητείας ἐνασχολούμενος αἰεὶ — τοῦτον ὡς δόκιμον ἐμήνυσαν Σοφία τῇ βασιλίδι: ἥτις περὶ τῆς νόσου τοῦ βασιλέως ἀναθεμένη τῷ κακοδαίμονι ἐκείνῳ, πολλῶ πλέον ἠπατήθη.

²⁰ «Nilus casts no doubt on the propriety of the treatment proffered to him. Quite the contrary. His fear is that Donnolo might delude Christians into becoming his patients not beguiled by useless fancies or by demons, but because he has been treating a monk: presumably, therefore, with some success» (Sharf 1976: 115).

spetto alle due fonti agiografiche da lui citate. Questa differenza, unita alla presenza di Donnolo al capezzale di Euprassio, lo autorizza a ritenere questi passaggi una testimonianza attendibile delle sue capacità in ambito medico.

I tre passaggi della VN in cui appare Donnolo, tuttavia, possono essere letti anche nell'ottica della polemica antiebraica che traspare negli altri due passaggi che menzionano gli ebrei in generale. Pertanto, pur muovendo dalle stesse premesse di Sharf, si può giungere a una conclusione diversa, anzi richiedendo un assunto in meno, ossia quello secondo cui la VN sarebbe totalmente attendibile. Si potrebbe ipotizzare che anche questo episodio, come gli altri, rivesta una valenza più apologetica che storica. Curiosamente, tra l'antefatto narrato nel § 53 e la sua conclusione nel § 56, il testo non dice nulla riguardo ai tentativi di cura da parte di Donnolo che era lì presente, e si potrebbe pensare che l'agiografo abbia perso un'occasione per rimarcare ancora una volta l'inefficacia delle terapie "non cristiane".

Comunque sia, l'improvviso miglioramento della salute di Euprassio avviene dopo il suo pentimento davanti a Nilo, nel momento in cui quest'ultimo lo spoglia dei suoi abiti e lo riveste con l'abito monacale. La malattia che affligge il governatore, peraltro, colpisce i genitali al punto da non far rimanere più nulla. Che questo possa essere visto come un episodio simbolico non può essere escluso, anche perché era luogo comune nell'ambito dei discorsi bizantini sul rapporto tra peccato e malattia.²¹ Se letto in quest'ottica, l'episodio narrerebbe, quindi, della perdizione e successiva salvezza di un empio, con Nilo che giocherebbe un ruolo provvidenziale, nel vero senso della parola. Anche se così non fosse, in ogni caso l'agiografo potrebbe aver voluto dire che Donnolo non mosse un dito per curare Euprassio o che le sue cure risultarono inefficaci, ma di fatto non lo dice. Se non lo fa, forse è per coerenza con quanto narra nel § 50, in cui Nilo rifiuta le cure di Donnolo: come allora, anche in questo caso nessuno deve poter dire che l'intervento divino avvenuto per tramite di san Nilo abbia risentito dell'interferenza della medicina ebraica. Se questa lettura è giusta, la VN non sembra discostarsi molto dall'*Oratio* di san Giovanni Crisostomo o dalla *Vita di san Simeone lo stilita il giovane*. È vero che qui, a differenza di quanto accade nelle due fonti appena citate, non vi sono riferimenti espliciti al coinvolgimento diabolico nella medicina ebraica, ma quest'ultima risulta di fatto ininfluenza, per non dire indesiderata.

Un altro parallelo tra questo episodio e quello narrato nel § 50, consiste nella citazione di un passo biblico, che in entrambi i casi è attualizzato nella situazione coeva. Se nel primo episodio Nilo lo usa a suo vantaggio per rimar-

²¹ Cfr. Garzya 2006: II: «In certi casi la corrispondenza fra malattia e peccato è particolarmente evidente: per esempio nelle malattie veneree, segni viventi della punizione divina, benché possano anch'esse meritare la guarigione».

care la sua fiducia nella divinità e conseguente sfiducia nell'essere umano, nel § 56 la Bibbia è citata dal medico ebreo per riconoscere la grandezza del monaco cristiano. In entrambi i casi, l'agiografo, una volta tramite Nilo, un'altra tramite Donnolo, usa le Scritture per magnificare il proprio maestro e, di conseguenza, il cristianesimo, sminuendo per contrasto l'ebraismo, personificato da Donnolo. Se nel primo caso il cristianesimo viene presentato come la vera interpretazione delle Scritture, nel secondo il cristiano viene presentato come un nuovo Daniele.

3.3. Cesare Colafemmina pone l'attenzione sul malcelato antisemitismo presente nell'agiografia: «Nilo conosce e osserva gli ebrei della sua terra. Solo che egli li vede attraverso il velo dei pregiudizi che la teologia cristiana aveva intessuto attraverso i secoli» (Colafemmina 1996: 10). Lo studioso giunge a questa conclusione dopo aver citato alcuni termini dispregiativi che appaiono nel § 77, vale a dire «tapini», nonché «deicidi e infedeli Giudei», che riprendono armi dal tradizionale arsenale di epiteti che per secoli hanno caratterizzato la polemica antiebraica. Colafemmina ritiene peraltro «piuttosto neutri» gli aggettivi «tapini» e «infedeli», assegnando una valenza antisemita solo a «deicidi» (*ibid.*).

Riguardo all'episodio di Bisignano (§ 35), si è già detto che Colafemmina lo ritiene totalmente antistorico, *in primis* per il riferimento alla crocifissione, pena abolita diversi secoli prima. Inoltre, la sentenza di san Nilo secondo cui i giudici, se avessero voluto giustiziare il cristiano per la morte di un ebreo, avrebbero dovuto uccidere altri sei ebrei per bilanciare davvero il danno, sembrerebbe l'ennesimo riuso in chiave antiggiudaica di un brano biblico, in questo caso Gn 4,15, riguardante la settuplice vendetta di un eventuale uccisore di Caino (Colafemmina 1996: 8-9). Inoltre, egli non ritiene attendibile neanche l'episodio del presunto dialogo tra Nilo, Donnolo e l'anonimo ebreo narrato nel § 51, in quanto rifletterebbe i meri intenti apologetici dell'agiografo. I continui riferimenti neotestamentari, sia espliciti nel brano, sia riecheggianti implicitamente (Gv 9,22; 12, 42; Atti 7,59) fanno «ritenere che l'intero dialogo di Nilo con Donnolo più che la relazione fedele di un fatto storico ne sia la ricostruzione artificiosa, al fine di offrire ai cristiani un paradigma di comportamento nei loro rapporti con i giudei» (Colafemmina 1996: 6). Tuttavia lo stesso studioso non sembra applicare lo stesso criterio ai §§ 50 e 56, che sembra considerare storicamente affidabili.²²

²² Ecco, ad esempio, come commenta il § 56 Colafemmina (1996: 2): «La fama della sua arte portò Donnolo al capezzale del giudice imperiale Euprassio ... Donnolo fu spettatore dell'incontro tra il rigido monaco e l'umiliato giudice. L'ebreo stupefatto della trasformazione che si era operata in Euprassio, e il suo giudizio sulla vicenda fu diligentemente annotato.

Colafemmina, quindi, non sembra dubitare della veridicità del racconto, nonostante i paralleli con un brano che lo stesso studioso ritiene frutto di una narrazione ideologizzata, tesi a rimarcare come la vera guarigione, fisica e spirituale, avvenga solo nel cristianesimo. Anche in questo episodio, infatti, vi sono presenti degli echi biblici, come nel colloquio tra Nilo e i due ebrei. Se i richiami e le citazioni dalla Bibbia sono stati motivo di scetticismo verso il § 51, non sembrano rappresentare motivo sufficiente per un distacco critico nei confronti del brano della guarigione di Euprassio. Anche l'episodio narrato nel § 50 non sembra destare perplessità.²³

Quanto esposto da Colafemmina, può comunque essere preso in considerazione per suggerire una rilettura in chiave esclusivamente polemica del § 50, usando le stesse argomentazioni addotte per il § 51: come quest'ultimo brano, secondo lo studioso, potrebbe non essere attendibile per i suoi intenti apologetici, anche nel paragrafo precedente la fama di Donnolo potrebbe essere stata strumentalizzata per mostrare che, sia in termini di cura del corpo, sia di conoscenza delle Scritture, Nilo era superiore all'ebreo più valente nell'arte medica e nella conoscenza della Torah.

3.4. Francesca Luzzati Laganà si è occupata delle menzioni di Donnolo nella VN in due diversi saggi (1996 e 2004). Nel primo, rileva che:

La storicità del racconto, presentato in una cornice di dati esteriori attendibili, si combina con una caratterizzazione tipologica del fenomeno della santità nei termini incarnati da Nilo. Mentre è impossibile distinguere in senso stretto l'agiografo dal santo, cospicui elementi formali di natura retorica si rivelano strumenti di un'operazione volta a modellare la materia in senso paradigmatico e filtrano la *Weltanschauung* che li sottende (Luzzati Laganà 1996: 709).

aggiungendo, riferendosi all'agiografo: «Che l'anonimo calchi la mano è evidente» (*ibid.*: 710). In questa prospettiva, l'episodio di Bisignano è considerato

Esso, infatti, pronunciato da un giudeo, che era poi il famoso medico Donnolo, era oltremodo onorevole per Nilo».

²³ «Nilo conosceva Donnolo fin dalla sua giovinezza per essere il giudeo assai esperto nella Legge e valente nell'arte medica. Anche Nilo però non era sconosciuto a Donnolo, che era rimasto colpito dal rigore ascetico del monaco cristiano. La sua sensibilità professionale lo portò così a offrirgli i servigi della sua arte ... il biografo di Nilo, riferisce ammirato la risposta del suo Maestro all'offerta ... Dinanzi a questa risposta, che buttava sul teologico e sul polemico un gesto di attenzione umana e professionale, Donnolo non insistette. Non volle neppure cogliere la provocazione implicita nell'identificazione operata da Nilo del *Signore* delle Scritture ebraiche con Gesù Cristo» (Colafemmina 1996: 3).

come «un *exemplum* con appena un nocciolo di cronaca bisignanese» (*ibid.*: 715), riprendendo lo scetticismo già espresso da altri circa l'attendibilità del racconto.

Introducendo un elemento nuovo, la studiosa pone l'insistenza nella polemica antiebraica in relazione a un processo, realmente avvenuto, a carico di ebrei, accusati di profanazione del Crocifisso (*ibid.*: 718). Tale processo, celebratosi a Roma all'incirca tra il 1020 e il 1021, è vicino spazialmente e temporalmente alla redazione della VN, che ebbe luogo nella vicina Grottaferrata e proprio in quel periodo. L'agiografo sarebbe quindi stato spinto da tale evento a "condire" l'agiografia di elementi antiggiudaici a scapito dell'attendibilità storica, che, come si evince da numerosi indizi, non era prioritaria.²⁴ Riguardo alla menzione di Donnolo al capezzale di Euprassio, questa è interpretata come un'ammissione *obtorto collo* della bravura del sapiente ebreo in quanto medico (*ibid.*: 723).

Nel suo secondo saggio, dopo una contestualizzazione storica dell'opera e delle vicende narrate nella VN e dopo aver posto l'enfasi sull'antisemitismo che la caratterizza (Luzzati Laganà 2004: 81), la studiosa s'interroga sulla qualità della conoscenza personale che intercorreva tra Donnolo e Nilo, notando come i termini utilizzati nel § 50 siano abbastanza ambigui da lasciare in dubbio se l'agiografo intendesse dire che i due si conoscevano personalmente da diversi anni, o che semplicemente fossero entrambi al corrente della fama dell'altro (*ibid.*: 82). Dopo aver riassunto l'episodio narrato nel § 50, la studiosa sembra quindi persuasa della veridicità, almeno parziale, del racconto.²⁵ Quello che, in un altro passaggio, è definito «un punto fermo», cioè il punto *b*) del suo ragionamento, potrebbe non essere tale, per le motivazioni che abbiamo espresso finora e per altre, che saranno esposte più avanti.

²⁴ «... se si entra nel merito della questione ebraica, tale *amplificatio* appare giocata su stilemi e reminiscenze *letterarie*, che rinviano ad una rielaborazione avvenuta in fase di scrittura da parte dell'agiografo, piuttosto che all'esperienza diretta dell'asceta. Si rileva un'artificiosità che lascia sullo sfondo i dati storici e spinge ad attribuire all'agiografo più che al suo biografato le tesi sostenute, fermo restando che ci fu un collegamento ideale tra i due» (Luzzati Laganà 1996: 721).

²⁵ «Nel complesso, attraverso l'analisi [del § 50] si recuperano indicazioni attendibili, cui ancorare una proposta di cronologia in merito alla presenza di Donnolo a Rossano. Risulta infatti: *a*) che i due protagonisti si conobbero di persona; *b*) che la loro prima frequentazione risaliva alla «giovinezza» dell'illustre cittadino di Rossano» (*ibid.*: 83).

3.5. Ai rapporti fra Donnolo e Nilo si è dedicato in varie occasioni anche il bizantinista Filippo Burgarella, il quale ha posto l'accento sugli aspetti anti-giudaici del testo della VN.²⁶

Per quanto riguarda il dato biografico della presunta amicizia di lunga data tra san Nilo e Donnolo, lo studioso, pur non arrivando a ipotizzare un eventuale percorso di studi in comune, fa presente che entrambi devono aver quasi necessariamente posseduto un patrimonio culturale condiviso.²⁷ Burgarella sembra quindi riprendere da Giovanelli l'identificazione tra queste le discipline "scientifiche" e quelle più o meno "esoteriche":

Medicina, farmacologia, astronomia-astrologia, meletesia [sic] costituiscono saperi ben strutturati e coordinati negli orizzonti del pensiero ebraico di Shabbetai Donnolo. Le medesime materie si prestano invece a indicare derive eterodosse per una mentalità cristiana ispirata a rigorosi criteri d'integralismo religioso di matrice monastica.

Com'è stato già notato (Pertusi 1983: 21), tuttavia, il termine usato dall'agiografo è φυλακτά, non φυλακτήρια, che altrove la stessa VN impiega per indicare un vero e proprio filatterio costituito da un'antologia di passi neotestamentari che lo stesso Nilo portava sempre con sé e che usò per guarire da una ferita (VN § 63).²⁸ Ulteriore indizio sul fatto che i φυλακτά non fossero φυλακτήρια, è fornito dallo stesso § 2, che dice che Nilo dispregiò i primi sin dalla gioventù: mentre, evidentemente, non si pone problemi nell'usare un φυλακτήριον in un episodio che l'agiografo presenta senza trovarvi nulla di scandaloso. Si potrebbe ipotizzare che il termine φυλακτά indichi qui dei ge-

²⁶ «Giova ricordare che, nelle pagine dedicate a quest'ultimo e agli ebrei di Rossano o dintorni, l'agiografo del *Bios* niliano indulge a motivi cari all'antigiudaismo ortodosso e bizantino, perché il suo intento è di proclamare la superiorità della Chiesa sulla Sinagoga: anzi – aggiungo io – l'irrevocabile superiorità del cristianesimo, purché nella sua forma ortodossa, sul giudaismo. ... Ciò spiega perché la *Vita Nili* sia ritenuta alla stregua di un opuscolo anti-giudaico» (Burgarella 2013: 50).

²⁷ «Lungi da me l'idea, peraltro teoricamente plausibile, che Nilo e Donnolo siano stati compagni di studi. Ma fra i rispettivi studi e interessi c'erano affinità, contiguità e contaminazioni, tanto più che Donnolo si richiama esplicitamente a saperi, tecniche e opere che ben si prestano ad essere rubricati fra i *tà legòmena phylaktà kai tòus legoménous exorkismòus*, vietati da Chiesa greca e Stato bizantino» (Burgarella 2013: 53).

²⁸ Ἐκβαλὼν δὲ ἀπὸ τοῦ κόλπου αὐτοῦ, ὅπερ αἰεὶ ἐβάσταζεν φυλακτήριον – τοῦτο δὲ ἦν πηκτίον, τῆς Νέας Διαθήκης τυγχάνον θησαύρισμα – καὶ τοῦτο τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς χεῖλεσιν καὶ τῷ στήθει περιβαλὼν (Capra *et al.* 2018: 194).

nerici amuleti,²⁹ non “sacri”, vale a dire non derivati, ad esempio, dal testo biblico. Poiché il termine sembra essere attestato principalmente in ambito medico (cfr. Alessandro di Afrodisia, *De febribus* 22, 1), questo potrebbe rappresentare un ulteriore indizio della stretta connessione tra la salute del corpo e quella dell’anima: tema ricorrente, per non dire centrale, della VN, e che mostra quanto, nell’Italia bizantina del tempo, fosse labile (o diverso) il confine tra ciò che noi oggi consideriamo “religione”, e ciò che chiameremmo “superstizione” (Pertusi 1983: 19; Guillou 1983: 51-53).

Oltre che a un comune sostrato neoplatonico, o di aristotelismo neoplatonizzante,³⁰ che costituiva la norma e parte integrante del *curriculum* di un medico del Medioevo qual era Donnolo, a favore dell’ipotesi dell’esistenza di un patrimonio culturale comune tra i due, si potrebbe argomentare facendo notare, com’è stato già fatto in precedenza, che il medico ebreo sembra citare testi cristiani. Non solo, infatti, egli menziona il libro della Sapienza (SH 132, 33), assente nel canone ebraico; ma sembra avere familiarità anche con la dottrina del *reditus* dei Padri della Chiesa.³¹ Questi elementi, però, non provano che Donnolo fosse venuto a conoscenza di tali testi e concetti grazie a Nilo, ma potrebbero essere parte di quel patrimonio più o meno comune di conoscenze, con cui potrebbe essere venuto in contatto in modo indipendente. Quel che è certo, è che la *Vita Nili* e il *Libro del Sapiente* attestano in modo inequivocabile che nell’Italia meridionale del X secolo la cultura ebraica e quella cristiana non si trovavano, figurativamente parlando, in compartimenti stagni, ma anzi erano interessate da stretti contatti e da reciproche influenze.

4. La Vita Nili come fonte biografica

Si è visto come la VN sia stata considerata, seppur con crescenti riserve, storicamente attendibile, almeno sotto certi aspetti. Il problema sta nel decidere sotto quali altri aspetti essa non lo sia. È stato già riconosciuto che molti dei personaggi menzionati, soprattutto fino al § 40 compreso, svolgano delle funzioni simboliche per la storia della conversione del protagonista: «tutti, o quasi tutti, personaggi che appaiono, più che reali individui, raffigurazioni

²⁹ Il termine φυλακτός indicherebbe qualcosa «capable of being preserved», secondo la definizione in *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, s.v. <http://stephanus.tlg.uci.edu/lj/#eid=115543> (consultato il 27.06.2022).

³⁰ Tali etichette, se applicate a diversi testi ebraici altomedioevali, rischiano di risultare riduttive o insufficienti, per cui vd. Sermoneta 1980: 868.

³¹ Sermoneta 1980: 896-898, che non arriva a ipotizzare un’influenza diretta. Sulle idee dei Padri che sembrano ritrovarsi nel *magnum opus* donnoliano, vd. anche Mancuso 2009: 37-38, nota 34.

simboliche di un itinerario ascetico» (Luzzi 2004: 181). In senso altrettanto simbolico può essere interpretata la febbre descritta nel § 3, che il testo dice essere stata mandata direttamente dalla Provvidenza divina (ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ παντέφορος πρόνοια), che «gli permise di lottare con un incessante tremore e una febbre violenta, così che ogni giorno Nilo vedeva davanti ai suoi occhi la morte rapitrice». ³² La febbre gli passò, racconta il § 4, solo quando, seguendo un monaco, attraversò un fiume per giungere a un monastero, vedendo il quale Nilo avvertì forte la vocazione alla vita monastica. Difficile non vedervi (con Luzzi 2004: 181, nota 30) – anche perché il testo non ne fa mistero – un episodio simbolico, in cui la malattia rappresenta la vita nel mondo e la salute è allegoria dell’ascesi monastica, separate da un altrettanto simbolico guado di una corrente d’acqua purificatrice, in un certo senso battesimale.

Con queste premesse, si può rileggere ancora una volta l’episodio di Donnolo che offre le proprie cure a Nilo, aggiungendo un ulteriore livello di lettura, che considera la malattia e la salute come mandate da Dio. In quest’ottica, le cure di un medico, a maggior ragione se non cristiano, potrebbero essere considerate un atto di debolezza o di sfiducia, per non dire di sfida, verso la Provvidenza. Nel § 50, non si tratta, infatti, di malanni accidentali qualsiasi, ma proprio delle sofferenze dovute all’ascesi, vale a dire affezioni di origine potenzialmente divina. Lo stesso agiografo, sempre nel § 50, tiene a rimarcare come Nilo sembri resistere in modo sorprendente, per non dire miracoloso, alle privazioni della vita ascetica. Altrove (§ 23) la malattia può essere di origine demoniaca, ma in ultima istanza in un certo senso anche divina, non solo perché il male avviene solo quando Dio lo permette, ma anche perché un malanno diabolico mette ulteriormente alla prova l’asceta, avvicinandolo ancora di più alla divinità. Se una malattia può essere mandata dal diavolo, ciò che è certo nella VN, a differenza di altre agiografie di cui si è detto in cui si parla di finte guarigioni demoniache, è che la guarigione viene sempre da Dio. L’agiografo della VN dice espressamente che la medicina umana è del tutto inutile quando i malanni e le ferite sono di origine soprannaturale. ³³ Ciò non toglie, ovviamente, che anche qualora l’origine di un malanno o di una ferita fosse del tutto naturale, ci si possa rivolgere alla divinità, come fa lo stesso Nilo usando un filatterio (§ 63). Come si è detto sopra, il tema della correlazione tra salute e virtù religiosa, da un lato, e malattia e mali spirituali dall’altro, è ricorrente nella VN, per cui non dovrebbe stupire che vi

³² Ἐπειτα δὲ φρίκη μεγίστη καὶ πυρετῶ σφοδροτάτῳ ἀεννάως παλαίειν αὐτὸν συνεχώρει, ὡς προβλέπειν καθ’ἡμέραν πρὸ ὀφθαλμῶν αὐτοῦ τὸν ἄρπαγα θάνατον (Capra *et al.* 2018: 10).

³³ Πολλῶν μέντοι συμβουλευόντων ἰατρικῆς ἐπιμελείας προσανασχεῖσθαι, οὐδαμῶς κατεδέξατο τοῦτο, γινώσκων ἀθεράπευτον εἶναι ὑπὸ χειρὸς ἀνθρωπίνης τὴν διαβολικὴν ἀλγηδόνα (Capra *et al.* 2018: 80).

appaia diverse volte un medico non cristiano, che poi viene messo in cattiva luce in modo da far brillare per contrasto il protagonista, come sempre accade ogni volta che il testo menziona gli ebrei. Se la sua medicina sia considerata diabolica come è considerata quella ebraica nelle altre agiografie, questo non è esplicitato nella VN.

5. Il riscontro con i testi donnoliani

La più importante fonte sulla vita di Donnolo è senza dubbio rappresentata dall'introduzione autobiografica presente nel *Libro del sapiente*, concluso all'incirca nel settembre 982. In questa pericope, gli unici luoghi esplicitamente menzionati da Donnolo in riferimento ai suoi spostamenti sono la nativa Oria e Taranto, da cui poi si mosse, pur rimanendo «nelle terre sotto il dominio bizantino» (lett. «dei romani»),³⁴ studiando su «libri dei sapienti greci e bizantini nella loro scrittura, nella loro lingua e nel loro commento, e anche da libri dei sapienti di Babilonia e India» (SH 48, 33-34), cercando esperti non ebrei che fossero in grado di insegnargli l'aspetto pratico delle scienze degli astri. Alla fine ne trovò uno, Bagdat,³⁵ senza tuttavia dire dove, né specificando quali «terre» avrebbe attraversato nelle sue peregrinazioni, prima di trovare quel sapiente. In questa seconda attestazione del termine «terre», l'autore non specifica «che si trovano sotto il dominio bizantino», per cui non si può dire con certezza se sia rimasto all'interno di tali domini, e tanto meno che sia rimasto necessariamente in Italia meridionale, sebbene non lo si possa escludere. Si può, quindi, solo ipotizzare che l'incontro con questo esperto astronomo sia avvenuto proprio a Rossano; ma potrebbe benissimo essere avvenuto a Costantinopoli, o in altri domini bizantini. Basandosi su questa introduzione autobiografica, al momento non è possibile circoscrivere in modo significativo l'entità degli spostamenti di Donnolo, e tantomeno individuarne con certezza Rossano come il fulcro.

Che Donnolo, alla fine del suo vagare, sia giunto nel territorio di Rossano, si evince molto più chiaramente nel suo scritto farmacologico sugli elettuari, risultato della sua esperienza quarantennale in campo medico.³⁶ Col termine elettuari si intendono qui degli impiastri preparati con miele e diverse piante medicinali, a seconda del malanno che si intende curare. Secondo il medico, tra le varietà buone di miele vi è quello «prodotto nelle città di Otranto, nella

³⁴ ואני נשארתי בארצות שתחת מלכות רומיים (SH 46, 24). Com'è noto, Costantinopoli era considerata la Nuova Roma, per cui i bizantini si autodefinivano Ῥωμαῖοι, "Romani", e così erano conosciuti presso gli altri popoli, tra cui evidentemente anche gli ebrei.

³⁵ Per cui vd. Cuscito 2018.

³⁶ SM § 1: שניסה בחכמת הרפואה לחקור ולדרוש עומק הרפואה מ' שנה בדב השם.

città di Oria e in terra di Calabria nel luogo chiamato Martis, vicino la città di Rossano».³⁷ L'identificazione, in questo passo, della località indicata come Martis, è però incerta. Vi si è voluto riconoscere Mirto, frazione di Crosia (Fiaccadori 1992; Colafemmina 1996: 2); oppure l'attuale contrada Martucci (Cuscito 2014: 99 nota 31). Al momento non vi sono prove certe a sostegno né dell'una, né dell'altra ipotesi; per quanto, nel caso di Martucci, il toponimo sembra essere più recente, per cui tale ipotesi appare forse da scartare. Mirto e Martucci, in ogni caso, si trovano entrambe a una distanza relativamente breve da Rossano e, anche se il toponimo Martis si riferisse a una terza località ancora non identificata, certo è che si trattasse di un luogo vicino Rossano.

Per quanto riguarda la presunta amicizia con Nilo, difficile immaginare che un uomo dotto come Donnolo non sia giunto in contatto con un rampollo di buona famiglia qual era il monaco prima della tonsura (Pertusi 1983: 22; Lacerenza 2018: 232), che pure, stando alla sua biografia (VN § 2), perseguiva a sua volta spiccati interessi culturali. Resta tuttavia da stabilire se tale incontro sia davvero avvenuto e, nel caso, quanto stretto fosse tale rapporto, cioè se solo di conoscenza superficiale, o di vera e propria amicizia. A tal proposito, non solo la VN non lo specifica, come si è visto, ma Donnolo non ne fa affatto menzione, sebbene si premuri di ricordare per nome sia i diversi rabbini colpiti dal saccheggio della sua città, sia il maestro Bagdaṭ che gli insegnò gli aspetti pratici dell'astronomia. Se tale presunta "amicizia" non ha meritato neanche una menzione nella sua pur breve autobiografia, o vi è stata al riguardo una deliberata omissione, oppure essa non è mai stata tale. Se prendiamo gli episodi della VN che vedono il medico ebreo come attore e li leggiamo nel contesto non solo della letteratura agiografica precedente, ma anche del resto dell'opera, si è legittimati ad assumere un atteggiamento scettico e a prendere in considerazione l'ipotesi secondo cui quei passi potrebbero rappresentare semplicemente abbellimenti strumentali, per l'esaltazione del cristianesimo a sfavore dell'ebraismo. Si sarebbe autorizzati, in altre parole, a nutrire dei dubbi sul fatto che tali incontri siano mai avvenuti.

D'altra parte, tali incontri potrebbero essere sì avvenuti, ma non essersi svolti così come sono riportati nella VN. Inoltre, la totale assenza, nei testi donnoliani a nostra disposizione, di riferimenti alla magia, alla demonologia o agli esorcismi, lascia escludere che Nilo sia giunto tramite Donnolo a conoscenza degli «amuleti ed esorcismi» menzionati nel § 2 della VN. Tale lettura, insieme alla presunta amicizia di lunga data,³⁸ appare basarsi su una interpre-

³⁷ SM § 4: הדבש נעשה בעיר אודרנטו ובעיר אוריס ובארץ קלבריאה במקום הנקרא מרטיס קרוב לעיר רוסנו.

³⁸ Ripresa di recente anche in Lacerenza 2020a: 146.

tazione del tutto congetturale della fonte agiografica e da un fraintendimento del contenuto dei testi donnoliani.

Un dato che si può evincere tra le righe delle fonti che ci sono giunte, è lo scambio culturale tra ebrei e cristiani. Si è già menzionato l'uso donnoliano di fonti cristiane e la sua apparente ripresa dell'idea di *reditus*, da alcuni Padri della Chiesa. Da parte cristiana, è significativa la menzione del profeta Daniele da parte di Donnolo nel § 56 della *Vita Nili*, in cui il medico ebreo paragona Nilo a Daniele che ammansisce i leoni. Il testo biblico non parla di nessun addomesticamento, ma questo dettaglio è attestato in un testo ebraico composto proprio nell'Italia meridionale del X secolo, il *Sefer Yosippon*.³⁹ In esso infatti si legge che Daniele «lodò il Nome del Dio suo con voce gioiosa e riconoscente, per tutta la notte fino al mattino, e i leoni giacquero attorno a lui, ascoltando la voce della sua gratitudine». ⁴⁰ Il particolare di un ebreo che cita un testo specifico della tradizione ebraica aggiunge una nota realistica alla scena e, allo stesso tempo, pone l'interrogativo su come l'agiografo cristiano sia giunto a conoscenza di un motivo in apparenza tipicamente ebraico.⁴¹ Incidentalmente, oltre che alla tradizione ebraica, l'accostamento tra Nilo e Daniele riprende un altro episodio⁴² della stessa agiografia, in cui il santo è esplicitamente paragonato al personaggio biblico.

6. Conclusioni

Nella famosa Leggenda dei quattro saggi,⁴³ si narra che i protagonisti, come Donnolo e la sua famiglia, furono rapiti dai Saraceni in una città pugliese, in questo caso Bari. Dopo il riscatto, sempre secondo la leggenda, ciascuno dei quattro fondò una scuola rabbinica in una diversa località attorno al Mediterraneo. Da quello che è riconosciuto come una sorta di mito di fondazione (cfr. Putzu 2004: 13-14), si può comunque trarre un dato storico ben definito: i

³⁹ Lacerenza 2018: 242, nota 43. Sulla data di composizione del testo al 953, vd. Tamani 2004: 175 e Börner-Klein e Zuber 2010: 2.

⁴⁰ ודניאל מהלל את שם אלהיו בקול רינה ותודה כל הלילה עד הבקר והאריות רובצים סביבותיו ומקשיבים ודניאל לקול רינתו (Börner-Klein - Zuber 2010: 77).

⁴¹ Apparentemente il *topos* del giusto risparmiato dalle belve feroci era tipicamente cristiano: «On the whole, legends about saints being spared by ferocious beasts are very common in Christian literature, but extremely rare with the Jews» (Ginzberg 2003, 2: 1116, nota 13). Ciò potrebbe implicare, quindi, che lo *Yosippon* abbia risentito di influenze non ebraiche.

⁴² § 5 dell'edizione di Giovanelli, §§ 5 e 6 di quella inglese (Giovanelli 1973: 19; Capra *et al.* 2018: 18-20).

⁴³ Skolnik - Berenbaum 2007: 138-139.

sapienti ebrei di Bari (o della Puglia in generale), dovevano essere evidentemente rinomati per il loro livello di conoscenza della Bibbia e del Talmud, altrimenti questa leggenda non avrebbe avuto alcuna presa sul pubblico e non sarebbe circolata, all'epoca, al punto di giungere fino ai giorni nostri. Finora il consenso degli studiosi sulle menzioni di Donnolo nella VN era che, nonostante le posizioni apertamente anti giudaiche di quest'ultima, vi venivano riconosciute al sapiente ebreo delle grandi capacità nell'arte medica e che quindi, se non tutti, almeno alcuni episodi in cui è menzionato dovevano essere attendibili.

La VN presenta due caratteristiche fondamentali tipiche di quello che si può definire un vero e proprio genere letterario (Luzzi 2004: 175): la prima è che i personaggi che interagiscono col protagonista assumono delle valenze simboliche; la seconda è che il tema della salute del corpo è presentato come strettamente legato a quello della salvezza dell'anima: le condizioni fisiche sono le immediate manifestazioni visibili di quelle spirituali, per cui si può ottenere una vera guarigione fisica solo in seno al cristianesimo e non rivolgendosi ai medici ebrei, di cui queste fonti finiscono sempre per riconoscere l'inferiorità. Gli studi qui brevemente commentati, hanno gradualmente messo in luce l'aspetto polemico anti giudaico, che inizialmente era tenuto in secondo piano, ma che traspare abbastanza chiaramente in ognuno dei cinque passi che riguardano gli ebrei. Come è stato notato, riguardo all'attendibilità dell'agiografia del santo rossanese: «non tutti i *Bioi* di santi monaci costituiscono valide fonti storiche: il fine edificante dell'opera e la dipendenza da modelli e canoni agiografici prestabiliti spesso distorcono il resoconto dei fatti veramente avvenuti» (von Falkenhausen 1989: 285).

Dovendo sintetizzare, infine, cosa può esserci di vero riguardo a Donnolo nella *Vita di san Nilo il giovane*, si può assumere quanto segue.

1) Per quanto riguarda la notorietà di Donnolo, egli fu davvero una personalità ben conosciuta. Con la sua figura potrebbe essere accaduto un fenomeno simile a quanto accadde per i quattro saggi della succitata leggenda: al suo nome doveva essere associato un certo prestigio, se è stato usato per rafforzare il valore di un determinato messaggio. Si può ulteriormente speculare che proprio tale fama abbia impedito che l'agiografo di lui dicesse, come succedeva spesso in testi simili (cfr. von Falkenhausen 2012: 279-280), che si sia infine convertito al cristianesimo. Se la VN non arriva a tanto, forse è perché a questo elemento nessuno avrebbe creduto. Pur non facendolo convertire, l'agiografo fa comunque sì che l'ebreo riconosca la santità di Nilo.

2) Donnolo è certamente stato nei dintorni di Rossano, ma non è detto che sia stato davvero in rapporti di amicizia con Nilo, com'è stato spesso desunto dal § 2 della VN. Come ha notato Luzzati Laganà, il brano del § 50 in cui si dice che Nilo conosceva Donnolo sin dalla sua giovinezza, è infatti formulato

in maniera troppo ambigua per poter concludere con certezza che i due si conoscessero di persona. Dal brano si può anche dedurre, più semplicemente, che Nilo conoscesse Donnolo da diverso tempo, ma solo di nome. Allo stesso modo, il fatto che Donnolo avrebbe detto di conoscere la complessione fisica del santo, potrebbe semplicemente implicare una sorta di diagnosi a prima vista, desunta dalla magrezza dovuta alla sua ben nota ascesi.

Questo, ovviamente, assumendo che tale conversazione sia realmente avvenuta e che non si tratti dell'ennesimo espediente narrativo usato dell'agiografo. Costui, nella sua polemica anti giudaica e nel suo utilizzo simbolico di personaggi a fini omiletici, sembra infine presentare Donnolo più come una caricatura, che come un ritratto fedele e storicamente attendibile. La parzialità della fonte non permette di ricostruire un quadro obiettivo riguardo alla presenza di Donnolo a Rossano, né fornisce notizie precise sulla presenza ebraica nella città in quel periodo. La vita di Donnolo, come più in generale la storia degli ebrei di Rossano, resta per il momento ancora avvolta, in gran parte, nel mistero.

Bibliografia

- AA.VV. 1980 *Gli ebrei nell'Alto Medioevo. Atti del Convegno, 30 marzo - 5 aprile 1978*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.
- AA.VV. 1983 *Calabria bizantina: tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale*, Casa del Libro, Reggio Calabria - Roma.
- AA.VV. 1989 *Atti del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano. 28 Settembre - 1° Ottobre 1986*, Comune di Rossano - Università Popolare, Rossano - Grottaferrata.
- Aulisa, I. 2009 *Giudei e cristiani nell'agiografia dell'alto Medioevo*, Edipuglia, Bari.
- Börner-Klein, D. - Zuber, B. 2010 (hrsg.) *Josippon. Jüdische Geschichte vom Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom*, Marix Verlag, Wiesbaden.
- Burgarella, F. 2013 "Shabbetai Donnolo nel *Bios* di San Nilo da Rossano", in *De Sensi Sestito* 2013: 49-62.
- Capra, R.L. - Murzaku, I.A. - Milewski, D.J. 2018 (eds.) *The Life of Saint Neilos of Rossano*, Harvard University Press, Cambridge - London.
- Colafemmina, C. 1980 "Insediamenti e condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare" in AA.VV. 1980: 197-227.
- 1988 "Gli Ebrei in Calabria e in Basilicata", in P. De Leo (a c.), *Minoranze etniche in Calabria e in Basilicata*, Di Mauro, Cava dei Tirreni: 233-248.
- 1996 "San Nilo di Rossano e gli ebrei", in Id. (a c.) *Per la storia degli ebrei in Calabria. Saggi e documenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli: 1-10 (già in AA.VV. 1989: 119-130).

- 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.
- 2021 “Tre testi astronomici attribuiti a Šabbetai Donnolo”, *Sefer yuhasin* 9: 29-54.
- De Sensi Sestito, G. 2013 (a. c.) *Gli Ebrei nella Calabria medievale. Atti della Giornata di Studio in memoria di Cesare Colafemmina (Rende, 21 maggio 2013)*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Delehaye, H. 1923 *Les saints stylites*, Société des Bollandistes – Picard, Bruxelles - Paris.
- von Falkenhausen, V. 1989 “La *Vita di s. Nilo* come fonte storica per la Calabria bizantina”, in AA.VV. 1989: 271-305.
- 2013 “Gli ebrei nell’Italia meridionale bizantina (VI-XI secolo)”, in De Sensi Sestito 2013: 21-34.
- Ferre, L. 2004 “Donnolo’s *Sefer ha-yaqar*: New Edition with English Translation”, in Lacerenza 2004: 1-20.
- Fiaccadori, G. 1992 “Donnolo, Shabbetai Bar Abrāhām” in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Treccani, Roma (online).
- Garzya, A. 2006 “Introduzione”, in Id. et al. (a. c.), *Medici bizantini*, UTET, Torino: 9-18.
- Ginzberg, L. 2003 *Legends of the Jews*, The Jewish Publication Society, Philadelphia (1903-1938¹).
- Giovanelli, G. 1973 (a. c.) *Vita di San Nilo di Rossano. Fondatore e Patrono di Grottaferrata*, Badia Greca di Grottaferrata.
- Guillou, A. 1983 “Preghiera e devozione nell’Italia meridionale bizantina”, in AA.VV. 1983: 47-54.
- Kazhdan, A. 1984 “The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Century”, *Dumbarton Oaks Papers* 38: 43-51.
- Lacerenza, G. 1991 “Il sangue fra microcosmo e macrocosmo nel commento di Šabbetai Donnolo al *Sēfer Ješīrah*”, in *Atti della VII Settimana «Sangue e antropologia nella teologia medievale». Roma, 27 novembre - 2 dicembre 1989*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma: 389-417.
- 2004 (a. c.) *Šabbetai Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell’Italia del secolo X*, Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli.
- 2018 “Neighbors: Jews and Judaism in the *Life of St Neilos the Younger*”, in B. Crostini, I. Angeli Murzaku (eds.), *Greek Monasticism in Southern Italy: The Life of Neilos in Context*, Routledge, London - New York: 229-245.
- 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 heṣi-vah. Studi di ebraistica e giudaistica in onore di Giuliano Tamani*, Belforte & C., Livorno: 157-172.
- Lucà, S. 1986 (a. c.) *Manoscritti “rossanesi” conservati a Grottaferrata. Mostra in occasione del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano (Rossano 28 sett. - 1 ott. 1986)*, Badia Greca di Grottaferrata.

- Luzzati Laganà, F. 1996 "Catechesi e spiritualità nella Vita di s. Nilo da Rossano: donne, ebrei e 'santa follia'", *Quaderni storici* 93: 709-737.
- 2004 "La figura di Donnolo nello specchio della Vita di s. Nilo di Rossano", in *Lacerenza* 2004: 69-103.
- Luzzi, A. 2004 "La vita di San Nilo da Rossano tra genere letterario e biografia storica", in P. Odorico, P.A. Agapitos (dir), *Les Vies des Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II^e colloque international philologique «EPMHNEIA» Paris, 6-7-8 juin 2002*, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris: 175-189.
- Mancuso, P. 2009 (a c.) *Shabbatai Donnolo. Sefer Ḥakhmoni*, Giuntina, Firenze.
- 2010 (ed.) *Shabbatai Donnolo's Sefer Ḥakhmoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Brill, Leiden - Boston.
- Muntner, S. 1949 *R. Shabtai Donnolo (913-985). First Section: Medical Works*, Mosad HaRav Kook, Jerusalem.
- Paladino, L. 2013, "Lungo le vie di pellegrinaggio: la lezione di Gerberto a San Michele della Chiusa", *Gerbertvs* 3: 25-56.
- Pertusi, A. 1983, "Sopravvivenze pagane e pietà religiosa nella società bizantina dell'Italia meridionale", in AA.VV. 1983: 17-46.
- Pouille, E. 1985 "L'astronomie de Gerbert", in M. Tosi (a c.), *Gerberto. Scienza, storia e mito*, Editrice degli Archivi Storici Bobiensi, Bobbio: 597-644.
- Putzu, V. 2004 *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*, Messaggi, Cassano delle Murge.
- Sermoneta, G. 1980 "Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente latino", in AA.VV. 1980: 867-925.
- Sharf, A. 1976 *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Aris & Phillips, Warminster.
- Skolnik, F. - Berenbaum, M. (eds.) 2007, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, VII, Keter Publishing House - Thomson Gale, Jerusalem - Farmington Hills.
- Tamani, G. 2004 *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*, Morcelliana, Brescia.
- Vivacqua, S. 1996 "Calabria", in C.D. Fonseca et al. (a c.), *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Atti del Convegno internazionale di studio Potenza-Venosa 20-24 settembre 1992*, Congedo, Galatina: 295-310.
- Zuccato, M. 2005 "Gerbert of Aurillac and a Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West", *Speculum* 80: 742-763.



TIZIANA CARLINO

Ebrei a Gimigliano: appunti per una ricerca*

Per Agazio

1. Introduzione: una storia semplice

L'idea di scrivere queste pagine risale ad un tempo oramai lontano, quando mi imbattei per la prima volta nel volume di Oreste Dito, *La storia calabrese e la dimora degli ebrei in Calabria*: libro stampato per la prima volta da Cappelli nel 1916 e in seguito ripubblicato, più volte, da Brenner a Cosenza.¹ Ne conservo una fotocopia di lavoro per me preziosa, perché ottenuta negli anni di studio napoletani, quando, leggendolo con attenzione, notai con grande sorpresa che, tra i luoghi interessati da un insediamento ebraico, si citava anche Gimigliano, il mio paese, in provincia di Catanzaro.

A questa informazione, trovata in maniera del tutto casuale (ma non succede forse così nella vita: scopriamo qualcosa di importante quando cerchiamo altro?) si aggiungevano suggestioni provenienti dalla memoria orale, che ricordavano una sorgente chiamata "acqua de iudei", o "acqua iudìa", che anche mio nonno materno citava, collocandola nei dintorni del fiume Corace. A questi ricordi si sovrapponevano poi frammenti visuali sparsi, come certi tessuti lunghi e rettangolari, adorni di fasce blu sul lato corto, che mi rammentavano il *talleth*. Ma si sa: la memoria orale non costituisce di per sé una

* Desidero ringraziare Alessandro Calogero e Luigi Rotella, storici di Gimigliano, per il preziosissimo aiuto ricevuto durante la stesura di questo studio; l'Ing. Oreste Maria Dito, per aver messo a disposizione, con squisita cortesia, l'archivio dell'avo, Oreste Dito; e D. Orlando Amelio per la possibilità di consultare i registri battesimali conservati nella chiesa di Gimigliano Inferiore. Desidero altresì ringraziare i tanti concittadini e amici per i suggerimenti e la memoria orale di cui sono ancora portatori e Giovanni Donato, in particolare, per uno dei due scatti che corredano il testo. Alcune informazioni contenute in questo articolo sono già state pubblicate sul blog *Calabria Judaica* di Agazio Fraietta: <http://calabrijudaica.blogspot.com/2020/04/nuove-tracce-su-e-giu-per-la-calabria.html>.

¹ In questo articolo si citerà l'edizione del 1979: O. Dito, *La storia calabrese e la dimora degli ebrei in Calabria*, Brenner, Cosenza.

prova e può essere ingannevole. Così, da allora, a più riprese, sono tornata sull'argomento, sostenuta anche dall'amorevole entusiasmo di Agazio Fraietta per la storia ebraica calabrese. Ho cercato, quindi, un riscontro oggettivo all'indicazione di Oreste Dito; ma la mia ricerca, purtroppo, ha incontrato una difficoltà fattuale, legata ad un remoto accadimento di Gimigliano.

Il 24 febbraio 1807, durante la campagna napoleonica nel Sud Italia, andarono bruciati, perduti o forse rubati quasi tutti gli archivi locali. Gimigliano, infatti, resistette strenuamente all'esercito francese, che scatenò una terribile rappresaglia, così raccontata venti anni più tardi: «giunsero a devastare le piantagioni, e bruciare e saccheggiare le case fino al numero di nove volte: ciò non produsse altro che rendere i naturali più fieri, per cui si aprì nel territorio di Gimigliano una fiera campagna, ed il sangue cominciò a scorrere a lava».² Pertanto, una qualsiasi ricerca che riguardi un periodo anteriore agli inizi del XIX secolo, si configura come un'impresa non impossibile, ma di certo ardua, dal momento che le fonti primarie un tempo conservate in loco, relative al periodo d'interesse della presenza ebraica in Calabria (X-XVI secolo), non esistono più. Tra i documenti superstiti consultati, si annovera un registro battesimale conservato a Gimigliano Inferiore, nella chiesa di Santa Maria dell'Assunta. Il fascicolo inizia però solo con l'anno 1582, quando in teoria non vi era più presenza ebraica sul territorio.³

Dovendo rimandare la ricerca altrove, in archivi fuori regione e in altra data, le pagine che seguono si propongono, dunque, come una semplice ricognizione di testi in cui sia citata la presenza degli ebrei a Gimigliano, come primo passo verso indagini future un po' più approfondite.⁴

2. Le origini e i tre villaggi

Gimigliano (fig. 1) è un borgo di tremila abitanti, situato a 18 km da Catanzaro e diviso in due distinti centri: Gimigliano Superiore (*Susu*) e Gimiglia-

² D. Lamannis, *Miscellanea Patria*, Angelo Coda, Napoli 1828, 170.

³ In realtà, diversi studi dimostrano che una presenza ebraica, seppur numericamente limitata, persistette in diverse forme e modalità anche nei decenni successivi all'espulsione del 1541: cf. N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Il Vessillo Israelitico, Torino 1915, 237-248; Dito, *La storia calabrese*, 361-362; C. Colafemmina, "I 'cristiani novelli' in Calabria", in P. Borzomati et al. (a c.), *Chiesa e Società nel Mezzogiorno. Studi in onore di Maria Mariotti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, 847-864. La consultazione del registro battesimale di Gimigliano non ha prodotto, tuttavia, a tal proposito alcun riscontro oggettivo.

⁴ Va segnalato subito, peraltro, che Gimigliano è del tutto assente fra le centinaia di documenti registati in C. Colafemmina, *The Jews in Calabria*, Brill, Leiden – Boston 2012.

no Inferiore (*Iusu*). Le due motte sono poste ad altitudini diverse: Gimigliano Inferiore è a 509 mt sul livello del mare, mentre Gimigliano Superiore, che ha estensione e numero di abitanti maggiore, è a quota 618. Entrambi i nuclei si trovano sui costoni dell'omonimo monte e costituiscono un unico comune, su un territorio di circa 32 km². In prossimità del centro abitato scorrono i fiumi Corace, Melito e Fiumarella.

La prima menzione di una ipotetica presenza ebraica in questo territorio è legata alla fondazione, ancora oscura, del borgo. Gimigliano compare per la prima volta in registri angioini del XIII secolo, in un elenco di terre appartenenti al Giustizierato di Val di Crati e Terra Giordana, denominazione con la quale si designava la Calabria a Nord della linea Squillace-Tiriolo-Nicastro.⁵ Per quanto riguarda il periodo precedente, si dispone invece solo di dati generici e di pochissimi reperti archeologici; né si hanno, ad oggi, prove o documenti che dimostrino quale dei due insediamenti sia stato fondato per primo. Alessandro Calogero sostiene che l'unico documento visibile di cui disponiamo è l'elaborazione urbanistica dei due *castra*, che non lascia dubbi sui fondatori: i bizantini. Gimigliano non rappresentò, infatti, il luogo di una spontanea aggregazione agricola, magari stratificata, quanto piuttosto il frutto di un progetto elaborato a tavolino. Sia il *castrum* inferiore che quello superiore, presentano infatti una tipologia costruttiva simile di matrice bizantina, in cui la *plateia* (o *platea*) longitudinale ha sui lati dei vicoli trasversali.⁶ Nel X secolo i bizantini, entrando in una fase di ripresa del territorio dopo le incursioni arabe, decisero di costruire nuovi insediamenti accentrati e fortificati. Si trattò con grande probabilità di una pianificazione attenta, secondo la quale il nuovo abitato doveva fungere da struttura di difesa e di raccolta per chi già viveva nei dintorni.

Su queste circostanze riferisce un'antica tradizione, riportata nella *Chronica trium tabernarum* – testo tardo però, sulla cui autenticità grava più di un sospetto⁷ – che nell'entroterra catanzarese, dove sarebbero poi stati edificati i due *castra* di Gimigliano, vivevano in modo disordinato popolazioni disperse dalle incursioni e dai tentativi di conquista araba del X secolo. Qui, nel 964, lo stratega Flagizio, «un Ministro col titolo di Esarca» come lo definisce Lamanis, sarebbe stato incaricato da Niceforo Foca, salito al trono di Bisanzio nel

⁵ A. Calogero, *Riflessioni su Gimigliano. Dizionario toponomastico geografico-storico, lingua, costume e ipotesi sulle origini*, Calabria Letteraria Editrice, Soveria Mannelli 2000, 193.

⁶ Calogero, *Riflessioni*, 194.

⁷ A. Macchione, *Alle origini di Catanzaro. La Chronica Trium Tabernarum*, Adda, Bari 2012; D. Montuoro (a c.), *Chronica Trium Tabernarum et de civitate Catanzarij - Cronaca delle Tre Tavere e della città di Catanzaro*, Ursini, Catanzaro 2006.

963, di riunire le genti disperse nell'entroterra dei Bruzi in seguito al tentativo di conquista araba.⁸

In questo contesto, Lamannis inserisce anche Gimigliano e indica il 983 come sua data di fondazione; in quell'anno, infatti, sarebbero stati radunati gli abitanti di trenta villaggi sparsi sul territorio in un unico borgo fortificato: «finalmente che il 983 è l'epoca nel quale conta la sua prima origine, e formazione l'attuale comune di Gimigliano superiore, ed inferiore»⁹. L'autore procede quindi a elencare e posizionare più precisamente i trenta villaggi. All'interno della lista, menziona fra l'altro «i tre villaggi» (o «trivillaci»), facendo riferimento a un insediamento ebraico, in un passo che conviene riportare per intero:

Non molto lungi dal luogo detto Ascania, esiste un fondo denominato Tre Villaggi, corrottamente Trivillaci, e vedonsi le ruine di antiche abitazioni. Il non avere questi tre villaggi denominazione alcuna, mi fa credere che questi avessero potuto essere abitazioni di que pochi Ebrei anche fuggiaschi, e rintanati nei Monti; e a maggiormente ciò credere mel fa confermare il vedere in questo sito un'acqua denominata al presente ancora Acqua delli Giudei, e lo conferma ancora il forte sito sul monte di Tiriolo fabbricato in faccia ad Oriente con alte mura e torri, non che una gran cisterna per uso di acqua, e che tutto fin'ora si osserva, e che tutta questa chiusura chiamasi Giudeca, perché un tempo abitata da ebrei. Tali uomini non potevano esservi posti a caso, ma vi è dovuto essere un principio ragionevole, benché a noi incerto; e poi si sa che gli Ebrei non coabitavano né con Greci né con latini. Per difesa di questi tre Villaggi credo si fosse eretto anche l'altro forte denominato Castello a differenza del primo eretto avanti i Villaggi Greci denominato Castel Mileto, e Castelluccio.¹⁰

Da dove provengono le informazioni di dettaglio fornite da Lamannis? Lo storico, e sacerdote, forse ebbe accesso a fonti ora perdute e pertanto il quesito resta per ora senza risposta. Le parole di Lamannis contengono tuttavia un'indicazione precisa di natura toponomastica, su cui torneremo più avanti. L'accertata presenza ebraica a Catanzaro, del resto, rende non improbabile che, intorno al Mille, vi siano stati stanziamenti ebraici anche nei piccoli nuclei urbani dell'entroterra.

Il succo della ricostruzione di Lamannis è stato recepito e ripetuto più volte e, sebbene i dubbi sull'autenticità della *Chronica* permangano, l'origine "ibrida" della gente di Gimigliano, in particolare, sembra essere diventata

⁸ Lamannis, *Miscellanea Patria*, 14.

⁹ *Id.*, 25.

¹⁰ *Id.*, 33-34.

quasi un dato di fatto e così la descrive, fra gli altri, F. Ferlino in un contributo recente:

sembra appartenere a popolazioni multiethniche, latine, greche, ebraiche, musulmane e normanne che ... trovarono riparo solo nelle zone più interne. I diversi gruppi etnici fondarono villaggi, casali o "castri", ben distinti tra loro, ma anche vicini, sia perché avevano un comune destino, sia per non rimanere troppo isolati tra le macchie impenetrabili delle grandi boscaglie. Gimigliano fu un assembramento di numerosi villaggi.¹¹

Anche in questo caso non vi sono riferimenti bibliografici di appoggio, e sembra quindi che l'autore abbia riportato, con qualche modifica, le informazioni provenienti da altri e, in particolare, ancora da Lamannis.

3. Il XV secolo

Nel corso del Quattrocento, e specialmente al tempo della dominazione aragonese, gli ebrei di Calabria vissero un periodo di particolare pace e prosperità. Quando gli Aragonesi subentrarono agli Angioni nel 1442, a differenza dei loro predecessori, si mostrarono infatti quasi sempre benevoli verso gli ebrei: facendo loro concessioni e privilegi, volti a tutelare sia le persone, sia le loro attività e i rispettivi beni.¹²

Colpisce, nella Calabria di questo periodo, la quantità e la capillare diffusione della presenza ebraica, fin nei più piccoli e remoti centri del territorio.¹³ Questa densità ebbe poi modo d'intensificarsi anche quando il dominio aragonese volgeva ormai al declino, dopo il 1492: quando, come noto, gli ebrei espulsi dalla penisola iberica, dalla Sicilia e dalla Sardegna trovarono riparo non solo in Nordafrica e nell'impero ottomano, ma anche nel Regno di Napoli e quindi in Calabria, dove Re Ferrante aveva aperto le porte ai profughi.¹⁴ A proposito di questo periodo, Oreste Dito scrive:

¹¹ F. Ferlino, "La Madonna di Porto. Itinerari d' uomini e teorie di miti", in L.M. Lombardi Satriani (a c.), *Madonne, pellegrini e santi: itinerari antropologici-religiosi nella Calabria di fine millennio*, Meltemi, Roma 2000, 70.

¹² C. Colafemmina, *Per la storia degli ebrei in Calabria. Saggi e documenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, 11.

¹³ S. Vivacqua, "Calabria", in C.D. Fonseca et al. (a c.), *L'ebraismo nell'Italia Meridionale e peninsulare dalle origini al 1541. Atti del convegno internazionale*, Congedo, Galatina 1996, 299.

¹⁴ G. Lacerenza, "La diaspora sefardita nell'area euromediterranea", in L. Vaccaro (a c.), *Storia religiosa degli Ebrei in Europa. Atti della XXIX Settimana Europea di Storia Religiosa* (Atti Conv. Gazzada 3-7 settembre 2007), Centro Ambrosiano, Milano 2013, 93-114.

Secondo calcoli attendibili dimoravano nel Regno al tempo dell'immigrazione spagnuola circa centomila ebrei, metà regnicoli e metà stranieri, ai quali s'aggiunsero altri cinquantamila spagnuoli, in modo che fra tutti potevano essere un centocinquantamila. In Calabria, durante queste immigrazioni, si costituirono altre colonie ebraiche, alcune delle quali in località che per la loro posizione geografica erano centri importantissimi di traffico: a Scalea, Paola, S. Lucido, Amantea, Nocera Terinese, Mileto, Fiumara di Muro, Oppido, Giffone, Carinola, Sinopoli, Stilo, Sellia, Gimigliano, Cariati, Terranova, S. Martino di Finita, Saracena, Rocca Imperiale.¹⁵

Dito annovera, dunque, anche Gimigliano tra i luoghi in cui si costituirono nuovi insediamenti successivi alla cacciata dalla Spagna. Su quali fonti? A quali documenti si fa riferimento? L'affermazione purtroppo non è circostanziata, né accompagnata da note bibliografiche.

In cerca di una risposta, e su suggerimento di uno studioso, ho consultato, nell'estate del 2019, l'archivio di Oreste Dito, conservato da un nipote nella sua abitazione privata. Del lavoro in questione non resta però alcuno scritto preliminare, salvo una scheda di sole quattro pagine, in cui viene ricopiata la *Cedula subventionis in Iustitiariatu Vallis Crati et Terre Iordane* del 1276, un noto elenco dei centri abitati che pagavano i tributi alla corte angioina. Dito qui trascrive e cita le informazioni riferite da C. Minieri Riccio ne *Il regno di Carlo d'Angiò dal 2 gennaio 1276 al 31 dicembre 1283*.¹⁶ In questo documento, Gimigliano appare come *Gaminianum* (insieme a *Pentonem*). In una lista annessa alla *Cedula*, accanto alla toponomastica del XIII secolo, viene associato il nome di ogni luogo secondo il nome attuale: *Gaminianum* è *Gemilianum*, cioè Gimigliano. Tali informazioni non danno, comunque, risposta alla nostra domanda iniziale. Tuttavia, un indizio – forse utile – proviene dalle parole dello stesso Dito, secondo cui le località elencate erano «per la loro posizione geografica importantissimi centri di traffico».¹⁷

Attualmente sembra difficile credere che Gimigliano fosse un importante centro di commerci, ubicato com'è nell'entroterra appenninico. Occorre tuttavia ricordare che, nel XVI secolo, per giungere dal mare alla Sila i percorsi possibili erano solo due: o si seguiva il percorso del fiume Simeri-Alli, che aveva come punto di arrivo Taverna, da cui poi si accedeva alla Sila piccola; oppure si viaggiava lungo corso del Corace, che passava appunto da Gimiglia-

¹⁵ Dito, *La storia calabrese*, 329.

¹⁶ Si tratta, nello specifico, delle pagine 51 e 52.

¹⁷ Va aggiunto, a margine, che Oreste Dito ebbe dodici figli. Si può ipotizzare che, sebbene il nucleo archivistico principale sia custodito da Oreste Maria, altre carte siano andate in qualche modo disperse, tra i vari discendenti.

no raggiungendo le attuali Cicala, Carlopoli, Panettieri, e altri borghi, e infine la Sila. Le due motte avevano anche la funzione di controllare questa via, non certo agevole, ma già tracciata dall'alveo del fiume.¹⁸ L'ombelico che raccoglieva tutti questi flussi, tramite i passi del Corace, e li intersecava tra loro sulla direttrice primaria Catanzaro-Cosenza era Porto, oggi frazione del comune di Gimigliano, distante circa 6 km dal borgo. Con grande probabilità, il vero centro di traffico del luogo era rappresentato da proprio da questa piccola contrada.

Come spesso ricordato dagli storici locali, prima della strada carrozzabile che congiungeva Cosenza a Catanzaro, completata agli inizi del XIX secolo, per recarsi a Catanzaro si passava dalla direttrice viaria di Porto, la cui etimologia – nonostante il territorio sia attraversato dal Corace – non ha alcun nesso con zone marittime, ma è piuttosto da collegarsi al significato di “transito” o di “passaggio”.¹⁹ Lamannis ricorda ancora che «prima di farsi l'attuale strada rotabile per Tiriolo, tutti i passeggeri, che dalle Provincie superiori si portavano in Catanzaro, tutti passavano per le contrade di Porto».²⁰

Ulteriore conferma del fatto che il luogo fosse effettivamente interessato da intensi traffici, è data dal nulla osta dato da Alfonso il Magnanimo nel 1446, quando concesse ai catanzaresi il permesso d'istituirci una fiera nell'ultima domenica di agosto. Così il regesto dell'atto:²¹

¹⁸ «Oltre che zona di guado, Porto rappresentava infatti un passo attraverso il quale, seguendo la valle del Corace, era possibile raggiungere S. Pietro e la vecchia 'Strada delle Calabrie' che, toccando Cosenza, proseguiva per Napoli. Ancor prima che questa venisse costruita, Porto era comunque l'inizio di una direttrice assai importante che, tagliando per Soveria-Rogliano, si raccordava alle grandi strade di comunicazione per il Nord. Vi convergevano pertanto molte vie, non solo da Gimigliano quanto anche dai paesi della valle del fiume Alli, almeno da quelli del versante di destra. Nello stesso tempo accadeva che percorsi discendenti, che dall'alto Corace raggiungevano Catanzaro, dovessero anche questi passare per Porto, il quale costituiva dunque un luogo importante di incroci viari multipli, oltre che di guado e sosta» (Calogero, *Riflessioni su Gimigliano*, 85).

¹⁹ Scrive Calogero: «il toponimo non ha alcun nesso con zone portuali. Per il Devoto, Porto ha origine dalla radice indoeuropea PRTU che indica essenzialmente 'passaggio del fiume', 'guado'. La radice più lontana è PER, nel significato di 'passare, attraversare', da cui anche la parola 'porta' nel senso di 'passaggio'. Du Cange spiega 'porto' come *fauces, claustra montium* vale a dire 'stretto, gola, passo tra i monti'» (Calogero, *Riflessioni su Gimigliano*, 85).

²⁰ Calogero, *Storie di uomini. Biografie gimiglianesi dal tardo antico al Novecento*, Tiemme, Manduria 2013, 93.

²¹ *Ibid.*

Alfonso I concede, su richiesta dei nobiluomini Errico de Comis e Giovanni Antonio di Morano, sindaci dell'Università di Catanzaro, alla medesima Università e agli uomini di essa in perpetuo la regia demanialità, la conferma di tutti i privilegi concessi, l'inclusione di Motta di Gimigliano nel territorio cittadino, un mercato annuale in questo stesso luogo, la nomina di tre o quattro cittadini incaricati di tenere l'inventario del tesoro della cattedrale e amministrare le rendite di essa, l'installazione di un orologio a spese dell'Università sulla torre del castello.²²

Si può ipotizzare che esistesse già una simile consuetudine sul territorio, forse non ancora regolata da una disposizione ufficiale, che proprio per la sua ubicazione sull'asse Cosenza-Catanzaro attirava molta gente di passaggio nell'una o nell'altra direzione.²³ In che modo, però, queste circostanze possono essere d'interesse nella presente disamina?

Come già ricordato sopra, nella toponomastica di Porto, in prossimità del Corace, è spesso menzionata un'"acqua dei iudii", "del iudìo" o "acqua iudìa".²⁴ Si tratterebbe di una sorgente in località Ucciusu (fig. 2). Tale elemento, localmente ancora presente nella tradizione orale, ma privo a quanto pare di attestazioni documentarie, potrebbe accreditare l'ipotesi di una presenza ebraica nei dintorni di Porto e, quindi, fuori dal territorio dei due *castra*.

Occorre a questo punto fare un passo indietro e tornare alle parole di Lamannis riportate sopra: «Non molto lungi dal luogo detto Ascania, esiste un fondo denominato Tre Villaggi, corrottamente Trivillaci, e vedonsi le ruine di antiche abitazioni. Il non avere questi tre villaggi denominazione alcuna, ci fa credere che questi avessero potuto essere abitazioni di que pochi Ebrei anche fuggiaschi, e rintanati nei Monti».²⁵

La descrizione di Lamannis necessita ora di alcuni chiarimenti. Ascania è un toponimo scomparso, di etimologia sconosciuta. Alessandro Calogero, seguendo le indicazioni di Lamannis, colloca il toponimo – ma erroneamente,

²² C. López Rodríguez, S. Palmieri (a c.), *I registri privilegiorum di Alfonso il Magnanimo della serie Neapolis dell'archivio della corona d'Aragona*, Accademia Pontaniana, Napoli 2018, 386.

²³ La consuetudine di una fiera a Porto in determinati periodi dell'anno si conserva intatta fino ai nostri giorni. Il toponimo 'Fundacu', sulla vecchia strada che conduceva a Porto, tra Chiappello e lo stesso Porto, ricorda l'esistenza di una «rivendita di sale, tabacchi e generi vari, una sorta di emporio a servizio della popolazione sparsa nei luoghi vicini e del collegamento viario tra Carpoli, Cicala e Gimigliano» (Calogero, *Riflessioni su Gimigliano*, 63).

²⁴ Ringrazio per questa precisazione Domenico Rotella e quanti hanno risposto ad un mio quesito in merito, postato sul gruppo Facebook di Gimigliano.

²⁵ Lamannis, *Miscellanea Patria*, 33-34.

insieme a Trivillaci – in località Soluri, oggi parte del territorio di Tiriolo, che fino al XVII secolo apparteneva tuttavia a Gimigliano. Dico «erroneamente», con l'accordo dello stesso Calogero, il quale in una comunicazione personale, asserisce di aver interpretato queste parole di Lamannis «e a maggiormente ciò credere mi fa confermare il vedere in questo sito un'acqua denominata al presente ancora Acqua delli Giudei, e lo conferma ancora il forte sito sul monte di Tiriolo fabbricato in faccia ad Oriente con alte mura e torri», come un'indicazione toponomastica che accosta la sorgente e il monte di Tiriolo, collocando Ascania, quindi, in località Soluri. Ricerche più recenti sulla storia locale, inducono tuttavia a credere che Ascania corrisponda all'attuale località Scani, come del resto suggerisce la chiara assonanza dei due toponimi. L'identificazione si deve a Luigi Antonio Rotella, il quale scrive, trattando d'altro:

La costruzione si trova, anche, in prossimità della via che da Porto arriva alla località denominata 'Horestà' (Foresta), in cui vi era un tempo la presenza di una nota e antichissima sorgente d'acqua denominata come *acqua d'u Juidizzu*. Oltrepassando il fiume, da questa zona, si potevano raggiungere le antiche località di Manche e Scani e, in seguito, la località di Trivillagi, sui cui sorgevano anticamente i tre villaggi di origine giudaica. I tre villaggi, senza nome, si trovavano su tre terrazzamenti, sul pendio Est del monte Trearie e vi si arrivava attraverso una diramazione della via che, risalendo il fiume Corace, portava verso Nord. La presenza giudaica, in questa zona, è data dall'identificazione del sito dei Tre Villaggi giudei (per secoli proprietà della famiglia Soluri), dalla presenza in località Foresta della sorgente denominata *acqua d'u Juidizzu* (acqua del Giudizio); dall'ubicazione sull'altra sponda del fiume Corace della sorgente denominata *acqua Judia*, ancora esistente e, infine, all'adiacente ubicazione dei villaggi giudei, del toponimo Scani che non può essere che Ascania (A-scani-a), la località indicata dal Lamannis, riferendosi ai Trivillaci.²⁶

Le parole di Rotella tracciano un percorso in cui Manche, Trivillaci e Scani sono località vicine, cui è contigua Ucciusu, dove è ubicata l'Acqua iudìa. In questo senso, i luoghi citati si trovano sulla linea del Corace, in prossimità di Porto, nei dintorni cioè della rete viaria di cui si è parlato sopra, che collegava l'entroterra con il mare e con Catanzaro.

Questa precisazione, che nasce da un'attenta ricerca sul territorio, ha un duplice valore. Da una parte sconfessa l'ubicazione dei Trivillaci in zona Soluri e, quindi, nelle vicinanze dell'attuale Tiriolo, così come sostenuto da La-

²⁶ L.A. Rotella, *I sentieri delle immagini smarrite. Le cento "cane" di Gimigliano fra spiritualità, leggenda e folklore*, BookSprint Edizioni, Salerno 2018, 209.

mannis; il quale, non conoscendo forse abbastanza il territorio, sembra aver sovrapposto il casato dei proprietari di Trivillaci (la famiglia Soluri) alla località omonima. D'altra parte, l'individuazione di un'Acqua iudia, e di un ipotetico insediamento ebraico, in una zona interessata da traffici, spostamenti di genti e di merci, come era Porto, dà un significato nuovo alle parole di Oreste Dito: «In Calabria, durante queste immigrazioni, si costituirono altre colonie ebraiche, alcune delle quali in località che per la loro posizione geografica erano centri importantissimi di traffico».²⁷

4. Conclusioni

Quanto fin qui esposto non basta, forse, a provare l'esistenza di un nucleo ebraico a Gimigliano, o nei territori immediatamente limitrofi. La toponomastica, da sola e senza il conforto dei documenti, può indurre in errori e facili confusioni.²⁸

Il quesito da cui sono nate queste pagine resta dunque aperto: perché Oreste Dito cita Gimigliano nella lista delle «colonie ebraiche» che si andarono costituendo dopo la cacciata dalla Spagna? Il dato non proviene, come si è visto, dai lavori di Lamannis, il quale menziona la presenza ebraica a Gimigliano – identificata in tre dei trenta villaggi che ne sarebbero all'origine – solo per quanto riguarda il X secolo. Non sappiamo dunque, da quali fonti giunga tale indicazione.

La ricognizione nell'archivio di Dito ha mostrato con quanta meticolosa precisione egli preparasse i suoi saggi, e anche l'estrema attenzione con cui ne correggeva le bozze, fa escludere, a mio avviso, che possa aver preso una svista. Resta l'omissione della fonte e, per gli studiosi di cose ebraiche, la necessità di procedere alla ricerca costante delle fonti: perché la ricerca, anche

²⁷ Dito, *La storia calabrese*, 329.

²⁸ A parte la già citata Acqua dei Giudei o 'del Giudeo', Calogero (*Riflessioni su Gimigliano*, 40-41) riporta anche altri toponimi della zona che si credono legati a nuclei ebraici. Uno di questi sarebbe la contrada Canenia (*Caniniu* nel dialetto locale), ubicata tra Nale e l'Acqua fredda, rigagnolo che si getta nel Corace, poco a Nord di Gimigliano, e nei cui pressi c'è il fosso detto a sua volta Canineo (*Caniniu*). Calogero si rifà a G. Alessio, *Saggio di toponomastica calabrese*, Olschki, Firenze 1939, 66 e 488, il quale richiama una derivazione da *cananeus* 'cananeo' e accosta il toponimo al napoletano *kananéa* (ghetto, casa turbolenta, ecc.): ma si tratta chiaramente di un errore, sia per l'assenza di ghetti nel Meridione, sia perché l'ultimo termine in questione non è che un equivalente di 'luogo di confusione, cagnara': cf. per esempio R. Andreoli, *Vocabolario napoletano-italiano*, Paravia, Torino *et al.* 1887, 113.

in questo piccolo caso, assume valore non solo per le risposte che può fornire e per l'assertività che riesce eventualmente a generare, ma – soprattutto – per le domande che può ancora sollevare.



Fig. 1 - Gimigliano (foto di Giovanni Donato, per gentile concessione).



Fig. 2 - Gimigliano, sorgente dell'*Acqua iudia* in località Ucciusu
(foto di Luigi Antonio Rotella, per gentile concessione).



AGAZIO FRAIETTA[†]

Tracce ebraiche nella Platea di Santo Stefano del Bosco

Premessa

Nel 1997 la casa editrice Rubbettino di Soveria Mannelli (CZ) diede inizio alla pubblicazione del *Codice Diplomatico della Calabria*: un vasto e impegnativo progetto editoriale che prevedeva l'edizione di alcuni dei documenti superstiti più significativi, in massima parte di natura ecclesiastica, utili per la conoscenza della storia calabrese tra Medioevo ed età moderna. Il progetto fu inaugurato dai due volumi della Platea della Certosa di Santo Stefano del Bosco (oggi più nota come Certosa Serra San Bruno) curati da Pietro De Leo, già professore ordinario di Storia medievale presso l'Università della Calabria, il maggiore esperto calabrese di paleografia e diplomatica.¹

In documenti del genere, la presenza di materiali d'interesse per la storia ebraica non è infrequente, anche per la Calabria;² ho cercato quindi di indagare su quanto si trova all'interno di questi volumi, circa le presenze ebraiche nella vasta area costituita dai possedimenti della grande Certosa calabrese e nelle sue immediate adiacenze, confrontandomi anche con altri testi. In verità il materiale rinvenuto non è abbondante, ma a fronte della scarsità quanti-

[†] [Fra i vari scritti lasciati da Agazio Fraietta, per lo più in forma di appunti non destinati alle stampe, questo dedicato alla Platea di S. Stefano del Bosco ci era stato promesso per il *Sefer yuḥasin*; confidando di trovare il tempo per ulteriori controlli e approfondimenti, l'autore ne aveva però rinviato la consegna. Il testo che qui si presenta, gentilmente concesso da Lina Fraietta, è stato rivisto dalla Redazione e da Tiziana Carlino, che ne aveva discusso con l'autore (Ndr)].

¹ P. De Leo (a c.), *La Platea di S. Stefano del Bosco*, (Codice Diplomatico della Calabria, Serie Prima, tomi I-II) Rubbettino, Soveria Mannelli 1997-1998.

² Si veda ad esempio G. Lacerenza, "Ebrei a Cosenza nel XII e XIII secolo: note in margine alla Platea di Luca", in G. De Sensi Sestito, *Gli Ebrei nella Calabria medievale. Studi in memoria di Cesare Colafemmina*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, 11-19; e la mia recensione in *Sefer yuḥasin* 2 (2014) 294-295.

tativa sono stati rinvenuti elementi molto interessanti, che presentano un indubbio carattere di novità.³

1. La Certosa

Nel 1091, 7 anni dopo la nascita del primo eremo, a Chartreuse presso Grenoble, da cui prenderanno nome le successive fondazioni, giunge nelle Serre calabresi Brunone di Colonia, reduce dall'esperienza curiale vaticana, dopo aver rifiutato la nomina ad arcivescovo di Reggio Calabria. In una bellissima lettera, Brunone descrive l'incanto di questo bosco che parla al suo cuore, desideroso di solitudine e preghiera. Qui decide dunque di fondare una seconda Certosa, nel territorio del villaggio destinato all'abitazione dei laici coniugati al servizio del monastero, che diventerà poi il comune di Serra San Bruno, oggi in provincia di Vibo Valentia.⁴ La Certosa si arricchisce subito di numerose terre, donate dal Normanno Ruggero I di Calabria e di Sicilia, accresciute in seguito da altre donazioni e lasciti di varia provenienza, sia di terre che di servitori.⁵ È così che i possessi della Certosa si estenderanno dai dintorni di Reggio Calabria fino a quelli di Crotone, dando luogo a un vasto territorio feudale esteso su tutta la Calabria Ulteriore.

A un secolo esatto dopo la fondazione, nel 1192, avviene però un rilevantissimo mutamento: da eremo qual era, il monastero diviene un cenobio e passa all'Ordine cistercense, attenuando la sua rigida Regola originaria; e in tale Ordine permarrà fino al 1514: anno in cui, reagendo alla decadenza dovuta all'istituzione commendatizia e a una serie di abati che poca o nessuna cu-

³ Fra i vari spogli di cui è stata fatta oggetto la Platea, ne segnalo due, di particolare utilità per i dati di contesto, sebbene non vi siano segnalati gli elementi d'interesse ebraico: F. Mosino, "La Grande Platea della Certosa di S. Stefano del Bosco: ricognizioni topografiche e toponomastiche", in *Calabria Bizantina. Istituzioni civili e topografia storica*, Gangemi, Roma - Reggio Calabria 1986, 163-201; M.R. Salerno, "Terre ed uomini della Certosa di S. Stefano del Bosco attraverso la Platea Cinquecentesca", *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 64 (1997) 111-159.

⁴ A. Peters-Custot, *Bruno en Calabre. Histoire d'une fondation monastique dans l'Italie normande: S. Maria de Turri et S. Stefano del Bosco*, École française de Rome, Rome 2014.

⁵ La storiografia più recente ha avanzato qualche dubbio sulla tesi classica che vede queste donazioni in funzione di contrasto al monachesimo greco (impropriamente detto basiliano): ma il discorso ci porterebbe troppo oltre, e non è pertinente con il nostro argomento. Si veda intanto F. Cuteri, G. Hyeraci, "Bruno in terra bizantina. Evoluzione patrimoniale del monastero di S. Maria e S. Stefano del Bosco tra XI e XII secolo", *Staurós* 7 (2020) [= *Nuovi apporti e rilettura delle fonti tra Reggio e Squillace dal VI al XII secolo*, Atti del XIV Incontro di Studi Bizantini], 61-73.

ra si prendevano del cenobio, ne avviene il reintegro nell'Ordine certosino. A seguito di questo evento verrà redatto il documento qui in esame.

2. La Platea

Tornata la Certosa in possesso dell'Ordine certosino, ai primi del Cinquecento si rende necessaria una ricognizione che accerti la consistenza e il numero delle sue proprietà. È quanto Carlo V, Imperatore del Sacro Romano Impero e, come Re di Spagna, sovrano anche del Regno di Napoli, prescrive al Priore, il quale provvede ad inviare dei monaci che svolgeranno la ricognizione dei beni, che sarà effettuata in brevissimo tempo, nel 1530.

Siamo nel periodo compreso tra la prima grande espulsione degli ebrei dal Regno meridionale, del 1511, e quella definitiva del 1541. Periodo di cui non si hanno notizie di presenze ebraiche in Calabria, se non nella parte settentrionale, corrispondente alla provincia di Cosenza.⁶ Tale assenza è confermata dalla Platea, che parla di «ebrei» o «neofiti» sempre al passato, salvo in un caso molto dubbio, come vedremo, in cui sembrerebbe di poter leggere un'allusione a una sola presenza, almeno in quest'epoca. L'itinerario seguito nella ricognizione del territorio si svolse nel territorio della Calabria Ulteriore, corrispondente a tutte le attuali province calabresi, esclusa quella di Cosenza. Durante il percorso – nel corso della quale i monaci avrebbero segnato con la S di Santo Stefano o con una croce rocce e alberi – fu redatta la Platea, giunta in due redazioni leggermente diverse, redatta dal notaio Bartolomeo Levato di Taverna.⁷

3. Le località con elementi ebraici⁸

Acquaro (Casalis Acquari)

Posta ad occidente, dista circa 20 km dalla Certosa e meno di 5 km da Arena, di cui all'epoca costituiva un casale; oggi è comune a sé.

⁶ Su questa circostanza cf. anche C. Colafemmina, *The Jews in Calabria*, (A Documentary History of the Jews in Italy 33) Brill, Leiden – Boston 2012, 42-51. In questo importante volume, peraltro, la Platea non è presa in considerazione.

⁷ Cf. l'apparato nell'edizione di De Leo.

⁸ Si propone qui l'elenco delle località in ordine alfabetico secondo il toponimo attuale, seguito da quello nella Platea ad eccezione dell'ultima località, il *Casalis Santi Miglano et Potami*, lasciato com'è nel documento. Le distanze tra le varie località sono indicate secondo gli attuali percorsi pedestri; data la natura montuosa dell'area in esame, in linea d'aria le distanze sono molto minori, a volte anche meno della metà di quelle reali.

A p. 636 leggiamo che la Certosa vi possiede alcune piante di ulivo «site et posite in territorio terre Harenarum, in circumferenciis casalis Acquari, in loco ubi dicitur Adonai...». Incontriamo qui un elemento che potrebbe essere rilevante: un territorio che porterebbe il nome con cui viene letto nella Torah e nella preghiera liturgica l'impronunciabile Nome divino tetragrammatico. Cercando altrove lo stesso toponimo, per riscontro, ho trovato soltanto il santuario della Madonna dell'Adonai in Sicilia, nei pressi di Brucoli, frazione di Augusta, in provincia di Siracusa. In questo caso sembra che il nome si debba al titolo del dipinto nella grotta-oratorio, di origine greca, dedicata alla Madre del Signore, per qualche ragione designato con l'epiteto ebraico 'Adonay.⁹ Il toponimo presente in Acquaro può essere interpretato come indizio di presenza ebraica, sebbene nel documento non se ne faccia parola. Dubbia però è anche la natura del *locus*: un insediamento? Una proprietà di ebrei? Un luogo di preghiera o di sepoltura? Al momento non si hanno elementi per alcuna ipotesi al riguardo.

Ardore Marina (*Casalis Arduri*)

Frazione di Ardore, in provincia di Reggio Calabria, sulla costa dello Jonio. All'epoca della Platea costituiva parte del Casale di Ardore, appartenente alla città di Gerace. Si trova a sud della Certosa, da cui dista circa 65 km.

Alle pp. 452-453 della Platea vi è un semplice riferimento toponomastico. «In circumferenciis casalis Arduri», la Certosa possiede «pecium unum terre thomolatarum duarum cum dimidia¹⁰ ... in loco ubi dicitur Lo Iudeo».

La località in questione conserva tuttora questo nome, inequivocabile, sebbene non si sappia se esso corrisponda esattamente all'area anticamente così indicata, ne sia solo una parte o se, al contrario – come possiamo supporre – corrisponda a un'area più estesa di quella appartenente alla Certosa.

Arena (*Harenae*)

È situata a circa 13 km a ovest della Certosa, e costituisce il fulcro dell'omonima Contea infeudata alla famiglia Concublet; i cui territori, tramite conquiste, perdite e matrimoni, variarono molto nel corso del tempo.

Arena non è del tutto nuova nel panorama ebraico calabrese. A parte il rione chiamato Judeca (ma sappiamo che non sempre questo toponimo corri-

⁹ Con l'aiuto di un amico grecista ho effettuato una ricerca per vedere se il toponimo Adonai fosse presente altrove, nell'Egeo, nei Balcani e in generale in area bizantina, ma non si è trovata alcuna rispondenza.

¹⁰ Equivalenti a poco più di 80 mq.

sponde a una reale presenza ebraica),¹¹ Arena appare in un documento del 1466,¹² ma il riferimento a eventuali ebrei locali è incerto.¹³

Alle pp. 235-236 della Platea si trova però un documento, datato 5 giugno 1466, in cui si descrive il complicato giro di alcuni tessuti, che il conte Luigi d'Arena aveva barattato per dell'olio con l'ebreo Samuele di Abramo di Mileto, rinvenuti ad Arena in possesso dell'ebreo Davide di Stilo, il quale li aveva venduti (o barattati). Non avendo voluto restituire il denaro al legittimo possessore dei panni, Davide fu condotto in prigione, nonostante affermasse di aver dato una parte dei tessuti al conte Luigi ed alla contessa. Non è facile capire se questo Davide di Stilo fosse ad Arena di passaggio, se vi si fosse stabilito per un certo periodo o se appartenesse a un'eventuale comunità ebraica locale.

Nella nostra Platea abbiamo inoltre la scarna menzione, a p. 634, di una piccola vigna con alcuni fichi, poco più di 15 mq, affittati a poco prezzo in enfiteusi a un certo «Iacopus de Gauyello de Harenis», che tra l'altro era fuggito dal territorio di Arena e già da otto anni non pagava il canone annuo. Nulla è detto circa l'eventuale ebraicità di Iacopus, il cui nome non era esclusivamente ebraico, come vedremo parlando di Grotteria; ma il cui patronimico rimanda a una delle varianti di Gaudio, frequente resa del nome Yişhaq, Isacco, che significa 'riderà'.¹⁴

Più consistente risulta invece la menzione, alla successiva p. 635, di un possesso della Certosa confinante con una vigna di proprietà della curia di Arena, che «fuit Marini Ebrei seu Neofiti».¹⁵ Questa menzione, se unita a quella di Iacopus de Gauyello, all'esistenza di un rione Judeca e alle possibili presenze ebraiche in casali meno rilevanti, ci fanno ritenere pressoché certa la

¹¹ La tesi, sostenuta oggi da vari storici e linguisti, è stata formulata per la prima volta in C.M. Sanfilippo, "Fra lingua e storia: note per una Giudecca non giudaica", *Rivista Italiana di Onomastica* 4 (1998) 7-19.

¹² Colafemmina, *The Jews in Calabria*, 235-236, doc. n. 162.

¹³ Si veda anche C. Calabrese, *La Giudecca di Arena*, Print Service, Vibo Valentia 2011 (non fa uso della Platea).

¹⁴ Lo studio di V. Colorni, "La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano", in *Italia Judaica*, Atti del Convegno (Bari 1980), Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1983, 67-86, che raccoglie poco materiale dal Meridione, ignora questa specifica corrispondenza, che in realtà al sud si riscontra frequentemente, come ad esempio in Sicilia: cf. A. Scandaliato, "Momenti di vita ebraica a Trapani nel Quattrocento", in Ead., *Judaica Minora Sicula*, Giuntina, Firenze 2006, 11 nota 40 (sul rabbino Isacco/Gaudio Bonavoglia, prima metà del XV secolo).

¹⁵ «Eunofiti», secondo il manoscritto A.

presenza di ebrei ad Arena, in questo caso di convertiti. Purtroppo, per la natura del documento, non abbiamo altre informazioni se non circa terreni agricoli; e sebbene in Calabria gli ebrei fossero presenti in ogni settore produttivo, il settore agrario era meno frequentato rispetto a quello mercantile, e le proprietà terriere minoritarie rispetto a quelle urbane; né sulle une né sulle altre, in ogni caso, la Platea ci fornisce informazioni.

Dasà (*Casalis Dase*)

Altro casale ad occidente di Arena, da cui dista circa 3 km, e a 16 dalla Certosa. Oggi costituisce comune a sé.

In questo luogo la Certosa possiede un terreno confinante a nord con una vigna di proprietà della curia di Arena, «que fuit Marini Crispi Neofiti». È possibile, considerato il nome, l'appellativo di neofita e la medesima situazione patrimoniale, che si tratti dello stesso Marino citato precedentemente per Arena. Abbiamo un'altra conferma della cacciata anche degli ebrei che avevano accettato il battesimo.

Grotteria

È l'unica località in cui sia già documentata con certezza la presenza ebraica.¹⁶ Si trova a 38 km a sud della Certosa, all'interno della costa jonica, sulla strada che conduce ad Ardore. Era il centro di una notevole Contea appartenente alla famiglia Carafa. La presenza ebraica è ricordata anche dalla tradizione orale: gli abitanti dei paesi circostanti chiamano il paese «'a Judeca», e «judecari» i suoi abitanti.¹⁷

A p. 394 della Platea troviamo un'ulteriore conferma dell'insediamento ebraico nel territorio: vi si trova infatti la brevissima menzione di una proprietà della Certosa «iuxta terras Iacopi Longi, que fuit Iaco Iudei». Interessante il doppio nome con cui viene ricordato questo Iacopo, che era evidentemente un neofita: ne apprendiamo qui il cognome assunto al battesimo, Longo; così come per il Marino incontrato sopra il cognome era Crispo, in entrambi i casi lasciati ai battezzandi dai rispettivi padrini.¹⁸

¹⁶ Cf. Colafemmina, *The Jews in Calabria*, 690, indice, s.v., per le molteplici attestazioni; nonché i miei appunti su "Grotteria, la Judeca" in *Calabria Judaica* (<http://calabrijudaica.blogspot.com/2010/05/grotteria-la-judeca.html>).

¹⁷ Su questi ultimi elementi, si veda in particolare G. Papaluca, *La Judeca*, Arti Grafiche, Ardore Marina 2003.

¹⁸ Altri membri della famiglia Crispo in De Leo (a c.), *La Platea*, pp. 46-47, 50 (Crispus Arelius) e pp. 53, 59 (Crispus Ioannes Baptista).

Monasterace (*Monesteracis*) o Guardavalle (*Casalis Guardavallis*)

Monasterace è posta a sud-est della Certosa, a poco più di 40 km. All'epoca della redazione della Platea costituiva un piccolo feudo della famiglia Galeota. Guardavalle era invece un casale del Regio Demanio di Stilo; dista dalla Certosa circa 28 km.

A p. 79 leggiamo di un piccolo terreno della Certosa, così descritto:

extra tenimentum Arsafie tamen est prope dictum tenimentum in eodem territorio Stili prope flummariam Matrimone, in loco dicto Trovato, confinatum versus occidentem iuxta terram abatie Santi Ioanni Terresti, versus orientem iuxta easdem prefatas terras prefate abatie, versus septemtrionem iuxta terras que fuerunt Iudei, quas ad presens tenent heredes condam Angeli Crista de Monesteraci, ab alio latere, versus septentrionem iuxta terras dicte abatie Santi Ioannis.

La menzione è particolarmente complessa e l'individuazione del luogo è problematica. Arsafia è infatti un'area piuttosto estesa, che al giorno d'oggi indica una zona pertinente in parte al comune di Monasterace, e in parte a quello di Guardavalle. A complicare la situazione sappiamo, per contro, che all'epoca della sua fondazione, in età normanna, Ruggero I aveva donato alla Certosa il monastero di rito greco di Santa Maria d'Arsafia, con tutti i suoi possedimenti. Arsafia risulta quindi ripartita fra tre diverse sovranità, sebbene sembri che, in seguito, la Certosa non ne abbia avuto più il possesso.

In ogni caso, ai limiti di quest'area la Certosa possedeva un terreno confinante con varie proprietà fra cui una «*terras que fuerunt Iudei*». Questa espressione può riferirsi sia a un fondo agricolo già appartenuto a uno o più ebrei; sia a un cimitero, dal momento che «*terra*» nel meridione indica spesso dei luoghi funerari, generalmente extraurbani. Il fondo passò comunque, prima della redazione della Platea, agli eredi di un certo Angelo Crista di Monasterace. Una famiglia detta «*d'a Crista*» vive, o almeno viveva fino a qualche tempo fa, a Guardavalle. Per ragioni di ordine fiscale, saremmo propensi a collocare le terre nell'ambito di Monasterace, malgrado l'indicazione che la proprietà si trovi in territorio di Stilo.¹⁹ La difficoltà è tuttavia ovviabile, supponendo che il fondo si trovasse in un'area limitanea tra Monasterace e Guardavalle. Nondimeno, ulteriore elemento di difficoltà nella localizzazione è l'indicazione che il terreno posseduto dalla Certosa confinasse a nord con le

¹⁹ Su quest'ultimo territorio, cf. ora F. Cuteri, G. Hyeraci, "Il paesaggio agrario in territorio di Stilo (RC) al volgere del Medioevo. L'apporto della Platea di S. Stefano del Bosco", in D. Mastroianni, R. Oriolo, A. Vivona (a c.), *Storytelling dei Paesaggi. Metodologie e tecniche per la loro narrazione*, (Stratigrafie del paesaggio 1) Il Sileno Edizioni, Lago (CS) 2021, 131-146 (NdR).

terre «que fuerunt Iudei», mentre Arsafia si trova a sud del territorio della Certosa; e se la menzione della fiumara Matrimone (attuale Fiumarella di Guardavalle, al confine tra i due comuni) conforta l'ipotesi di un territorio di confine, quella della contrada Trovato, in territorio di Guardavalle, ci pone di nuovo nel dubbio.

Riguardo a Monasterace, c'è da dire che in una dichiarazione (o «rivela») del Catasto onciario borbonico – redatto poco più di due secoli dopo la Platea – troviamo menzionato, in un'area posta a nord-est del comune, un terreno «Jacoppe seu Giuseppe»: nomi entrambi di origine ebraica, ma d'altra parte comuni anche tra i cristiani; che potrebbero tuttavia indicare, trattandosi della denominazione di una località, i suoi antichi proprietari, forse ebrei.

Vista la situazione, ho lasciato il dubbio sulla collocazione della proprietà ebraica, dando la precedenza a Monasterace, che viene espressamente citata, sebbene solo come luogo di nascita o residenza dei nuovi proprietari. A favore di Monasterace vi è da aggiungere che qui terminava la strada costiera fin dal Tardo Impero, come attesta la *Tabula Peutingeriana*, per piegare verso l'interno e qui proseguire il suo percorso verso nord; dove vediamo che, salvo molti toponimi non molto significativi, il primo centro in cui si abbia testimonianze certe di presenze ebraiche è Squillace, a quasi 50 km di distanza. È plausibile che in questa sorta di “capolinea” mercantile, vi fosse anche qualche ebreo.

Casalis Santi Miglano et Potami

L'identificazione dei due casali è incerta. Non sono in grado d'indicare la distanza né con la Certosa né con Arena, proprio per la vaghezza della loro collocazione.

Due località chiamate rispettivamente Meliano e Potamia, poste a occidente di Arena, sembrerebbero concordare con la menzione di questi due casali nella Platea.²⁰ Si tratta tuttavia di due località relativamente distanti tra loro, separate dai territori delle già citate Dasà e Acquaro (e di Dinami, nella cui frazione di Monsoreto sembra accertata da altre fonti una presenza ebraica). Non so se questo si possa imputare a un'informazione errata della carta, che del resto è piuttosto precisa; oppure al fatto che, per qualche ragione, i due siti siano stati accorpati o indicati come un unico casale; o se si tratti di località effettivamente diverse da quelle della Platea. Lasciando sempre da parte l'elemento «Santi», si potrebbe dunque pensare a Miglianò e Potami,

²⁰ La carta in M. Iuliano, *Cartografia calabra in età aragonese*, in *Storia della Calabria nel Rinascimento*, Gangemi, Roma - Reggio Calabria 2002. Il documento è molto utile per la precisione delle localizzazioni, benché contenga numerosi errori nei toponimi.

nel circondario di Soriano e diocesi di Mileto.²¹ A p. 646 è inoltre citata una proprietà «iuxta vallonem nominatum de Gauyello». Come si è visto sopra, a proposito di Arena, il nome è una sorta di traduzione del nome ebraico Yiṣṣḥaq, Isacco. Potrebbe trattarsi di un riferimento al padre di Iacopo di Arena, o a un omonimo probabilmente vissuto in epoca anteriore. La presenza ebraica nel luogo deve dunque limitarsi a una supposizione, mentre è più credibile che si riferisca a un ebreo di Arena.

4. Conclusioni

Come abbiamo avuto modo di vedere, tutte le località incontrate si trovano al di fuori dei dominî diretti della Certosa: si tratta sempre di possedimenti all'interno di altri feudi o territori, tutt'al più immediatamente al confine dei possedimenti certosini. Dal momento che la Platea è solo un elenco di proprietà terriere, non possiamo escludere che nei villaggi e nella stessa Serra San Bruno vi fossero ebrei, dediti al commercio, all'artigianato o al prestito, se non a professioni più "alte", come quella di medico o farmacista, ampiamente documentate nella Calabria specialmente del periodo aragonese.²² Al momento, però, non abbiamo al riguardo fonte alcuna. A tale situazione fa contrasto, d'altra parte, una presenza abbastanza fitta di toponimi con qualche collegamento ebraico nelle vicinanze delle grange dipendenti dalla Certosa nell'area settentrionale verso la costa jonica, in direzione di Squillace, che ricaviamo da altre fonti: *Testa del Giudeo*, *Passo del Giudeo*, o semplicemente *Giudeo* (riferito per lo più ad aree forestali, difficilmente sede di qualche insediamento, trovandosi in aree lontane dai centri abitati, sia odierni che antichi); nonché il classico toponimo urbano Judeca.

L'unico centro dipendente dalla Certosa che potrebbe riservare qualche riscontro sembra essere Bivongi, in provincia di Reggio Calabria, al confine con la provincia di Catanzaro, in cui troviamo una Judeca urbana e una contrada di campagna denominata Barzillà, che richiama il nome, e poi cognome ebraico Barzilai. Si tratta comunque di indizi quanto mai labili, che non forniscono, in mancanza di documenti o di resti materiali, alcuna prova. A titolo di mera curiosità, nel Catasto onciario di Bivongi si menziona un «ebreo della Serra»;²³ ma siamo ormai verso la metà del XVIII secolo, quindi è presumibile

²¹ V. D'Avino, *Cenni storici sulle Chiese arcivescovili, vescovili, e prelatizie (nullius) del Regno Delle Due Sicilie*, Ranucci, Napoli 1848, 340; D. Capano, *Piergiovanni Salimbeni, nel '700, da quella piccola terra di Limpidi*, Lulu, s.l. 2010², 171.

²² Colafemmina, *The Jews in Calabria*, 56-58.

²³ U. Franco, *Bivongi. Catasto onciario*, Sud Grafica, Davoli 2007.

che si tratti di un semplice soprannome, come ho avuto direttamente modo di riscontrare in altre situazioni.

Come spiegare questa assenza in un panorama come quello calabrese, che vedeva presenze ebraiche diffuse in tutto il territorio regionale? Notando il fenomeno parallelo nei territori posseduti dai Domenicani di Soriano, azzardo alcune ipotesi. La prima, potrebbe essere la natura ecclesiastica dello “stato” certosino, che, stante il diffuso antigioiudaismo, aveva giudicato inopportuno ospitare ebrei e usare i loro servizi. Accanto a questa possibile ragione, vi potrebbe essere quella che all’usuale funzione mercantile frequentemente svolta dagli ebrei, si supplisse con una rete diversa, servita dai numerosi membri laici e servi dell’Ordine. Non dimentichiamo infatti che il villaggio di Serra San Bruno era stato fondato proprio per accogliere i servitori della Certosa, che possiamo supporre svolgessero, tra i vari servizi, anche quelli di collegamento economico e commerciale.

Le sintetiche indicazioni fornite dalla Platea confermano purtroppo, una volta di più, la difficoltà della ricerca sull’ebraismo in Calabria. Tra fattori naturali – come terremoti, frane, alluvioni – e umani – come invasioni, depredazioni e finanche una sorta di *damnatio memoriae* – abbiamo infine pochi resti materiali e una notevole avarizia nella documentazione. Molto spesso la ricerca sull’argomento assomiglia alla faticosa ricomposizione di un *puzzle*, che comporta una ricerca faticosa e l’uso di elementi di vario genere e valore, che a volte trova conforto in scoperte casuali, in luoghi insospettati, com’è avvenuto ad esempio per la sinagoga di Bova Marina.



GUIDO BARTOLUCCI

Il calabrese Agazio Guidacerio e l'insegnamento dell'ebraico nell'Europa del XVI secolo

Nel XV secolo emerse nella cultura europea un fenomeno – successivamente definito con il nome di ebraistica cristiana – che intese applicare le tecniche filologiche nate per lo studio delle opere latine e greche, al testo ebraico della *Bibbia* e poi alle altre fonti della sua tradizione. Questo nuovo approccio cambiò profondamente il modo di pensare l'ebraismo, ampliando i confini all'interno dei quali fino a quel momento era stato compreso. Le nuove fonti, studiate nella lingua originale, per quanto era possibile all'epoca, non solo aiutavano a ripensare la tradizione cristiana, ma davano accesso a nuovi testi e tradizioni fino a quel momento sconosciuti.

I primi anni del secolo successivo, il XVI, dominati dalla figura e dal pensiero di Erasmo da Rotterdam, videro imporsi il modello del *collegium trium linguarum*, il quale riconosceva nello studio delle tre lingue sacre (ebraico, greco e latino) lo strumento essenziale non solo per lo studio delle Scritture, ma anche per un profondo ripensamento delle basi su cui la Chiesa si fondeva.¹ L'indagine delle radici linguistiche della *Bibbia* divenne centrale nel di-

¹ Sulla storia dell'ebraistica cristiana cfr. F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964; J. Friedman, *The Most Ancient Testimony: Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Ohio University Press, Athens OH 1983; F.E. Manuel, *Chiesa e sinagoga. Il giudaismo visto dai cristiani*, ECIG, Genova 1998; G. Lloyd Jones, *The Discovery of Hebrew in Tudor England: A Third Language*, Manchester University Press, Manchester 1983; S. Campanini, "Die Geburt der Judaistik aus dem Geist der christlichen Kabbalah", in G. Veltri, G. Necker (Hrsg.), *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt: Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert*, Brill, Leiden 2004, 135-145; Id., "Johannes Reuchlin und die Anfänge der christlichen Kabbala", in S. Lorenz, D. Mertens (Hrsg.), *Johannes Reuchlin und der Judenbücherstreit*, Jan Thorbecke, Ostfildern 2013, 107-117; G. Busi, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Aragno, Torino 2007; W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala: 15. Und 16. Jahrhundert*, Fromman-Holzobog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2012. Per una visione d'insieme con una bibliografia aggiornata, cfr. S.G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660): Authors, Books, and the Trans-*

battito religioso soprattutto dopo il 1517, quando il *sola scriptura* luterano e la critica alla versione latina delle Scritture (la *Vulgata* di San Girolamo), trasformarono il modo di guardare all'ebraico.²

In questi primi anni del '500 Roma era uno dei centri di questi studi e di questi interessi. Qui i pontefici Leone X e Clemente VII, che si erano abbeverati alle fonti della tradizione umanistica medicea, promossero l'insegnamento dell'ebraico e finanziarono nuove traduzioni;³ qui alti prelati come il generale degli agostiniani Egidio da Viterbo e Federico Fregoso studiavano intensamente l'ebraico;⁴ qui importanti intellettuali ebrei come Elia Levita e più tardi Jacob Mantino, guidavano i loro allievi cristiani per le strade impervie della tradizione ebraica post-biblica e mistica;⁵ qui, infine, importanti ebraisti, come il frate domenicano Sante Pagnini, insegnavano la lingua santa e incominciavano a pensare a una nuova traduzione della Bibbia.⁶

In questo contesto così ricco, gli ambienti romani erano attraversati da intensi dibattiti intorno allo studio e all'uso dell'ebraico che coinvolgevano non solo studiosi, ma anche uomini di Chiesa, tutti consapevoli che il rapporto con l'ebraico era importante non solo per rivedere le traduzioni antiche, ma anche per ripensare il destino della Chiesa stessa.⁷

mission of Jewish Learning, Brill, Leiden 2012; T. Dunkelgrün, "The Christian Study of Judaism in Early Modern Europe", in J. Karp, A. Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism, 7: The Early Modern World, 1500-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, 316-348; e gli articoli contenuti in G. Busi, S. Greco (a c.), *Il Rinascimento parla ebraico*, Silvana Editoriale, Milano 2019.

² Si veda F. Parente, "La chiesa e il Talmud", in C. Vivanti (a c.), *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1996, I: 521-643.

³ P. Daffinà, "I primordi della scuola orientalistica romana", *Rivista degli studi orientali* 67 (1993) 1-26.

⁴ J. W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Brill, Leiden 1968; S. Campanini, "Utriusque linguae egregie peritus et prudens. Federico Fregoso cardinale ebraista e l'identità del suo *familiaris* ebreo 'grandissimo cabalista'", *Materia Giudaica* 20-21 (2015-16) 29-44.

⁵ E. Abate, "Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma", *Archivio italiano per la storia della pietà* 26 (2014) 409-446; L. Saracco, "Mantino, Giacobbe", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 69, Istituto Treccani, Roma 2007, 212-214.

⁶ Su Pagnini si veda oltre, nota 55.

⁷ Cfr. per esempio P.F. Grendler, "Italian Biblical Humanism and the Papacy 1515-1535", in E. Rummel (ed.), *Biblical Humanism and the Scholasticism in the Age of Erasmus*, Brill, Leiden 2008, 227-276.

I. In questa città, nei primi anni del secolo, arrivò il prete secolare Agazio Guidacerio, nato forse nel 1477 a Rocca Falluca, un piccolo paese vicino a Catanzaro, e formatosi nei primi anni tra la stessa Catanzaro e Napoli.⁸ A Roma, come racconta lo stesso Guidacerio, incontrò Iacob Gabbai, un rabbino portoghese, il quale fu il suo primo maestro di ebraico. In pochi anni egli stesso divenne così erudito nella lingua santa da essere nominato professore di ebraico alla Sapienza di Roma a partire dal 1520.⁹ In questo periodo, sotto i pontificati di Leone X e Clemente VII, pubblicò 6 opere, una grammatica, un commento al *Cantico dei Cantici* e 4 lavori sui salmi.¹⁰ La prima fatica fu un piccolo libro dedicato alle lettere dell'alfabeto, stampato a Roma probabilmente presso Étienne Guillery nel 1515.¹¹ Il lavoro è uno strumento molto utile per comprendere la posizione di Guidacerio come ebraista nei primi anni del suo insegnamento. Il testo si compone di 50 carte ed è distinto in due parti: la grammatica vera e propria che procede da destra a sinistra e gli apparati, che invece si leggono da sinistra a destra. Tra questi ultimi ci sono due lettere introduttive, una rivolta al lettore e l'altra al papa Leone X. Nella prima, Guidacerio sosteneva la necessità di una grammatica della lingua ebraica per avere accesso alla comprensione delle Sacre Scritture insieme al greco e al latino, così da ovviare al problema della presenza di interpretazioni diverse degli esegeti latini.¹² La lettera prefatoria indirizzata al papa, invece, più articolata,

⁸ H. Galliner, "Agathius Guidacerius 1477?-1540?: An Early Hebrew Grammarian in Rome and Paris," *Historia Judaica* 2 (1940) 85-101; C. Mulè, *Agazio Guidacerio: un umanista catanzarese a Parigi*, Gangemi, Roma 1990; Grendler, "Italian Biblical Humanism", 247-251; G. Miletto, "L'apport des hébraïsants italiens Agazio Guidacerio et Agostino Giustiniani aux études hébraïques en France", in G. Dahan, A. Noblesse-Rocher (éd.), *Le hébraïsants chrétiens en France au XVIe siècle*, Actes du Colloque de Troyes 2-4 septembre 2013, Droz, Genève 2018, 69-86.

⁹ Cfr. Daffinà, "I primordi", 14-18.

¹⁰ A. Guidacerio, *Nova expositio in septem maxime contra omnia adversa virtutis Psalmos penitentiales*, Antonio Blado, Roma 1523; Id., *Nova commentaria in Canticum Canticorum*, Antonio Blado, Roma, 1524; Id., *In omnes davidicos psalmos argumentum et in primum qui incipit: Beatus vir qui non abiit, secundum veritatem hebraicam interpretatio*, Antonio Blado, Roma 1525; Id. *Nova translatio septem psalmorum poenitentialium ex Hebraeo in latinum et cum commentariis*, Antonio Blado, Roma 1526.

¹¹ A. Guidacerio, *Grammatica Hebraicae Linguae*, [Étienne Guillery], Roma (1514?). Cfr. F. Barbieri, *Tipografi romani del Cinquecento: Guillery, Ginnasio mediceo, Calvo, Cartolari, Olschki*, Firenze 1983, 85.

¹² Ivi, c. 1v: «Idcirco latinae linguae homines, quos erudiendos suscepimus, duabus aliis opus habent ad cognitionem divinarum scripturarum, hebraea et graeca, ut ad exempla-

aveva il compito non solo di esaltare l'opera che Leone X aveva fatto nella promozione dell'insegnamento dell'ebraico e delle altre lingue orientali, ma anche di introdurre la figura dell'autore, Guidacerio stesso, e il suo modo di intendere lo studio dell'ebraico. È in questo testo che egli raccontava la sua formazione, cioè di aver studiato per sette anni con Iacob Gabbai, usando le opere grammaticali di Mošeh e Dawid Qimḥi, che come vedremo, erano alla base delle sue riflessioni.¹³ La prefazione, però, ci permette di allargare il nostro sguardo all'ambiente in cui Guidacerio compose la grammatica.

L'ebraista calabrese, per prima cosa, esaltava l'interesse da parte del papa per le lingue orientali e costruiva un parallelo tra la sua azione e ciò che il padre, Lorenzo de' Medici, aveva fatto per il greco, non solo attraverso il finanziamento di traduzioni e dell'insegnamento, ma anche offrendo rifugio a intellettuali bizantini e ai loro manoscritti.¹⁴ All'interno di questo contesto Guidacerio riconosceva all'ebraico il ruolo di chiave per accedere ai segreti delle profezie sul Cristo e dunque alla verità più profonda del cristianesimo. Ma la lettera prefatoria si chiudeva con l'omaggio a un altro personaggio importante della Roma del tempo, Adriano Castellesi, cardinale e membro della curia, nonché raffinato intellettuale e autore di opere sulla lingua latina e la filosofia cristiana.¹⁵ La presenza di questo omaggio ci fornisce una serie di in-

ria praecedentia recurratur, siquam ambiguitatem attulerit latinorum interpretum infinita varietas».

¹³ Ivi, 2r-v: «Ut ex his quam proximis septem annis ex priscorum hebraeorum literarum monumentis et imprimis ex operibus eruditissimorum grammaticorum Rabi Moise et Rabi David filiorum peritissimi Ioseph Kimhi hispani, maximis laboribus in hac alma urbe Roma sub literatissimo rabi Iacob Gabbai Iudaeo lusitano didici, luculentam hebraicae linguae grammaticen ad utilitatem et gloriam christianae religionis hominibus nostris conscriberem». Il suo maestro, però, non si limitò a introdurlo agli studiosi più noti, ma gli permise di approfondire alcuni aspetti, assenti nei lavori dei fratelli Qimḥi. Si veda A. Guidacerio, *In hoc libello continetur de literis hebraicis, de punctis, de accentibus, de quantitate syllabarum, deque vera linguae hebraicae pronunciandi ratione, quatenus scriptis ostendi potest*, Chrétien Wechel, Parigi 1537, c. evir: «Propterea et si grandis materia, pauca tamen prototius negotii fundamento, quae in quodam vetusto libello, quem mihi tradidit praeceptor meus Rabbi Iacob Gabbai Romae (quandoquidem in Michlol nihil de eis traditur) comperi».

¹⁴ Guidacerio, *Grammatica*, c. 2r-v.

¹⁵ Ivi, cc. 3v-4r: «Nec non et reverendissimi domini Hadriani tituli Sancti Chrysogoni praesbyteri Cardinalis Bathoniensis dignissimi qui et de latinis literis benemeritus estin eo praeclaro opere quod de sermone latino nuper edidit et hebraicis atque graecis ab ineunte aetate magnopere delectatur». Cfr. G. Fragnito, "Castellesi, Adriano", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1978, 665-671.

dizi sull'ambiente in cui Guidacerio operò. Castellesi, infatti, proprio negli anni in cui usciva la grammatica dell'ebraista calabrese, era impegnato nella difesa delle posizioni di Reuchlin nei confronti del Talmud e più in generale dello studio e dell'uso dell'ebraico per i cristiani. Il cardinale aveva promosso, insieme a Lorenzo Pucci, il testo di Pietro Galatino in difesa dello stesso umanista tedesco e Reuchlin nel 1518 gli aveva dedicato il *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*.¹⁶ Il Castellesi era anche un profondo conoscitore dell'ebraico, tanto da essersi cimentato, a quanto scriveva a Raffaele Maffei, nella traduzione dei primi due libri della Bibbia.¹⁷ Egli, dunque, faceva parte di quel movimento romano che aveva accolto l'insegnamento erasmiano di riconoscere l'ebraico come strumento per indagare le radici della fede cristiana. Ma la dedica al Castellesi ci permette anche di considerare con più attenzione la data di pubblicazione di questo testo. Come è noto egli fu coinvolto nella congiura per assassinare il papa Leone X e nel 1517 fu costretto a lasciare Roma. Se Guidacerio lo ricorda nella prefazione insieme al papa, è ipotizzabile che lo abbia fatto prima di quella data e, dal momento che cita il cardinale come autore del *De sermo latino*, pubblicato per la prima volta probabilmente alla fine del 1514; l'uscita della grammatica dunque dovrà essere datata forse al 1515.¹⁸

La seconda parte della prima sezione riporta la traduzione di un passo di Isaia con il testo ebraico a fianco, anticipazione profetica della passione del Cristo, e l'epistola di Girolamo a Paola sull'alfabeto ebraico.¹⁹ Proprio quest'ultimo tema, vale a dire le lettere dell'alfabeto, sono l'oggetto del trattato vero e proprio, il quale si basa sulle opere di Mošeh e Dawid Qimḥi, il *Mahalaḳ ševilê ha-da'at* e il *Sefer miḳlol* rispettivamente.²⁰ La grammatica, dunque, constava esclusivamente del commento alle lettere e agli accenti, e si concludeva con la traduzione in ebraico del *Padre nostro* e quella in latino del-

¹⁶ P. Galatino, *Opus toti christianae Reipublicae maxime utile de arcanis catholicae veritatis*, per Hieronymum Suncinum, Orthonae Maris 1518; J. Reuchlin, *De accentibus et orthographia linguae hebraicae a Iohanne Reuchlin Phorcensi, doctore libri tres, Cardinali Adriano dicati*, Thomas Anshelm, Hagenau 1518.

¹⁷ Cfr. Fragnito, "Castellesi, Adriano", 670.

¹⁸ A. Castellesi, *De sermone latino*, Marcello Silber, Roma 1514.

¹⁹ Guidacerius, *Grammatica*, cc. 6-8.

²⁰ Su questi due autori cfr. F.E. Talmage, *David Kimhi, the Man and the Commentaries*, Harvard University Press, Cambridge MA 1975. In particolare Dawid Qimḥi sarà il punto di riferimento "grammaticale" per tutti gli ebraisti del secolo. Si veda per questo, oltre agli studi di Kessler Mesguich, L. Kukenheim, *Contribution à l'histoire de la grammaire grecque, latine et hébraïque à l'époque de la Renaissance*, Brill, Leiden 1951, 88-129.

lo *Šema*.²¹ La grammatica di Guidacerio, nonostante la sua brevità, rappresenta un punto importante per la storia dell'interesse cristiano per la tradizione ebraica: fino a quel momento, infatti, pochissimi erano i testi di questo tipo disponibili per studiosi cristiani, soprattutto in Italia. A parte un tentativo di Aldo Manuzio a Venezia nel 1508, gli esempi più importanti erano stati editi Oltralpe, da Pellikan, Reuchlin e Tissard.²²

Da questa prima opera e dalle scelte compiute dall'autore è possibile trarre alcune riflessioni preliminari: Guidacerio faceva parte di quel circolo di ecclesiastici che si interessavano della tradizione ebraica e che comprendeva posizioni diverse. Alla base c'era sicuramente l'idea di poter riformare la tradizione della Chiesa attraverso una attenta revisione delle fonti e, in particolare, del testo ebraico dell'Antico Testamento. A questa attitudine filologica, che aveva nel pensiero di Erasmo il suo principale innesco, si affiancava l'idea che la tradizione ebraica, soprattutto quella post-biblica e in particolare la Cabala, potesse permettere di accedere ai segreti più profondi della fede cristiana.

Tra i protagonisti di questa riscoperta c'era il generale degli Agostiniani Egidio da Viterbo il quale, proprio negli anni in cui Guidacerio arrivò a Roma, aveva raccolto attorno a sé, nel corso del tempo, importanti intellettuali ebrei come Elia Levita e Jacob Mantino, grazie ai quali aveva accumulato non solo un'importante biblioteca, ma anche ampie conoscenze sulla lingua ebraica e la tradizione cabalistica. Il cardinale era convinto che lo studio dell'ebraico fosse necessario per indagare i fondamenti della religione cristiana e dovesse essere accompagnato dalle opere di grammatica e dagli *arcana commentaria* alle scritture. Fu forse questo ambiente che riconosceva la grande importanza dei testi della tradizione ebraica a influenzare il pensiero dell'ebraista calabrese molto più che l'opera di Erasmo, il quale aveva guardato con grande so-

²¹ Guidacerius, *Grammatica*, c. Eiv.

²² Cfr. S. Kessler Mesguich, "Quelques alphabets hébraïques du XVI^e siècle", *Histoire Épistémologie Langage* 12 (1990) 37-54. Cfr. K. Pellikan, *De modo legend et intelligendi hebraeum*, s.s., Strassburg 1504; J. Reuchlin, *Rudimenta linguae Hebraicae*, Thomas Anselm, Pforzheim 1506; F. Tissard, *Dialogus Prothypatris kai Phronimos. Qui videlicet pro patria promptus est et Prudens. De Judaeorum ritibus compendium. Tabula elementorum hebraicorum*, Gilles Gourmont, Parigi 1508. Per l'Italia, Aldo Manuzio, *Rudimenta grammatices Latinae linguae. De literis Graecis et diphthongis, & quemadmodum ad nos ueniant. Abbreuiationes, quibus frequenter Graeci utuntur. Oratio dominica, & duplex salutatio ad Virginem gloriosiss. Symbolum Apostolorum. Diui Ioannis Euangelistae euangelium. Aurea carmina Pythagorae. Phocylidis poema ad bene, beateque uiuendum. Omnia haec cum interpretatione latina. Introductio per breuis ad Hebraicam linguam*, Aldo Manuzio, Venezia 1501; Hieronymus Soncinus, *Introductio ad litteras hebraicas*, per Hieronymum Soncinum, Pesaro 1510.

spetto alla letteratura rabbinica e cabbalistica.²³ Tutte queste attitudini si intrecciarono a partire dal 1517 con il movimento di riforma che aveva in Martin Lutero il suo centro. L'idea di *sola scriptura* e del ritorno alle fonti del cristianesimo (per cui l'ebraico era uno strumento imprescindibile) fecero sì che negli ambienti curiali lo studio della lingua santa incominciasse a essere visto con sospetto.

Guidacerio pubblicò le altre sue opere romane proprio in questo periodo, ma le adattò in modo originale all'età in cui stava vivendo. I cinque lavori che uscirono dai torchi romani dopo la grammatica si concentravano su due testi biblici, i *Salmi* e il *Cantico dei cantici*.²⁴ Egli cercò di adattare lo studio dell'ebraico e il suo ritornare *ad fontes*, alla nascente minaccia luterana. In questo senso i giudizi che Guidacerio dava della lingua ebraica e della sua utilità per la fede cristiana erano sintomatici: non solo egli insisteva sulla capacità dei cattolici di interpretare *ad litteram* le Sacre Scritture, ma utilizzava l'ebraico e i commentatori ebrei per affermare i dogmi cattolici e per sostenere l'autorità della Chiesa di Roma.

In questa prospettiva, il commento al *Cantico dei Cantici* pubblicato nel 1524 è esemplare. Già nella prefazione dedicata al papa Clemente VII egli presentava le linee programmatiche della sua edizione. La prima e la principale era lo scontro con gli eretici tedeschi del suo tempo, i luterani.²⁵ La seconda era l'uso delle fonti ebraiche e in particolari di commentatori come Raši, Ibn 'Ezra o Lewi ben Geršom, i quali, nelle parole di Guidacerio, erano modelli non per l'interpretazione dell'opera, quanto piuttosto per ricostruire il testo

²³ Guidacerio cita esplicitamente Egidio da Viterbo in Id., *Nova commentaria*, c. Air. Saverio Campanini ha ipotizzato una collaborazione più stretta tra i due, attribuendo a Guidacerio la traduzione latina del *Sefer ha-šorašim* di Dawid Qimḥi conservato nel ms. Ang. Lat. 3 della Biblioteca Angelica di Roma. Cfr. S. Campanini, "'Thou Bearest not the Root, but the Root Thee'. On the Reception of the *Sefer ha-Shorashim* in Latin", *Sefarad* 76 (2016) 313-331: 328-329. Uno studio più approfondito sul manoscritto sarebbe necessario per dirimere la questione; cf. intanto Abate, "Filologia e Qabbalah", 434-437. Su Egidio e l'ebraico, cf. B. Copenhaver, D. Stein Kokin, "Egidio da Viterbo's Book on Hebrew Letters: Christian Kabbalah in Papal Rome", *Renaissance Quarterly* 67 (2014) 1-42.

²⁴ Cfr. *supra* nota 5.

²⁵ Guidacerio, *Nova commentaria*, c. Aiiir: «Quis inquam non graviter et iniquo animo ferat Romanos ecclesiasticos literarum omnium principes a Germanis vulpeculis recentibus Lutheranis haereticis per summam contumeliam non homines sed truncos ac stipites appellari?». Su Guidacerio interprete del Cantico dei Cantici, cfr. M. Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des Cantiques à la Renaissance. Études et bibliographie*, Droz, Genève 1993, 187-192, 228-232, 293-295.

ebraico ed emendarlo dagli errori della tradizione.²⁶ L'edizione presentava una doppia traduzione, quella della *Vulgata* e una nuova, basata sul testo ebraico. Tale novità, che dopo il concilio di Trento non sarà più possibile proporre, era accompagnata da un lungo commento nel quale Guidacerio inseriva le giustificazioni per la nuova versione e lunghi passi polemici contro i luterani: le nuove interpretazioni e traduzioni erano usate dall'ebraista calabrese per riaffermare la tradizionale autorità della Chiesa di Roma.

Un esempio per comprendere il modo di procedere dell'ebraista si può trovare nel commento del passo di *Cantico* 7,1 e, in particolare, nell'interpretazione del nome Sunamita attribuito alla sposa.²⁷ L'origine del termine era sempre stato un enigma che aveva portato a diverse interpretazioni. Guidacerio, confrontando il testo della *Vulgata* (e dei Settanta) con l'ebraico *הַשׁוּלַמִּית* (*ha-šulammit*), sosteneva che il passaggio dall'originale alle altre lingue aveva corrotto il senso, nascondendone il significato. Il valore simbolico della sposa era da ricondursi alla sinagoga, figura della Chiesa, promessa sposa di Cristo. Individuare l'origine dell'epiteto con cui tale sposa veniva chiamata era importante per l'interpretazione dell'intero passo. Guidacerio dimostrava di conoscere molto bene la storia della tradizione esegetica cristiana ed ebraica e contestava non solo quella latina, ma anche l'interpretazione di teologi che avevano accesso all'originale ebraico, come Niccolò de Lyra, il

²⁶ *Ibidem*: «Et quo ipsi qui in tribus linguis se peritissimos praeter caeteros esse praesumunt, facilius nostrae expositionis veritatem perspicere et redarguere, si poterint valeant. Scire eos volumus, nos in praesentia potissimum sequi peritissimos Rabbi Solomon, Abraam Abenezra, Levi Bengerson et alios, ex quibus tanquam ab aegyptiis argentum et aurum, omni studio, cura ac solitudine eripere contendimus. Et si eos non ut interpretes sequimur, sed castigatione adhibita, e fontibus eorum iudicio, arbitrioque nostro, quantum quoquomodo videbitur, hauriemus». Le sue opere di commento prodotte in questi anni potevano contare non solo su una importante biblioteca personale, ma anche, e soprattutto, sul libero accesso ai manoscritti ebraici conservati presso la Biblioteca Vaticana. Così si legge nel registro della Biblioteca Vaticana: «Ego Agathius lector Romani studii confiteor habuisse a custodibus bibliothecae de mandato Reverendissimi Brundusini librum Abenezza (*sic*) hebraicum super Psalterium hebraicum supra Job ... die X julii 1526» (Galliner, "Agathius Guidacerius", 94; Grendler, "Italian Biblical Humanism", 248). Gli anni romani sono anche un periodo di viaggi e di tentativi di lasciare la città. Sappiamo che nel 1518 egli era ad Avignone, mentre nel 1521 aveva fatto richiesta per un posto al collegio trilingue di Lovanio. Cfr. Galliner, "Agathius Guidacerius", 91-93.

²⁷ Vulg., *Canticum Cantorum*, 6,12: «Revertere revertere Sunamitis. Revertere revertere ut intueamur te».

quale aveva inteso *Sulamit* come riferito alla città di Sunem.²⁸ Egli, invece, si rivolgeva ai commentatori ebrei e, in particolare, a Ibn 'Ezra, il quale, nel suo commento allo *Šir ha-širim*, aveva ravvisato l'origine del termine nella città di Salem, primo nome di Gerusalemme.²⁹ L'esegeta spagnolo Avraham ibn 'Ezra aveva composto tre commenti all'opera: il primo era riservato alle questioni grammaticali ed etimologiche, il secondo al senso letterale e al dialogo tra re Salomone e Sulamit, il terzo era una lettura allegorica in cui l'opera era interpretata come un dialogo tra l'assemblea di Israele e la *Šekinah*, la presenza divina.³⁰ Seguendo questa esegesi, sia grammaticale che allegorica, Guidacerio non solo confermava la relazione tra la sinagoga e la Chiesa, ma riconoscendo il riferimento a Gerusalemme (attraverso Salem) da cui la sinagoga proveniva, egli istituiva un secondo legame con la città di Roma: come la prima era la madre di tutte le città di Israele, così la seconda, nuova Gerusalemme e sua figura, era la sede della Chiesa universale fondata da Pietro.³¹ A questa interpretazione Guidacerio aggiungeva un altro elemento in polemica con i luterani: il *Cantico dei Cantici* confermava che esisteva una sola Chiesa, la quale aveva sede a Roma, ed era governata da un unico pastore; avevano dunque torto gli eretici luterani che pretendevano che ci fossero più chiese, governate da più pastori. L'esempio illustra il modo di procedere di Guidacerio e ne fa una eccezione nel panorama dell'ebraistica cristiana della prima metà del '500. Egli, infatti, cercava di combinare insieme i nuovi strumenti della filolo-

²⁸ Guidacerio, *Nova commentaria*, c. Giiir: «Unde Nicolaus de Lyra turpiter lapsus est, dicens hassulamith quo nomine appellatur hic synagoga sponsa, dici a civitate nomine Suna, quod falso est». Sulle conseguenze di questa interpretazione di Lyra Guidacerio si dilunga nelle pagine successive. Sull'interpretazione di Lyra, cfr. *Biblia latina, cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos S. Hieronimi ... Nicolaus de Lyra, Contra perfidiam Iudaeorum*, Iohannes de Colonia, Venezia, 31 luglio 1481, vol. 3, c. uu3r. Su altre interpretazioni si veda anche *Critici Sacri*, Balthasar Christoph Wulf, Frankfurt 1695, vol. 2, 2186-2188.

²⁹ Guidacerio, *Nova commentaria*, c. Giiir-v: «Deducitur enim hoc secundum doctum rabbi Abraam Abenezra in suis commentariis non a civitate Sunem ut dictus Nicolaus satis inconsiderate dixit, sed ab hebraica dictione Salem quod fuit primum et simplex nomen ipsius civitatis Hierusalem». Guidacerio riporta anche la ragione grammaticale che giustificava lo spostamento vocalico dal nome Sa(lem) all'aggettivo Su(lamith): «Ab hoc igitur nomine Salem secundum eundem doctorem rabbi Abraam permutationem punctorum scilicet camez quod sonat aleph in vav et assumpta terminatione foeminorum nomen ith fit Sulammith».

³⁰ Cfr. H.J. Mathews (ed.), Abraham ibn Ezra, *Commentary on the Canticles*, Trübner, London 1874, v-x.

³¹ Guidacerio, *Nova commentaria*, c. Givr-v.

gia veterotestamentaria, con i quali intendeva riformare la tradizione (e in particolare la traduzione e l'interpretazione del testo biblico), con le esigenze apologetiche di difesa dell'autorità ecclesiale romana dagli attacchi senza precedenti che provenivano dalla Germania.

Gli esperimenti esegetici e la possibilità di studiare su fonti di prima mano arrivarono a una brusca interruzione il 6 maggio del 1527, quando le truppe di Carlo V entrarono a Roma, mettendola a ferro e fuoco e costringendo l'ebraista a una fuga precipitosa che comportò la perdita della sua preziosissima biblioteca.

II. L'allontanamento forzato dalla città impose un cambiamento radicale alla vita di Guidacerio, ma non alla sua opera. Dopo un breve soggiorno ad Avignone, dove rimase presso il vice-legato Giovanni Nicolai, nel 1530 egli fu nominato da Francesco I, re di Francia, lettore di ebraico presso il neo-istituto Collège Royal, insieme al convertito veneziano Paolo Paradisi e all'ebraista francese Francois Vatable.³² Prima della sua nomina, nel 1529, egli aveva già pubblicato un'opera: la riedizione della grammatica con il titolo di *Institutiones grammaticae linguae*.³³ La scelta dell'editore, Gilles Gourmont, non era stata casuale. Questi, infatti, non solo era stato il primo a stampare in caratteri greci ed ebraici a Parigi, ma era stato soprattutto l'editore di molte delle opere di Agostino Giustiniani, vescovo di Nebbio in Corsica, e uno dei più importanti ebraisti della sua epoca.³⁴ Nella prefazione dedicata agli studiosi di ebraico, Guidacerio ricostruiva gli anni successivi alla sua fuga da Roma, quando aveva trovato rifugio ad Avignone e aveva deciso di stampare questa opera grammaticale, la quale, come l'edizione romana, si concentrava

³² A. Lefranc, *Histoire du Collège de France*, Hachette, Paris 1893; Id., "La Fondation et les Commencements du Collège de France", in *Le Collège de France. Livre Jubilaire*, Le Presses Universitaires de France, Paris 1932, 25-58; M. Fumaroli, M. Lion-Violet (éd.), *Les origines du Collège de France (1500-1560)*, Actes du Colloque international (Paris, décembre 1995), Collège de France - Klincksieck, Paris 1998.

³³ A. Guidacerio, *Institutiones grammaticae linguae*, Gilles Gourmont, [Paris] 1529. La data è scritta in greco nel frontespizio. Nello stesso anno e con lo stesso editore egli ripubblicò anche A. Guidacerio, *De laudibus et materia psalmorum, et in primum psalmum, secundum veritatem hebraicam expositio*, Gilles Gourmont, Paris 1529 (fig. 1).

³⁴ Tra le opere che ci interessano per la nostra analisi, ricordiamo Tissard, *Dialogus Prothypatris kai Phronimos*; e l'opera grammaticale di Mošeh Qimḥi, *Liber Viarum linguae sanctae cum additionibus eruditi episcopi nebiensis*, Gilles Gourmont, Paris 1520. Sulla vita di Giustiniani, A. Cevolotto, *Agostino Giustiniani: Un umanista tra Bibbia e Cabala*, ECIG, Genova 1992; S. Campanini, "A Neglected Source Concerning Asher Lemlein and Paride da Ceresara: Agostino Giustiniani", *European Journal of Jewish Studies* 2 (2008) 89-110.

solo sull'alfabeto, senza però contenere i testi che erano stati pubblicati nella precedente edizione.³⁵

Il nuovo incarico portò con sé nuovi compiti, soprattutto didattici. Negli anni parigini Guidacerio non solo ripubblicò le opere del periodo romano aggiungendo, in alcuni casi, le dediche al re di Francia, ma si impegnò a fornire ai suoi studenti strumenti adatti a imparare la lingua santa.³⁶ Lo sforzo di costruzione di un apparato capace di sostenere il suo impegno di insegnante era sempre accompagnato dall'idea che la lingua ebraica fosse la chiave non solo per comprendere le profondità delle Sacre Scritture, ma anche lo strumento per combattere le nuove eresie e, in particolare, le idee luterane. Tali convinimenti comparivano nel 1531 in un'opera dedicata a Francesco I e a Eleonora d'Asburgo, sua moglie, che conteneva l'unica opera di argomento neotestamentario, un commento al discorso della montagna.³⁷

Con la fondazione del Collège Royal nel 1530, si aprì, per lo studio e la conoscenza dell'ebraico in Francia, una fase completamente nuova. Istituito su suggerimento di Guillaume Budé sul modello del collegio trilingue di Lovanio, esso doveva essere una istituzione alternativa alle Università tradizionali e inserire nuove discipline ai *curricula* dei giovani, come appunto l'ebraico. Il Collège di Parigi, rispetto alle altre istituzioni simili che erano fiorite in Europa nei primi decenni del XVI secolo, aveva un vantaggio indiscutibile: era stato voluto fortemente dal sovrano. Tale *status* non era di secondaria importanza, dal momento che le nuove discipline che si insegnavano nei nuovi *collegia* e, soprattutto, la lingua greca e quella ebraica, erano riconosciute come una minaccia dalle tradizionali cattedrali del sapere e, in particolare, dalle facoltà di teologia. Il collegio di Alcalà fu assorbito, nel giro di pochi anni, all'interno delle istituzioni ecclesiastiche; i professori di Lovanio dovettero difendersi quotidianamente dagli attacchi della locale facoltà di teologia. Parigi, invece, possedeva una condizione di privilegio³⁸ che però non

³⁵ Guidacerio, *Institutiones grammaticae linguae*, c. Aiiiv.

³⁶ Cfr. A. Guidacerio, *Nova commentaria in Canticum Canticorum*, In collegio Italarum, Paris 1539.

³⁷ A. Guidacerio, *Ad Christianissimum regem et reginam Galliae in verba Domini supra montem explanatio*, Chrétien Wechel, Paris 1531, c. Fiir-v: «Pueri enim Galli, qui linguam hebraicam didicerint, maximi erunt theologi, pueri inquamtui Galli per sanctam linguam iudeos lutheranosque haereticos poterunt confundere, profundissimaque Christianae fidei mysteria, etiam infidelibus praedicare».

³⁸ H. de Vocht, *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense 1517-1550*, 4 voll., Bibliothèque de l'Université, Louvain 1951-1955; J.-Cl. Margolin, "Érasme et le 'Collegium Trilingue Lovaniense'," in *Les origines du Collège de France*, 257-278; A. Alvar-

protesse l'istituzione dagli attacchi dei teologi: dopo tre anni di quiete, infatti, nel pieno dello scontro con i movimenti riformati, i professori della Sorbona denunciarono il modo di insegnare dei professori del Collège.³⁹ La causa dello scontro fu la pubblicazione degli avvisi delle lezioni tenute dai lettori. I professori del Collège, infatti, erano soliti affiggere per le strade di alcuni quartieri della città delle *placards*, che contenevano gli orari e soprattutto gli argomenti dei loro corsi.⁴⁰ Guidacerio, per esempio, aveva promosso il suo insegnamento ricordando che avrebbe fatto lezione sul salmo ventesimo.⁴¹ Questa documentazione era sufficiente ai professori della Sorbona, per denunciare la nuova istituzione e la minaccia che essa rappresentava per la tradizione della Chiesa. Il conflitto tra queste istituzioni portò al processo di quattro professori del Collège (i tre insegnanti di ebraico e uno di greco, Pierre Danes): le questioni erano l'impossibilità per loro di commentare le Sacre Scritture senza aver ottenuto il permesso dei teologi della Sorbona e i rischi che lo studio del greco e dell'ebraico portasse a una moltiplicazione delle versioni dei testi sacri, minacciando così l'autorità della Chiesa.⁴² Il processo non ebbe conseguenze per i tre professori di ebraico, proprio grazie alla presenza del sovrano, ed essi continuarono il loro insegnamento negli anni successivi.

Un anno prima del processo, nel 1532, Guidacerio aveva pubblicato un fascicolo che conteneva la traduzione e il commento di cinque *salmi* (22, 24, 29, 41, 45) basato sulle lezioni che egli aveva tenuto nel 1531. Il testo, però, non solo registrava il modo attraverso il quale egli teneva le sue lezioni, ma anche rispondeva alle accuse che i teologi avevano mosso a chi insegnava ebraico. Il fascicolo, di 90 carte circa, aveva l'aspetto di un'opera destinata agli

Ezquerria, "Le modèle universitaire d'Alcalá de Henares dans la première moitié du XVI^e siècle", *ibid.*, 209-255.

³⁹ Sul processo ai professori, cfr. Lefranc, *Histoire*, 144-149; Id., "La Fondation", 42-50.

⁴⁰ Lefranc, *Histoire*, 144-145; Id., "La Fondation", 42-50.

⁴¹ Lefranc, *Le Collège*, 43: «Agathias Guidacerius, regius professor cras hora septima in collegio Camerancensi lectionem Psalmorum in psalmo vigesimo prosequetur, et die martis, hora secunda, unus e suis juvenibus alphabetum hebraicum et grammaticam Mose Rinitii auspicabitur. Veneuntur exemplaria Christiano Vecchelo sub scuto Basiliensi». Non è possibile capire a quale grammatica si riferisca il Guidacerio. In questi anni Wechel aveva stampato N. Cleynaerts, *Tabula grammaticae Hebraeae*, Chrétien Wechel, 1533; e forse un *Alphabetum Hebraicum*, sempre nel 1533 a opera dello stesso Guidacerio. Ma forse il riferimento è al libro di grammatica di Mošeh Qimḥi pubblicato da Giustiniani nel 1520. Vedi *supra*, nota 34.

⁴² Sulla posizione dei teologi, cfr. il discorso del loro rappresentante, il predicatore Noël Béda in Lefranc, "La Fondation", 45.

studenti e, dopo una breve introduzione al re che conteneva i ringraziamenti per avergli concesso di insegnare pubblicamente i salmi, l'opera comprendeva i testi in ebraico e in latino seguiti da lunghi commenti.⁴³ La scelta dell'ebraista era caduta sui contenuti che avevano un ruolo nella tradizione cristiana della conferma profetica del Cristo. Secondo le parole dello stesso professore, il ventiduesimo era legato alla passione, il ventiquattresimo all'ascensione, il ventinovesimo alla chiamata dei popoli, e gli ultimi due, il quarantunesimo e il quarantacinquesimo, alle persecuzioni e agli elogi di Cristo. Dato dunque il loro valore per confermare la verità cristiana, le lezioni su questi testi non si limitavano all'analisi grammaticale e lessicografica, ma si soffermavano anche sull'interpretazione teologica.

All'interno di queste lezioni, però, come era successo anche nel commento al *Cantico dei Cantici*, Guidacerio faceva riferimento ai commenti ebraici, come quello di Ibn 'Ezra o Raši. Quest'ultimo, in particolare, era oggetto delle critiche dell'ebraista calabrese, in particolare dove l'esegeta di Troyes aveva negato le interpretazioni messianiche di alcuni testi. Un caso paradigmatico è il commento di *Salmi* 45, 6: laddove i cristiani avevano tradotto il termine *elohim* con Dio, riferendosi alla lettura messianica dell'intero salmo, Raši lo aveva inteso come il titolo protocollare di giudice.⁴⁴ La scelta non solo era stata rifiutata da Guidacerio, ma era servita per ampliare la discussione sulla conoscenza e l'uso dell'ebraico nella interpretazione delle Scritture e nella difesa delle loro interpretazioni messianiche. Il professore del Collège, infatti, avendo sicuramente in mente i dibattiti che proprio in quei mesi lo stavano coinvolgendo direttamente, si augurava che gli studiosi di teologia e di altre discipline imparassero la lingua santa ed entrassero nella biblioteca degli ebrei così da poter difendere efficacemente la religione cristiana contro gli ebrei e i musulmani.⁴⁵

⁴³ A. Guidacerio, *In 5 psalmos secundum hebraicam veritatem, recens expositio*, François Gryphius, Parigi 1532: «Cum inter interpretandum hoc et superiori anno publice liberalitate tua Parisiis davidicos psalmos, Christianissime rex, multa loca in eis per nativam eorum sanctam linguam (quae vere sola dulcis et divinorum secretorum comes est) depravata vitio scriptorum et temporum incuria esse deprehenderim, eaque omnia de integro propterea omnes psalmos transferendo, secundum hebraicam veritatem illustraverim, insuper et si non doctius, latius tamen diffusiusque quam alii pro rudioribus per commentarios explanaverim».

⁴⁴ Cfr. S. Gillingham, *Psalms Through the Centuries*, 2, Blackwell, Oxford 2018, 269. Raši intende il salmo come riguardante lo studente della Torah.

⁴⁵ Guidacerio, *In 5 psalmos*, c. liiir-v: «Propterea patet quam perversus sit iste doctor, qui non hic solum, sed in omnibus scripturis sanctis sic odio in Christianos ductus eas contorquet et propterea per opus et conveniens esset, ut monstrum hoc quod natum est in

Questi studi preliminari, presero una forma più compiuta nell'edizione dei primi 24 salmi, pubblicata a Parigi nel 1540 e dedicata a Francesco I.⁴⁶ Nel prologo l'ebraista calabrese ancora una volta si soffermava sull'importanza dello studio dell'ebraico ribadendo l'obbligo, da parte dei cristiani, di conoscere la lingua santa, proprio per comprendere il vero significato delle Sacre Scritture, che altrimenti sarebbero stati costretti a mendicare agli ebrei.⁴⁷ All'interno dell'analisi proposta, l'ebraista del Collège insisteva su due punti: la necessità di conoscere le fonti della fede cattolica, contro la visione tradizionale della teologia insegnata nelle università e la necessità, per i cristiani, di rendersi indipendenti dalla tradizione ebraica e, in qualche modo, "cristianizzare" la lingua santa. L'opera confermava il *modus* attraverso il quale Guidacerio insegnava i *Salmi* nelle sue lezioni: egli faceva precedere ciascun testo da un *argumentum*, in cui si descriveva il significato generale; in seguito, si forniva un passo in ebraico e la sua traduzione latina. Il commento consisteva, nella sua prima parte, nel confronto tra la traduzione secondo l'*hebraica veritas* e le altre versioni, latina e greca, a cui si conformavano le nuove scelte sulla base di ragioni legate al lessico ebraico e alla sua grammatica. La seconda parte, invece, era dedicata all'interpretazione teologica del passo, attraverso l'uso anche di esegeti ebrei. Sarebbe necessaria un'analisi dedicata alle posizioni teologiche di Guidacerio, anche se, a una prima lettura, sembrano appieno inserite nell'ortodossia cattolica. La scelta dei salmi da commentare (per esempio nel fascicolo predisposto per le lezioni), indica che l'ebraista era interessato a far emergere, attraverso il lavoro sulla lingua originale, il senso cristologico dei testi, contro le interpretazioni degli esegeti ebrei.

La strategia di usare fonti ebraiche per dimostrare agli ebrei la loro cecità nel non aver riconosciuto il vero messaggio divino, non era certo una invenzione di Guidacerio: lunghissima era la tradizione a partire almeno dal *Pugio*

Gallia contra Ecclesiam Dei extingueretur a Gallis, quod speramus aliquando futurum. Si beneficio et liberalitate christianissimi regis Galliae Francisci, Galli theologiae alioqui omniumque disciplinarum studiis viri celeberrimi et insignes et Christi linguam didicerint et in bibliothecam Hebraeorum intraverint, ut per eam tanquam per validissima probatissimaque nostrae fidei arma et Iudaeos et Mohometistas haereticos confundere possint».

⁴⁶ A. Guidacerio, *In quatuor et viginti primos davidicos psalmos, secundum hebraicam veritatem iam nunc aedita commentaria ... ex quibus quantum luminis Christianae fidei accesserit piorum lectorum erit iudicium*, In collegio Italarum, Paris 1540.

⁴⁷ Ivi, c. Aiiir-v: «Quod dedecus opprobriumve maius unquam esse possit, quam a Iudaeis inimicis, scientiam de Christo nostro Iesu mendicare?».

fidei del frate domenicano Ramon Martí (concluso nel 1278).⁴⁸ Alla base stava l'idea che la tradizione ebraica si componesse di due strati, uno antico e uno moderno, uno che aveva conservato le verità del cristianesimo e l'altro che era legato all'interpretazione letterale delle Scritture; il primo era composto da testi come il *Targum*, i *Midrašim* e, a partire dal XV secolo, dalla letteratura mistica della Qabbalah; il secondo, invece, dalle opere degli ebrei recenti e in particolare da esegeti quali appunto Raši.⁴⁹ Tale strategia era ancora viva nel XVI secolo, ma l'ebraista, nei suoi commenti, aveva un approccio diverso rispetto alla tradizione, più legato all'uso di testi grammaticali e commentari di esegeti ebrei, piuttosto che ad altre fonti, che egli però piegava, a seconda delle circostanze, all'interpretazione che voleva fare emergere.

Tra il 1537 e il 1540 Guidacerio completò il suo lavoro sulla grammatica ebraica, pubblicando tre opere che rappresentavano il punto di arrivo di una riflessione che era iniziata con il suo maestro Iacob Gabbai nei primi anni del secolo. Quest'ultimo, infatti, di origine portoghese, lo aveva introdotto allo studio della lingua attraverso le opere dei due Qimḥi, i quali lungo tutti gli anni del suo insegnamento avevano rappresentato un punto di riferimento. Il progetto dell'ebraista si apriva con una nuova versione dell'alfabeto ebraico, vale a dire una discussione approfondita (rispetto alle opere precedenti) sulla corretta pronuncia delle lettere.⁵⁰ Nel 1539 pubblicò il secondo volume, che conteneva le parti del discorso distinte in otto sezioni, secondo le regole greche e latine, e non in tre secondo l'insegnamento ebraico.⁵¹ La novità del testo, rispetto a coloro che lo avevano preceduto, era rappresentata soprattutto dalla versione bilingue dell'opera, che dava la possibilità agli studenti di approfondire la morfologia ebraica sia in latino che in ebraico. Tale formato an-

⁴⁸ Cfr. G.K. Hasselhoff, A. Fidora (eds.), *Ramon Martí's Pugio Fidei: Studies and Texts*, Obrador Edèndum, Santa Coloma de Queralt 2017.

⁴⁹ Cfr. G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Cerf, Paris 1990; J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell University Press, Ithaca NY - London 1982; G. Bartolucci, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Paideia, Torino 2017, 45-77.

⁵⁰ A. Guidacerio, *In hoc libello continetur de literis hebraicis, de punctis, de accentibus, de quantitate syllabarum, deque vera linguae hebraicae pronunciandi ratione, quatenus scriptis ostendi potest*, Christian Wechel, Paris 1537. Cfr. Ivi, cc. aiv-aiir: «Quamobrem ecce ex probatissimis hebraeorum praeceptoribus Mose Kimhi, Pethah de Barai, Michol, aliisque».

⁵¹ Id., *Sefer ha-diqduq. Grammaticae in sanctam Christi linguam institutiones. De octo partibus orationis, ab eius peculio. Liber secundus*, In Collegio Italarum, Paris 1539. Cfr. Kukenheim, *Contribution*, 102-103. Le tre parti del discorso nella tradizione grammaticale ebraica sono i nomi, i verbi e le preposizioni.

ticipava la terza opera, pubblicata nel 1540: la traduzione latina del *Sefer miklol* di Dawid Qimḥi (fig. 2).⁵²

L'*Alphabetum* e i due volumi della sua grammatica costituivano, nelle intenzioni del Guidacerio, tre stadi diversi di apprendimento della lingua ebraica, di cui il testo di Qimḥi rappresentava il vertice assoluto. Nella prefazione al lettore che precedeva quest'ultimo lavoro, Guidacerio ricostruiva il valore del suo sforzo di sistematizzazione della grammatica ebraica: così come Qimḥi aveva raccolto il sapere sulla lingua ebraica di chi lo aveva preceduto, per preservarlo per le generazioni future, così lui, che lo aveva studiato da un maestro ebreo, voleva trasferirlo ai cristiani, aiutato in questo da chi aveva promosso il suo insegnamento, Leone X e Francesco I.⁵³ Lo studio e l'insegnamento dell'ebraico, dunque, servivano non solo ad aver accesso ai testi originali delle Sacre Scritture, ma anche e forse soprattutto a trasferire la conoscenza della lingua santa dal popolo ebraico ai cristiani: se Guidacerio, quando incominciò ad apprendere i primi rudimenti della lingua, si affidò alle mani di un maestro ebreo e a testi grammaticali scritti da ebrei, ora, dopo quasi quarant'anni, egli metteva a disposizione dei suoi studenti una serie di strumenti, in latino e in ebraico, che gli permettessero di apprendere la lingua senza l'aiuto di maestri di altre fedi. L'opera del Guidacerio, dunque, si inseriva in piena continuità con quelle che erano state le ragioni iniziali della fondazione del Collège, e che egli ritrovava simili a quelle che aveva lasciato a Roma nel 1527.

⁵² A. Guidacerio, *Liber Michlol Grammatices linguae sanctae R. David Kimhi, quo eam integram docet et absolut*, In Collegio Itolorum, Paris 1540. Sulla produzione di grammatiche nella Parigi del Collège, cfr. S. Kessler Mesguich, "L'enseignement de l'hébreu et de l'araméé à Paris (1530-1560) d'après les oeuvres grammaticales des lecteurs royaux", in *Les origines du Collège de France*, 357-374. Per un altro esempio di grammatica bilingue, cfr. il *Miqneh Avram / Peculium Abrae* di Avraham ben Me'ir de Balmes (Venezia 1523), su cui S. Campanini, "Peculium Abrae. La grammatica ebraico-latina di Avraham de Balmes", *Annali di Ca' Foscari* 36/3, serie orientale 28 (1997) 5-49.

⁵³ *Liber Michlol*, c. Aiiiir: «Et nemo claudit, claudit et nemo aperit, delaboretur, sua misericordia Deus plerosque viros doctos Christianos ad capessendam eam a Iudaeis servandamque submovit et me inter alios, qui etsi provectiore essem tunc aetate, mox tamen Rabbi Iacob Gabbai, doctissimo Iudaeo Lusitano in disciplinam me tradens, multo sumptu, multoque labore, adeo in ea domino adjuvante profeci, ut eam mox ab Hebraeis ad nostrates Christianos transferendam, ultro a Leone decimo pontifice maximo Romae et nunc a Christianissimo rege Francorum Francisco Parisiis, fuerim constitutus, quomobrem cum per multos annos Romae Parisiisque, publice graecae hebraicaeque sanctae linguae fundamenta iecerim».

III. Quando Agazio Guidacerio morì, molto probabilmente nel 1540, lo scontro tra la Chiesa di Roma e i Riformati si stava inasprendo in tutte le parti d'Europa. I dibattiti sul testo biblico, la sua traduzione e il legame con la tradizione ebraica si erano trasformati in profondità, piegandosi, all'interno del campo cattolico, verso una limitazione di questo tipo di studi, che porteranno ad affermare l'autorità della *Vulgata* al Concilio di Trento.⁵⁴ La particolarità della figura dell'ebraista calabrese sta nell'aver attraversato un periodo della storia dell'interesse cristiano per l'ebraico in cui scelte definitive non erano ancora state prese, e in cui la lingua santa poteva essere riconosciuta come uno strumento essenziale per la conoscenza delle Sacre Scritture e per la fede cristiana. Guidacerio dimostrò di aver assimilato la lezione erasmiana di un ritorno alle fonti e della necessità per i teologi di acquisire nuove competenze come la conoscenza delle lingue dei testi sacri. Da questo punto di vista, lo scontro con la Sorbona e le parole che scrisse durante e dopo il processo nelle opere sui salmi sono paradigmatiche.

Un secondo aspetto che caratterizzò la sua opera fu la diffidenza nei confronti della tradizione ebraica. Egli, come abbiamo visto, aveva fatto parte della prima generazione di ebraisti, che non aveva potuto studiare la lingua all'interno di istituzioni cristiane, ma facendo ricorso a maestri ebrei privati. Una volta impossessatosi dell'ebraico, Guidacerio aveva dedicato la sua vita di professore a creare strumenti attraverso i quali insegnare la grammatica: non è un caso che il suo primo e ultimo lavoro siano opere di questo tipo. Il suo intento però era fortemente colorato di sospetto nei confronti degli ebrei, i quali, non avendo accettato la venuta del messia, nascondevano le verità del messaggio scritturistico. I cristiani dovevano smettere di mendicare l'aiuto degli ebrei e impossessarsi delle conoscenze della lingua santa.

C'è poi un'ultima questione da tenere presente e che avrebbe bisogno di una trattazione autonoma e più approfondita. Se è vero che le autorità ecclesiastiche non avevano ancora preso una decisione sulla possibilità di rivedere il testo biblico alla luce del greco e dell'ebraico, in molti ambienti, l'uso della lingua santa era riconosciuto come una via attraverso la quale mettere in moto una profonda riforma delle dottrine della Chiesa. La Francia della prima metà del secolo è al centro di questo dibattito. Uno dei protagonisti era un "collega" ebraista di Guidacerio, Sante Pagnini, coetaneo del calabrese (1470-1541), che aveva percorso quasi le sue stesse tappe. Formatosi nel convento dei domenicani di Firenze con un maestro ebreo convertito, Clemente Abramo, spostatosi poi a Roma, dove aveva insegnato ebraico sotto la protezione del papa Leone X e aveva iniziato a tradurre i salmi, si era poi trasferito a Lione (dopo una breve pausa ad Avignone presso Giovanni Nicolai) e qui aveva

⁵⁴ Cfr. A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino 2001, 54-57.

stampato le sue opere più importanti, una grammatica (sempre sotto l'influsso di Dawid Qimḥi), un dizionario (ispirato al *Sefer ha-šorasim* dello stesso Qimḥi) e, soprattutto, la traduzione integrale della Bibbia secondo il testo ebraico. È a Lione che il lavoro di Pagnini si incontra con gruppi di esuli italiani che vedevano nell'ebraico e nell'opera di nuova resa del testo biblico, un'occasione per portare avanti le loro istanze di riforma della Chiesa e tra questi c'era anche Federico Fregoso.⁵⁵

Ma anche i suoi due colleghi che dal 1530 lo affiancarono come insegnanti al Collège facevano parte di quel largo movimento di ripensamento della tradizione cristiana attraverso lo studio dell'ebraico, che aveva in Margherita di Navarra, sorella del re Francesco I, il suo centro. Sia il convertito Paolo Paradisi, infatti, che François Vatable erano legati alle principali personalità di questo movimento, come il vescovo di Bayeux Ludovico Canossa e Guillaume Briçonnet.⁵⁶ Uno dei risultati del lavoro di Vatable, per esempio, fu la *Bibbia* pubblicata da Robert Estienne nel 1545, la quale, frutto forse degli appunti delle lezioni, fu accolta con grande scandalo dagli ambienti cattolici parigini ed europei, per le sue interpretazioni molto vicine alle posizioni riformate.⁵⁷

⁵⁵ Cfr. G. Alonge, *Condottiero, Cardinale, Eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, 139-148. Sulla vita di Sante Pagnini, si veda S. Campanini, "Pagnini, Antonio Baldino", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2015, vol. 80. Le principali edizioni del Pagnini a Lione sono: S. Pagnini, *Habes hoc in libro candide lector Hebraicas Institutiones quas nuper aedidit reverendus sacrae theologiae dominus Sanctes Pagninus*, Giunta, Lyon 1526 (dedicata a Federico Fregoso); Id., *Ošar l'ešon ha-qodeš. Hoc est Thesaurus linguae sanctae*, Sebastian Gryphius, Lyon 1529; *Biblia sacra ex Santis Pagnini tralatione*, Hugues La Port, Lyon 1542.

⁵⁶ Su Paolo Paradisi, cfr. F. Secret, "Documents oublié sur Paul Paradis, lecteur royal en hébreu", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 30 (1968) 347-353. Su Ludovico Canossa, cfr. P. Bourdon, "Nouvelles recherches sur Lodovico Canossa, évêque de Bayeux, 1516-1531", *Bulletin historique et philologique du comité des travaux historiques et scientifiques* (1911) 260-301; J.A. Reid, *King's Sister - Queen of Dissent. Marguerite of Navarra (1492-1549) and her Evangelical Network*, Brill, Leiden - Boston 2009, 158-160. Su questi ambienti e i legami con l'evangelismo italiano, cfr. Alonge, *Condottiero*, 75-111.

⁵⁷ *Biblia. Quid in hac editione praestitum sit, vide in ea quam operi praeponimus ad lectorem epistola*, 2 voll., ex officina Roberti Stephani, typographi Regii, Paris 1545. Non furono solo i teologi francesi ad attaccare la Bibbia di Vatable, ma venne messa nell'*Indice dei Libri proibiti* anche a Lovanio (1550), Venezia (1554) e Roma (1559). Di particolare interesse fu la vicenda che coinvolse la Bibbia di Vatable in Spagna. Il testo di Estienne fu pubblicato prima nel 1555 da Andreas de Portonariis, editore di Salamanca, poi dal fratello Gaspard nel 1569, sempre incontrando l'opposizione dell'Inquisizione. Finalmente, dopo un lungo

Guidacerio, dunque, visse a contatto (direttamente e indirettamente) con questi ambienti, ma agì in modo diverso. Egli rimase fedele al tentativo di combinare insieme le istanze filologiche dell'insegnamento erasmiano, e la possibilità di difendere la Chiesa cattolica dagli attacchi dei riformati e fu uno dei pochi ebraisti del suo tempo a usare le sue conoscenze in questa chiave. Il Concilio di Trento e l'acuirsi dello scontro dottrinale fecero sì che i tentativi di Guidacerio rimanessero quasi un *unicum* nel panorama dell'ebraistica europea di questo periodo: i sospetti che l'interesse per l'ebraico rappresentasse una minaccia si fece strada all'interno del mondo cattolico, limitandone la diffusione. Nonostante ciò, la sua figura rimane paradigmatica del ruolo che lo studio e l'insegnamento dell'ebraico ebbero nella prima metà del '500 e di come tali interessi si trasformarono sotto l'influenza dei conflitti religiosi che contraddistinsero la storia europea del XVI secolo.

processo di revisione, fu stampata a Salamanca nel 1584, ma ancora espurgata di ulteriori passi nel 1613. Di particolare interesse fu il processo di espurgazione del 1569-1571, che vide scoppiare un durissimo scontro tra un teologo dell'Inquisizione, Leon de Castro, e due ebraisti e un teologo della Facoltà di Salamanca: Gaspar de Grajal, Martin Martinez di Cantalapiedra e Frate Luis de León. Essi erano accusati di aver minacciato l'autorità della *Vulgata*, sostenendo la pubblicazione della Bibbia di Vatable. Cfr. M. Bataillon, *Érasme et L'Espagne*, préface de J.-C. Margolin, Droz, Genève 1998, 783-785; D. Barthélemy, "Origine et rayonnement de la 'Bible de Vatable'", in I. Backus, F. Higman (éd.), *Théorie et pratique de l'exégèse. Actes du troisième colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVIe siècle (Genève, 31 août - 2 septembre 1988)*, Droz, Genève 1990, 385-401: 388-390.

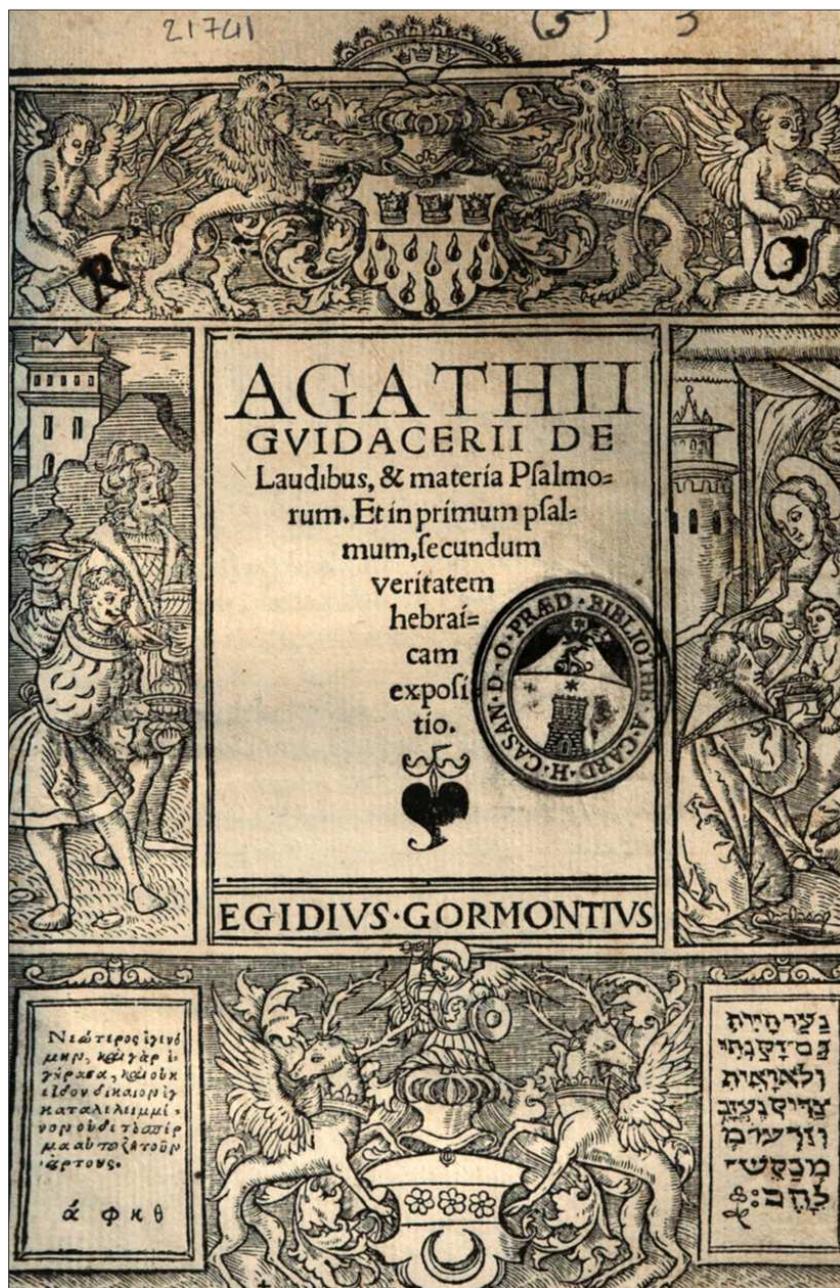


Fig. 1 – Frontespizio di A. Guidacerio, *De laudibus et materia psalorum, et in primum psalmum, secundum veritatem hebraicam expositio*, Gilles Gourmont, Paris 1529.

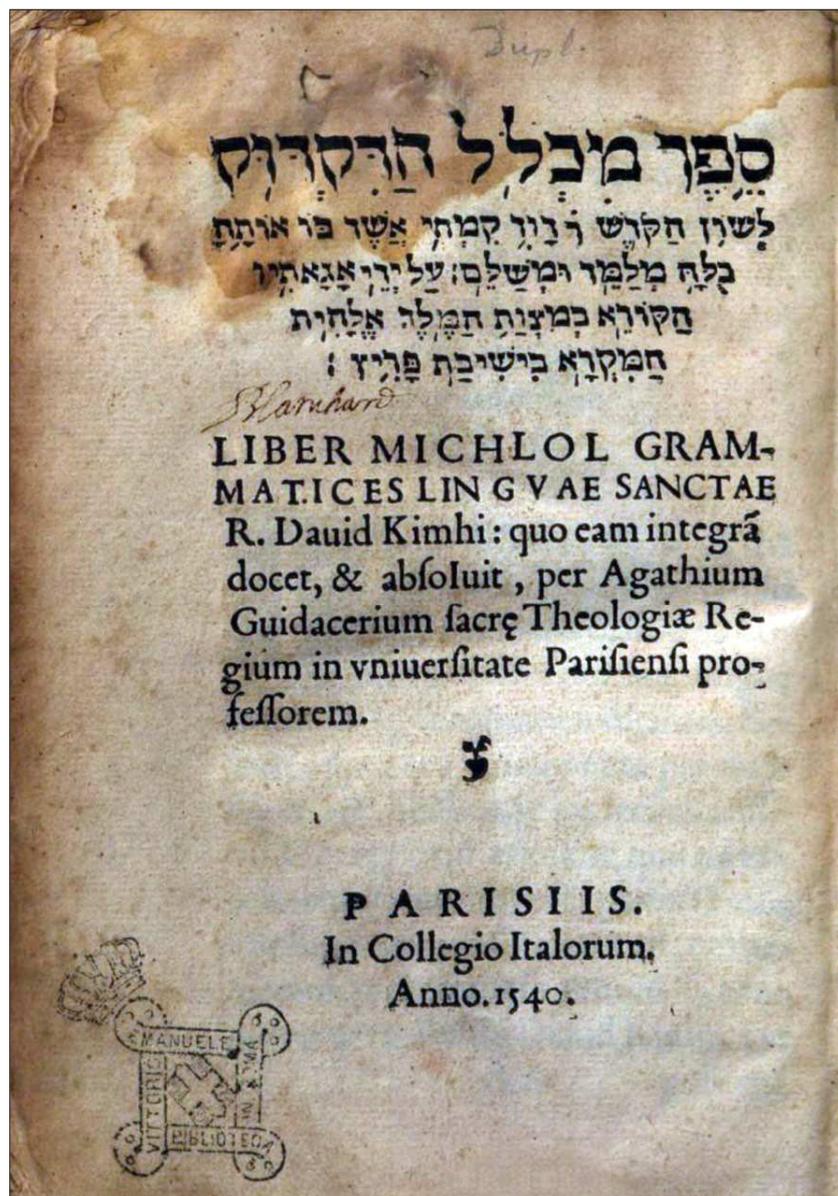


Fig. 2 – Frontespizio di A. Guidacerio, *Liber Michlol Grammatices linguae sanctae* R. David Kimhi, *quo eam integram docet et absoluit*, In Collegio Italarum, Paris 1540.



GIANCARLO LACERENZA

Una nuova lastra con *menorah* e gli epitaffi giudaici di *Nuceria Alfaterna**

L'esistenza di un sepolcreto giudaico presso l'antica *Nuceria Alfaterna*, o *Nuceria Constantia* (fig. 1), era già nota dal ritrovamento – avvenuto il 23 settembre 1988, nel corso di scavi presso la località S. Clemente, ora in territorio di Nocera Superiore – di due iscrizioni funerarie in greco pertinenti a una coppia di sposi: il γραμματεὺς *Pedoneius* (Πεδωνειους) e la πρεσβυτέρα *Myrina* (Μυρινα), i cui epitaffi sono conservati presso il Museo Archeologico Nazionale della Valle del Sarno.¹ A queste due testimonianze, preziose per quanto indicano sulla presenza degli ebrei in un territorio interno ma rilevante per la sua posizione nella Campania tardoantica (fig. 2), viene ad aggiungersi ora un terzo documento epigrafico: una grande lastra con il simbolo della *meno-*

* Per l'autorizzazione allo studio e alla pubblicazione dei materiali qui discussi si ringrazia la Direzione Regionale Musei Campania, nella persona della Dr.ssa Marta Ragazzino. Si ringrazia altresì la Dr.ssa Serena De Caro, direttrice del Museo Archeologico Nazionale della Valle del Sarno, cui devo la segnalazione della nuova lastra, che ho potuto esaminare insieme alle altre epigrafi giudaiche nucerine il 13 maggio 2022.

¹ Prima notizia in G. Tocco Sciarelli, "Soprintendenza Archeologica delle Province di Salerno, Benevento e Avellino – 1988", in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia*, Atti del ventesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-12 ottobre 1988, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto 1989, 501-520: 518-519. Quindi più diffusamente in M. Conticello De' Spagnolis, "Una testimonianza ebraica a Nuceria Alfaterna", in L. Franchi dell'Orto (a c.), *Ercolano 1738-1988. 250 anni di ricerca archeologica*, L'"Erma" di Bretschneider, Roma 1993, 243-252; Ead., "Il Santuario di Sant'Ambruoso e la necropoli di San Clemente", in A. Pecoraro (a c.), *Nuceria Alfaterna e il suo territorio. Dalla fondazione ai Longobardi*, I, Aletheia Editore, Nocera Inferiore 1994, 171-198: 179, 181-182. Successiva registrazione delle epigrafi in AE 1994: 401 a-b; SEG XLIV: 818; D. Noy, "Jewish Inscriptions of Western Europe: *addenda et corrigenda*", in G. Lacerenza (a c.), *Hebraica hereditas: studi in onore di Cesare Colafemmina*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2005, 123-142: 128, New 41a-b.

rah, proveniente dallo stesso sito ma rinvenuta nell'agosto del 1966 e rimasta a lungo inedita.²

Un quarto, possibile documento giudaico non dallo stesso luogo, ma comunque dall'*Ager Nucerinus*, è stato indicato tempo fa in un bollo laterizio con dei caratteri poco chiari, rinvenuto su alcuni coppi a Corsano, frazione di Tramonti: noto purtroppo solo da un apografo settecentesco e la cui attribuzione è da considerarsi dubbia o incerta.³

1. La lastra

Si tratta di una lastra marmorea semirettangolare, fratta nell'angolo inferiore sinistro ma per il resto intatta, che misura cm 56,2 × 47 × 6,5 (altezza, larghezza al lato superiore, spessore). La parte posteriore è solo sbazzata e anepigrafe, mentre quella anteriore, abbastanza ben levigata, presenta nell'area superiore una grande *menorah* a nove bracci curvilinei e base angolare (figg. 3-4).⁴

Non si tratta del primo documento epigrafico di questo tipo rinvenuto in Campania, perché a Napoli è stata trovata ai primi del Novecento, nel sepolcreto tardoantico di Via Arenaccia, una lastra tipologicamente simile, ossia di destinazione funeraria e con la sola *menorah*, ma molto più piccola e con un candelabro diverso.⁵ Naturalmente, di *menoroth* isolate se ne conoscono anche altre, specialmente nelle catacombe ebraiche; risulta però evidente, specialmente da questi ultimi contesti, che il candelabro appaia da solo su lastre marmoree ben più raramente di quanto non si trovi, con notevole frequenza, inciso o dipinto sulle tegole o sulla malta di copertura dei loculi, o delle *formae* pavimentali; come si riscontra spesso quando le sepolture ci sono giunte inviolate.⁶

² All'atto della mia ricognizione la lastra, non inventariata, ha ricevuto il n. 22.020J.00001.

³ Sul bollo, M. Romito, "Una villa rustica romana a Polvica di Tramonti", *Rassegna del Centro di Cultura e Storia Amalfitana* 6 (1986) 168-178: 173 e fig. 4; G. Lacerenza, M. Pagano, "A proposito delle testimonianze giudaiche di Nuceria Alfaterna", *Apollo* 11 (1995) 64-69.

⁴ Dimensioni del candelabro: cm 29 di altezza; cm 7,5 di larghezza alla base e cm 27,5 per la parte superiore orizzontale dei bracci, la cui estremità in questo caso giunge al bordo della lastra, mentre l'estremità dell'asta centrale si arresta un po' prima.

⁵ G. Lacerenza, "Frustrula iudaica neapolitana", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 58 (1998) 334-346: 334-335 n. 1.

⁶ Sull'ovvia funzione di marcatore religioso delle *menoroth* isolate, sia nell'arte sinagogale che funeraria, cf. R. Hachlili, *The Menorah, the Ancient Seven-armed Candelabrum: Origin, Form and Significance*, Brill, Leiden 2001, 262 e l'ampia casistica ivi indicata.

2. La necropoli di S. Clemente e le sue sepolture tardoantiche

Per quanto riguarda la provenienza del pezzo, un'indicazione piuttosto precisa viene una scritta visibile all'interno della frattura, tracciata da mano moderna in rosso: «NOCERA AG. 1966». Dai registri d'ingresso dei reperti rinvenuti nelle campagne di scavo effettuate a Nocera in quell'anno, consultati presso il Museo stesso, risulta che l'unica località in quel periodo interessata da scavi era per l'appunto quella della necropoli di S. Clemente, dove poco più di vent'anni più tardi sarebbero affiorate le due epigrafi di Pedoneius e Myrina. Sfortunatamente, in questi registri non sono annotati ingressi per l'agosto del 1966, né per i mesi precedenti o successivi si può identificare alcun oggetto con la nostra lastra: forse depositata temporaneamente altrove, finché non è emersa dai depositi in tempi recenti (il Museo è nato nel 1975, ma la sede attuale, usata a lungo come deposito, è stata inaugurata solo nel 2011).⁷

L'area di S. Clemente, oggi in gran parte urbanizzata, nel corso del tempo è stata interessata da scavi archeologici a più riprese e, negli ultimi decenni, quasi sempre per lavori connessi al tracciato dei collegamenti ferroviari fra Napoli e Salerno. La località, abbastanza ampia e prossima all'antica cinta muraria di Nuceria, versante NE, è stata destinata a usi funerari sin da età remota: pertanto i ritrovamenti, registrati sin dalla seconda metà del XVIII secolo, hanno restituito materiali delle epoche più diverse, dal VI secolo a.C. in poi.⁸ Gli scavi degli anni '60, effettuati nel corso dell'ampliamento del primo tronco ferroviario Napoli-Salerno, sono purtroppo rimasti inediti e su di essi, a quanto sembra, non sussiste documentazione, almeno per quanto riguarda i reperti di datazione più recente.⁹

⁷ Anche nell'archivio della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio di Salerno, che dovrebbe aver ereditato il materiale della precedente Soprintendenza alle Antichità delle Province di Salerno, Avellino e Benevento, non risulta alcuna documentazione al riguardo (comunicazione SABAP del 16/06/2022).

⁸ Per il contesto in cui furono realizzati gli scavi e l'area che ne fu interessata, cf. i dettagli in Conticello De' Spagnolis, "Il Santuario", 171. Per le prime scoperte nell'area, cf. M. Pagano, "Ritrovamenti epigrafici ed archeologici settecenteschi a Nocera", *Apollo* 10 (1994) 43-46: 43 su S. Clemente, ove secondo un manoscritto del sacerdote locale D. Giuseppe Messina «si scavarono due gran sepolcri di tufo ed altri piccioli di mattoni».

⁹ La mancanza di dati sugli scavi effettuati in quel periodo a S. Clemente, che furono seguiti da Bruno D'Agostino, è rilevata anche in Conticello De' Spagnolis, "Una testimonianza", 243 nota 2: «Nel corso di precedenti lavori per la realizzazione del vecchio tracciato della ferrovia, avvenuti negli anni sessanta, erano state portate alla luce altre tombe. Di questi lavori non sono state date comunicazioni». Mi sembra tuttavia che alle tombe del periodo più arcaico ivi rinvenute siano state prestate migliori attenzioni: cf.

Dunque della lastra non conosciamo, al momento, luogo e contesto esatto di rinvenimento, per cui ignoriamo se al momento della scoperta essa fosse ancora *in situ* presso la sepoltura originaria, o se fosse stata reimpiegata, come avvenuto nel caso delle due iscrizioni già note.

Per quanto riguarda invece il posizionamento delle tombe con le epigrafi di Pedoneius e Myrina, ne abbiamo una localizzazione molto precisa («trincea S. Lucia, sbocco della Galleria Alfaterna, binario pari») lasciata direttamente dall'archeologa che ha effettuato lo scavo, Marisa De' Spagnolis. Apprendiamo così che nella campagna di scavo del settembre 1988, per la realizzazione del secondo tratto di binari della stessa linea ferroviaria – allora denominata anche LMV, linea a monte del Vesuvio – a parte cinque tombe di I secolo d.C. (nn. 3-5, 7, 10), furono scavate altre nove sepolture tardoantiche (indicate dai nn. 13-21), più una decima, individuata ma non scavata. Dieci in tutto, quindi, più altre tombe coeve rinvenute negli scavi condotti nella vicina Galleria Alfaterna.¹⁰ Sempre nel 1988 si poté accertare che la necropoli tardoantica proseguiva in direzione S-SO, sotto edifici moderni che non permettevano di valutarne l'estensione.

Le tombe tardoantiche oggetto di scavo erano tutte intatte e del tipo sia a cassa, con pareti in blocchi di tufo e copertura a tegoloni (nn. 15 e 17-19), che a cappuccina (13 e 16); o a fossa, col defunto deposto direttamente sulla terra (nn. 20-21) oppure, una sola volta, adagiato su un letto di tegoloni (n. 14); in entrambi i casi la fossa era coperta da tegoloni.¹¹ Per quanto riguarda le condizioni generali e la tipologia del sepolcreto, tutte le sepolture erano prive di corredo e presentavano un orientamento SE-NO, con la testa del defunto in quest'ultima direzione (fig. 5).¹²

In tale contesto, le due iscrizioni giudaiche furono rinvenute, riutilizzate, nella struttura laterale della tomba a cassa n. 17: l'unica caratterizzata dal reimpiego, sui lati lunghi della cassa, di tre blocchi marmorei di una certa lunghezza (due sul lato SO, uno dei quali anepigrafe; l'altro sul lato NE); ciò lascia presumere che il defunto avesse qualche disponibilità economica in più ri-

G. d'Henry, "Una tomba a Nocera della seconda metà del quinto secolo", *Annali - Archeologia e Storia Antica* 3 (1981) 159-174; A. Pontrandolfo, B. D'Agostino, "Greci, Etruschi e Italici nella Campania e nella Lucania tirrenica", in *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V^e siècle av. J.-C.*, Actes de la table ronde de Rome (19-21 novembre 1987) École Française de Rome, Rome 1990, 101-116: 106.

¹⁰ Conticello De' Spagnolis, "Una testimonianza", 243 nota 2. Sulle difficoltà delle indagini archeologiche nella galleria, cf. la stessa M. Conticello De' Spagnolis, "Nocera Superiore (Salerno). Necropoli romana", *Bollettino di archeologia* 1-2 (1990) 239-247: 241 nota 2.

¹¹ Conticello De' Spagnolis, "Una testimonianza", 243.

¹² *Id.*, 244.

spetto al resto dei sepolti nell'area. Nel riutilizzo, come avviene spesso, entrambe le epigrafi furono posate con l'iscrizione rivolta verso l'interno: l'iscrizione di Pedoneius sul versante inferiore del lato SO, in prossimità della gamba sinistra del defunto (fig. 6); quella di Myrina, invece, sul lato NE, che essendo lunga più di un metro lo delimitava quasi per intero.¹³

È evidente che le iscrizioni siano state trattate da materiali edilizi e che non abbiano alcun legame visibile con la tomba 17, in cui del resto vi era una deposizione singola. Erroneamente la De' Spagnolis, ritenendo che si trattasse di iscrizioni dedicatorie, aveva immaginato che fossero state prelevate da un edificio giudaico, forse una sinagoga, in cui erano originariamente inserite.¹⁴ In realtà, nonostante i due epitaffi siano stati realizzati su elementi architettonici, si tratta con tutta evidenza di iscrizioni funerarie; pertinenti quindi a sepolture di un sepolcreto giudaico ormai in disuso, o a tombe non più frequentate e depredate – secondo una diffusa prassi – dei materiali lapidei riciclabili.¹⁵

L'ipotesi più ovvia è che la tomba 17 – e tutte le altre tombe poste nelle immediate vicinanze – non fosse dunque una sepoltura giudaica, ma cristiana. L'assenza di corredo ci priva purtroppo di qualunque indizio, sebbene proprio questo elemento, unito in qualche caso alla deposizione sulla nuda

¹³ Si veda la dettagliata descrizione in Conticello De' Spagnolis, "Una testimonianza", 244 e 252 fig. LX.

¹⁴ *Id.*, 246.

¹⁵ L'erronea attribuzione già segnalata in Lacerenza - Pagano, "A proposito delle testimonianze", 64. Anche la lunga disamina della studiosa della titolatura dei due defunti, tendente ad accreditare l'ipotesi che si tratti di titoli legati a funzioni amministrative, e non religiose svolte all'interno della comunità, va dismessa o presa con tutte le cautele, con un'eccezione importante: l'autrice infatti correttamente osserva (p. 247) che il titolo di *presbytera* portato da Myrina, laddove il marito ha solo quello di *grammateus*, porta un argomento a sfavore dell'ipotesi, più volte sostenuta in passato e spesso ancor oggi, che una *presbytera* fosse tale di riflesso al titolo maritale di *presbyter*, che in questo caso non compare. Purtroppo in un contributo successivo ("Il Santuario", 179) la stessa studiosa considera *presbytera* un titolo onorifico, forse ma improbabilmente ricevuto per eredità paterna. In realtà, l'autonomia di alcune titolature sinagogali anche nella sfera femminile è stata già provata anni fa dalla pur citata B.J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Scholars Press, Atlanta GA 1982. Si veda anche L.V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Peeters, Leuven 1998, 28-31 (con riferimento anche alle nostre epigrafi). Non mi è stato accessibile il contributo di M.M. Magalhães, "Participações femininas na vida pública e nas atividades da *domus romana*: testemunhos epigráficos entre *Surrentum*, *Stabiae* e *Nuceria*", *Cadernos do LEPAARQ* 11, n. 22 (July-Dec. 2014; online), fig. 12.

terra (tombe nn. 20 e 21), rimandi a modalità di sepoltura proprie – ma non esclusive – degli ebrei.¹⁶ Conoscere la provenienza esatta della nuova lastra con *menorah*, potrebbe forse dirimere la questione: indicando, se elemento di spoglio, la provenienza da un altro cimitero; e se invece rinvenuta *in situ* presso una tomba intatta, la possibile connotazione giudaica del sepolcreto tardoantico di S. Clemente: senza escludere, com'è ovvio, la possibilità di un'area funeraria condivisa, sia pure entro i rispettivi spazi.¹⁷

3. Le iscrizioni di Pedoneius e Myrina

Trovandoci a riprendere il discorso sui ritrovamenti di S. Clemente, dopo la prima pubblicazione poco ristudiati, vale la pena di soffermarsi brevemente sulle due iscrizioni funerarie di Pedoneius e Myrina: la cui presenza su blocchi marmorei di reimpiego a sezione triangolare, architravi o cornici (figg. 7-8), non è comune; il che giustifica in parte il fatto che siano state considerate inizialmente iscrizioni dedicatorie, in un caso forse anche inutile, destinate a un edificio culturale.

3.1. L'epitaffio di Pedoneius (inv. 72689) (figg. 9-10), che misura cm 21,5 × 82,5 × 17 (alla base) – il blocco è quindi un po' più grande rispetto a quanto precedentemente indicato¹⁸ – si presenta con le lettere abbastanza piccole (*pi* di Πεδωνειους cm 3,5 e *sigma* lunato finale di cm 5,5) e si legge:

ΠΕΔΩΝΕΙΟΥΣ (*menorah*) ΓΡΑΜΑΤΕΟΥΣ

Πεδωνειους (*menorah*) γραμ(μ)ατεούς

L'iscrizione è stata incisa sul retro liscio del blocco originario, dalla parte opposta alla modanatura; la base è invece solo sbazzata e scabra. A differenza della lastra descritta sopra, qui come nell'iscrizione di Myrina la *menorah* ha sette bracci ed è ovviamente molto più piccola; i bracci non sono uniti e presentano in alto, abbastanza ben riconoscibili malgrado le dimensioni, le ca-

¹⁶ Su questo punto la Conticello De' Spagnolis non si esprime, ma sembra dare comunque per scontato ("Una testimonianza", 246) che le due epigrafi risalgano a un'epoca anteriore rispetto alle altre tombe tarde del sepolcreto.

¹⁷ Sulla condivisione degli spazi funerari nella tarda antichità, fra ebrei e cristiani, non esiste ancora una trattazione esauriente. Una buona introduzione al problema si veda per ora in E. Shohet Brettman et al., *Vaults of Memory: The Roman Jewish Catacombs and Their Context in the Ancient Mediterranean World*, al capitolo "Jewish and Christian Burials" (online: <https://www.catacombsociety.org/jewish-and-christian-burials/>).

¹⁸ De' Spagnolis: cm 15 × 70 × 6,5; altezza delle lettere cm 4/7.

ratteristiche lucerne (fig. 10);¹⁹ la piccola base quadrangolare in questo caso è chiusa.²⁰

Il nome Pedoneius sembra un adattamento di Πεδάνιος, latinizzato con esito in *-us*, a sua volta grecizzazione del gentilizio latino *Pedanius*, ben noto e di cui si hanno anche sporadici e tardi adattamenti in *Pedonius*.²¹ Che il nome corrente del defunto fosse *Pedonius*, o al massimo *Pedonios*, pare suggerito anche dalla forma genitivale Πεδωνίου (non Πεδωνείου) nell'epitaffio di Myrina.

Infine, a un esame ravvicinato dell'incisione, è possibile scorgere resti di rubricatura alla fine di ΓΡΑΜΑΤΕΟΥΣ (in ΟΥ), non rilevati in precedenza.

3.2. L'epitaffio di Myrina (inv. 72690) (figg. 11-12) misura cm 10/11,5 × 107 × 17 (alla base; stesse dimensioni quindi dell'altro blocco).²² Le lettere, in cui non si riscontrano tracce di rubricatura, sono leggermente più grandi rispetto all'iscrizione di Pedoneius (*mi* di Μυρινα cm 4; *eta* di γυνή cm 6):

ΜΥΡΙΝΑ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΑ ΓΥΝΗ ΤΟΥ ΠΕΔΩΝΙΟΥ (*menorah*)

Μυρινα πρεσβυτέρα γυνή τοῦ Πεδωνίου (*menorah*)

In questo caso il blocco è stato trattato diversamente: la modanatura infatti non è sul retro, ma sul lato che ora funge da base, mentre nessuno degli altri due lati è scabro; quello opposto all'epigrafe, anch'esso levigato, presenta a distanza regolare tre fori per grappe. L'area epigrafica corrispondente a ΜΥΡΙΝΑ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΑ presenta varie tracce di malta, in parte nei solchi.

La *menorah* che chiude il testo presenta varie differenze rispetto all'altra, sia nelle dimensioni che nelle rifiniture: i bracci sono uniti in alto da una li-

¹⁹ Già rilevate in Noy, "Jewish Inscriptions", 128.

²⁰ Cm 11,5 × 10 (altezza e larghezza in alto, alla sommità dei bracci).

²¹ Da *Pedanius* anche per T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part III: The Western Diaspora, 330 BCE - 650 CE*, in collaboration with T. Ziem, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 530, in base al gentilizio registrato in H. Solin, O. Salomies (cur.), *Repertorium nominum gentiliium et cognominum Latinorum*, Olms - Weidmann, Hildesheim 1988, 139 (ma cf. anche 136, *Paedanius*) [= RNG]. Mi pare tuttavia inesatta la spiegazione del passaggio *Pedo-/Peda-* circa un presunto interscambio fra *a* e *ω*, su cui si rimanda all'introduzione (sezione 2.4.2.2.1, quindi a p. 17, dove però si ha 2.4.2.2.a); ma il caso non è pertinente, perché vi si tratta della resa del dittongo *au* (il cui adattamento in *ω/o* è comunque del tutto asistemático: si veda ad esempio la resa in greco del nome *Faustinus/Faustina* in varie iscrizioni di Venosa).

²² De' Spagnolis: cm 12 × 105 × 16; altezza delle lettere cm 4/7.

nea orizzontale.²³ Per quanto riguarda il nome della defunta, di cui non sono note altre attestazioni nell'epigrafia giudaica, è possibile che abbia più significato di quel che sembra.²⁴

Il fatto che le due epigrafi siano state realizzate su due blocchi marmorei di recupero tipologicamente simili,²⁵ sebbene non ne avalli la funzione dedicatoria, può tuttavia far credere che siano stati scelti per una destinazione specifica: come parti, ad esempio, degli elementi architettonici di una sepoltura familiare di prestigio; o deposti a fior di terra, per evidenziare le due sepolture nell'area cimiteriale originaria.

4. Considerazioni conclusive

La datazione delle epigrafi della De' Spagnolis al IV/V secolo (p. 247) si basa su elementi paleografici, ma soprattutto sul confronto con le due uniche iscrizioni greco-giudaiche del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, provenienti la prima da Napoli, la seconda da Brusciano. In realtà si tratta di *tituli* abbastanza diversi, sia per contenuto sia per tipologia²⁶ – unico elemento in comune, il greco – per cui il confronto appare poco pertinente; del resto, anche la datazione di queste due epigrafi, ovviamente non anteriori al IV secolo, ma ci vuol poco, è ignota. L'unico elemento probabile è che, trattandosi di moglie e marito, presumibilmente morti a distanza di qualche tempo, le iscri-

²³ Cm 8 × 8 (altezza × larghezza, al lato superiore); la base di cm 3, angolare ma aperta, presenta le gambe laterali leggermente arcuate e piedini di sostegno (fig. 12).

²⁴ In Ilan, *Lexicon*, 601, il nostro antropónimo è schedato come *Murina*, improbabilmente connesso al gentilizio *Murinus*, anch'esso in RNG, p. 366. Non escluderei tuttavia né la ripresa di un ben noto nome classico, *Μυρίνη* o *Μύρινα*, appartenuto alla mitica amazzone il cui tumulo è menzionato nell'*Iliade* (II, 811-814); né il diminutivo o vezzeggiativo di *Μύρρα* o *Myrrha*, nome della nota resina odorosa (*μύρρα*, *σμίρρα*) cui è connesso anche *μύρον*, il nome dell'olio profumato menzionato più volte nei vangeli. Considerata la specificità giudaica dell'epitaffio, e considerata l'associazione al mirto di *μυρίνη* e di altri nomi in *μύρ-*, azzarderei un'implicita connessione del nome con quello di Ester, ossia Hadassah, 'mirto'. Sul rapporto *Μύρινα*-mirto nell'antichità, si veda I. Chirassi Colombo, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968, 17-38.

²⁵ La sezione dell'iscrizione di Pedoneius è a triangolo isoscele coi lati obliqui più lunghi (cm 21,5 × 17), mentre in quella di Myrina la base è maggiore dell'altezza (cm 10 × 17, al lato destro).

²⁶ Si veda la discussione in G. Lacerenza, "Rabbis in Southern Italian Jewish Inscriptions from Late Antiquity to the Early Middle Ages", in G. McDowell, R. Naiweld, D. Stökl Ben Ezra (eds.), *Diversity and Rabbinitization: Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE*, University of Cambridge – OpenEdition Publishers, Cambridge 2021, 291-321.

zioni siano state realizzate in momenti diversi. L'epitaffio di Myrina appare leggermente più curato, sia nella scrittura, sia nella realizzazione della *menorah*, nell'epitaffio del marito di forma apparentemente più semplice. Dal punto di vista paleografico le divergenze (in particolare in *alpha* e *mi*)²⁷ non appaiono probanti; siamo comunque più nel V che nel IV secolo.

Sul riuso delle due epigrafi funerarie giudaiche (o tre, se vi includiamo la lastra con la *menorah*) in altre tombe posteriori – non sappiamo, come si è detto, se anch'esse giudaiche o cristiane – si possono dare molteplici spiegazioni: ma in mancanza di ogni indizio al riguardo converrà lasciare per il momento la questione in sospeso. Sappiamo che il territorio nucertino fu interessato da varie turbolenze e colpito nel tempo dall'avvicinarsi di Goti, Vandali e Bizantini e, dopo il terremoto del 345, dalle eruzioni vesuviane del 476, 512 e 536.²⁸ In questo clima d'incertezza e conseguentemente di crisi, che si deve pensare non solo economica, ma anche sociale e religiosa, con occasionale o duraturo inasprirsi di tensioni e conflitti, rinunce e abbandoni, si può ipotizzare che la minoranza giudaica a un certo punto abbia risentito della difficile situazione, con probabili ricadute in termini di arretramento sociale e di presenza sul territorio.²⁹

È evidente, d'altra parte, che ai primi del VI secolo l'eccezionale erezione *intra moenia* del battistero di S. Maria Maggiore, benché realizzato per lo più con materiali di spoglio e in un tessuto urbano già parzialmente disgregato – l'abbandono definitivo del teatro, riutilizzato come cava, è di fine IV secolo – marchi, al centro di un momento di cambiamenti e di ridefinizione degli spazi, una decisa affermazione dell'identità cristiana dei luoghi; con tentativo, probabilmente, di riaccreditare importanza alla città.

Gli scarsi resti archeologici ed epigrafici superstiti mostrano in questo periodo una società variegata e attiva – non sappiamo se ancora con presenze

²⁷ Su cui anche Noy, "Jewish Inscriptions", 128.

²⁸ A. Varone, "Assetto e toponomastica di Nuceria in età longobarda", in *Nuceria Alfaterna*, II, 5-77.

²⁹ Mi pare indimostrabile – a meno che non vi siano altri rinvenimenti di cui non sono a conoscenza – che la villa rustica di Polvica (Tramonti) dai cui dintorni, non immediati, proviene il bollo indicato sopra (nota 3) a un certo punto sia stata posseduta, sulla base di questo reperto d'incerta interpretazione, da ebrei di Nuceria; l'ipotesi è accennata in M. Pagano, "Continuità insediative delle ville nella Campania fra tarda antichità e alto medioevo", in in C. Ebanista, M. Rotili (a c.), *La Campania fra tarda antichità e alto medioevo: ricerche di archeologia del territorio*, Atti della Giornata di studio, Cimitile 10 giugno 2008, Tavolario Editore, Cimitile 2009, 9-21: 14; ed è già ripresa come certezza in F. La Manna, "L'agro nocerino-sarnese tra tarda antichità e alto Medioevo", in A. Di Muro, F. La Manna, *Studi sul Mezzogiorno longobardo*, Itinera, Olevano sul Tusciano 2012, 5-84: 11.

ebraiche o meno – almeno fino a quando *Nuceria* non cade nelle mani dei Longobardi, iniziando così un altro capitolo della sua storia.³⁰

³⁰ Per la documentazione archeologico-epigrafica e le fonti su *Nuceria* fra età tardoantica e longobarda, oltre alla letteratura già citata segnalo i contributi in U. Pappalardo (a c.), *Il Battistero di Nocera Superiore. Un capolavoro dell'architettura paleocristiana in Campania*, Val-trend Editore, Napoli 2007; A. Corolla, R. Fiorillo, G. Santangelo, “Dinamiche insediative nell’area di Nuceria tra tardo antico e alto medioevo. Prime considerazioni sul castello”, in Ebanista - Rotili (a c.), *La Campania fra tarda antichità*, 23-38; ma soprattutto l’aggiornata ed efficace sintesi dei ritrovamenti delineata da G. Santangelo in P. Peduto, A. Corolla, G. Santangelo, “Salerno, Rota e Nocera alla metà del VI secolo”, in C. Ebanista, M. Rotili (a c.), *Prima e dopo Alboino. Sulle tracce dei longobardi*, Atti del Convegno internazionale di studi, Cimitile-Nola-Santa Maria Capua Vetere, 14-15 giugno 2018, Guida, Napoli 2019, 107-126: 116-126.

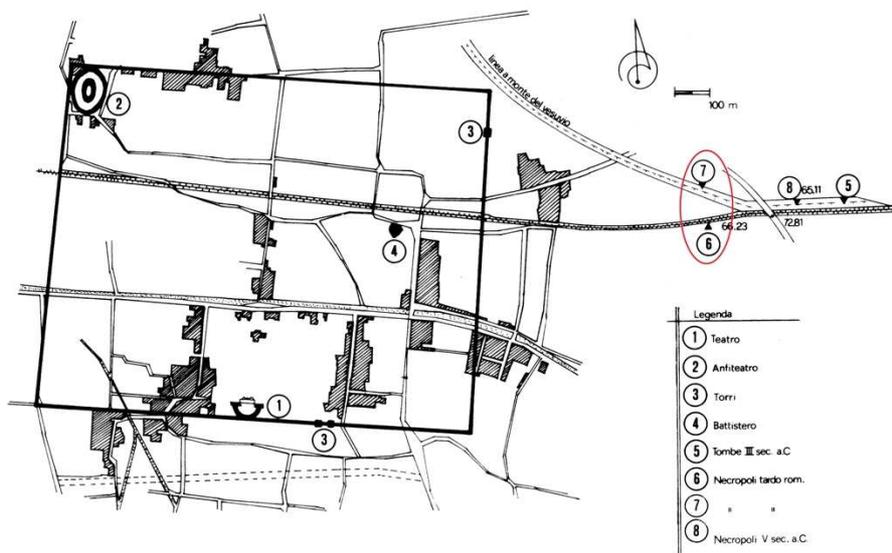


Fig. 1 - Localizzazione delle sepolture tardoantiche di Nuceria (elaborazione da Conticello De' Spagnolis 1993, 249 fig. LVII.1).



Fig. 2 - Posizione di Nuceria, fra Pompei e Salerno, nella Tabula Peutingeriana.



Fig. 3 - Lastra con *menorah*, recto (foto Lacerenza, su concessione del Ministero della Cultura, Direzione Regionale Musei Campania).



Fig. 4 - Lastra con *menorah*, verso (foto Lacerenza, su concessione del Ministero della Cultura, Direzione Regionale Musei Campania).

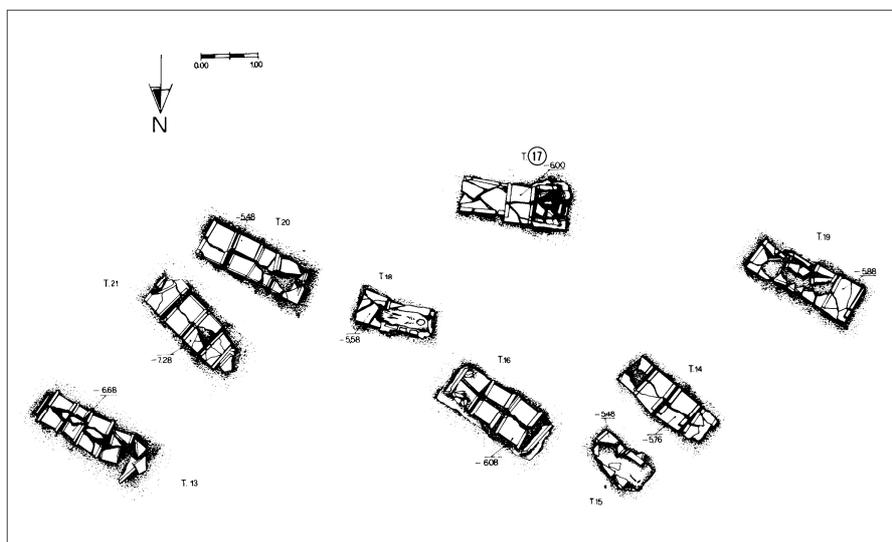


Fig. 5 – Area del sepolcreto tardoantico scavata nel 1988
(da Conticello De' Spagnolis 1993, 249 fig. LVII.2).

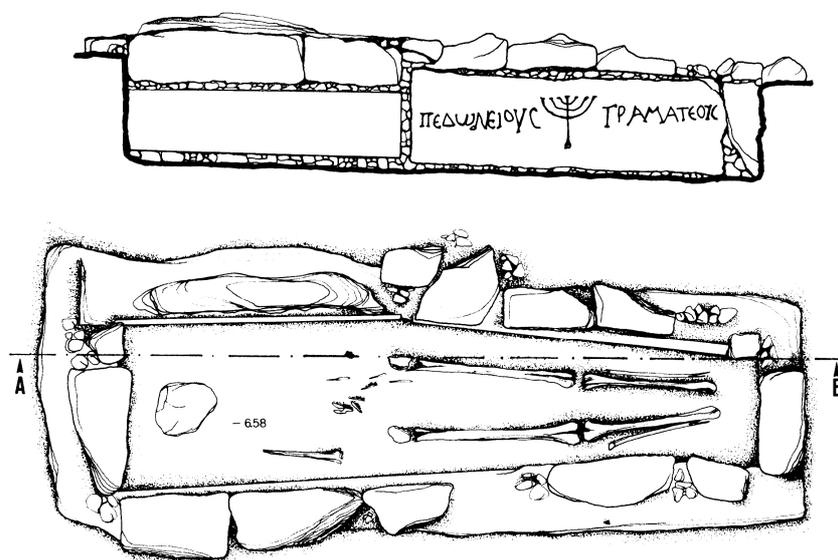


Fig. 6 – Interno della tomba n. 17 e prospetto del lato SO (A-B)
(da Conticello De' Spagnolis 1993, 262 fig. LX).



Fig. 7 - Blocchi con le iscrizioni di *Pedoneius* (a sinistra) e *Myrina* (a destra; foto Lacerenza, su concessione del Ministero della Cultura, Direzione Regionale Musei Campania).



Fig. 8 - Blocchi con le iscrizioni di *Pedoneius* e *Myrina*, modanature (foto Lacerenza, su concessione del Ministero della Cultura, Direzione Regionale Musei Campania).



Fig. 9 – Iscrizione di *Pedoneius* (foto Lacerenza, su concessione del Ministero della Cultura, Direzione Regionale Musei Campania).



Fig. 10 – Iscrizione di *Pedoneius*, dettaglio della *menorah* (foto Lacerenza, su concessione del Ministero della Cultura, Direzione Regionale Musei Campania).

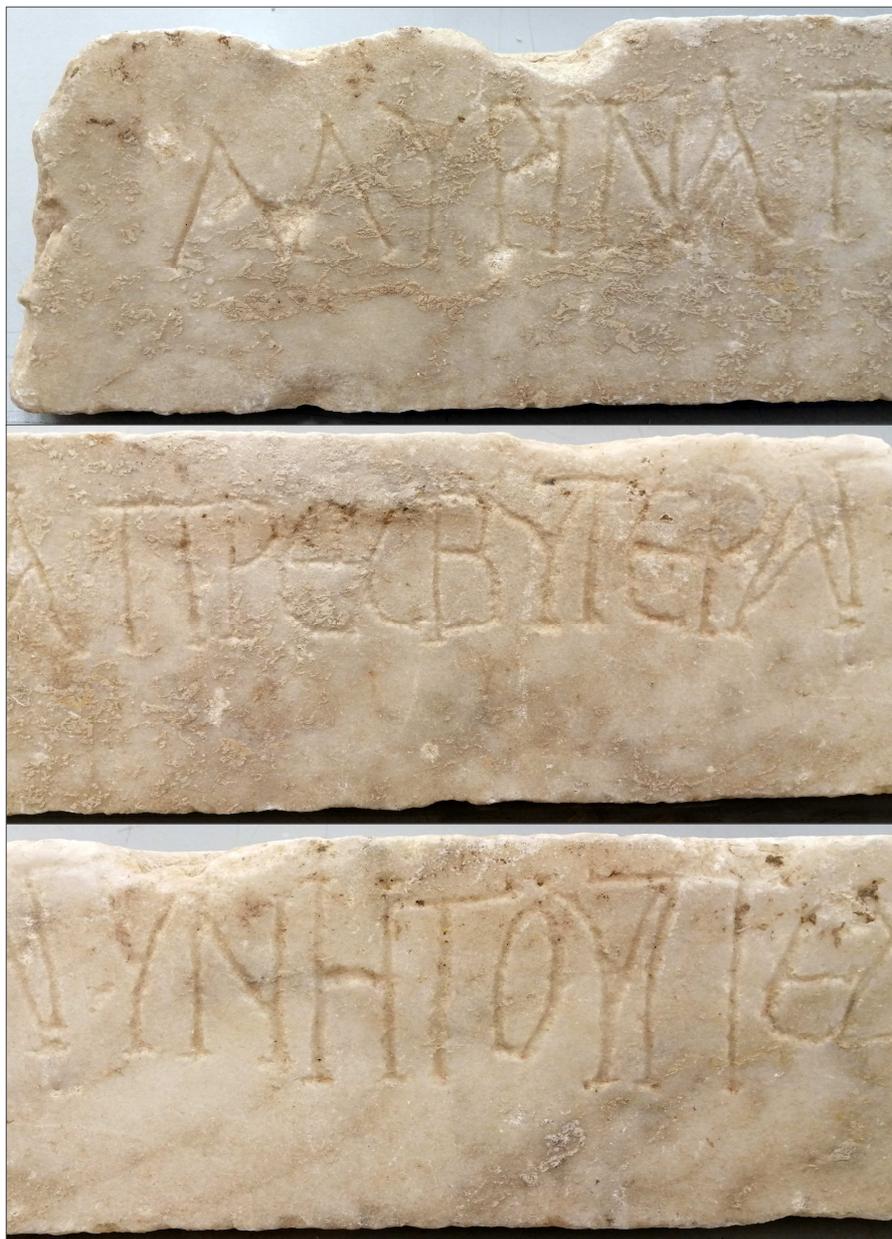


Fig. 11 - Epitaffio di *Myrina*, dettagli della parte iniziale (foto Lacerenza; su concessione del Ministero della Cultura, Direzione Regionale Musei Campania).



Fig. 12 – Epitaffio di *Myrina*, dettagli della parte finale (foto Lacerenza; su concessione del Ministero della Cultura, Direzione Regionale Musei Campania).



ILANA WARTENBERG

Shalom ben Solomon Yerushalmi: Mapping a Sicilian Exile and His Intellectual Baggage*

1. *Shalom ben Solomon Yerushalmi*

The hero of this article is a little-known polymath, the Sicilian exile Shalom the son of Rabbi Sa'adia the son of Rabbi Hiyya the son of Jacob, alias Yerushalmi, "from my place".¹ Through his alias, Yerushalmi expresses his yearnings for Jerusalem, bemoaning his fate as an exile, who lives far away from the holy city, as we read in the colophon of his copy of the *Epistle on the Astrolabe* in Ms. ebr. 379 from the Vatican Apostolic Library, folio 41v. As for "from my place", ממקומי, it is the abbreviation made of the first letter of each word in the second part of Deuteronomy 33:11: «smite through the loins of them that rise up against him, and of them that hate him, that they rise not again» (מחץ מתנים קמיו ומשנאיו, מן יקומון).

From the extant evidence, we learn that Shalom Yerushalmi was immersed in scientific learning in Syracuse, where he copied astronomical treatises between 1482 and 1487. During this period, an astronomical treatise and a biblical commentary were copied for him. After the expulsion of the Jews of Sicily in 1492, Yerushalmi reached Modon (the Venetian name of Methoni), which would have been a natural first stop for Syracusan exiles, being on a similar latitude as Syracuse and one of the nearest places outside the Kingdom of Sicily. There is further evidence of Yerushalmi's intellectual activity in Patras in 1512, where he copied astronomical tables. In 1515, he was in Lepanto (the Venetian name of Nafpaktos), where he copied exegetical work.

* I wish to thank the following scholars for their precious advice: Malachi Beit-Arié, Bernard R. Goldstein, Sarit Shalev-Eyni, Sacha Stern, and Nadia Zeldes, who also introduced Shalom Yerushalmi to me. My research is in part supported by the Ministry of Absorption, the Centre of Absorption in Science, State of Israel.

¹ Some information on Yerushalmi, in part inaccurate, is found in M. Steinschneider, *Mathematik bei den Juden*, Georg Olms, Hildesheim 1964 [1901], 203-204. Steinschneider wrongly points to a Jerusalemite ancestor of Yerushalmi.

Apart from his original scientific and exegetical treatises, poems and works copied by him or for him, which will be mapped throughout this article, one finds further details regarding his communal role. His name appears in a responsum from 1504 while in Mazarakata (?) and in another responsum from 1509, written in Modon.² The last known trace of Yerushalmi is from 1521, when his name appears among the leaders of the community of Arta in the Epirus.³

Yerushalmi's stay in Modon and his further relocations, as noted by Nadia Zeldes, probably reflects the uncertain conditions of the years of war between the Venetian Republic and the Ottoman Empire. After the Expulsion, many exiles settled in the Venetian colonies, where Jews and even conversos *en route* back to Judaism were welcome by the authorities (but at times they were unwelcome by the local Jewish communities). Unfortunately for the Jews who attempted to settle in these territories in the years that followed, many of these places fell to the hands of the Ottomans and Jews found themselves caught amidst the battles between the Venetians and the Ottomans, having to endure further vicissitudes: expulsions and even death.⁴

2. *The Sicilian Jewish intellectual sphere in the fourteenth and fifteenth centuries*

The unfortunate paucity of surviving documents and books from late medieval Sicily makes it difficult to reconstruct a true image of the intellectual milieu of Sicilian Jews before 1492. In his monumental oeuvre, *The Jews in Sicily*,⁵ Simonsohn sums up the extant textual evidence for the Jewish education system and scholarly achievements. Literacy (at least among men) seems

² H. Gross, "Jesaja b. Mali da Trani", *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie* 13 (1909) 49. Gross mentions מאסראקא in a Cambridge manuscript but it is not entirely clear what it refers to. It is probably Mazarakata in Cephalonia, which is relatively close to Yerushalmi's known locations, such as Arta and Patras. A priori, it could also refer to the Island of Mathraki, part of the Diapontia Islands, but it is quite far from Yerushalmi's whereabouts, so perhaps this option is less probable.

³ L. Borstein-Makovetsky, "Life and Society in the Community of Arta in the Sixteenth Century", *Pe'amim* 45 (1991) 133.

⁴ J. Palermo, *The Transition of the Jews of Sicily to the Countries of the Eastern Mediterranean after the 1492 Expulsion*, M.A. Thesis, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1993 (in Hebrew); and N. Zeldes, "Diffusion of Sicilian Exiles and their Culture as Reflected in Hebrew Colophons", *Hispania Judaica Bulletin* 5 (2007) 323-327. On page 326, the title of Yerushalmi's exegetical work should be *Shabbat Shalom* and not *Shevah Shalom*.

⁵ Sh. Simonsohn *The Jews in Sicily, Volume 18: Under the Rule of Aragon and Spain*, Brill, Leiden 2010, 12108-12131.

to have been common and there were various forms of teaching: private instruction, communal and private schools, which also included Talmudic academies (*yeshivot*), as well as apprenticeships. In regard to scientific endeavour, Sicily appears to have become a centre of activities for Jewish astronomers, be they Sicilians *de souche*, such as Isaac ben Elijah ha-Kohen, or immigrants, such as the Sephardic Isaac Ibn al-Aḥdab.⁶

Simonsohn's list of around thirty dated manuscripts of certain or almost Sicilian provenance from the fourteenth and fifteenth centuries evinces a conspicuous interest in science, mainly in astronomy and medicine. One also finds significant interest in Kabbalah. Manuscripts on Halakha, Bible, Talmud and grammar, however, are scarce.⁷ On the other hand, within the over 800 volumes ascertained to have been owned by Sicilian Jews, mainly in the fifteenth century, constituting of manuscripts and several incunabula, the great majority of books are of religious nature: Bibles, prayer books, Talmudic and post-Talmudic rabbinic literature, with a few grammatical works but only one book on Kabbalah.⁸ Additional surviving evidence, such as extant manuscripts of works composed in Sicily but copied outside of it, such as Ibn al-Aḥdab's mathematical treatise *Epistle of the Number* or Yerushalmi's *Shabbat Shalom*, combined with the vivid impressions of foreign visitors to Sicily, seem to corroborate the supposition that science played a very significant role in the intellectual lives of Sicilian Jews at the time.

We know of several visitors to Sicily from the Italian and Iberian Peninsula who expressed their low esteem for the Jews of the Island due to their reputation of being immersed in science and less interested in Halakha. Perhaps the most famous critic was Rabbi Obadiah of Bertinoro, who wrote letters criticizing the Jews of Palermo for their moral laxity. A guide to the traveller to Sicily found within a collection of letters completed in 1501 by Meshulam Cusi ben Moses Jacob of Mestre, hitherto unpublished, suggests that a halakhic scholar who reaches Palermo, will become very successful:

⁶ Also known as Ibn al-Ḥadib. Further details on these polymaths are provided in the section on Ms. ebr. 379 from the Vatican Library.

⁷ Three manuscripts related to Yerushalmi appear on the list (pp. 12122-12125): *Yesod 'Olam* by Isaac ben Joseph Israeli in Ms. Hunt. 299 from the Bodleian Library; Gersonides's biblical commentary in Ms. ebr. 91 from the Vatican Library, both copied for Yerushalmi; as well as the astronomical miscellany copied by Yerushalmi in Ms. ebr. 379, from the Vatican Library, all of which I discuss in this article.

⁸ Simonsohn claims that the content of these private libraries does not reflect the intellectual interests of Sicilian Jews, due, for example, to the discrepancy in the distribution of Kabbalistic works in the locally copied manuscripts and in the private libraries. This theme deserves further discussion, elsewhere.

«How good and pleasant it is [Psalms 133:1] to put your mind to go to the city of Sicily [i.e. Palermo] since there you will gain a name and prestige because in that city there is no one who preaches and no one who seeks Torah and wisdom...». A harsh critic of the learning methods in Sicily was the Sephardic sage Isaac Montizon, who, in his copy of the ethical work *Behinat ha-'Olam* (The Investigation of the World) by Jedaiah ben Abraham Bedersi ha-Pnini, criticizes Sicilians Jews for learning by rote and misunderstanding the text.⁹ In fact, Yerushalmi, in his supercommentary on *Shabbat Shalom*, which will be presently discussed, mentions his teacher Isaac Montizon, who probably is the same person as the aforementioned critic. Regarding Yerushalmi's attitude towards religious matters, as we shall see throughout the article, there was neither ignorance (both in the French and English meanings of the word) nor disinterest in biblical or halakhic matters, only harsh criticism toward Talmudic hair-splitting (*pilpul*).

In the following sections, I will present the manuscripts related to Yerushalmi. They are divided into three categories: 1) his original works, with special focus on his main oeuvre *Shabbat Shalom*; 2) treatises copied for him; 3) pieces copied by him.

2.1. Original compositions by Yerushalmi

2.1.a. *Shabbat Shalom*

Jerusalem, Benayahu, Meir, Ms. NV 1 (IMHM F 74913); Oxford, The Bodleian Library, Ms. Poc. 183 (IMHM F 16372).

*Shabbat Shalom*¹⁰ is a supercommentary on Abraham Ibn Ezra's commentary on three Torah portions: *Bereshit* (Genesis 1:1-6:8), *Shmot* (Exodus 1:1-6:1), and *Ki Tisa* (Exodus 30:11-34:35). *Shabbat Shalom* has survived in two copies. One witness, Ms. NV 1 from the Meir Benayahu Collection in Jerusalem, was copied in Lepanto in semi-cursive Sephardic script in 1513, i.e. during the lifetime of Yerushalmi. Unfortunately, we know nothing about the copyist. The second copy, Ms. Poc. 183 from the Bodleian Library, was copied in Byzantine script, also during the sixteenth century. The copyist's name (or the owner's) was probably Solomon, a name decipherable in a signature following the colophon at the end of the treatise. It is not clear whether the *Urtext* was written before or after the expulsion.

Shabbat Shalom focusses on linguistic, mathematical and astronomical themes related to Ibn Ezra's commentary. A study of *Shabbat Shalom* has

⁹ Zeldes, "Diffusion of Sicilian Exiles", 331.

¹⁰ Several of the titles of Yerushalmi's original works contain his first name *Shalom* (peace), creating a pun.

proven to be most valuable in unearthing data regarding Shalom Yerushalmi's intellectual world and scholarly achievements. Besides being one of few surviving witnesses of Yerushalmi's original writings, it also contains hitherto unpublished precious information about his scientific education and original works no longer extant. Furthermore, a plethora of treatises and authors are mentioned throughout *Shabbat Shalom*, revealing Yerushalmi's eclectic cultural background. We also learn new facts about the scientific oeuvre of Isaac ben Joseph Israeli from fourteenth-century Toledo. I shall focus mainly on data regarding Yerushalmi's lost works and his scientific background. It will be of great interest to publish *Shabbat Shalom* in its entirety in the future.

In the beautiful introduction to *Shabbat Shalom*, Yerushalmi explains the themes Ibn Ezra commented upon, the reason for naming his work *Shabbat Shalom* and for whom it was composed. The introduction also reflects Yerushalmi's perception that science is superior to Talmudic studies:¹¹

[א] נאום שלום בר שלמה ירושלמי להיות דברי החכם הר' אברהם בן עזרא עמקו מהשיג בבאורו הנכבד שעשה על תורתנו הקדושה עד שהוצרכו רבים מהמפרשים לבאר דבריו לרב עמקם וצחותם כי הוא ז"ל אסף וקבץ בבאורו הנכבד כל ענין נחמד מחכמת הדקדוק גם מחכמ' הטבע והאלהות ומחכמת המספר והתשבורת וחשבון מהלך הגלגלי' [וממשפטי הכוכבים והוראתם]¹² על זה העולם השפל להראות העמים והשרים יופי תורתנו הקדושה איך היא כוללת כלל החכמות ולא תחסר כל בה ולזה היה קושי העמידה על דבריו לאיש אשר לא נסה ללכת בהמה ולא הרגיש כל שכלו בחכמות חיצונות אלא כל עסקו תמיד כל היום לא יחשה בהווי דאביי ורבינא ורב אשי. וכאשר יבא לעיין בענין דק ועמוק מדברי הרב ורמיזותיו וסודותיו בענייני החכמות ימצא השער נעול לפניו בדלתים וברייח יבוש ויסוג אחר ובפרט בשלש פרשיות שבהם העמיק הרב עד מאד. צלל במים אדירים והעלה לנו פנינים הראנו ידו הנוראה בפרשת בראשית ושמות וכי תשא סימנם בש"ת גם שב"ת כי בהם תשבות חכמת כל חכם ובינת נבוניו תתבלע להשיג תעלומות חכמה אשר כלל בהם הרב. ויהי היום בקשו ממני מקצת מיודעי [ב] מהעומדים לפני לאמר לבאר להם אלה השלש פרשיות הנזכרות ויאמרו לי לאמר הלא ידעת כי שב"ת משוש לבנו הם נגילה ונשמחה במ נזכירה דודיך אם תבארם לנו ותגלה לנו בהם ענייני החשבון והתשבורת ומהלכי המאורות שכלל החכם בתוך אלו השלש פרשיות הנזכרות ובוזה נדע כי קראת לשב"ת עונג והנה להפיק רצונם אמרתי הנני ומאותו מעט קט אשר השגתי בביאור דברי הרב אחקוק אותו על ספר להדריךכם במעגלי יושר למען שמו ית' עד

¹¹ My edition and English translation of the introduction are based on Ms. NV 1, the more complete and accurate copy. On one occasion, however, the reading in Ms. Poc. 183 seems more correct, as I point to in my edition.

¹² *I.e.* astrology. In Ms. NV 1 we find ומשפטי הוראותם *i.e.* the ruling of their directions, but the judgements are attributed to the planets, not to the orbs.

שתשבתו בשב"תכם בשלום ולזה קראתי לבאורי זה שבת שלום יען וביען בשלש פרשיות הנזכרות שסימנם שב"ת כל איש ואיש במקום מקום שרמו הרב לעניין דק על מקומו יבא בשלום ואם השער יהיה סגור בששת ימי המעשה ביום השבת יפתח והנה לא ראיתי להאריך לבאר אלה השלש פרשיות מראש ועד סוף לפי שכבר קדמוני הרבה מהחכמים שלא הגעתי לפסת כף רגלם וביארו בהם כל הצורך רק במקצת הקדמות שאראה שהם ז"ל לא האריכו בהם כל הצורך או לא רצו לדבר בהם לסמכם על המבין אעורר עליהם לקרב הענין אל המתחילים בעיון. גם במקצת מקומות שיראה לי בביאורם דעה אחרת אזכור דעתי אולי תישר בעיני המעיין ומאל היכול על כל אשאל עזר להתחיל ולהשלים.

[1r] The words of Shalom the son of Solomon Yerushalmi on the sayings of the sage Rabbi Abraham Ibn Ezra, in his respectable commentary which he made on our Holy Torah, being too deep to grasp until it became necessary for many of the commentators to explain his sayings in their profound depth and precision, since he, in blessed memory, collected and gathered in his esteemed commentary every lovely matter from the science of grammar, also from the natural sciences, divinity and the science of the number [*i.e.* arithmetic], geometry and astronomy [lit. the calculation of the motion of the orbs/spheres] and the judgements of the planets and their rulings on this sublunary world [*i.e.* astrology], to show the people and rulers the beauty of our Holy Torah, how it includes the entirety of sciences and does not lack anything in it. And for this [reason], it was difficult to understand his [*i.e.* Ibn Ezra's] sayings for the person who did not try to follow [lit. walk in] them and did not immerse [lit. feel] the entirety of his mind in the external sciences, but whose business is always – all day long – not to be silent¹³ on the discussions of Abaye, Ravina and Rav Ashi. But when he comes to scrutinize a subtle and deep theme from the sayings of the Rabbi, his insinuations and his secrets regarding the matters of the sciences, he will find the gate locked in front of him by doors and a bar. He will feel ashamed and will withdraw backwards,¹⁴ in particular, in three Torah portions in which the Rabbi has gone into great depth. He plunged into mighty waters¹⁵ and has raised pearls for us, showing us his awesome hand in the Torah portion *Bereshit*, *Shmot* and *Ki Tisa*, their sign being B-SH-T, also SH-B-T, because in

¹³ Cf. Isaiah 62:1.

¹⁴ This description may have been inspired by a parable found in Isaac Israeli's *Yesod 'Olam*, a copy of which was made for Yerushalmi in Ms. Hunt. 299 from the Bodleian Library; see I. Wartenberg, "A Non-linear Transmission of Euclid's Elements in a Medieval Hebrew Calendrical Treatise", *Centaurus* 62 (2020) 163-164.

¹⁵ Cf. Exodus 15:10.

them the wisdom of every wise man will stop¹⁶ and the wisdom of his men will be swallowed up¹⁷ [and impede] grasping the mysteries of wisdom included by the Rabbi. One day, several of my acquaintances [1v] standing in front of me asked me to explain to them these three mentioned Torah portions. They said to me: «you know that SH-B-T is the joy of our heart,¹⁸ we will rejoice and be glad in it¹⁹ we will find thy love²⁰ if you explain them to us and reveal to us the matters of arithmetic, geometry and the motions of the luminaries that the sage included within these three mentioned Torah portions. This way, we will know that you named the Sabbath SH-B-T a delight».²¹ Thus, in order to respond to their wish, I said: «Here I am».²² And from the little bit²³ which I grasped in the commentary on the Rabbi's sayings, I will engrave it in a book in order to guide you in paths [lit. circles] of uprightness²⁴ for His name, may He be blessed, until you settle in your dwelling in peace.²⁵ And for this [reason], I have called this commentary of mine *Shabbat Shalom* because²⁶ in the three mentioned Torah portions, whose sign is SH-B-T, each and every man is in his place, a place that the rabbi alluded to a subtle theme, it will reach his place in peace.²⁷ If the gate is closed during the six days of Creation, it will open on the day of the Sabbath.²⁸ Behold, Here I did not see [it fitting] to extend my commentary on these three Torah portions from the beginning to the end since many sages have already preceded me – I have not reached their sole – they have explained them as necessary. Only in [the case of] few preliminaries, where I saw that they, in blessed memory, did not write enough at length about them, or did not want to discuss them, relying upon [the readers] to under-

¹⁶ Yerushalmi is creating puns by using the multitude of meanings created by the letters SH-B-T, which means 'stopped', 'Sabbath' and the abbreviation of the three mentioned Torah portions.

¹⁷ Cf. Isaiah 29:14 and Psalms 107:27.

¹⁸ Cf. Lamentations 5:15.

¹⁹ Cf. Psalms 118:24.

²⁰ Cf. Song of Songs 1:4.

²¹ Cf. Isaiah 58:13.

²² Cf. Genesis 22:1, et passim.

²³ Cf. Ezekiel 16:47.

²⁴ Cf. Proverbs 4:11.

²⁵ Further play on words: the root letters SH-B-T also relate to the verb 'to dwell' and Yerushalmi's first name, Shalom, means 'peace'.

²⁶ Cf. Leviticus 26:43.

²⁷ Cf. Exodus 18:23.

²⁸ Cf. Ezekiel 46:1.

stand, then I shall awaken upon them in order to render the matter closer [*i.e.* comprehensible] to those who start scrutinizing. Also, in a few places where I will have another view on their explanation, I will mention my opinion, perhaps it will be correct in the eyes of the scrutinizer and from the almighty God I shall seek help to start and to complete.

On folio 3r,²⁹ we learn about the existence of *Netivot Shalom*, Yerushalmi's commentary on Isaac Ibn al-Aḥḍab's *Oraḥ Selulah* (The Paved Way):³⁰

I have already made known all this [*i.e.* astronomical conjunctions] by descriptive teaching [*i.e.* by diagrams, with no theoretical proof], this concerns knowing the essence in my commentary on *Oraḥ Selulah*, which I have named *Netivot Shalom* [The Pathways of Peace/Shalom's Pathways], and from it, the scrutinizer will be able to know all this in a concise manner. However, I have not seen [it fitting] to repeat myself [lit. 'double'] and write those matters here lest the hearer's soul will become weary.

Half a millennium later, with no extant copy of *Netivot Shalom*, one could only wish that Yerushalmi had risked gruelling his hearers and readers by repeating his teachings.

On folio 16r, we read that Isaac Israeli, the author of *Yesod 'Olam*, is the only author at the time who had ever written a commentary on arithmetical and geometrical matters found in Ibn Ezra's biblical commentary (no longer extant). According to Yerushalmi, Israeli's commentary was in Arabic, and there he relied on several preliminaries from Euclid's *Elements*. Yerushalmi observes that he found in Israeli's commentary a calculation error (regarding the area of the square in a triangle inscribed within a circle), and that he also felt that certain matters were not easy to grasp for the reader. Thus, he decided to write a commentary in order to correct and clarify these matters, and he wrote it in Arabic, to echo Israeli.³¹ Furthermore, says Yerushalmi:

I preceded this discourse with rhymes in Arabic, which say that whoever sails on the waters of philosophy and learns from it to the best of his ability and now he is asking and seeking [to learn] geometry, yearning to see and understand the matters hidden to him, perhaps he will reach the highest degree until understanding what is deep and dark...

²⁹ All the folio numbers given in this section refer to Ms. NV 1.

³⁰ *Oraḥ Selulah* was copied by Yerushalmi, it is the first treatise in the codex Ms. ebr. 379 from the Vatican Library.

³¹ His Hebrew translation from the Arabic is found on folios 21v-26v.

Further mathematical compositions by Yerushalmi are revealed in *Shabbat Shalom*. On folio 21r, Yerushalmi discusses the notion of the perfect number (lit. the whole number **המספר השלם**) *i.e.* a number which is the sum of all its proper divisors. He mentions that for each degree of numbers, there is only one perfect number: 6 in units, 28 in tens, 496 in hundreds and 8,128 in thousands. Yerushalmi says further that he has explained this matter thoroughly in the first chapter of his arithmetical work *Sefer Mtey Mispar*:³² «...there I explained the matter of the perfect number, the deficient (**החסר**) and the superfluous (**הנוסף**) and how to find them». ³³ On folio 25r, he refers to «a second method I adduced in the chapter on multiplication in my arithmetical composition, which I called *Sefer Mtey Mispar*, my sayings there should be scrutinized». He also mentions that in this book, he discusses the addition of the integers from 1 to 15, but the rest of the contents of this treatise remains unknown. On folio 25v, we read about two other mathematical themes Yerushalmi wrote about after the composition of *Sefer Mtey Mispar*: how to determine the diagonal of a square and the diameter of circle given its circumference («After refining the calculation I have found that the circumference is about three times more than the diagonal, plus one seventh, minus one part of 21 integers, which is one third of a seventh...»).

Among the many pearls hidden within *Shabbat Shalom*, we also learn about his personal scientific curriculum. On folio 28v, Yerushalmi discusses the fundamental role that Ptolemy's *Almagest* and Isaac Israeli's *Yesod 'Olam* had played in his scientific education:

All this [*i.e.* planetary theory] is explained by the astronomers. I will not be able to explain these matters unless I write [*i.e.* copy] the majority of the third discourse from *Yesod 'Olam*.³⁴ In order to know the truths of these matters, one will have to study the first five discourses of the *Almagest* – we toiled [lit. stood] in their study for a whole year, with much diligence and expediency, in addition to the foundations we had [acquired] in astronomy and spherical trigonometry [lit. the wisdom of the sphere]. I will not be able to write to you their explanation because it will extend beyond our aims within this commentary. Notwithstanding, I will not refrain from explaining a certain matter from this material [here and there] so it becomes easy to understand, and I will make it known at least by descriptive teaching.

³² This is possibly a pun on *Mtey Me'at* [Genesis 34:10].

³³ *I.e.* numbers which are smaller or greater than the sum of their proper divisors; respectively *e.g.* 20 and 16.

³⁴ A treatise he had commissioned, Ms. Hunt. 299 from the Bodleian Library.

On folio 33r, Yerushalmi mentions Ibn Ezra's view on the presence of the verb 'to go downwards' in the biblical verse «and Abraham went down into Egypt» [Genesis 12:10], namely, given that the Land of Israel is found to the north of Egypt, going southwards is 'going downwards'. Yerushalmi then adduces the view of his teacher Isaac Montizon: «...unto what is found in the northern hemisphere rains fall and render the earth wet, and it becomes soaked. Also plants grow in it, become rotten and return to earth. For this reason, they rise towards the northern hemisphere...». Following Ibn Ezra's and Montizon's views, Yerushalmi says that it is thanks to astronomy, in particular through the use of the celestial globe, that he is able to understand why going north correlates to going upwards:

[33v] ...but today, that I have tasted some honey which is on the tip of the wand of astronomy, my eyes were lit and I saw that the reason [...] is that the north pole in most inhabited places is rising and high above the horizon and the south pole is low and hidden under the horizon. [34r] Therefore, the one who goes to the northern hemisphere is mounting and the one who goes to the southern hemisphere is descending and when you hold the celestial globe in your hand and you raise the north pole according to the height of the latitude in your horizon, you will see it well and you will determine the veracity of this matter.

On folio 38r we learn about the existence of the treatise *Divrey Shalom* (Sayings of Peace/Shalom's Sayings), in which he comments on the Torah portion *Shmini* (Leviticus 9:1-11:47), and perhaps other Torah portions.

At the end of *Shabbat Shalom* (folios 40r-40v), Yerushalmi declares that his commentary on these three Torah portions will suffice.³⁵

...because whoever will improve the scrutiny and understanding in this commentary of ours and will understand the contents of these three Torah portions, will easily understand the other sayings of the Rabbi in his precious commentary on the entire Torah, with a bit of help from the sages who comment upon the Rabbi's saying, which I have not seen [fitting] to write, and [thus] repeat their discourse. And this suffices for the person who understands.

Throughout *Shabbat Shalom*, Yerushalmi mentions and quotes from a plethora of sources, both ancient and medieval. Although I have focussed on the parts within *Shabbat Shalom* that shed new light on Yerushalmi's lost

³⁵ As we have learned, Yerushalmi wrote a commentary on the Torah portion *Shmini*, but not in relation to Ibn Ezra's commentary.

works, I would like to offer a glimpse into his remarkable intellectual luggage, which includes the knowledge of the following authors and their works: Ptolemy's *Centiloquium* and Al-Baghdadi's commentary on it, Al-Kindi's compendium on the *Almagest*, the medical encyclopedia *Qānūn fī al-Ṭibb* by Ibn Sina (Avicenna), the commentary on *Sefer Yešira* by Isaac Israeli ben Solomon (The First), Moses Kimḥi's grammatical work, Moses of Narbonne's supercommentary on Maimonides's *Guide for the Perplexed*, the biblical commentary by Samuel ben Sa'adia Ibn Moṭoṭ (or Maṭuṭ), which contains astronomical theories about the seven planets, as well as other works by Abraham Ibn Ezra. Unlike many a medieval author, who, more often than not, do not mention their sources, Yerushalmi not only indicates the names of the authors whose work he is quoting, but he also, at times, provides the exact reference within their work.

The long list of professions mentioned by Yerushalmi throughout *Shabbat Shalom* includes grammarians, philosophers, mathematicians, astronomers, astrologers, and alchemists. *Shabbat Shalom* is not devoid of humour and it even contains a number of mystical facets, which deserve a separate analysis and which can shed new light on the role of magic (and humour) among Sicilian scholars. In short, *Shabbat Shalom* is a well of information on the intellectual and other types of knowledge acquired by Yerushalmi.

2.1.b. Calendrical poems

The Ben Zvi Institute, Jerusalem, Israel Ms. 230 (IMHM F 35671).

In this codex, copied in 1769 in oriental script by Ḥayim Samuel ha-Levi, one finds Yerushalmi's poems on the Jewish calendar. Calendrical poems were also part of Abraham Ibn Ezra's work, and as we know, the latter greatly influenced Yerushalmi's writings.

2.1.c. *Batthey Shalom*

Library of Jewish Studies in Warsaw, Codex 75.

A unicum of a calendrical work by Yerushalmi, *Batthey Shalom* (The Houses of Peace/Shalom's Houses) was housed in the Library of Jewish Studies in Warsaw. It was part of a collection of about 150 manuscripts and 40,000 printed books, which was plundered by the Nazis in the autumn of 1939, some of which later succumbed to fire. Sadly, none of these precious objects have ever resurfaced.³⁶

³⁶ B. Richler, "The Lost Manuscripts of the Library for Jewish Studies in Warsaw", *Studia Rosenthaliana* 38-39 (2005-6) [= I. Zwiép et al. (eds.), *Omnia in Eo: Studies on Jewish Books and*

2.1.d. *Ohaley Qedar*: a calendrical treatise

Yerushalmi allegedly also wrote a treatise on the calendar of the Jews in Arabia named *Ohaley Qedar* (The Tents of Qedar). Already at the time of Steinschneider, no copy of this work had survived.³⁷

2.2. Manuscripts copied by Yerushalmi

2.2.a. A scientific miscellany

Vatican City, The Vatican Apostolic Library, Ms. ebr. 379 (IMHM F 458).

Ms. ebr. 379 from the Vatican Library is a scientific compendium, which includes a variety of astronomical texts. All the treatises were copied by Shalom Yerushalmi in neat semi-cursive Sephardic script. Latin summary notes in a different hand were added into the margins. A later owner was Shalom ben Elijah.³⁸ Fourteen of the sixteen works within the codex were copied in Syracuse between 1482 and 1487, probably for personal use. One text was copied in Modon in 1498 (n. 13) and another one in Patras in 1512 (n. 10). The codex focusses both on theoretical as well as practical astronomy, which includes astronomical data and the usage of astronomical instruments. The treatises derive from Jewish, Muslim and Christian sources which were part of the forefront of the scientific literature at the time.³⁹

— *Orah Selulah* (The Paved Way)⁴⁰ is the first treatise in the codex. It was composed by the Sephardic polymath Isaac Ibn al-Aḥḍab, who had reached Syracuse at the end of the fourteenth century. He wrote extensively on astronomy, and even improved an existing instrument (n. 7).⁴¹ *Orah Selulah* was composed no later than 1396. It includes a set of tables for conjunctions of

Libraries in Honour of Adri Offenbergh Celebrating the 125th Anniversary of the Bibliotheca Rosenthaliana in Amsterdam] 360-365, 382.

³⁷ Steinschneider, *Mathematik*, 204.

³⁸ I have not been able to find any further information about this owner.

³⁹ B. Richler (ed.), M. Beit-Arié, in collaboration with N. Pasternak *et al.*, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library Catalogue*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2008, 321-324; SfarData E220.

⁴⁰ Cf. Proverbs 15:19.

⁴¹ Furthermore, Ibn al-Aḥḍab's *Epistle of the Number* is the first significant known mathematical Hebrew treatise on algebra, see I. Wartenberg, *The Epistle of the Number by Ibn al-Aḥḍab: The Transmission of Arabic Mathematics to Hebrew Circles in Medieval Sicily*, Gorgias Press, Piscataway NJ 2015. Yerushalmi was well-acquainted with Ibn al-Aḥḍab's astronomical work, so it is not impossible that he also read, or even possessed, a copy of *The Epistle of the Number*.

the sun and the moon as well as the times and circumstances of eclipses.⁴² In Yerushalmi's original work *Shabbat Shalom*, we have learned that he wrote a commentary on *Orah Selulah*.

Interestingly, the margins of folio 1v are decorated with drawings of plants, flowers and animals, in various colours including gold.⁴³ The drawings look somewhat spontaneous and unprofessional, but not unattractive. They may have been made by Yerushalmi himself, who used elements from the local artistic repertoire. The colours, however, were not left to dry properly so they smeared over the next folio. Perhaps Yerushalmi decided to decorate the first page of *Orah Selulah* to mark the importance of the treatise and his delight in making the copy. Regardless of its artistic level from a professional point of view, it is important to emphasize that decorative elements and, in particular, the usage of gold in a surviving medieval Hebrew scientific treatise, is rare. Furthermore, personal copies are usually not lavish or devoid of errors and erasures. In this case, the scribal level is very high. The text, as well as the tables and diagrams, were executed with great care, and there is ample use of red colour. Clearly, Yerushalmi cared for aesthetics and was apparently able to afford the materials, in particular, the gold. This copy may have also been used by Yerushalmi for teaching purposes, perhaps privately or in small groups, in which case a high esthetical level of such a textbook could have helped entice students to read its non-trivial contents.

Apart from the Jewish date, Yerushalmi often writes the equivalent Muslim or Julian dates in the colophons throughout the codex, and even astronomical data related to the date and time of completion of the copy and the coordinates of Syracuse, such as the position of the sun against the zodiac, the visible stars at that time, etc. The Jewish date is usually given by the day and the month in a particular year, or by festival-related designation, such as the eve of the Jewish New Year or the day in the counting of the 'Omer. For example, in *Orah Selulah*, on folio 5r, we read in the signed colophon:

⁴² The Hebrew tables were later translated into Latin by the shadowy figure of the Sicilian scholar Flavius Mithridates, who became Pico della Mirandola's adviser, and who also was the converted son of Ibn al-Ḥadab's student and prominent copyist of his works, Nissim Abū 'l-Faraj. See J. Chabás, B.R. Goldstein, "Isaac Ibn al-Ḥadib and Flavius Mithridates: The Diffusion of an Iberian Astronomical Tradition in the Late Middle Ages", *Journal for the History of Astronomy* 37 (2006) 147-148; Eid., "Ibn al-Ḥadib's Tables for Finding True Syzygy", *Journal for the History of Astronomy* 50 (2019) 428-446.

⁴³ This is the only decorated page in the manuscript. The entire codex can be currently viewed online through the KTIV database at the National Library of Israel or directly through the site of the Vatican Library: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.379 (last accessed on 19 July 2022).

This book was completed on Thursday, on the 18th [day] of the counting [of the 'Omer] in the year [5]243,⁴⁴ by me, Shalom the son of Rabbi Solomon, the son of Rabbi Sa'adia, called Yerushalmi, from my place.

— On folio 13v, we find a table of colours of solar and lunar eclipses in Hebrew as well as Arabic in Hebrew characters. This is part of physical astronomy.⁴⁵

— Astronomical tables by Isaac ben Elijah ha-Kohen.⁴⁶

— An anonymous epistle on the astrolabe, probably written in or close to 1392.

— An epistle on the astrolabe by Elijah ha-Kohen of Montalto, possibly the father of Isaac mentioned in n. 2.⁴⁷ In the colophon on folio 50r, Yerushalmi recounts his usage of the astrolabe with a humorous tone: «I, the speaker, made measurements and raised to the sky and I have not moved from my place».⁴⁸

— Diagrams of the astrolabe.

— Jacob ben Machir Ibn Tibbon's translation of Aḥmad Ibn Ṣaffār's commentary on the astrolabe, with additions by Ibn al-Aḥḍab.

— Another astronomical treatise by Ibn al-Aḥḍab, *Keli Hemda* (A Precious Instrument). Divided into two sections, consisting of four and thirteen chapters respectively, we find records of the construction and use of the equatorium, an astronomical instrument devised by Ibn al-Aḥḍab in Syracuse in 1396 for the determination of the position of the planets with greater precision. It only requires the turning of dials, instead of making cumbersome calculations from astronomical tables.⁴⁹

⁴⁴ 10 April in the Julian calendar, 19 April in the retrojected Gregorian calendar, 1483.

⁴⁵ B.R. Goldstein, "Colors of Eclipses in Medieval Hebrew Astronomical Tables", *Aleph* 5 (2005) 11–34.

⁴⁶ Isaac ben Elijah ha-Kohen, the Syracusan polymath who wrote on astronomy, mathematics, linguistics and possibly philosophy, composed in the late 1420s or in the 1430s a Hebrew letter to the Venetian politician and humanist Marco Lippomano (ca. 1380/1390 - 1446 or 1447). In it, Ha-Kohen briefly introduces the Arabic verbal system. See D. Stein Kokin, "Isaac ha-Kohen's Letter to Marco Lippomano: Jewish-Christian Exchange and Arabic Learning in Renaissance Italy", *The Jewish Quarterly Review* 104(2) (2014) 192–233.

⁴⁷ Id., p. 225.

⁴⁸ אני המדבר מדדתי ועלתי למרום ולא זזתי ממקומי שלום בר' שלמה ירושלמי

⁴⁹ B.R. Goldstein, "Astronomy in the medieval Jewish Spanish community", in L. Nauta, A. Vanderjagt (eds.), *Between Demonstration and Imagination: Essays in the History of Science and Philosophy presented to John D. North*, Brill, Leiden 1999, 233–234; and Id., "Descriptions of Astronomical Instruments in Hebrew", in D.A. King, G. Saliba (eds.), *From Deferent to*

- A commentary on the celestial globe attributed to Qusṭā Ben Lūqa.
- A compilation on astronomy and trigonometry, which includes tables on eclipses in Syracuse, longitudes and latitudes of various places, mainly around the Mediterranean, and explanation of the usage of a glass mirror to measure the height of a tower or a mountain.
- Tables and diagrams deriving from *Keli Ḥemdah*, copied in Patras in 1512.
- Jeremiah ha-Kohen of Palermo's treatise on the sundial.
- A table of tangents (לוח הצללים).
- Computed or predicted data on lunar and solar eclipses between 1483 and 1530, copied in Modon in 1498 on the Eve of the Jewish New Year 5249. On folio 75r, Yerushalmi wrote: «Eclipses I copied from Regiomontanus's register, according to the Christian calendar».⁵⁰
- Isaac ben Joseph Israeli's *Sha'ar ha-Shamayim* (The Gate of the Heavens), an astronomical treatise, which was perceived by the author as a sequel to *Yesod 'Olam*.⁵¹ Indeed, we know that a copy of *Yesod 'Olam* was made for Yerushalmi, Ms. Hunt. 299 from the Bodleian Library.
- *Ḥeshbon Mahalakhot ha-Kokhavim* (The Calculation of the Motions of the Stars) on planetary theory, by Abraham Bar Ḥiyya (or Bar Ḥayya),⁵² to whom Yerushalmi refers to as «the divine sage». This treatise was a sequel to *Ṣurat ha-Areṣ* (The Form of the Earth), a cornerstone in the medieval Hebrew astronomical library. It is reasonable to assume that that Yerushalmi also read *Ṣurat ha-Areṣ*, perhaps even possessed a copy thereof.

In the colophon on folio 163v we find Yerushalmi's reason for the compilation of this codex:

This book has been completed, it is *Ḥeshbon Mahalakhot ha-Kokhavim* (The Calculation of the Stellar Motions) by our wise and great Nasi [*i.e.* head, an honorific title], our Rabbi Ḥiyya of blessed memory, and I have completed it,

Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E.S. Kennedy, New York Academy of Sciences, New York 1987, 124-128.

⁵⁰ J.M. Steele, F.R. Stephenson, "Eclipse Observations Made by Regiomontanus and Walther", *Journal for the History of Astronomy* 29 (1998) 331-334. For similar lists of eclipses, see J. Chabás, B.R. Goldstein, "Astronomy in the Iberian Peninsula: Abraham Zacut and the Transition from Manuscript to Print", *Transactions of the American Philosophical Society* 90 (2000) 65-67, 153-154.

⁵¹ B.R. Goldstein, J. Chabás, "The Astronomical Tables of Isaac ben Joseph Israeli of Toledo", *Aleph* 17 (2017) 357-370; and Wartenberg, "A Non-linear Transmission", 161-162.

⁵² J.M. Millás Vallicrosa (ed.), A. Bar Ḥiyya, *La obra Séfer Ḥeshbon mehlejot ha-kokabim de R. Abraham Bar Ḥiyya ha-Bargeloni*, Instituto Arias Montano, Barcelona 1959.

Shalom, the son of Rabbi Solomon named Yerushalmi, on Thursday, 28 Adar II, year [5]244 to Creation, here in the city of Syracuse, on the island of Sicily. May the Merciful award me [the possibility] to study it and other [works]. Amen, so be it.⁵³

It is possible to interpret Yerushalmi's words literally, *i.e.* that the book served for self-study. This would fit very well into the general context of his scientific education. Throughout the codex, Yerushalmi uses various formulae in the colophons. The same formula is expressed in the copy of *Sefer Zikkaron* (Book of Remembrance), which Yerushalmi later completed for Rabbi Moses Figo, Ms. Heb. 8° 514 from the National Library of Israel, discussed in the next section.

— Astronomical tables attributed to King Peter IV of Aragon (Don Pedro el Ceremonioso), known as *The Tables of Barcelona*, were translated from Catalan into Hebrew by Jacob Corsuno of Seville around 1381, at the behest of the king.⁵⁴

2.2.b. *Sefer Zikkaron*

Jerusalem, The National Library of Israel, Ms. Heb. 8° 514 (IMHM B 734, 38°514).

Sefer Zikkaron (Book of Remembrance), is a supercommentary on Rashi's biblical commentary by the exegete and poet Abraham ha-Levi Bukkart,⁵⁵ who arrived from Malaga to Tunis after the Expulsion, and completed this work in 1507. Yerushalmi was the last of three scribes who copied the work.⁵⁶ The colophon on folio 315r indicates that Yerushalmi completed the copy in Lepanto in 1515 *i.e.* only eight years after original work had been composed. This is the only treatise we know of, which was copied by Yerushalmi for someone else. The addressee was Rabbi Moses Figo, possibly the same Rabbi

⁵³ אורייר, which also means 'air'.

⁵⁴ J.M. Millás Vallicrosa, *Las tablas astronómicas del rey don Pedro el Ceremonioso; edición crítica de los textos hebraico, catalán y latino, con estudio y notas*, Escuela de la Casa Provincial de Caridad, Madrid - Barcelona 1962; and J. Chabás, "Astronomía andalusí en Cataluña: Las Tablas de Barcelona", in J. Casulleras, J. Samsó (eds.), *From Baghdad to Barcelona: Studies in the Islamic Exact Sciences in Honour of Prof. Juan Vernet*, Instituto "Millás Vallicrosa" de Historia de la Ciencia Arabe, Barcelona 1996, 477-525.

⁵⁵ Other extant spellings are Bokrat, Bukarat and Bakarat, but בקארט should be transcribed as Bukkart.

⁵⁶ The two changes of hands in the manuscript end at the bottom of a verso folio, each time in the middle of a sentence, indicate a linear copying process.

Moses Figo from Constantinople, active in the sixteenth century, who wrote *Sefer Zikhron Moshe* (Moses's Remembrance Book), an index of sayings by sages of the Talmud, Midrash and other Jewish sources.

It is indeed possible, as suggested by Nadia Zeldes, that the shift of Yerushalmi from a scholar to a simple scribe in this case may point to the deterioration of his financial situation, which forced him to make a living by copying a treatise for someone else.⁵⁷ However, this copy could have been the result of a group enterprise in honour of Rabbi Moses Figo. The division of work among three different scribes may have been aimed to optimise the copying time and the quality thereof, given the considerable length of the work. In fact, there is no mention of the other two scribes - perhaps Yerushalmi paid them for their work.⁵⁸

2.3. Manuscripts copied for Yerushalmi

2.3.a. *Yesod 'Olam, Oxford*

The Bodleian Library, Ms. Hunt. 299 (IMHM F 19328).

This rich codex includes Isaac Israeli's scientific treatise *Yesod 'Olam* (The Foundation of the World). It was copied for Shalom Yerushalmi by Samuel ben Reuven alias Marşawi in Syracuse in 1484 in Sephardic semi-cursive script.⁵⁹ *Yesod 'Olam* was composed in Toledo in the Jewish year 5070 A.M. (1309/10) and was of a very high scientific level for its time. Israeli officially presented it as a treatise on the Jewish calendar, although it is in fact an astronomical treatise.⁶⁰ Over fifty copies of *Yesod 'Olam* have survived. The copy made for Yerushalmi by Marşawi is one of the best ones, both textually and diagrammatically. It is a complete copy, executed with much care, using red ink in the diagrams and writing some of the ends of sentences vertically into the margins, to ensure that the upcoming heading of the new chapter would always appear at the beginning of the next line. Some marginal notes include clarifications or corrections by the scribe as well as notes by other hands but

⁵⁷ Zeldes, "Diffusion of Sicilian Exiles", 331.

⁵⁸ In the colophon on folio 315r we find the wish: «May the Merciful One favour him, that he and his children and his descendants will study it until the end of the generations»; a similar wish which he expressed for himself in the colophon to his copy of Abraham bar Ḥiyya's *Ḥeshbon Mahalakhot ha-Kokhavim*, folio 163v in Ms. ebr. 379 from the Vatican Library.

⁵⁹ SfarData C258. So far, I have not been able to find any further information about this scribe.

⁶⁰ Wartenberg, "A Non-linear Transmission", 158-160.

none is Yerushalmi's, the first owner of this work. Not only is this copy aesthetically pleasing, but it is almost devoid of errors, reflecting Marṣawi's high scribal level. Without doubt, *Yesod 'Olam* served as an important element of Yerushalmi's scientific education. As we have learned from *Shabbat Shalom*, Yerushalmi quotes from several parts of *Yesod 'Olam* and refers to its Book III as fundamental for the study of astronomy.

2.3.b. Gersonides's biblical commentary

Vatican City, Vatican Apostolic Library, Ms. ebr. 91 (IMHM F 207).

This manuscript contains Gersonides's commentary on Proverbs, Daniel, Ezra-Nehemiah and Chronicles. It is a copy made for Yerushalmi in Syracuse in 1489 in Sephardic semi-cursive script. There are some notes and corrections in various hands in the margins but none by Yerushalmi's quill. The scribe is Shabbetai ben Zerah Sabatanello, also a Sicilian, one of four scribes of the Zohar within Ms. ebr. 207 at the Vatican Library, who copied the text of the Zohar on Genesis.⁶¹ This copy attests to Yerushalmi's interest in biblical commentary, an interest corroborated by his own composition of a commentary on Ibn Ezra's biblical commentary, *Shabbat Shalom*.⁶² Furthermore, the existence of this copy made for him as well as that of Ms. Hunt. 299 attests to Yerushalmi's good economic position, at least while still in Syracuse, before the Expulsion.⁶³

2.4. Conclusion

In this article, I have aimed to do justice to the neglected Sicilian intellectual Shalom ben Solomon Yerushalmi. Most of the surviving works related to him are either works he copied or copies commissioned by him. A unicum of his original calendrical treatise *Battey Shalom* was destroyed during the Nazi period, and another calendrical treatise, *Ohaley Qedar*, had been lost. Yerushalmi's calendrical poems have survived but have been ignored. His exegetical treatise *Shabbat Shalom*, also overlooked, discloses key information about a number of his other original treatises, all sadly lost: (1) *Netivot Shalom*, a commentary on *Orah Selulah* (2) *Mtey Mispar*, an arithmetical treatise (3) Some untitled mathematical writings related to geometry (4) Elaboration on and correction (in Arabic) of several mathematical issues treated in Isaac Israeli's Arabic commentary on Ibn Ezra's biblical commentary (Israeli's Arabic

⁶¹ Richler, *Hebrew Manuscripts*, 61-62, 146; SfarData E226.

⁶² It is possible that Yerushalmi had access to, or even possessed, a copy of Gersonides's original mathematical original *Ma'ase Ḥoshev* (The Art of Calculation).

⁶³ C. Roth, "Jewish Intellectual Life in Medieval Sicily", *Jewish Quarterly Review* 47 (1957) 331.

work is also lost and was hitherto unknown) (5) *Divrey Shalom*, which includes a commentary on the Torah portion *Shmini*.

My examination of the surviving works, in particular, of *Shabbat Shalom*, has shed light on Yerushalmi's love of science as well as his solid intellectual background and deep acquaintance with a multitude of texts, not only in the fields of astronomy and mathematics, but also in medicine, cosmology, the Jewish calendar, geography, astrology, alchemy, philosophy, as well as grammar and semantics of the Hebrew language. Although Yerushalmi's oeuvre may corroborate the reputation of Sicilian Jews as more focussed on science than on Halakha, the vociferous claim quoted earlier regarding the lack of proper study of the Torah among Sicilian Jews seems unjust,⁶⁴ surely in the case of Yerushalmi, given his evident interest in biblical commentary: he wrote a commentary on the Torah portion *Shmini* (and perhaps also to other Torah portions), he commissioned a copy of Gersonides's biblical commentary and his *Shabbat Shalom* constitutes his own commentary on Abraham Ibn Ezra's biblical exegesis.⁶⁵

Nonetheless, it is important to remember that *Shabbat Shalom* aimed to explain scientific matters, mainly mathematical, astronomical and linguistic. Yerushalmi's impetus for delving into Ibn Ezra's biblical commentary may have derived from the latter's reputation as *homme de science*. Likewise, Yerushalmi's interest in Levi ben Gershom's biblical commentary may have been ignited due to the fact that Gersonides was the most original Jewish mathematician at the time. In any case, no palpable traces of halakhic discussions are found in Yerushalmi's surviving writings, except for his objection to Talmudic hair-splitting.⁶⁶

From a linguistic perspective, it is important to emphasize that Yerushalmi writes in pure Hebrew (he does not mix it with the vernacular or Latin). He demonstrates perfect command of the medieval Hebrew scientific language. At the same time, we learned about his (now lost) writings in Arabic. This is another fascinating indication of how Arabic (perhaps written in Hebrew characters, and possibly in Sicilian Judeo-Arabic) continued to serve as a language of science for Sicilian Jews up to the Expulsion, and possibly

⁶⁴ For Ibn al-Aḥdab's testimony of the Syracusan community's immersion in Torah studies, see Wartenberg, *The Epistle*, 258.

⁶⁵ Yerushalmi's involvement in the copying of Bukkart's exegesis on Rashi's biblical commentary for Rabbi Moses Figo may have resulted from financial need, as suggested by Nadia Zeldes.

⁶⁶ In his lost calendrical treatises, he may have included halakhic discussions on the calendar.

later.⁶⁷ Apart from his evident mastery of Hebrew and Arabic, Yerushalmi may have also accessed some of his astronomical sources in Latin.

The poignant loss of most of Yerushalmi's original works probably mirrors the fate of numerous other manuscripts written by Sicilian Jews in the Middle Ages. It remains to be wished that Shalom Yerushalmi will gain his appropriate place within the intellectual history of medieval Sicilian Jews, about whom the unknown clearly exceeds the known.

⁶⁷ For further evidence on the usage and knowledge of Arabic and Judeo-Arabic by late medieval Sicilian Jews, see Stein Kokin, "Isaac ha-Kohen's Letter", 192-233.



DIEGO DE CEGLIA

Copie ritrovate di documenti perduti sull'espulsione degli ebrei dal Vicereame di Napoli

Nel 1503, con la vittoria delle truppe spagnole su quelle francesi, si concluse la disputa per il dominio sull'Italia meridionale, sorta in seguito alla rottura del trattato di Granada, stipulato l'11 novembre 1500, che prevedeva la spartizione del regno di Napoli fra Spagna e Francia.¹ Ferdinando il Cattolico annesse quindi i territori meridionali ai propri domini, costituendoli in vicereame, mostrando subito l'intenzione di applicare anche qui la politica di epurazione religiosa già avviata da tempo, nella penisola iberica, contro ebrei e musulmani. Nel 1504 fu emesso un primo bando di espulsione, che tuttavia rimase sostanzialmente inavaso; il viceré Consalvo de Cordova non si preoccupò infatti di sollecitarne l'esecuzione e la Camera della Sommaria continuò ad occuparsi dei problemi degli ebrei presenti nel vicereame, risolvendo anche a loro favore diverse dispute.²

Nel 1510 fu però emanato un secondo bando, reso questa volta esecutivo.³ Ci si avvide ben presto, tuttavia, che l'espulsione degli ebrei avrebbe provocato un notevole danno sia all'erario – che doveva rinunciare ai cospicui introiti dalle imposte dirette – sia ai cittadini, cui veniva a mancare una fonte creditizia indispensabile per soddisfare sia le esigenze minute, sia per fronteggiare i pagamenti fiscali: fu quindi concessa agli ebrei una possibilità di rientro, a precise condizioni. I napoletani avrebbero poi addirittura chiesto al sovrano che il numero degli ebrei autorizzati a tornare fosse incrementato, e nel 1520 Carlo V concesse loro persino dei privilegi.⁴

¹ Per un quadro generale di questi avvenimenti, si veda P. Pieri, "La guerra franco-spagnuola nel Mezzogiorno (1502-1503)", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 72 (1952) 21-69.

² 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 Conv. 2010), Centro di Studi Ebraici – Università "L'Orientale", Napoli 2013, 22-24.

³ *Id.*, 34-37.

⁴ *Id.*, 32-33, 39-42.

Trascorse così poco più di un decennio relativamente tranquillo, ma il 5 gennaio 1533 Carlo V cambiò atteggiamento, ordinando l'allontanamento definitivo degli ebrei, da compiersi entro sei mesi, pena la perdita della libertà personale e dei beni.⁵ Termine che, con un altro decreto del 1 marzo del 1533, venne rinviato al 5 luglio 1534.⁶ Un'ulteriore proroga di 10 anni, con eventuale disdetta del sovrano da preannunciarsi con diciotto mesi di anticipo, fu poi concordata nel febbraio 1535 con atto promulgato il successivo 24 novembre, allorché fu quantificato in 2.000 ducati il tributo da pagarsi annualmente al regio erario per restare nel Vicereame altri dieci anni.⁷

Dopo una fase altalenante e contraddittoria di concessioni e restrizioni, anticipata da una prammatica del 10 novembre 1539, in cui era ribadita la volontà di espulsione,⁸ e dalla presentazione del bilancio delle entrate dei tributi ebraici stilato dalla Camera della Sommaria, incaricata di definire l'aspetto economico del provvedimento,⁹ si giunse nel maggio 1541 al bando definitivo.

Di questa espulsione e del suo lungo iter trattò ampiamente già Nicola Ferorelli,¹⁰ utilizzando quale fonte principale un fascicolo processuale ai suoi tempi ancora esistente presso l'Archivio di Stato di Napoli, recante l'intitolazione: «Acta inter Regiam Curiam et ebreos qui steterunt in regno»:¹¹ fascicolo formatosi in seguito a una istanza rivolta al Sovrano dagli ebrei del

⁵ È possibile leggere il testo di questo bando nell'insero del privilegio del 24 novembre 1535: vd. Appendice, doc. 3. Precedente edizione in G. Paladino, "Privilegi concessi agli ebrei dal viceré d. Pietro di Toledo (1535-36)", *Archivio Storico per le Province Napoletane* 38 (1913) 623-624; nonché in C. Colafemmina, "Documenti per la storia degli Ebrei in Puglia e nel Mezzogiorno nella Biblioteca Comunale di Bitonto", *Sefer yuhasin* 9 (1993) 40-41.

⁶ Vd. Appendice, doc. 4.

⁷ Il tributo annuo nel 1520 era già stato fissato in 1.500 ducati e nell'incrementarlo a 2.000 fu fissata una modalità di versamento anticipata; vd. Appendice, doc. 5.

⁸ *Pragmaticae edicta decreta interdicta regiaeque sanctiones regni Neapolitani*, I, Sumptibus Antonii Cervonii, Neapoli 1772, 528-529.

⁹ Vd. Appendice, doc. 6.

¹⁰ N. Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a c. di F. Patroni Griffi, Dick Peerson, Napoli 1990 (1915¹), 226-233.

¹¹ Più dettagliata e precisa è l'intitolazione riportata sull'ultimo foglio del fascicolo del Beltrani (su cui cf. oltre), rilevata dalle pandette dei processi antichi della Sommaria tuttora esistenti presso l'Archivio di Stato di Napoli: Pandetta IV, f. 436 tergo: «Proc. 4826, Vol. 416 - Epoca 1541 - Atti del Regio fisco con l'Ebrei che sono stati in Regno. Sopra il pagamento della loro contributione di ducati 1500 annui olim concessi al magnifico Cesare Ferramosca vita durante et reintegrati al Regio Fisco».

Meridione¹² di prorogare il termine dell'espulsione, e che raccoglieva una documentazione con argomentazioni dettagliate di natura sia giuridica sia tributaria dei ricorrenti e del regio fisco. Altri dettagli sul processo di espulsione sono stati poi forniti da Felipe Ruiz Martín¹³ e da Viviana Bonazzoli,¹⁴ integrando le notizie di Ferorelli con i dati tratti dai documenti della Segreteria di Stato Spagnola conservati presso l'Archivo General de Simancas.¹⁵

Mentre il testo integrale del bando di espulsione del 1510 è oggi noto, grazie al rinvenimento da parte di Cesare Colafemmina della sua edizione a stampa,¹⁶ a tutt'oggi non è mai stato rinvenuto il bando dell'espulsione finale del 1541, della cui notifica si è tuttavia conservata traccia nell'archivio storico comunale di Molfetta, nella significatoria del 1541, ove troviamo annotato: «A dì 31 <maggio> pagato a un conriero che porto ordine se partesse li iudei dal regno: d. 0_0_3».¹⁷

Il fascicolo del processo discusso nel 1541 innanzi alla Camera della Sommaria è andato purtroppo distrutto;¹⁸ ma una sua parziale copia manoscritta, realizzata tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, si è fortunatamente conservata presso la Biblioteca metropolitana "De Gemmis" di Bari, nel fondo manoscritti di Giovanni Beltrani (1848-1932):¹⁹ studioso di storia patria che ebbe modo di raccogliere e analizzare molti documenti di epoche diverse, trattando anche della presenza degli ebrei in Puglia in alcuni dei suoi

¹² Tra i rappresentanti degli ebrei appare anche don Samuele Abravanel, il cui nome è spesso riportato come «Abramenel».

¹³ F. Ruiz Martín, "La expulsion de los Judios del Reyno de Nápoles. II: Epoca de Carlos V", *Hispania* 9 (1949) 217-227.

¹⁴ 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) 273-278. In questo studio l'autrice riporta erroneamente le segnature del fascicolo originale come se fosse ancora presente nell'Archivio di Stato di Napoli.

¹⁵ Per motivi contingenti non è stato possibile estendere e completare la ricerca su altri fondi dell'Archivio di Stato di Napoli.

¹⁶ Colafemmina, "Gli ebrei", 34-37.

¹⁷ D. de Ceglia, "Nuovi documenti sugli Ebrei a Putignano, a Molfetta e a Rutigliano nei secoli XV e XVI", *Sefer yuhasin* 28 (2012) 37.

¹⁸ V. Trombetta, "Biblioteche e archivi napoletani durante la guerra", in A. Capaccioni, A. Paoli, R. Ranieri (a c.), *Le biblioteche e gli archivi durante la seconda guerra mondiale. Il caso italiano*, Pendragon, Bologna 2007, 411-416.

¹⁹ Per dettagli sull'attività di Giovanni Beltrani si rimanda a F.M. Lo Faro, "Ragguagli bibliografici su Giovanni Beltrani, storico della rivoluzione del 1799", *Risorgimento e Mezzogiorno - Rassegna di studi storici* 10 (1999) 155-166.

studi.²⁰ Nel fondo si conservano, tra l'altro, numerose trascrizioni di documenti del Grande Archivio andati poi distrutti,²¹ nonché la corrispondenza personale del Beltrani, grazie alla quale possiamo conoscere il nome dell'autore materiale di buona parte delle trascrizioni da lui utilizzate, tra cui anche quella che qui c'interessa: l'avvocato e studioso napoletano Riccardo Bevere (1859-1940).²²

Quasi sicuramente questa trascrizione era già nota a Colafemmina,²³ il quale però non la menzionò mai nei suoi studi, forse ritenendo esauriente la sintesi di Ferorelli e della Bonazzoli. Ferorelli, in realtà, unico ad aver visionato il fascicolo originale, non specifica quale ne fosse la consistenza e la composizione. Se tramite le signature riportate nelle note 16-37 al capitolo X del suo studio, è possibile desumere che il fascicolo fosse composto di almeno quarantanove fogli, la copia del Beltrani è sicuramente più scarna, poiché composta di soli sette bifogli e due fogli, per un totale di trentadue facciate, nove delle quali bianche. Ciò lascia credere che l'avv. Bevere non abbia compiuto una trascrizione completa dell'originale, come conferma la mancanza di alcuni documenti dai quali Ferorelli ha stralciato solo dei passi o desunto qualche particolare.²⁴

La copia oggi residua resta comunque di un certo valore e comprende undici documenti, di cui qui in calce si propone l'edizione, utile per una più completa visione della complessa trattativa che ebbe luogo nei prodromi dell'espulsione.²⁵ Va detto che nel fascicolo originario dell'Archivio di Stato di

²⁰ G. Beltrani, *Il conte Alberigo da Barbiano, la regina Giovanna seconda e gli ebrei di Trani*, Tipografia delle scienze matematiche e fisiche, Roma 1877; Id., *Su gli antichi ordinamenti marittimi della città di Trani*, V. Vecchi e soci, Barletta 1873.

²¹ E. Pomes, "Il 'Fondo Beltrani' della Biblioteca Provinciale de Gemmis di Bari: una ignorata fonte per la storia di Puglia", *Risorgimento e Mezzogiorno - Rassegna di studi storici* 10 (1999) 45-153. Di tutte le copie dei documenti dell'Archivio di Stato di Napoli presenti nel fondo Beltrani relativi agli ebrei, eccetto quelli presentati in questo articolo, è già stata fatta edizione in C. Colafemmina, *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia nell'Archivio di Stato di Napoli*, Messaggi, Cassano delle Murge 2009²; 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) 85-130.

²² Sull'attività di copista di Riccardo Bevere per conto di Giovanni Beltrani, cf. M.A. Lanera, "Cedole Angioine della Terra di Bari", *Fonti per la storia di Castellana* 3 (1982) 3-15.

²³ Vd. *supra*, nota 21.

²⁴ Ferorelli, *Gli ebrei*, 224, nota 16.

²⁵ Nella copia del Beltrani non è riportato il numero di foglio del manoscritto originale dal quale fu effettuata la trascrizione; dato questo che, se presente, avrebbe consentito una

Napoli, solo una parte dei documenti era in originale: per alcuni di essi infatti è specificato trattarsi di copie, mentre di altri è palese che si trattasse di trascrizioni di norme generali risalenti a epoche anteriori, invocate nella fase processuale a supporto dei diritti rivendicati dagli ebrei; come ad esempio i Capitoli concessi da Pedro de Toledo nel 1535. Sebbene già proposti in altre due edizioni, che presentano leggere differenze in quanto tratte da due diversi manoscritti,²⁶ ne riproponiamo la trascrizione poiché rilevata da una copia ancora differente rispetto alle altre già note.²⁷

Del bando del maggio 1541, che disponendo l'espulsione degli ebrei dal viceregno di Napoli provocò il loro ricorso processuale, non si conosce in effetti neanche la data precisa, che può essere desunta per approssimazione da una nota indirizzata il 20 maggio 1541 alla Vicaria da alcuni rappresentanti degli ebrei, i quali scrivevano d'aver saputo dell'emanazione del bando con l'ingiunzione di lasciare il regno entro il 22 settembre 1541, ossia entro quattro mesi a far data dal 22 maggio.²⁸ Gli ebrei chiesero quindi che fossero loro restituite le somme già anticipate alla Corona, inviando alla Sommaria una nota con i conteggi²⁹ di quanto le giudecche avevano versato direttamente al pubblico erario sin dal 1528.³⁰

migliore collazione con le note di Ferorelli. Nel farne qui l'edizione, si è ritenuto opportuno riportare i documenti in ordine cronologico e non come si presentano nel manoscritto del Beltrani. Unici documenti che qui si omettono, sono i due elenchi senza data delle «summe de denari pagati per li iudei et iudeche de Terra d'Otranto in potere del quondam Hieronimo Ricio», già editi in Ferorelli, *Gli ebrei*, 230, 235-236. S'inserisce, invece, la trascrizione di un altro documento inerente lo stesso oggetto (Appendice, doc. 10) ma presente in diversa raccolta del Beltrani, che lo copiò dal volume 41° della serie *Partium* di un fondo non specificato, ma che stando a quanto riportato in Ferorelli, *Gli ebrei*, 230, nota 33, doveva far parte del fascicolo processuale.

²⁶ Vd. *supra*, nota 5.

²⁷ Alcuni refusi di scrittura potrebbero essere addebitabili alla fretta o alla disattenzione del copista.

²⁸ Vd. Appendice, doc. 7.

²⁹ Ferorelli, *Gli ebrei*, 228, data al 17 marzo 1541 la relazione di bilancio presentata dagli ebrei, senza però riportare segnatura della fonte documentaria.

³⁰ Prima di questa data il diritto di esazione era di Cesare Fieramosca, cf. Ferorelli, *Gli ebrei*, 223. Maggiori dettagli su questa nomina sono forniti dalla seguente trascrizione: «[aprile 1527] Si scrive al magnifico Loysio Ram ad istanza di Cesare Ferramosce il quale avendo avuto dalla Cesarea Maestà privilegio spedito in Gradata a 6 settembre 1526 e lettere esecutoriali del R. Coll. Consiglio della R. Camera col quale aveva fatto grazia a lui del tributo ovvero pagamento dei Giudei abitanti in questo regno per sino che durerà il bene-

È del 18 marzo 1541 una dettagliata analisi della situazione creditizia e debitoria dello Stato nei confronti della popolazione ebraica, elaborata dagli ufficiali della Sommaria, i quali dichiaravano doversi restituire agli ebrei la somma di «ducato decemilia et quattrocento cinquanta octo et grana 1½». ³¹ A questo provvedimento seguirono, nell'agosto 1541, altre due note degli ebrei, sempre indirizzate alla Sommaria. Con la prima, del giorno 11, si contestavano sia i conteggi delle somme da ricevere, sia la violazione degli accordi relativi al periodo di preavviso e di tolleranza per un ordine di espulsione, stabilito nel 1535 in diciotto mesi e non in quattro, anticipazione che avrebbe arrecato agli ebrei grave danno perché, dovendosi allontanare via mare nei mesi estivi, rischiavano d'essere preda dei corsari. ³² Con la seconda nota, del 14 agosto, si contestava che, se era stato rilevato un mancato introito sulle somme totali dovute all'erario, ciò era da addebitarsi a negligenza non degli ebrei, come dimostrato dalle ricevute di pagamento, ma degli esattori. ³³ A fronte di tali denunce, il 18 agosto 1541 la Camera della Sommaria invitava gli esattori provinciali a comparire presentando tutta la documentazione fiscale in loro possesso. ³⁴

Fin qui le vicende desumibili dalla copia eseguita per il Beltrani; dagli scritti di Ferorelli e della Bonazzoli si apprende che il riesame del carteggio indusse la corona solo a procrastinare la data di espulsione al 31 ottobre 1541: l'azione giudiziaria promossa dagli ebrei ebbe così, nel complesso, un esito sfavorevole.

placito dell'abitazione di detti giudei nel presente regno, desiderava che fosse provvisto e ordinato ai Tesorieri Percettori Commissarii ordinari provinciali del presente Regno che dovessero rispondere a Lui o al suo procuratore 3^a per 3^a degli introiti di detto annuo pagamento riceveva ciascun anno da detti Giudei dal detto giorno 6 settembre prossimo passato in avanti giusta detto privilegio ordina eseguire dando tale ordine ai tesorieri che ut decet» (Archivio di Stato Napoli, Sommaria, *Partium*, vol. 122, f. 35; copia consultata in Biblioteca Comunale Bitonto, fondo Rogadeo, vol. A20, f. 86. Ai ff. 82-83, 87, 109-110 dello stesso vol. A20 sono presenti altre annotazioni relative alle riscossioni del Fieramosca).

³¹ Vd. Appendice, doc. 6.

³² *Id.*, doc. 8.

³³ *Id.*, doc. 9.

³⁴ *Id.*, doc. 10. Il documento di cui si fa trascrizione è indirizzato al Tesoriere della provincia di Calabria ultra; si deve presumere che identica richiesta sia stata inoltrata ai tesorieri di tutte le altre province del regno di Napoli. Sul documento vd. *supra*, nota 25.

DOCUMENTI

1. 1530 APRILE 21, NAPOLI

Il luogotenente della Real Camera della Sommaria invita il funzionario addetto per la provincia di Capitanata a riscuotere dagli ebrei ivi residenti quanto non ancora versato della tassa annuale di millecinquecento ducati, per gli anni 1529 e 1530.

Copia: Biblioteca de Gemmis, Bari, fondo Beltrani, b. 6, fasc. 11, f. 9.

Commissario. Pero che in questa regia Camera è stata presentata lista per li proti de li Iudei del ripartimento delli mille e cinquecento ducati, che pagano ala regia Corte lo anno, per li anni 1529 et 30 presenti anni, in la quale lista se adacta la quantita tangente ad dicti Iudei commoranteno in regno, provintia per provintia, dove se poneno li Iudei de Capitanata ducati trenta lo anno, per le dicti dui anni so ducati sessanta, et volendo dicta Camera provvedere che dicti sessanta ducati se essigano per la regia Corte, ve decimo et ordiniamo debiate da li dicti Iudei commoranteno in Capitanata exigere li dicti ducati sessanta ala regia Corte, tangenteno per li dicti anni 1529 et 1530, de li quali farreti introyto in vestri cunti per la regia Corte, et li pagarete in potere del magnifico Alfonso Sanchez, regio thesoriero generale in questo regno, recuperando da lui polisa de soluto valida al rendere de vostri cunti, non fando altramente per quanto haveti cara la gratia dela Cesarea Maesta. Datas in regia Camera Summarie, Neap. XI aprilis 1530.

Hieronimus de Franciscus locumtenens

Andreas Stisca rationalis

Io. Bapt. Coronatus Magister actorum.

Similes lictere expedite fuerunt, date et signate ut supra pro summa ducatorum mille et sexaginta sex pro dictis duobus annis 1529 et 1530.

Presens copia extracta est a registro regie Camere Summarie intitulo *Licterarum Curie* XXIII, f. 147, cum quo facta collatione de verbo ad verbum concordat.

2. 1530 MAGGIO 24, NAPOLI

Il tesoriere generale del regno, vista l'istanza presentata dagli ebrei residenti nella provincia d'Abruzzo, che denunciano l'impossibilità, a causa della presenza di soldati, di uscire dalle loro abitazioni per saldare quanto non ancora versato per

gli anni 1529 e 1530 della tassa annuale dovuta per la permanenza nel regno, autorizza il tesoriere di detta provincia a dilazionare di un mese la riscossione.

Copia: Biblioteca de Gemmis, Bari, fondo Beltrani, b. 6, fasc. 11, f. 8.

Magnifico Thesoriero: como sapiti, in questi dì prossimi passati vi inviaymo provisione, ordinandove havissivo exapti da li Iudei de queste provintie de Apruzo ducati mille e sexanta sei per la rata del tributo de li anni 1529 et 1530. Et al presente per lloro parte me ei stato exposto como a causa deli soldati sono in dicte provincie, non si ponno unire nè uscire da lloro habitatione per far dicto pagamento, che uscendone serria lloro ruynato, pregandono vollessimo permectere fossero habilitati per uno mese; il che parendoce cosa iusta, et evitare altri inconvenienti et sinistri casi li porria accadere, per tanto ve dicimo et hordiniamo che debiate habilitare dicta exaptione per uno mese computando da hogie avante, assicurandove da lloro che finendo il dicto mese si habiano da satisfare integramente, et cussì exequiriti et non altrimenti. Datas Neap. in regia Thes(oreria) generali die XXIII maii 1530. Post datas, et tanto più che dicono sono agravati de alloggiamenti de soldati.

Io Alonso Sanchez thes. gen.
In licterarum IIII°, f. 179.

3. 1533 GENNAIO 5, NAPOLI

Il viceré don Pedro de Toledo, visti vanificati i desideri del re Carlo V circa la conversione degli ebrei, che invece avrebbero continuato a praticare l'usura e inciso negativamente sulle coscienze dei cristiani, ordina l'allontanamento entro sei mesi dal viceregno di Napoli degli ebrei che non si volessero convertire, pena la perdita dei loro averi e della libertà personale.

Copia: Inserto nel doc. 5.

Carolus quintus etc. Banno da parte dell'illustrissimo signor Don Pietro de Toledo marchese de Villa Franca, Viceré, Capitaneo et Locumtenente generale nel presente regno: La Maesta Cesarea ha tollerado molto tempo che li Iudei habitassero in questo regno de Napoli, credendo et tenendo per firmo che con la communicatione de li cristiani veneriano ad cognoscimento de la verita et se converteriano ala catholica fede de nostro signor Jesu Christo, come sua Maesta lo ha deseato et desea. Et perche la experientia ha demonstrato che non solamente non se ha seguito il bono effecto che sua Maesta pensava, hanzi con lloro conversatione han facti molti danni in questo regno et seminato molte usure et dannati le conscientie de molti cristiani in gran diservitio de Dio nostro Signore,

per questo sua Cesarea Maesta ordina et comanda, che tucti li dicti Iudei mascoli et femine, piccoli et grandi, non exceptuandone alcuno, escano et se partano da li termini de tucto lo dicto regno de Napoli, dentro il termine de sei mesi immediate sequenti, sobto pena che colui che se troverà dentro ad dicto regno, passato lo dicto tempo de sei mesi, sia fatto schiavo de quello che lo pigliara et perda tutta sua roba, così mobile come stabile, dela quale la quinta parte sia de quillo che lo accuserà et le altro quattro parte per la Corte. Et se alcuni deli Iudei se volessero intro del dicto tempo convertire ad nostra santa fede et recevoir l'acqua del batisimo, sua Maesta Cesarea li mandera tractare bene et penserà de far loro mercede. Data in Castello Novo Neapolis die quinto januarii millesimo quingentesimo tricesimo tertio. Don Petro de Toledo. Vidit de Colle Regens. Vidit Loffredus Regens. Bernardinus Martiranus Secretarius.

4. 1533 MARZO 1, NAPOLI

Il viceré don Pedro de Toledo, riconoscendo errato il termine di sei mesi imposto con il bando del 5 gennaio 1533 per l'allontanamento degli ebrei dal viceregno di Napoli, in applicazione di altro precedente privilegio proroga il suddetto termine in diciotto mesi a decorrere dal gennaio 1533.

Copia: Biblioteca de Gemmis, Bari, fondo Beltrani, b. 6, fasc. 11, f. 6.

Carolus quintus etc. Don Petrus de Toledo etc. In li iorni proxime passati fo per noi emanato banno et proclama per li hebrei habitanti in questo regno che infra termine de sei mesi se havessero ad partire dalli termini de tucto lo regno predicto, secundo amplamente appare in dicto banno del tenore sequente videlicet:

Carolus quintus etc. Banno da parte de lo illustrissimo don Petro de Toledo (segue il bando del 5 gennaio 1533).³⁵ Et perché quando fo per noi facto emandare il banno predicto, non havendo notitia che dicti hebrei teneno privilegio dela Cesarea Maesta che quando si havessero havuti da fare appartare dal presente regno havessero havuti tempo de uno anno et mezo a sfractare dal dicto regno, si como appare per lo privilegio che teneno de la Maesta Cesarea; per questo, declarando et reformando lo banno predicto, volemo et declaramo per la presente che dicti Ebrei habiano tempo da possere uscire dal presente regno de uno anno et mezo, comenzando ad correrre dal dì V de iennaro del presente anno 1533 che fo emandato lo preinserto banno predicto, et così volemo se habia da osservare senza altro dubio, et durante dicto tempo di uno anno et mezo incomenzando dal dicto dì non possano essere altramente molestati in le cose contente et declarate

³⁵ Tale inciso tra parentesi appare nella copia del Beltrani; per il testo del bando, inserto nel doc. 5, vd. *supra*, doc. 3.

in lo banno predicto. Et non se facza lo contrario per quanto se ha cara la gratia de la predetta Maesta et ad pena de due milia ducati et altra ad nui reservata. La presente reste al presentante. Data in Castello Novo Neapolis, die primo mensis marcii MDXXXIII.

V(idi)t Colle regens

V(idi)t Figueroa regens

Solvit tarenos duos. Solerastanus pro taxatore.

In partium 1°, col. 189

L. Vice Protonotario

dominus Vicerex Locumtenens generalis

mandavit mihi Bernardino Martirano

Hieronimus Locumtenens sec(retarius) Camerarii

V(idi)t Afredus regens

V(idi)t Alfonsus Sanchez r(egius) Thes(aurarius)

5. 1535 NOVEMBRE 24, NAPOLI

Il viceré don Pedro de Toledo, visto il disposto del re Carlo V del 16 febbraio 1535, con cui rettificando quanto ordinato con precedente bando del 5 gennaio si procrastina di altri dieci anni la permanenza degli ebrei nel viceregno di Napoli, ne rende note le condizioni concordate con il loro rappresentante Samuele Abravanel in data 28 febbraio dello stesso anno.

Copia: Biblioteca de Gemmis, Bari, fondo Beltrani, b. 6, fasc. 11, f. 14-16.

Bibliografia: G. Paladino, "Privilegi concessi agli ebrei dal viceré d. Pietro di Toledo (1535-36)", *Archivio Storico per le Provincie Napoletane* 38 (1913) 623-628; altra edizione in C. Colafemmina, "Documenti per la storia degli Ebrei in Puglia e nel Mezzogiorno nella Biblioteca Comunale di Bitonto", *Sefer yuḥasin* 9 (1993) 40-43.

Carolus quintus etc. don Petrus de Toledo, marchio Villae Franchae etc. Vicerex, Locumtenens et Capitaneus generalis. Universis et singulis presentium seriem inspecturis tam presentibus quam futuris. Solent reges et principes ad ea que regiorum subditarum utilitatem et comodum concernunt benivolos et benignos se prebere ibique libenter annuere ubi ipsorum subditorum et aliorum comoditas accedit. Recolimus praeteritis temporibus de mandato et ordinatione

Ces. et Cath. M(aiestat)um fuisse emanatum quoddam bannum pro discessu hebreorum ab hoc regno, tenoris et continentie subsequenter, videlicet: ...³⁶

Et licet tempus dicti banni fuisset elapsum, postmodum fuit prorogatus terminus dicti banni, per pluries alios menses, prout apparet per quasdam provisiones prorogationis predictae; quo tempore elapso noviter in quibusdam licteris Ces. et Chat. M(aiestat)um subdatis en Madrid die XVI februarii millesimo quingentesimo tricesimo quinto, per quoddam capitulum suarum licterarum fuit nobis scriptum et iniunctum in hunc qui sequitur modum videlicet:

Tenemos asi mismo por bien que os ayudeis deloque pudieredes sacar de lo Judios desse Reyno por permitir que queden algun tiempo y os remictimos que lo concertays y asenteys como os pareciere, que mas cumpla a nuestro servitio.

Vigore cuiusquidem preinserti licterarum predictarum volentes nos, ut tenemur, Ces. et Cath. M(aiestat)um obedire mandatis pro causis predictis et comoditatibus dictorum regionum subditorum et pro subveniendis necessitatibus regie Curie occurrentibus et signanter pro construenda felicissima classe contra christiane fidei inimicos, pro servitio omnipotentis Dei et prefatarum Maiestatum, venimus ad conventionem et capitulationem cum dictis Hebris eisdemque prefatarum Maiestatum nomine concessimus, prout per presentes concedimus, terminum decem aliorum annorum et alias prerogativas et gratias contentas in capitulis cum dictis hebris celebratis, tenoris sequentis videlicet:

Lo que se ha apuntado con los Judios del presente Regno de Napoles y con don Samuel Abravanel en su nombre es lo infrascripto:

Primieramente que Vostra Excelentia en nombre de su Majestat concedera y dara licentia que en el dicho regno puedan habitar y estar todos los Judios que en el estan y guerran venir a morar salvos y seguros ellos y sus familias y bienes con todos los privilegios gratias y facultates que por su Majestat en la capitulation passada les fueron concedidas como por el privilegio que de su Majestat tienen parece lo quales capitulos gratias facultates se les hayan de observar ad unquem por todos los tribunales deste reyno de Napoles y esto por spatio de diez anos des del dia que se les despachare en cauta forma su privilegio y dende y adelante ad beneplacitum de su Majestat Cesarea con desdicta de diez y ocho meses de la misma manera que por el privilegio passado tenian y en quanto al privilegio que dichos Judios tienen de tener juez competente, se contentaran siendo servitio de su Majestat de no darselo de negociar del dicho privilegio contanta que se les de por juez en las casas civiles al Consejo de Sancta Clara y en las criminales a la Vicaria segun es costumbre de la dicha gran Corte de la Vicaria. *Fiat.*

Item que espediendose el privilegio de la manera sobre dicha, Judios pagaran ala dicha regia Corte dos mille ducados corrientes de tributo en cadauno anno de dichos diez annos, de los quales anticiparan diez mil ducados corrientes por el

³⁶ Doc. 3.

tributo de mill ducados de dichos dos mil docatos y los mil docados de tributo restantes sean obligados dar persona que los compre a razon de diez por ciento al anno con carta de revendita o comprarlos ellos mismos; con que dicha regia corte cautele en cauta forma a quien quiera que comprare dichos mill ducados o a quien dichos Iudios nombraran en caso que ellos los compren que puedan poseer y yozar dicha renta de dichos mill ducados todo el tiempo que la regia Corte non tornara dichos diez mila ducados y que los Iudios staran seguros de star en el reyno, la dicha regia corte non pueda desterar dichos Iudios ny innovarles cosa ninguna sin primero pagar dichos diez mill ducados. <Fiat>.³⁷

Item passados dichos diez annos, por el tiempo que de mas staran dichos Iudios en el reyno con el beneplacito de Su Maiestad, sinque se les haya desdicta, hayan de pagar mill ducados de tributo al'ano y los otro mill a quien los comprara por los dichos diez mil ducados, y en caso que la corte lo tornasse, sean obligados de pagar lo dos mil ducados de tributo a l'ano y dicho tributo, passados dichos diez anos, lo pagaran de la manera que hasta agora le han pagado a la regia Corte. *Fiat*.

Item porque la dicha Corte aya los diez mill ducados que dichos Iudios han de anticipar de la manera sobre dicha y los otros diez mill por la compra de los mill ducados de Tributo, en caso che fuessen ellos los compradores, seran obligados los Electos de los Judios de Napoles de dar el repartimento dellos al Thesorero general deste Reyno, en que declaran lo que tocha a pagar a los Judios que viven en cada una de las provintias y el dicho Thesorero lo hara cobrar por mano de los regios Perceptores con brevedad, con que en caso que si las provintias en quien dieren el repartimento o cadauna dellas no fueren tan bastantes para exigir el repartimento, que se les hechara que los dichos Electos y Judeos de Napoles y del reyno, los mejor parados sean obligados a hazer los buenos haziendos perceptores su devidet diligentia, promectiendo dichos electos de los Judios de Napoles que en caso que alguna de las provintias se agraviasse de tal repartimento que pagado que avran, staran con ellos raxon y cuenta. *Fiat*.

Item que concedera a los dichos Judios que ningun Judio de los que son fuera del reyno non pueda en el venir a morar ny mandar ropa suya sinque pague la party que le serra taxada que le tocha pagar en est pagamiento y en otras dispe-sas que sobre esta negociacion los Judios tienien hecha in dicha taxa se les haya de hazer por don Samuel Abravanel y otros quactro Judios que para esto seran deputados; con que Sua Excelentia sea primero informado de las personas vieneren en el reyno de dichos Judios de los que vernar a notitia de dichos deputados y qualquier Judio que veniere nel reyno sin sende acuerdo con dichos deputados,

³⁷ Dovrebbe trattarsi di un'omissione del copista: il *Fiat* è presente infatti nelle altre due copie edite.

sea en pena de docientos ducados, la meytad para la regia Corte y la meytad para el Comun de los Judios del reyno. *Fiat.*

Item porque dichos Judios desean de bien bivar y no querian por la culpa de uno se seguisse enfamia a todos, supplican les conceda que en Napoles no puedan imprestar si no personas facultosas y de bien [ni]³⁸ pueda morar en ella ningun Judio vacabundo y que a toda requesta de los Electos de los dichos Judios se haya de hechar del reyno qualquier Judio que no biviessse bien y honestamente segun la costumbre de los buenos Judios, y esto paresciendole Vostra Excellentia conuenir ser conforme a justitia. *Fiat.*

Presentia Capitula expedita fuerunt in Castro Novo Neapolis per illustrissimum dominum Locumtenentem Viceregem Capitaneum Generalem die ultimo februari millesimo quingentesimo vicesimo (*sic*)³⁹ quinto. Por mandado de su Excelentia Anton de Puente su Secretario.

Et ut praemissa gratia et nova concessio facta dictis hebreis et cuilibet ipsorum ac capitulatio preinserta omniaque in dictis Capitulis et ipsorum quolibet contenta suum debitum sortiantur effectum, mandamus illustribus spectabilibus magnificis nobilibus et egregiis viris magno huius regni Camerario eiusque locumtenenti, presidentibus et rationalibus regie Camere Summarie etc. quatenus servata forma preinsertum Capitulorum ac nove Concessionis et Gratie predictae factae prefatis Hebreis et cuilibet ipsorum durante tempore predicto annorum decem a die date presentium computandorum in omnibus et per omnia ad unguem inviolabiliter observent etc. In quorum fidem hoc presens privilegium fieri iussimus, magno prefatarum Ces. et Cath. M.um sigillo impendenti munitum. Datum in civitate Neapolis die ultimo mensis novembris millesimo quingentesimo tricesimo quinto. Don Petro de Toledo. Vidit de Colle regens. Vidit Loffredus regens. Vidit Fiqueroa regens. Hieronimus locumtenens magni Camerarii. Vidit Alfonsus Sanchez gen. Thes. Dominus Vicerex Locumtenens Generalis mandavit mihi Coriolano Martirano Secretario. In privilegiorum locum XVI, fol. CLXI. In X quinquiesimo r. Camere Summarie f. [...]. Hadrianus.

6. 1541 MARZO 18, NAPOLI

I luogotenenti della real Camera della Sommara, visti i capitoli stipulati con gli ebrei del regno nel 1520 e nel 1535 e le ricevute da essi esibite dei pagamenti effettuati per poter permanere nel regno, compilano dettagliato bilancio dei tributi

³⁸ Questa integrazione, desunta dalle altre due copie edite, sostituisce i tre puntini sospensivi inseriti dal copista.

³⁹ Trattasi di refuso del copista, leggasi «tricesimo».

dovuti e riscossi, alla luce delle rettificate scadenze, e rilevano un credito spettante agli ebrei.

Copia: Biblioteca de Gemmis, Bari, fondo Beltrani, b. 6, fasc. 11, f. 4-5.

Illustrissimo Signore

Post debitam commendationem, questi signori regenti la regia Cancellaria et del Collaterale Consiglio de sua cesarea Maesta hanno remissa ad questa regia Camera lo capitulo de la lectera che Vostra Excellentia li ha scripto, per lo qual comanda che se debia vedere quel che se deve ali Judei, a tal che se li possa pagare del servitio ultimamente facto, acciò finito il termine se facciano li banni per farli andare fora del regno, et che se desse avviso ad Vostra Excellentia de quello sera exequito. Et per hobedire ad quanto Vostra Excellentia ne ordina et comanda, havemo facto vedere lo cunto tra la regia Corte et dicti Ebrei per lo tempo che so stati in questo regno. Socto lo tributo de ducati mille et cinquecento per anno, in virtu de la capitulatione con loro fissata al tempo dell'illustrissimo don Raimondo de Cordova alhora viceré de quisto regno, la qual ragione calcolando dal primo del mese di magio del 1528, dal qual dì detto tributo ritornaò ala regia Corte per morte del magnifico Cesare Ferramosca, che ne tenea gratia ad vitam da sua Cesarea Maesta, fine all'ultimo del mese de febraro del anno 1535, che fu expedita la secunda capitulatione per Vostra Excellentia, che sono sei anni et deci mesi, competeano a la regia Corte ducati decemilia ducento cinquanta. In cunto del quale tempo dicti ebrei hanno producto polise del magnifico Thesoriero generale, Alonso Sanchez, de pagamenti facti in la general Thesauraria in più partite ascendenti ala summa de ducati decimilia octocento et dudici. Item se li fanno boni per tanti che hanno pagato li Iudei in la provincia de Terra de Bari como appare per lo introito de li cunti in questa Camera per lo magnifico Francesco Moles de l'administracione de la preceptoría de dicta provincia del anno prime ind. 1528 per tucto lo anno VIII ind.,⁴⁰ ducati mille novicento sixantanove, tareni 11, grana 8 ⅔. Item che han pagato al magnifico Io. Thomase Branchaleone, perceptore de la provincia de Terra de Otranto, como appare per lo introito del suo cunto anni III ind.,⁴¹ ducati 145.1.15. Et al Commissario dela provincia de Capitanata, come appare da introito del suo cunto anni III ind.⁴² ducati 60; et al magnifico Jacopo Longobardo olim Thesoriero de la provincia de Apruzo citra, como appare al introito delli soi cunti, III, IIII et V ind.,⁴³ ducati 1776.3. 6⅔. Et al commissario de Terra de Lavoro, como appare al introito in la redditione del cunto de Francesco

⁴⁰ Anno 1535.

⁴¹ Anno 1530.

⁴² Anno 1530.

⁴³ Anno 1530, 1531, 1532.

de Palma del anno VII ind.,⁴⁴ ducati 31.1.15 le quali partite de denari ut supra pagate gionti insieme fanno summa de ducati seimila septeiento novantaquattro, tareni IIII, et grana XV $\frac{1}{2}$, che deducendoli dal detto debito de ducati decemilia ducentocinquanta, restano a dare dicti Ebrei a la regia Corte, pel compimento del tributo de dicta prima capitulatione, ducati tremilia quattrocentocinquanta cinque et grana IIII et $\frac{2}{3}$; delli quali fin mo non hanno produtta altra cautela ne discargo.

Insuper quanto all'altra conventione, che ultimamente fecero dicti Ebrei con la regia Corte, havimo visto la capitulatione che fu data all'ultimo de febraro 1535 et lo privilegio desuper expedito per Vostra Eccellentia cum inserto tenore del capitolo dela lictera de sua Cesarea Maesta e de la medesima capitulatione, data in Castello Novo Neapoli ultimo novembris 1535, per la qual capitulatione se li donao la rentia che tucti li Judei de alhora faciano et che voleano venire ad stare in questo regno, fossero salvi et securi per tempo de dece anni dal dì de lo dispaccio del dicto privilegio ad beneplacito de sua Ces. Maesta, con desdicta de decesso mesi, et loro promiserò pagare ala regia Corte duimilia ducati correnti de tributo ciascuno anno de detti deci anni, in questo modo videlicet: che anticipavano dece milia ducati per dece annate de mille ducati annui del dicto tributo, et per altri decemilia ducati se comparavano li altri *** annui de ipso tributo, con faculta che li compratori possessero la intrata de dicti milli ducati lo anno comperati per tutto lo tempo che la regia Corte non li havesse ritornati li decemilia ducati del prezo de dicta compera, et che passato il tempo de ditti dece anni la regia Corte non li havesse possuto desterare⁴⁵ del regno senza restituirli prima dicti decemilia ducati del prezo de la compera, sicome questo et altro più claramente appare per dicta capitulatione et privilegio in virtù del quale dicti Ebrei, per quel che fin mo se è trovato, pagaro alla regia Corte ducati decenove milia novicento et tareni tredice, grana 6, como appare per lo introito che se ne ha havuto in la general Thesoreria et in li cunti deli cummissarii provinciali. Et facto il cunto del tempo che hanno goduto dicto privilegio et capitulatione, incomenzando dal ultimo de febraro 1535, che fo expedita epsa capitulatione, actento non pare iusto contare dalla data del privilegio, perche veneriano ad essere stati nove mesi senza pagamento de tributo, sono 6 anni integri fino al ultimo del mese de febraro prossime passato 1541, per li quali ad rasone de mille ducati lo anno, che anticiparo, competeno ala regia Corte ducati seimilia, et così, rescindendose la dicta capitulatione, la regia Corte li ha da restituire ducati quattromilia, ad complimento de li decemilia anticipati, et ducati novimilia novicento tredici et grana 6 per lo prezo de la compera, che in tucto veneno ad essere ducati tredicimilia novicento et tredici, grana 6. Dali quali deducendo li ducati 3455, grana 4 $\frac{2}{3}$, che

⁴⁴ Anno 1534.

⁴⁵ Si intenda: bandire, cacciare.

dicti Ebrei restano debitori per tale capitulatione, et tributo de li ducati 1500, restano ducati decemilia et quattrocento cinquanta octo et grana $1\frac{1}{2}$ dela vera compliada da restituire. Del che danno relatione ad Vostra Excellentia et in gratia dela quale de continuo ne recomandamo. In regia Camera Summarie, die XVIII mensis martii 1541.

Excellentie vestre serv(us)
 Locumtenens et presidentes Regie Camere Summarie
 Hieronimus Severinus locumtenens.
 Franciscus Reverterius.
 Io. Paulus Crispus magister actorum.
 consensu Io. Coscolia.

7. 1541 MAGGIO 20, NAPOLI

Benigno de Turano, Prospero de Ciperano e Iacob de Cayvano (rispettivamente, Torano, Ceprano e Caivano) a nome degli ebrei del regno, in ragione di precedente privilegio loro concesso, contestano il termine per la loro espulsione dal regno anticipato al 22 settembre 1541, che sarebbe dovuto esser loro notificato con preavviso di diciotto mesi, e chiedono la restituzione delle somme anticipatamente versate alla Corona per la permanenza nel regno.

Copia: Biblioteca de Gemmis, Bari, fondo Beltrani, b. 6, fasc. 11, f. 12-13.

Die XX mensis maii 1541 Neapoli, presens petitio presentata est in magna Curia Vicarie per Benignum de Turano, Prosperum de Ciperano et Iacob de Cayvano, hebreos predictos ut dixerunt et sollicitatores hebreorum regni.

In la gran Corte de la Vicaria si compare per parte de li Iudei dimoranti in Napoli et in tucto il regno, et si dice che essendoli pervenuto ad notitia essere emanato banno, infra termine de quattro mesi computandi et decurrendi da li vinti dui del presente mese de maggio se debiano partire et uscire fora del Regno, sotto pena de confiscatione de beni de quello che contravenera et altre pene contenute in le regie prammatiche: quanto prius dicto banno li è venuto ad notitia, quello hanno dicto come in presentiore dicono nullo et iniquo cum reverentia, et da quello hanno appellato come appellano ad dicta gran Corte, Sacro Consiglio residente in Capuana, all'Illustrissimo Signor Viceré, Collateral Consiglio et ancora ad sua Maesta Cesarea in omni meliori modo et forma che ad epsi hebrei et a ciaschedun de l'loro è de ragione permesso, actento che dicto banno ha gravato et grava, con ogni debita reverentia, epsi hebrei diversi modi, per che, stante la capitulatione facta con la excellentia del signor Viceré del regno, per ordine de S. M. Ces., non deveano ne deveno uscire, et contravenendose ex parte Regie Curie,

se li deveano et deveno pagare tucti li dinari per llo ro pagati che sono alla summa de vintimilia ducati in circa, et quovis ne habiano receputi parte de dicti dinari don Bradanello, don Abramo Zerfati, don Navarro Acontonovo, quelli l'hanno receputi vicibus preture compulsi et per vim et metum per minazi ad llo ro facti de volerli carcerare et citra preiudicium de tucte llo ro ragione. Item li hanno gravati et grava, secundo la forma de la capitulatione si dovea dar termine deceocto misi, et dicto termine de quatro mesi è tanto breve che ipsi hebrei non potriano senza periculo de llo ro vita et d'esserno sachegiati et consumati uscirno in questo tempo de estate che sono li caldi caniculari in li quali, como per experientia si ei visto et vede, si è incorso et incorre certo periculo per la vita per lo mutare de lo ayro da questo regno in Roma, dove epsi Iudei havriano de andare, en tanto magiormente per non esserli tuto lo accesso né per mare né per terra, si per le fuste de mori et corsari, che vanno per questi mari, li quali sti iorni prossime passati presero quantacinque anime, et li hanno posto alla catena como al presente stanno, et li tolsero tucta la roba, si per la guerra che è fra la Sanctita de nostro Signor et lo illustrissimo Ascanio Colopna, per la quale le strate sono rocte, et si romperiano pegio li bisognasse ad epsi Iudei partirnose infra il termino contento ne lo dicto banno; ne lo penso (*sic*)⁴⁶ novo ordine de la Maesta sua de quatro mesi può iustificare il dicto banno, actento sua Maesta non ei informata de le cose predette, ne se intende escludere il iusto impedimento, essendo certo ipsi Iudei che la intemptione de la Maesta sua è stata, como fu sempre, recta, et de non volere agravare persona che viva.

Item lo dicto banno lo ha gravato et grava, cum reverentia, essendo come ey fundato in una declaratione seu liquidatione fatta per la regia Camera, quale ey stata facta, ipsis inauditis, in la quale se fossero stati auditi, saria stata liquidata assai magior quantita, et ex eis et aliis suis loco et tempore dicendis proponendis et allegandis, lo dicto banno li ha enormiter gravati, et pero lo dicono nullo et iniquo, cum reverentia, et da quello appellano, et de nullitate dicono a dicta gran Corte, Sacro Consiglio, residente in Capuana, illustrissimo signor Viceré e Collaterale Consiglio, et ad sua Maesta Cesarea petendo cum instantia che se habia cum imperio revocare et ridurrese ad ius et iustitiam, alias se protestano che, si fra il termino in dicto banno contento, epsi o alcuno de epsi non uscessero, non se intenda contravenuto al dicto banno, né incorso ad quella pena in epso contenta, ma quello se intenda essere causato ex iustis et iustissimis causis et impedimentis et ita dicunt et appellant et protestant omni meliori modo via iure et forma offerentes verificare contenta quatenus opus est, data eis competenti dilatione.

⁴⁶ Possibile errata lettura del copista.

8. 1541 AGOSTO 11, NAPOLI

Supplica presentata da Samuele Abravanel a nome degli ebrei del regno: riscossa la cifra di rimborso delle somme anticipatamente versate per la permanenza ad essi riconosciuta dal Sovrano, si supplica la Real Camera della Sommaria di integrare l'entità della somma, lamentando la mancata esecuzione del pagamento entro i termini stabiliti; e non volendo esporsi al rischio, durante l'esodo, di assalti corsari particolarmente frequenti nella stagione estiva, chiede la proroga della partenza al novembre del 1541.

Copia: Biblioteca de Gemmis, Bari, fondo Beltrani, b. 6, fasc. 11, f. 2-3.

Illustrissimo signore,

li hebrei de Neapoli et del regno schiavi et servi de Vostra Excellentia humilmente li fanno intendere come li misi passati, fo lo primo de decembre, pervenne in sua notitia, come sua Maesta ordinava devessero uscir dal regno dentro da quattro mesi, da poi de haverli pagati li denari che loro haveno dato alla regia Corte, che erano, come vostra Excellentia sa, vintimila ducati. Et benche essi supplicanti ne hanno patuto piu assai interesse, che non sono detti denari, de quali interessi la detta regia Corte li sarebbe tenuta, attento li rompe li suoi privilegii, et per seguire detto ordine Vostra Excellentia ordinò a la regia Camera dela Summaria dichiarasse quello che detti supplicanti giustamente devessero avere, la detta Camera, essendo fora, li scripse erano tridecimilia docati in circa, loro supplicanti agravandose de questo hebero ricorso ad Vostra Eccellentia in Calabria et essa ordino fossero auditi in la loro giustitia in la regia Camera con li suoi advocati, che informassero et deponessero loro ragioni, pretendendono loro non pagare li tempi de le disdette, che sono una de decedotto misi, un altra de sei, per ordine de sua Maesta concessa ad questa magnifica città, et la altra de quattro data per Vostra Eccellentia per expectare la risposta de detta Maesta, de le quale desdette detti advocati mostrano loro non dovere pagare. Et li detti supplicanti essendono stati molte volte in detta Camera con suoi advocati, con molta importunità pigliar lle loro allegantie, et senza rispondere nè consultare altramente con Vostra Eccellentia né sentire piu lle ragioni loro, dechiaran li fossero dati decemilia et quatrocentocinquanta ducati, et del supplicato se puo Vostra Eccellentia informare dali advocati loro, quali so lo magnifico Giovannangelo Pisanello, lo magnifico Giovanfrancesco de Albertino et lo magnifico Antonio de Agello, et li detti supplicanti contra loro volunta pigliaro detti denari, facendonose prothesta tanto in la Regia Camera come in la Thesauraria, et come in lo bando de poi che fo emanato. Ricorreno ad li piedi de vostra Excellentia et humilmente supplicano rieste servita ordinare li se preveda de giustitia tanto in farli dare quello che giustamente deveno avere secundo lo ordine de sua Maesta, concedendo loro che li suoi advocati possano allegare lle loro ragioni, li quali dicono dovere avere mul-

to più de questo hanno ordinato loro se dia. Considerando Vostra Excellentia si la regia Corte li havesse dati li loro denari quando sua Maesta l'ordinò, seriano usciti in buon tempo frisco, et senza pericolo de cursali che alhora non nge erano; et per accomodare la regia Corte a redarengi li denari in questo tempo, sequendose questo bando, seriano reduiti ad uscire in pericolo de la vita per li molti calori, et esserno pigliati da mori et da turchi come già sono stati pigliati piu de sessanta anime de loro hebrei, et la più parte creature innocente; la quale causa non se po credere essere de mente de sua Maesta, essendo uno principe tanto christianissimo. Et benche li detti supplicanti hanno finito alli vinti doi de settembre per detto bando, Vostra Eccellentia puo considerare, si fossero pecore non potriano uscire tutti insieme in vinti doi di che sono del mese di settembre et alhora è la forza de curzali como è noto et manifesto. Supplicano Vostra Excellentia humilmente li proveda de giustitia in fareli la integratione de li denari hanno da havere giustamente, et che lo bando non habia loco finche sera vista loro giustitia, perche facendose cossi, habiano per tutto novembre che lo tempo è fresco, et senza pericolo de cursali; et fandoli questa somma gratia reputariano havere da sua Maesta et da Vostra Excellentia lo honore et li figli et la vita, non possendo credere che essendo Vostra Eccellentia tanto christianissima et giustissima, voglia per uno tanto breve spacio de tempo se perdano tante anime. Et benche loro dimanda sia giustissima, da nostro signor Dio ne haverà bon merito.

Presentata in Camera 11° augusti 1541 per don Samuel Abramanel.

Et per excellentem dictum Locumtenentem fuit provisum quod intimetur fisco.

Procurator regii fisci petit antequam procedatur ad relacionem predictam, ipsum in causa audiri.

9. 1541 AGOSTO 14, NAPOLI

Samuele Abravanel a nome degli ebrei del regno, chiede alla Real Camera della Sommaria giustificazione della mancata integrazione delle somme ad essi spettanti precisando che il mancato introito dell'erario era da addebitarsi non a scorrettezza degli ebrei ma a negligenza degli esattori.

Copia: Biblioteca de Gemmis, Bari, fondo Beltrani, b. 6, fasc. 11, f. 7.

Presentata in Camera XIII augusti 1541 per don Samuel Abramanel pro parte Ebreorum, et per excell. dominum Locumtenentem fuit provisum quod intimetur fisco.

In regia Camera Summarie reverenter exponitur pro parte infrascriptorum prothorum ebreorum existentium in presenti regno, et dicitur quod ipsi pretendunt consequi a regia Curia integros viginti mille ducatos eidem regie Curie solu-

tos pro obtinenda capitulatione una cum damnis et interesse. Quos (*sic*)⁴⁷ nunquam petierunt nec petunt et aliud non desiderant nisi quod eis observetur Capitulatio; et quatenus regia Curia pretrahit eis non restituere integros dictos ducatos viginti mille, cupiunt scire causas diminutionis ut valeant se ipsos defendere. Quare petunt eidem causam diminutionis predictae declarari: nec non dicunt non teneri ad dandum computum solutionum factarum per ipsos hebreos de ipsorum tributo, quia virtute capitulationis quod confirmata per Cesaream Maiestatem, tantummodo tenebantur facere repartimentum, illud regiis perceptoribus assignare, illudque fecerunt ut apparet in actis regie Camere. Ita quod exactio pertinebat ad dictos regios perceptores et quatenus non esset integra facta dictis regiis perceptoribus esset inputandum, et ab eis esset exigendum quid forte non esset exactum, quia potest esse exactum prout credunt, etc. [...] suprapredictis petunt audiri cum magnificis advocatis et protestantur de omnibus licite protestari.

Li proti sunt:

Yosepe Ben Pesciat.

Davit de Cosenza.

Prospero de Ceperano.

Benignio de Turano.

10. 1541 AGOSTO 18, NAPOLI

Il luogotenente generale della Real Camera della Sommaria invita il tesoriere della provincia di Calabria ultra a comparire in Napoli presentando tutta la documentazione relativa all'esazione dei millecinquecento ducati annui fino ad allora riscossi dalle giudecche di sua competenza.

Copia: Biblioteca de Gemmis, Bari, fondo Beltrani, b. 17, fasc. 3, f. 4.

Magnifice vir fidelis regie et amice noster carissime salutem: lo illustrissimo signor Viceré ha ordinato che la differentia che è tra la regia Corte et li ebrei che so stati in lo regno se debia expedire Summarie et de plano, intese le ragione loro et del regio fisco et deli altri quorum interest ex non scripto. Da la qual differentia nasce dubio che li percepturi thesaurieri et commissarii provinciali che so stati dal tempo de la invasione del regno fine a l'anno X ind. proxime passato, non danno introyto ne ragione in li cunti loro presentati in questa regia Camera de havere exapto integramente da le Judeche de loro provintie la rata del tributo de li mille et cinquecento ducati annui che dicti Judei in quel tempo pagavano ala regia Corte, iuxta li repartimenti che ad epsi perceptori, thesaurieri et commissari

⁴⁷ Errore, probabilmente per «qui».

foro mandati per dicta regia Corte. Et pretendeno che quel che manca dal ripartimento ala exaptione deve andare a danno de la regia Corte dicendo che non erano tenuti ad altro si non addare lo dicto repartimento, et che la exaptione e stata ad carrico de ipsa regia Corte et deli ministri pecuniarii, sopra lo che producono lo capitulo firmato tra loro et la regia Corte che è del tenore sequente, videlicet: *Item mandamus que los dichos mil y quinientos ducado de tribudo se coyan y reciban por los perceptores provinciales en los tiempos que coyen los pagamientos fiscales iuxta la taxa y repartimento susodicho que se les embiar cocuque si alguna parte fuesse inexigibile por ausentia de alguna persona o personas o por fatta debiena dellos que en los dichos casos o en qualquier dellos Jueden obligado el comun de los dichos Judios del dicho reino a pagar todo lo que assi no se podiesse exighiyr por las causas suso dichas. Per tanto per exequitione del ordene del detto illustrissimo signor viceré, ve decimo, ordinamo et comandemo che infra termino de dece jorni quali ve se danno precise et premptorie a die intimationis presentium numerandi debiante comparere legitime in questa regia Camera et dire et allegare tutto quello che ve occorre per quel che terra ad vui sopra del predetto, tanto circa il pagamento delli decorsi che mancano ut supra, como circa la pena del nonuplo et altre pene che lo regio fisco pretende contra de vui: ad ciò, intese le vostre rasone, se possa provvedere et determinare quel che serra de justitia non fando lo contrario per quanto havite cara la gratia dela Maesta catholica. La presente mia relatione reste al presentante. Datas Neapoli in regia Camera Summarie, die XVIII augusti 1541.*

R. Camer. Locumtenens

In partium XXXXI, fol. 199.

Io. Paulus Crispus magister actorum.

(a tergo) Magnifico Viro Antonio Vives olim regio Thesaurario provinciae Calabriae ultra fideli regio et amico nostro carissimo. Regni Siciliae magnus Camerarius.



LUIGI TABORELLI

Sui destinatari del *Sefer ha-mirqaḥôt* di Šabbetai Donnolo

Negli studi su Šabbetai Donnolo la questione di chi fossero i destinatari del *Sefer ha-mirqaḥôt* è stata solo sfiorata dal più recente Editore del trattato, nella recensione a un lavoro dello scrivente sul medesimo,¹ in questi termini:

Nelle conclusioni ... Donnolo è considerato [*dall'Autore*] allo stesso tempo un innovatore e una sorta di riformatore: ci si chiede infatti se il trattato non fosse rivolto a tutti i medici in generale – non solo quindi a quelli ebrei – e se Donnolo non intendesse rivendicare l'importanza dell'autonomia della professione medica. La prima ipotesi è tuttavia decisamente da scartare, non solo perché il testo è rivolto esplicitamente ai “medici di Israele”, ma anche, e soprattutto, perché in ebraico. Quest'ultimo aspetto pare di per sé una dichiarazione abbastanza eloquente riguardo a quali fossero i destinatari dell'opera e, soprattutto, sull'esclusione di tutti gli altri.²

Nel mio testo mi limitavo a porre solamente la questione del livello della formazione medica,³ anche se la questione dei destinatari mi si era posta, inevitabilmente, durante la stesura dello stesso.

¹ Cuscito 2014 per l'edizione e 2019 per la recensione a Taborelli 2019.

² Cuscito 2019: 145. Richiamo due passi essenziali da Cuscito 2014, rispettivamente *Introduzione*, 96 e [1], 97: «[L'opera è stata scritta] per insegnare ai medici di Israele (*scil.* ebrei) e per far loro conoscere come preparare le erbe secondo la sapienza dei medici di Israele e della Macedonia (*scil.* bizantini)»; «È opportuno che i medici esperti e capaci conoscano [*le erbe*] in verità secondo lo studio dei saggi e nell'insegnamento dei libri e degli antichi».

³ «Occorre infine osservare che la lettura del trattato fa sorgere qualche interrogativo non solo a proposito della figura del medico a cui questo era destinato, ma anche di quale fosse la sua formazione e in quali livelli questa si articolasse. ... In conclusione, nonostante qualche cenno di incertezza a proposito della fiducia sia nei medici che erano in una fase di apprendistato professionale sia in quelli “esperti e capaci”, ai quali l'A. si riferi-

Le ragioni che ora mi inducono alla riflessione su quest'ultima questione derivano dalle considerazioni formulate da alcuni Studiosi a proposito della personalità di Šabbetai e della posizione da lui raggiunta presso la corte e l'ambiente bizantino italico-peninsulare, considerazioni di cui qui conviene proporre una sintesi.

1. *L'inserimento nel contesto della società dominante*

Šabbetai aveva «sans nul doute acquis une certaine réputation en Apulie, même parmi la population chrétienne»,⁴ inoltre era «verosimilmente conosciuto soprattutto con il nomignolo di “signorello”, Δόμνουλός, probabile evidenza di uno *status* riconosciutogli da pazienti di rango, atti a ricambiare con l'agiatezza economica la sua arte, eventualmente preferita a quella conseguita altrove». E gli infatti apparteneva a quell'*intelligentsia* ebraica che si muoveva «nell'orbita dei gruppi cristiani socialmente elevati, prossimi a corte» e ne condivideva «la particolare cultura di carattere greco-romano». Del resto «che Šabbetai possa a pieno titolo considerarsi “bizantino” – ben inserito cioè, per quel che poteva esserlo un ebreo, nella *societas* e nella cultura della *pars* dominante – è un dato di fatto comunemente accettato»,⁷ conseguenza della sua «personalità dall'agire incisivo, che conquistò ruolo e visibilità sociali». D'altro canto «proprio le conoscenze scientifiche, eccezionalmente vaste per un ebreo, acquisite grazie al favorevole ambiente bizantino, avevano reso Šabbetai – caso raro nel suo genere – un professionista stimato, in particolare dai cristiani».⁹

2. *La complessità delle interrelazioni dell'ambiente culturale*

Quando appuntiamo l'attenzione sul coinvolgimento di Šabbetai nel suo ambiente culturale, emerge la complessità delle interrelazioni proprie di tale ambiente; queste comportavano anche aspetti non sempre favorevoli nei suoi confronti. Così, Rossano doveva essere stata una «sede congeniale e gratifi-

sce nel paragrafo [1] le cui lacune sembrano adombrate, propenderemmo per l'ipotesi che l'A. del trattato avesse l'ambizione di rivolgersi a tutti i medici», Taborelli 2019: 58-59.

⁴ Kottek 2004: 23.

⁵ Lacerenza 2004b: 59, che per il *cursus* del Nostro rimanda a Sharf 1976: 100-108.

⁶ Luzzati Laganà 2004: 80, che rimanda a Bonfil 1996: 87.

⁷ *Ead.*, 88-89; a 98 la precisazione «un giudeo bizantino».

⁸ *Ead.*, 100.

⁹ Putzu 2004: 108; per l'essersi «costruito una solida fama di medico alla corte dei basilidi» 112.

cante per il medico ebreo sia per quanto attiene all'esercizio della sua professione sia per le possibilità che gli venivano offerte di confrontarsi sul piano delle conoscenze [*e per la possibilità di partecipare a*] una assai fitta rete di interscambi ... con l'ambiente esterno e circostante»,¹⁰ quello della Calabria bizantina vicino alla corte. Si tratta di un ambiente che estendeva la sua influenza anche fuori dai confini regionali, non solo alla Puglia e alla Basilicata, ma anche agli importanti insediamenti della Campania costiera, come Gaeta, Napoli, Amalfi.¹¹

3. L'eco di un disagio

Tuttavia sembra ipotizzabile che all'illustre medico "ebreo-bizantino" qualche difficoltà fosse derivata proprio da quella parte del suo ambiente che avrebbe dovuto essergli più vicina, allorché pare possibile cogliere l'«eco di un disagio personale: di un conflitto, viene da pensare, contro chi non aveva giudicato con favore il coinvolgimento di Šabbēṭay, probabilmente considerato sconveniente e anacronistico, nella circostante cultura greco-latina e cristiana».¹²

A questo proposito si possono rilevare le difficoltà e le contraddizioni dell'ambiente in cui si era formato e operava Šabbēṭay e non solo negli ambiti sociale, religioso e culturale ma anche nell'ambiente medico con conseguenze sulla sua formazione scientifica e professionale. Così si può notare come rimanga «la sensazione dell'isolamento del nostro ..., del suo *status* di irregolare ... in rapporto alla cultura espressa dai suoi concittadini ebrei»;¹³ inoltre come Šabbēṭay fosse tanto integrato nel contesto bizantino quanto, verosimilmente «ostracizzato dai correligionari per le sue conoscenze pagane (mediche e astrologiche), saperi che, offerti dal "cristianizzato" Šabbēṭay» andavano rigettati.¹⁴ Diversamente viene osservato che Šabbēṭay «costruitosi una solida fama di medico alla corte dei basilidi, mirava ... a ottenere un riconoscimento delle sue capacità e degli sforzi fatti per acquisirle anche presso i suoi correligionari».¹⁵

¹⁰ Luzzati Laganà 2004: 88-89 e 91. Per Rossano «città sicura e, insieme, "la più bizantina della Calabria"», Lacerenza 2004b: 55.

¹¹ Lacerenza 2004b: 55-56, part. note 52-53.

¹² *Id.*, 54-55.

¹³ Putzu 2004: 106. Il riferimento è alle comunità pugliesi con un ruolo di primo piano nel contesto della cultura ebraica bizantina.

¹⁴ *Id.*, 111.

¹⁵ *Id.*, 112; in part. a nota 20: «Si può supporre che proprio tale ragione abbia spinto Šabbēṭay a dedicare (l'opera) ai suoi colleghi medici ebrei».

In base a queste considerazioni sembra del tutto pertinente l'osservazione di Lacerenza quando riconosce «l'eccentricità della posizione (del Nostro) all'interno del sistema socio-culturale in cui visse».¹⁶

4. Le radici della formazione culturale

Del resto è noto che «Šabbetai dovette ricorrere alla cultura dei gentili per incrementare la sue conoscenze scientifiche»,¹⁷ anche perché «in effetti, pare lecito affermare che [al suo tempo] non esistettero una medicina o un'astrologia specificamente ebraiche, in contrasto con una loro "versione" cristiana o musulmana. Tanto i medici ebrei, quanto quelli bizantini o arabi, accettavano l'autorità di Ippocrate e di Galeno». ¹⁸ Così Šabbetai «sembra quasi scusarsi del suo sfoggio di cultura non ebraica, puntualizzando come, soprattutto l'astrologia, possa e debba essere studiata esclusivamente in accordo con le Scritture».¹⁹

In particolare per quanto concerne la lingua «in campo medico, Šabbetai dimostra, oltre a una certa conoscenza del greco scritto, specialmente nel suo vocabolario tecnico, un'evidente dipendenza da fonti greche, in particolare da Dioscoride, da Galeno e da Oribasio.²⁰ L'influenza di tali scritti sul pensiero del nostro autore fu certamente più cospicua della sua probabile conoscenza ... di altre opere mediche ebraiche. L'importanza del suo (trattato) risiede anche [nel testimoniare] la sopravvivenza, nell'Italia meridionale, di una tradizione medica greca»²¹ come pure nel tentativo di «fondere la dottrina medica ebraica e bizantina».²²

¹⁶ Lacerenza 2004b: 63.

¹⁷ Putzu 2004: 107; inoltre Lacerenza 2004b: 57-59.

¹⁸ Putzu 2004: 107.

¹⁹ *Id.*, 108. A nota 6 l'A. osserva che Šabbetai «pur non utilizzando la lingua dei bizantini, rappresenta (forse) l'unico caso di studioso ebreo nell'impero che si sia servito di fonti bizantine per fornire una spiegazione razionale dei misteri della fede».

²⁰ *Id.*, 109. Sul rapporto di Šabbetai con la medicina bizantina l'A. richiama (a nota 11) l'opinione di Sharf (1976: 94-110) che sottolinea come la padronanza del greco medico costituisca un'importante prova dell'assimilazione del Nostro alla cultura bizantina. Alle fonti classiche, citate per la loro influenza sul Nostro, si aggiunga ora Scribonio Largo: cf. Taborelli 2019, *passim*.

²¹ Non ancora influenzata dagli arabi, pur nel periodo di massimo sviluppo della medicina araba: Putzu 2004: 109.

²² Luzzati Laganà 2004: 79, part. nota 35.

5. Una questione aperta

Queste considerazioni aiutano a inquadrare il personaggio, ne evidenziano il carattere e le capacità. Ma a questo punto sorgono due interrogativi: quale convenienza avrebbe avuto Šabbēṭay a scrivere solo in ebraico un trattato rivolto ai soli medici correligionari,²³ presumibilmente non molti, discriminando i ben più numerosi medici di altra religione? Quale vantaggio per l'affermazione della sua fama, quale prevedibile, auspicata diffusione del suo sapere e del suo insegnamento sarebbero potuti derivare da una simile scelta? Nella desolante carenza di informazioni di cui disponiamo sul numero di medici bizantini e di "medici di Israele" operanti nel contesto regionale può essere utile formulare qualche congettura.

A prescindere dall'estensione del territorio italico-peninsulare al quale si può riferire l'attività di Šabbēṭay è ragionevole ipotizzare che a ogni medico stanziale si riferisse un "bacino di utenza" corrispondente alla distanza che il paziente poteva percorrere in una giornata di cammino per recarsi al domicilio del medico.²⁴ Peraltro sappiamo che oltre ai medici stanziali esercitavano quelli itineranti e che a questi si affiancavano i guaritori a loro volta stanziali e itineranti.²⁵ Ma mentre non siamo in grado di valutare la percentuale di abitanti di religione ebraica insediati nel territorio in questione,²⁶ sappiamo che i medici ebrei erano numerosi e apprezzati, inoltre che curavano anche i non correligionari.²⁷

Queste congetture lasciano ipotizzare che i medici in grado di leggere un'opera scritta in ebraico fossero un numero davvero esiguo e certo significativamente inferiore rispetto a quello dei medici grecofoni. Se poi ipotizziamo che Šabbēṭay avesse coltivato l'ambizione di rivolgersi a tutti i medici, cioè oltre a quelli della regione italica-peninsulare addirittura a quelli

²³ Cuscito 2019: 145 parla di «esclusione di tutti gli altri (*scil.* medici)».

²⁴ È noto che il maggior numero di medici risiedeva nelle città e che il territorio costiero o pianeggiante era il più antropizzato.

²⁵ Sulle cui capacità di leggere e scrivere è lecito dubitare.

²⁶ Una presenza non trascurabile tuttavia minima in confronto alla restante popolazione: per la Puglia, Lelli 2017: 91-94; per la Calabria, Noy 2017: 100-107, part. 105-107; per la Basilicata, Lacerenza 2017: 108-116, part. pp. 113-116. Sull'evoluzione demografica della popolazione ebraica, Calimani 2013: 519-523, part. 519. Gli anni di attività di Šabbēṭay sembrano essere quelli di minore presenza ebraica in Italia, anche se la Puglia e in parte la Calabria paiono essere eccezioni rispetto al panorama di presenze nella penisola (15.000-20.000 presenze) con distribuzione predominante nel Mezzogiorno. Per uno sguardo più ampio, Botticini - Eckstein 2012: 237-238.

²⁷ Bonfil 2012: 35-38.

dell'impero, ancora di più la scelta di scrivere il suo trattato solo in lingua ebraica sarebbe risultata penalizzante.

Se ci si può chiedere «se ci siano stati altri libri di Šabbetai, poi andati persi ... o se il *Ḥakmônî* quale oggi ci appare sia in realtà incompleto e contenesse, in origine, altri capitoli»;²⁸ ci si può chiedere anche se la versione di cui disponiamo non sia una ricomposizione e riproposizione di parti di un'opera ben più ampia originariamente non redatta in lingua ebraica. Se nella versione di cui disponiamo ricorrono richiami a operare nel rispetto dell'ortodossia,²⁹ questi potevano avere lo scopo di rassicurare la componente ebraica degli operatori del settore; diversamente è possibile che in una versione "bizantina", se mai esistette, tali richiami non ricorressero. D'altro canto il frequente impiego fatto da Šabbetai di termini greci e latini si presta a più d'una interpretazione e che si tratti di uno sfoggio di conoscenza resta la più banale. Diversamente è più probabile che tale impiego rifletta il desiderio di riconnettere una nomenclatura botanica soggetta con il passare del tempo a corruzioni, lacune e incertezze, nonché di facilitare l'identificazione di essenze vegetali e materie prime a favore di operatori attivi in contesti culturali differenti.³⁰

6. In conclusione

Il testo trådito, parte di un trattato diversamente strutturato e più esteso che non ci è pervenuto,³¹ è tuttavia sufficiente a far ritenere che quest'ultimo fosse rappresentativo della cultura medico-farmacologica del mondo antico, tardoantico e altomedievale sviluppatasi tra Occidente e Medio Oriente, risultato della distillazione di esperienze derivanti da quindici secoli di sperimentazioni, applicazioni e correzioni.

Per il complesso di considerazioni esaminate vien da chiedersi se non sarebbe più prudente definire il *Sefer ha-mirqaḥôt* come un frammento nella redazione in lingua ebraica di un'opera farmacologica non pervenuta.

²⁸ Sarfatti 2004: 144; inoltre Lacerenza 2004b: 46.

²⁹ Cfr. Cuscito 2014: [1] «Secondo la parola di Dio»; [5] «Seguendo la legge religiosa»; [7] «Nella parola di Dio»; [18] «Con l'aiuto di Dio (ma anche) con l'aiuto del medico».

³⁰ Taborelli 2019: 18-19.

³¹ Fiaccadori 1992: 216 e, da ultimo, Taborelli 2019: 55-56, 61.

Bibliografia

- Bonfil, R. 1996 “Sulla storia culturale degli ebrei nell’Italia meridionale”, in Id., *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel medioevo*, Liguori, Napoli: 65-91.
- 2012 “Rabbini medici in Italia nel Medioevo e nel Rinascimento”, in M. Silvera (a c.), *Medici Rabbini. Momenti di storia della medicina ebraica*, Carocci, Roma: 29-38.
- Botticini, M. - Eckstein, Z. 2012 *I pochi eletti. Il ruolo dell’istruzione nella storia degli ebrei, 70-1492*, UBE, Milano.
- Calimani, R. 2013 *Storia degli ebrei italiani, I. Dalle origini al XV secolo*, Mondadori, Milano.
- Cuscito, G.M. 2014 “Il *Sefer ha-yaqar* di Šabbēṭay Donnolo: traduzione italiana commentata”, *Sefer yuḥasin* 2 (2014) 93-106.
- 2019 recensione a Taborelli 2019, in *Sefer yuḥasin* 7 (2019) 143-145.
- Fiaccadori, G. 1992 “Donnolo, Shabbēṭay bar Abrāhām”, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 41, Istituto per l’Enciclopedia Italiana, Roma: 213-218.
- Foa, A. - Jalla, D. - Lacerenza, G. 2017 (a c.) *Ebrei, una storia italiana. I primi mille anni*, (Catalogo della Mostra, Ferrara 2017-2018) Electa, Milano.
- Kottek, S. 2004 “Šabbēṭay Donnolo en tant que médecin: anatomie et physiologie dans le *Sefer ḥaḳmônî*”, in Lacerenza 2004a: 22-43.
- Lacerenza, G. 2004a (a c.) *Šabbēṭay Donnolo: scienza e cultura ebraica nell’Italia del secolo X*, Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, Napoli.
- Lacerenza, G. 2004b “Donnolo e la sua formazione”, in Lacerenza 2004a: 45-68.
- 2017 “Medicina, astronomia, astrologia”, in Foa *et al.* 2017: 139-143.
- Lelli, F. 2017 ““Da Bari uscì la Torah e la parola del Signore da Otranto’: insediamenti e cultura ebraica in Puglia”, in Foa *et al.* 2017: 94-99.
- Luzzati Laganà, F. 2004 “La figura di Donnolo nello specchio della *Vita* di S. Nilo di Rossano”, in Lacerenza 2004a: 69-104.
- Noy, D. 2017 “La Magna Grecia ebraica: Sicilia e Calabria”, in Foa *et al.* 2017: 100-107.
- Putzu, V. 2004 “La sapienza nel *Sefer ḥaḳmônî* di Šabbēṭay Donnolo e la mistica ebraica nella Puglia del *Sefer yuḥasin*”, in Lacerenza 2004a: 105-139.
- Sarfatti, G.B. 2004 “I trattati di astrologia di Šabbēṭay Donnolo”, in Lacerenza 2004a: 141-147.
- Sharf, A. 1976 *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Aris & Phillips, Warminster.
- Taborelli, L. 2019 *Šabbēṭay bar Avraham, un medico-farmacopola e il suo trattato “Sefer ha-mirqaḥōt”*, Edizioni Espera, Monte Compatri.

ENGLISH SUMMARIES

MONOGRAPHIC SECTION

CALABRIA JUDAICA: ESSAYS FOR AGAZIO FRAIETTA

GIANCARLO LACERENZA

The memory of the just is blessed: Agazio Fraietta and Jewish Studies in Calabria

Agazio Fraietta (Monasterace 1959 - Rome 2021) was a passionate scholar of Judaism in southern Italy and especially of the Calabrian Jews. On the anniversary of his passing, the monographic section of the decennial volume of *Sefer yuḥasin* is entirely dedicated to him and to Jewish Calabria. In this brief memorial essay, the opportunity is taken to pay fitting tribute to his blog *Calabria Judaica* and to retrace, at the same time, the neglected history of the studies on Jews and Judaism in ancient and medieval Calabria.

INES CALIÒ

The necropolis of Girifalco: first archaeological discoveries

In September of 2014, an archaeological excavation campaign by the local headquarters of the Archeoclub of Girifalco under the scientific direction of the Archaeological Superintendence of Calabria took place at the San Vincenzo locality, in the Municipality of Girifalco in the Catanzaro Province. During the excavations some masonry structures emerged and soon thereafter the remains of a necropolis, including five burials, all made within masonry boxes in trenches aligned along an East-West orientation. Within each burial, the remains of funerary equipment were found. In addition, some of the clay slabs used in the tomb walls had been marked with symbols identified as *menoroth*, either with five branches or, in one example, with seven. The Superintendence presented the excavations in a public conference on 21 October 2014 and dated the site to the 6th century.

GIOACCHINO STRANO

Jews and Arabs in Byzantine Calabria between reality and literary schemes

This article develops some considerations on the Jewish and Arab presence in Byzantine Calabria. The author's aim in particular is to verify the reiteration of some anti-Jewish and anti-Islamic *topoi* in the Italo-Greek sources, especially hagiographic ones, which reflect the persistence of stable relations between Christians, Jews and Arabs, in Calabria as well as throughout all southern Italy. Italo-Greek hagiography had mentioned Jews especially in Sicilian *bioi* preceding the Arab invasion, with a polemical intent and reference to their conversion. In the Italo-Greek hagiography of the 9th-10th centuries, Jews are present in a reduced form, with the sole exception of the *bios* of St. Neilos. In the 10th century, in fact, these themes and – perhaps – even the polemical objectives of hagiographic literature un-

dergo a change: the enemies are now the “infidel Agarens”, qualified with a series of *topoi* on their alleged impiety and other negative attitudes.

GIUSEPPE M. CUSCITO

Donnolo in Rossano: the Life of Saint Neilos as a biographical source

The present study analyzes the passages of the *Life* of Saint Neilos of Rossano (11th century) that mention the Jewish medic and philosopher Šabbetai Donnolo (10th century). The secondary literature on this subject is analyzed in order to show that a more critical approach to the *Life* of Saint Neilos is necessary in order for the *Life* to be treated as a source for Donnolo’s biography and in particular his presence in Rossano Calabro.

TIZIANA CARLINO

Jews in Gimigliano: notes for a research study

Gimigliano is a village consisting of 3.000 inhabitants and situated 18 kilometers away from Catanzaro. The village is divided into two separate areas, Gimigliano Superiore and Gimigliano Inferiore, positioned on different altitudes: the latter standing at 509 meters above sea level, and the former – which is wider and counts more inhabitants – at a height of 618 meters. The paper aims to recover the sources that mention a Jewish presence in Gimigliano between the 10th and 15th centuries. Some toponyms possibly recalling a Jewish settlement in the village surroundings are also examined.

AGAZIO FRAIETTA

Jewish traces in the Platea of Santo Stefano del Bosco

This article examines the data on the Jewish presence in Calabria according to the *Platea* of the Charterhouse of Santo Stefano del Bosco (presently Serra San Bruno). This document, compiled in 1530, contains the registration of all the real estate of the Charterhouse; and among the various toponymic indications and mention of owners or former owners of the assets, it is possible to find some spures of Jews and neophytes.

GUIDO BARTOLUCCI

The Calabrian Agazio Guidacerio and the teaching of Hebrew in 16th century Europe

In the early modern age, a phenomenon emerged in European culture – later referred to as Christian Hebraistics – that sought to apply the philological techniques born out of the study of Latin and Greek to the Hebrew text of the Bible and then to the other sources of its tradition. This new approach fundamentally changed thinking about Judaism and expanded the boundaries within which it had been understood until then. Among the protagonists of the first phase was the Calabrian scholar Agazio Guidacerio, professor of Hebrew first at the Sapienza in Rome and then at the Collège Royal in Paris, whose teaching and works contributed to shaping European Hebrew studies in the sixteenth century.

ARTICLES

GIANCARLO LACERENZA

A new slab with menorah and the Jewish epitaphs of Nuceria Alfaterna

In the ancient city of *Nuceria Alfaterna* two Greek Jewish epitaphs were found in 1988, in the area of San Clemente, establishing the presence, hitherto unknown, of a Jewish community in this internal area of the Campania region. This article presents another find from the same necropolis not published to date: a large funerary slab engraved with a *menorah*, which was found in 1966, but, for reasons unknown, has remained unnoticed to this day. The discovery gives the opportunity to subject to closer study the two epitaphs already known and, above all, to better define their origin: two already known inscriptions are in fact reused pieces, leaving it uncertain as to whether the late antique necropolis in which they were found was a Jewish or Christian burial ground.

ILANA WARTENBERG

Shalom ben Solomon Yerushalmi: mapping a Sicilian exile and his intellectual baggage

In this article, the work of a little-known Sicilian intellectual is discussed, namely, Shalom ben Solomon Yerushalmi, who was active in Syracuse at the end of the 15th century. After the expulsion of the Jews from the Kingdom of Sicily in 1492, he was exiled to Modon, Mazarakata, Lepanto, Patras, and Arta. He was both the copyist as well as the author of scientific treatises: unfortunately, most of his original contributions have been lost. The aim of this study is to provide a new, general overview of all surviving manuscripts related to him, and what they reveal to us about his lost works and his intellectual *Weltanschauung*.

TEXTS AND DOCUMENTS

DIEGO DE CEGLIA

Copies of lost documents on the expulsion of the Jews from the Viceroyalty of Naples

The article analyzes a procedural file that allows us to know the difficult negotiations that preceded the last and definitive Jewish expulsion of 1541 from the Viceroyalty of Naples, the edict regarding which has not yet been found. The original file of the trial held in the Royal Chamber of Sommaria in 1541 was unfortunately destroyed during the Second World War, but the author found an handwritten copy – though, probably incomplete – made between the end of 19th and the beginning of 20th century, on behalf of the Apulian scholar Giovanni Beltrani (1848-1932); this precious copy is today in the Metropolitan Library “De Gemmis” in Bari, Italy. The general content of the file was already known through its detailed summary by Ferorelli, but the complete edition of all the related documents is provided here for the first time in an appendix to this study.

NOTES

LUIGI TABORELLI

On the recipients of Šabbetai Donnolo's Sefer ha-mirqaḥôṭ

The *Sefer ha-mirqaḥôṭ*, or *Sefer ha-yaqar*, was part of a separate and more structured and extensive medical treatise that has not come down to us. The remaining part is sufficient, however, to lead us to believe that the latter was representative of the medical-pharmacological culture of the ancient, late antique and early medieval world that had developed between the West and the Middle East as a result of the distillation of experiences deriving from fifteen centuries of experimentation, applications, and corrections. In light of the considerations subject to assessment in this essay, one wonders whether it would not be more prudent to define the *Sefer ha-mirqaḥôṭ* as a Hebrew-language fragmentary redaction of an unaccounted for pharmacological work.

Sefer yuhasin 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 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 s̄ z č q/k r š ś t ṭ

L'indicazione della quantità vocalica può essere limitata alle vocali lunghe, indicate con accento circonflesso (âêôû) e alle semivocali (é/ě, ă 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 s̄/z č q/k r š ś 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 yuhasin* pubblica sul proprio sito l'elenco dei revisori senza specificare i contributi esaminati; l'elenco completo è disponibile per le agenzie di valutazione nazionali e internazionali.

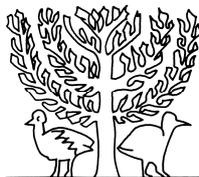
Libri per recensione e corrispondenza scientifica vanno inviati a:

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.

XII *Atti della Giornata di studio in ricordo di Ezio Levi D'Ancona. Napoli, 25 gennaio 2022*, a cura di GIANCARLO LACERENZA, Centro di Studi Ebraici - Università "L'Orientale", Napoli 2022 (in preparazione).



IL TORCOLIERE • Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
Prodotto nel mese di ottobre 2022

SEZIONE MONOGRAFICA

CALABRIA JUDAICA: STUDI PER AGAZIO FRAIETTA

GIANCARLO LACERENZA, Il ricordo dei giusti è di benedizione: Agazio Fraietta e gli studi ebraici in Calabria, 11-14

INES CALIÒ, La necropoli di Girifalco: primi dati sulle scoperte, 15-22

GIOACCHINO STRANO, Ebrei e Arabi nella Calabria bizantina fra realtà e schemi letterari, 23-34

GIUSEPPE M. CUSCITO, Donnolo a Rossano. La *Vita* di san Nilo come fonte biografica, 35-55

TIZIANA CARLINO, Ebrei a Gimigliano: appunti per una ricerca, 57-69

AGAZIO FRAIETTA, Tracce ebraiche nella Platea di Santo Stefano del Bosco, 71-80

GUIDO BARTOLUCCI, Il calabrese Agazio Guidacerio e l'insegnamento dell'ebraico nell'Europa del XVI secolo, 81-101

ARTICOLI

GIANCARLO LACERENZA, Una nuova lastra con *menorah* e gli epitaffi giudaici di *Nuceria Alfaterna*, 103-120

ILANA WARTENBERG, Shalom ben Solomon Yerushalmi: Mapping a Sicilian Exile and His Intellectual Baggage, 121-140

TESTI E DOCUMENTI

DIEGO DE CEGLIA, Copie ritrovate di documenti perduti sull'espulsione degli ebrei dal Viceregno di Napoli, 141-161

NOTE E DISCUSSIONI

LUIGI TABORELLI, Sui destinatari del *Sefer ha-mirqaḥôt* di Šabbetai Donnolo, 163-169

English Summaries, 171-174; Norme per gli autori, 175-177; Pubblicazioni del Centro di Studi Ebraici, 179-181.