

TEMI E TESTI

232

# L'EBREO ERRANTE

NUOVE PROSPETTIVE SU UN MITO EUROPEO

a cura di

FABRIZIO FRANCESCHINI e SERENA GRAZZINI



ROMA 2023

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA











TEMI E TESTI

————— 232 —————

# L'EBREO ERRANTE

NUOVE PROSPETTIVE SU UN MITO EUROPEO

a cura di

FABRIZIO FRANCESCHINI e SERENA GRAZZINI



ROMA 2023

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: ottobre 2023

ISBN 978-88-9359-785-2  
eISBN 978-88-9359-786-9  
DOI 10.57601/TT\_232\_2023

Volume pubblicato con fondi del  
Progetto di Ricerca di Ateneo, Università di Pisa (PRA 2020-2021)  
*L'Ebreo errante: temi, idee e persone in movimento nello spazio e nel tempo,  
dal Medioevo all'Età contemporanea*  
e con un contributo del  
Centro Interdipartimentale di Studi Ebraici "Michele Luzzati", Università di Pisa

Licenza Creative Commons  
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA  
00165 Roma - via delle Fornaci, 38  
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50  
e-mail: redazione@storiaeletteratura.it  
www.storiaeletteratura.it



An Stelle von Heimat  
halte ich die Verwandlungen der Welt –

Invece della patria  
Stringo le metamorfosi del mondo.  
Nelly Sachs, *In der Flucht/Nella fuga*

I pass, like night, from land to land;  
I have strange power of speech

Come la notte, vo di terra in terra;  
Ho uno strano potere di parola.

Samuel T. Coleridge, *The Rime of the  
Ancient Mariner/La ballata del vecchio  
marinaio*



## INDICE DEL VOLUME

<i>Introduzione</i> di FABRIZIO FRANCESCHINI e SERENA GRAZZINI .....	XI
--	----

### UNO SGUARDO SULL'OGGI

MARCELLO MASSENZIO <i>‘Essere altrove’. L'Ebreo errante nostro contemporaneo</i> .....	3
---	---

### TESTI FONDATIVI

FABRIZIO FRANCESCHINI <i>Gli erranti nomi dell'Ebreo errante. Ambiguità, fratture, innovazioni....</i>	19
---	----

FABRIZIO CIGNI <i>«Icist ne t'atenderont pas, mais saces tu m'atenderas».</i> <i>L'Ebreo errante nei testi mediolatini e volgari duecenteschi</i> .....	45
---	----

SERENA GRAZZINI <i>Eterno e senza requie. Ahasverus e la redenzione sospesa dell'Ebreo errante...</i>	73
--	----

### ERRANZE EBRAICHE

RONI WEINSTEIN <i>Erranti e migranti come agenti di cambiamento</i> <i>nella cultura ebraica e nel contesto mediterraneo (prima Età moderna)...</i>	97
---	----

ALESSANDRA VERONESE <i>Viaggio, pellegrinaggio e mobilità ebraica.</i> <i>Tre paradigmi tra loro connessi nell'Italia tardo-medievale</i> .....	105
---	-----

MAFALDA TONIAZZI

*Viaggi, contaminazioni culturali, scontri.**Storie di Ebrei erranti nella Pisa dell'Età moderna.....* 119

FRANCESCA VALENTINA DIANA

*Rieducare gli ebrei. La letteratura in giudeo-spagnolo**contro l'erranza spirituale nella Livorno del XVIII secolo.....* 133

ALICE GRAZZINI

*Dal mito dell'Ebreo errante agli ebrei 'erranti'.**Comunità ebraiche e devianza morale nel teatro romano barocco.....* 147

ALESSANDRO GUETTA

*Erranza e dimora linguistica.**La cultura ebraica italiana nella prima Età moderna .....* 169

## ANTISEMITISMO / SIONISMO

CARMEN DELL'AVERSANO

*Attraversare la società. Ebrei 'erranti' e panico categoriale.....* 185

LEONARDO CANOVA

*Metamorfosi come erranza. Rappresentazioni deumanizzate**dell'ebreo nella propaganda nazifascista.....* 203

MARINA RICCUCCI

*Karl Zelikovits: da Miskolc a Bergen-Belsen ad Auschwitz .....* 221

STEFANIA RAGAÙ

*Dare una patria agli ebrei erranti.**Sionismo, migrazione e cittadinanza nell'era dello Stato nazionale.....* 229

ARTURO MARZANO

*L'ebreo non è più errante.**La diaspora nella politica dei governi Netanyahu (2009-2021).....* 247

## PARADIGMI

FRANCESCA TUCCI

*Rivisitazioni del mito dell'Ebreo errante**in Die Juden e Nathan der Weise di G. E. Lessing.....* 265

EMILIANO RANOCCHI <i>Ritorno all'Egitto.</i> <i>L'Ebreo errante nel Manoscritto trovato a Saragozza di Jan Potocki.....</i>	281
FRANCESCA MANZARI <i>«L'umanità tutta intera (...) in fondo alla storia dell'Ebreo errante»:</i> <i>da Edgar Quinet a Edmond Jabès .....</i>	301
ALESSANDRO GRILLI <i>Identità ebraica e altri sconfinamenti.</i> <i>Categorie sociali e 'doppia appartenenza' nella Recherche proustiana...</i>	311
CHIARA CARMEN SCORDARI <i>Messia errante e homo absconditus.</i> <i>L'eredità di Abramo in Joseph Soloveitchik .....</i>	333
RIVISITAZIONI: TRA NOVECENTO E DUEMILA	
BENEDETTA BRONZINI <i>Davanti al confine.</i> <i>Tracce dell'Ebreo errante nell'opera di Franz Kafka .....</i>	347
GIUSEPPE DELL'AGATA <i>Il mito di Ahasfero nella letteratura bulgara del Novecento .....</i>	365
CLAUDIA ROSENZWEIG <i>Grisha Popov e Yakov Bok. 'Ebrei erranti'</i> <i>nell'opera di Sholem-Aleykhem e Bernard Malamud .....</i>	383
MATTEO TAMBORRINO <i>'Lunga è la strada' per Israel Becker. Pellegrinaggio biografico</i> <i>e artistico di una wandering star del teatro yiddish.....</i>	397
GIOVANNA TOMASSUCCI <i>Dalla fine all'inizio. L'Ebreo errante di Aleksander Wat .....</i>	411
ALESSIA CASSANI <i>La lingua come partenza e ritorno dal viaggio.</i> <i>Scritture contemporanee in giudeo-spagnolo.....</i>	425
ALESSANDRO CECCHI <i>Risonanze ebraiche.</i> <i>Suoni e pensieri 'erranti' nell'autobiografia artistica di Luigi Nono.....</i>	439

<i>Indice dei luoghi</i> .....	465
<i>Indice dei nomi</i> .....	471
<i>Abstracts</i> .....	483

## INTRODUZIONE

Il mito dell'Ebreo che ha oltraggiato Cristo durante la salita al Calvario ed è stato da lui condannato all'erranza eterna si forma pienamente con l'Età moderna, pur se muove da radici antiche. Veicolato da materiali colti e popolari, attraversa molti secoli, lingue e culture, come indicano i nomi propri, tra cui *Cartaphilus* o *Cartaphila*, *Buttadeus*, *Jehan Boute Dieu* o *Giovanni batté-Iddio*, *João Espera em Deus* o *Juan Espera en Dios*, *Ahasverus*, *Ahasverius cordonnier* o *Ahasfer*, *Isaac Laquedem*, *Gad ben-Arod*, *Israel Jobson*, *Salathiel*, e le diverse denominazioni di *Judaeus pererrans*, *Judaeus immortalis*, *Juif errant*, *Ebreo errante*, *Judío errante*, *der ewige Jude*, *the Wandering Jew* ecc. Le prime attestazioni, piuttosto o più spesso che di un ebreo, ci parlano di un reo che spinge o colpisce il Cristo durante la sua passione e ne riceve la condanna a vivere fino al giorno del Giudizio finale. Dagli anni '20 del Duecento ne trattano cronache latine (*Ignoti monachi Cisterciensis S. Mariae de Ferraria* in Campania, *Flores historiarum* di Roger di Wendover e *Chronica Majora* di Matthew Paris legate a St. Albans, ecc.), resoconti di viaggi (Burcardo di Strasburgo, di discussa datazione), composizioni poetiche volgari (*Chronique rimée* di Philippe Mouskes, *Detto del gatto lopesco*) e persino trattati giuridici (Filippo da Novara, nel regno franco di Cipro) e astronomici (Guido Bonatti). Queste testimonianze seguono le grandi vie di pellegrinaggio, collegando la lontana Armenia ai centri di culto nord-europei (St. Albans, Canterbury, Colonia) sino a Santiago de Compostela, mentre sul fronte meridionale legano la corte di Federico II ai regni franchi del Levante sino alla stessa Gerusalemme governata dal Saladino e dai suoi successori.

Le attestazioni continuano nei secoli XIV-XVI, talora introducendo elementi di interesse, ma è nel 1602, con la pubblicazione della *Kurtze Beschreibung und Erzeblung eines Juden mit Namen Ahasverus* ('Breve descrizione e racconto di un ebreo di nome Ahasverus'), che il protagonista dell'episodio assume definitivamente quell'identità ebraica ed errante cui fanno riferimento le denominazioni correnti. Il mito conosce qui una (ri)fondazione più marcatamente europea. La quasi immediata traduzione in francese

(1605) e poi in altre lingue di questo libretto popolare, di origine luterana, ne favorisce la fortuna in varie parti del Vecchio Continente, mentre negli ambiti protestanti l'Ebreo errante e immortale diviene perfino oggetto di dissertazioni universitarie e disquisizioni accademiche, tanto è labile il confine tra finzione e realtà nella ricezione del mito.

Se anche i nomi dell'enigmatico personaggio continuano a mutare, assegnandogli nuove sfumature, dalla *Kurtze Beschreibung* in poi la sua vicenda e il suo profilo risultano legati alla carta stampata e si cristallizzano. Grazie ai bassi prezzi e alla dimensione di massa della letteratura di *colportage*, l'Ebreo errante diviene figura trasversalmente diffusa nei vari strati sociali: Goethe, nella sua autobiografia (*Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di L. Balbiani, Firenze-Milano, Giunti Editore-Bompiani, p. 1357), ricorda come gli fosse venuta «la stranissima idea di descrivere in stile epico *la storia dell'ebreo errante*, che fin da piccolo [gli] era rimasta impressa dai *Volksbücher*». Dalla fine Settecento infatti il mito, pur rimanendo vivo nella cultura orale e nella letteratura popolare, attrae fortemente scrittori anche di altissima levatura: bastino, tra i nomi che si incontrano in questo volume, quelli di Gotthold Ephraim Lessing, Jan Potocki, Edgar Quinet, Eugène Sue, Marcel Proust, Franz Kafka o, nel pieno Novecento, Nikolaj Liliev, Nikolaj Rajnov, Aleksander Wat. La forza dello schema archetipico di colpa (atavica), punizione (divina), pentimento e attesa della redenzione fa sedimentare l'Errante nella memoria culturale occidentale. Ne sono investiti la cultura, la poesia, le arti, i diversi campi del sapere e del pensiero. La sua stessa iconografia, passando dalle xilografie della *Kurtze Beschreibung* a più elaborate raffigurazioni, come quelle di Chagall e Lilien, plasma l'immaginario collettivo.

Arrivato dall'Oriente in Europa, il penitente irredento, testimone della passione e della crocifissione di Cristo e depositario di un sapere millenario, si muove tra i cristiani, parla le loro lingue (perché deve raccontare la sua storia, come il vecchio marinaio di Coleridge), stimola domande, suscita in chi lo incontra, o ne incrocia la storia, curiosità e turbamento. Un personaggio, dunque, che proviene da un altrove geografico e temporale, ma interessa l'oggi e il qui poiché, per quanto meravigliosa sia la sua storia, gli si riconosce statuto di realtà. Egli è l'Altro per eccellenza di cui il Noi, cristiano e sedicente autoctono, si serve per autodefinirsi: più proiezione che realtà, appunto un mito, che tuttavia influisce prepotentemente sul modo di percepire e leggere la storia e il rapporto tra culture e identità differenti. Il mito cristiano dell'Ebreo errante incorpora d'altronde certi elementi essenziali dell'ebraismo: la stessa parola 'ebreo', עברי 'ivri, si riallaccia a עבר 'avar 'oltrepassare un confine', mentre a tale dimensione extra-territoriale se ne unisce una extra-temporale, dato che il popolo ebraico è 'da sempre' appartato e speciale,



in quanto prescelto da Dio, secondo la sua propria concezione, o almeno in quanto, secondo la tradizione raccolta da Dante (*De vulgari eloquentia* I, VII, 8), rimane in disparte mentre si costruisce la torre di Babele e mantiene così il *sacratum ydiuma* originario, perduto dagli altri popoli. Su questi pilastri si sovrappone lo stigma della colpa atavica assegnatagli dal pregiudizio antiebraico, quella di aver misconosciuto e ucciso il Figlio dell'Uomo: l'erranza spaziale denuncia come suo etimo l'errore imperdonabile (con un rovesciamento dello sviluppo semantico per cui in latino *errare* ed *error*, dal senso concreto di vagabondaggio o incertezza del cammino, passano a quello astratto di devianza nei comportamenti o nei giudizi).

L'erranza simbolica del testimone e insieme colpevole della passione di Cristo si misura con altri due aspetti inerenti il mondo degli ebrei. Da un lato possono riflettersi in questo paradigma le modalità con cui dal Medioevo all'Età moderna si è letta la diaspora ebraica, riducendo a unità (ossia alla colpa) la varietà e molteplicità di dislocamenti mossi dalle dinamiche interne alle comunità ebraiche, dalla ricerca di condizioni di vita più favorevoli o, anche in tempi più vicini a noi, dalle persecuzioni e dai pogrom, per giungere agli orrori della Shoah e al difficile ritorno dei sopravvissuti. Questa mobilità ebraica comporta o comprende movimenti di intellettuali, di idee e di motivi ebraici che si intrecciano o si scontrano con tradizioni culturali non ebraiche; in tali contesti si definiscono relazioni di interscambio o reazioni di paura e rigetto da parte dei popoli 'originari', talora legate a paradigmi identitari fittizi, spesso tendenti a nascondere precedenti erranze o interne commistioni. Dall'altro lato, contaminazioni e contrasti caratterizzano le stesse comunità ebraiche e la convivenza, nel loro ambito, di gruppi di diversa provenienza e lingua. Anche qui l'erranza materiale e geografica può tramutarsi in erranza morale, e a tali ambigue devianze fanno fronte diverse e contrastanti tendenze. Da un lato si vogliono ricondurre alle prescritte regole e alla 'lingua santa' (לִשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ *lashon ha-qodesh*) pratiche morali e linguistiche contaminate (dalla società cristiana circostante o da componenti interne eterodosse); dall'altro si giunge a vedere nella padronanza di una lingua 'altra', una specie di dimora sicura rispetto all'angoscia dell'erranza.

Il mito dell'Errante, che testimonia in ogni tempo e in ogni terra quel momento e quella colpa, racchiude dunque ed esprime la percezione degli ebrei e dell'ebraismo nel mondo cristiano (cattolico e riformato), con declinazioni che vanno dall'antigiudaismo all'antisemitismo. A ciò risponde, dall'Ottocento alla contemporaneità, una reazione variegata da parte del mondo ebraico, nelle sue diverse dimensioni diasporiche e sioniste, yiddish e ladine. C'è chi ha pensato che l'emancipazione ebraica e gli ideali illuministici ed umanistici potessero segnare la fine dello stigma dell'Ebreo errante

ossia dell'escluso *par excellence* dalla società maggioritaria o dallo stesso consorzio umano. Chi ha proposto una riappropriazione identitaria del mito, elevando l'erranza a condizione sofferta eppure salvifica rispetto alle chiusure nazionalistiche, oppure vedendovi la difesa dell'ebraismo nella sua dimensione transnazionale, universalistica e mediatrice tra lingue e culture. Chi infine, prendendo atto del fallimento dell'assimilazione come via dell'emancipazione ebraica, ha visto e vede nel sionismo, nel ritorno alla terra di Israele e nello Stato nazionale la salvezza dalla maledizione dell'Ebreo errante, e dunque la fine del mito.

D'altro canto, in tempi moderni e contemporanei, si assiste a una elaborazione del mito che prescinde dalla tematica ebraica, tanto che anche autori non ebrei sviluppano il potenziale di identificazione che il personaggio condannato all'erranza perpetua riesce a esercitare. Restituendo all'Errante umanità e capacità metamorfica, essi liberano il mito dal suo portato più prettamente religioso (e anti giudaico), e fanno proprio lo sguardo 'altro' del suo protagonista, che, percorrendo diversi secoli e spazi geografici, disvela caratteri e distorsioni delle società che attraversa. In questo paesaggio si insedia d'altronde il paradigma dell'eroe romantico: la liberazione dai vincoli spazio-temporali diviene così una rivolta contro ogni forma di autorità e di chiusura mentale e culturale. Proprio con la temperie romantica e successivamente con la perdita dei riferimenti di senso causata dalla crisi epistemologica legata alla modernità industriale, poi dagli orrori novecenteschi, l'erranza conosce infatti declinazioni letterarie e filosofiche che la fanno assurgere a categoria esistenziale metastorica, a paradigma del pensiero. L'eradicazione come condizione dello spirito diviene atto di resistenza e affermazione di sé, mai definitiva e sempre ridiscussa dai pensatori contemporanei.

Nella sua irriducibilità, il mito ha dunque continuato a operare grazie alla sua adattabilità a nuovi contesti storici e culturali, stimolando domande di senso sempre diverse, e dando vita a letture e interpretazioni che a loro volta hanno sollecitato altre interpretazioni, altre storie, le quali non solo interloquiscono con le precedenti, ma arrivano anche a sovvertirle. Questo complesso di questioni viene qui affrontato, valorizzando i risultati delle precedenti ricerche, con indagini sull'immaginario collettivo e sulle relative rappresentazioni linguistiche, letterarie, artistiche e musicali, nonché sui nodi teorici e concettuali sottesi al mito. Gli spazi geografici cui si rivolgono i vari contributi vanno dal Mediterraneo all'Europa centrale e settentrionale, dai paesi di lingua romanza alle aree germaniche e slave, sino al Vicino Oriente e alle Americhe. L'arco cronologico delle indagini comprende il Medioevo, l'Età moderna e la contemporaneità. L'impostazione interdisciplinare del volume, che include saggi di orientamento antropologico, filosofico, storico,

letterario, filologico, linguistico, artistico e musicale, risponde alle esigenze messe in luce da Marcello Massenzio (*La Passione secondo l'Ebreo Errante*, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 28-29): la «straordinaria ricchezza» del mito, dovuta «anche alla diversa qualità dei materiali, di provenienza sia colta sia popolare sia *mista*, posta nel segno della contaminazione», richiede «il concorso di discipline diverse e, dunque, l'apporto di diverse metodologie»; è dunque necessario che «gli ambiti disciplinari interessati (...) non si trasformino in altrettanti compartimenti stagni, ma trovino la maniera di stabilire tra loro relazioni fertili», ferma restando l'esigenza che «l'analisi specialistica non smarrisca mai il senso dell'insieme».

Questo intreccio tra dimensione culturale e dimensione storica, in un arco che dal Medioevo giunge ai nostri giorni, rappresenta un modo nuovo di riflettere sul mito e, più in generale, sull'erranza ebraica. Obiettivo del volume è dunque quello di far comprendere meglio il portato simbolico del mito, con le sue secolari traiettorie temporali e spaziali, e la sua capacità di permeare la cultura occidentale in modo profondo, anche (ma non soltanto) in senso antiggiudaico e antisemita. Per quanto resti aperta la questione se la figura dell'Ebreo errante, come codificata a partire dal Seicento, abbia esaurito o meno la sua forza mitopoietica, sono questi orizzonti di significato e queste dinamiche storiche che costituiscono il centro di interesse del volume, fin dal ripensamento dei nomi dell'Errante e dei testi che ne hanno segnato la fortuna. Questo interesse fa i conti tanto con il passato quanto, se non soprattutto, con l'oggi. Sono ormai moltitudini gli erranti e le erranti che rischiano di essere trasformati in spettri, in forza di miti negativi e ghetizzanti o di calcoli cinici che ne offuscano l'umanità. Umanità che qui non è intesa come un concetto astratto e illuminato, ma come l'insieme di persone in carne e ossa che vivono nella storia, con le loro contraddizioni e fragilità, coi loro sogni e i loro slanci utopici, con i loro miti.

### *Ringraziamenti*

Il volume presenta gli esiti principali del progetto di ricerca *L'Ebreo errante: temi, idee e persone in movimento nello spazio e nel tempo, dal Medioevo all'Età contemporanea* approvato e finanziato dall'Ateneo pisano a fine 2020. Il gruppo di ricerca originario, composto da membri del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, del Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica e del Centro Interdipartimentale di Studi Ebraici "Michele Luzzati" dell'Università di Pisa, si è presto ampliato a studiosi e studiosi di altri atenei e centri di ricerca italiani ed esteri (Aix-Marseille, Bar-Ilan, Gerusalemme, Mainz, Modena e Reggio Emilia, Palermo, Udine, Parigi). Proprio

questa collaborazione, nata nel segno dell'interdisciplinarietà e del dialogo internazionale e intergenerazionale, ha reso possibile affrontare il tema di studio da angolature storiche e scientifiche diverse e complementari, in modo da coglierne al meglio la ricchezza e la complessità.

Nel licenziare il volume, ringraziamo a nome di tutto il gruppo di ricerca l'Ateneo pisano per aver apprezzato e sostenuto il progetto, il personale del Sistema Bibliotecario di Ateneo, sempre pronto a raccogliere le nostre richieste, e il personale amministrativo del Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica, che ci ha accompagnato con interesse e competenza nella gestione delle risorse e delle pratiche burocratiche. La ricerca si è svolta in anni segnati dalle limitazioni connesse alla pandemia da COVID-19 e solo grazie all'aiuto delle istituzioni, e di tante persone al loro interno, è stato possibile condurla a termine (o meglio sino a questa importante meta, giacché non finirà qui, come indica anche l'avvio della collana "L'Ebreo errante").

In qualità di coordinatori del progetto, desideriamo infine ringraziare tutti i colleghi e le colleghe che, con generosità ed entusiasmo, hanno contribuito alla ricerca e alla realizzazione di questa miscellanea. Un grazie particolare va, naturalmente, alle prestigiose Edizioni di Storia e Letteratura, per aver accolto questo volume e averne curato la nitida ed elegante veste editoriale che, ne siamo certi, i lettori e le lettrici sapranno apprezzare.

FABRIZIO FRANCESCHINI  
SERENA GRAZZINI

## UNO SGUARDO SULL'OGGI



MARCELLO MASSENZIO

‘ESSERE ALTROVE’

L’EBREO ERRANTE NOSTRO CONTEMPORANEO

1. *Premessa.*

Il mio contributo ha per oggetto la fioritura di miti incentrati sulla figura dell’Ebreo errante che si è sviluppata in un arco temporale compreso tra gli anni ’30 del Novecento e il giorno d’oggi; prima di entrare nel vivo dell’analisi, mi sembra opportuno procedere a una breve messa a punto del fenomeno ‘mito’, la cui complessità solo in epoca recente è apparsa in piena evidenza: tutto ciò al fine di creare le basi di un linguaggio comune, funzionale al confronto di idee, di prospettive di ricerca. Prendo spunto dalla teoria elaborata da Claude Lévi-Strauss<sup>1</sup> che pone l’accento sul mito come forma di pensiero sui generis fondato sulla logica delle qualità sensibili. Un mito è vivo – sostiene il maestro francese – fino a quando l’impulso da cui ha tratto origine non si è esaurito; detto altrimenti, esso è vivo fino a quando dal suo seno scaturiscono varianti che conferiscono visibilità e pregnanza a contenuti esistenti allo stato latente. Le varianti non nascono in modo gratuito, ma rispondono a precise sollecitazioni culturali che emergono nel corso del tempo, in concomitanza con eventi che imprimono una svolta storica al divenire.

In questa prospettiva ermeneutica le varianti sono da porre tutte sullo stesso piano: è destituito di senso l’ordinamento gerarchico convenzionale, fondato sul primato del nucleo più arcaico, in rapporto al quale le formazioni posteriori costituirebbero altrettante alterazioni e persino ‘degradazioni’ del significato originario. Applicando i criteri menzionati, il mito dell’Ebreo errante si configura, in realtà, come una costellazione mitica, le cui componenti, pur nella loro specificità, sono connesse le une alle altre grazie a un fil rouge sotterraneo che rinvia alla presenza di fattori costanti, sia pure diversamente modulati e organizzati in sistema.

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *La struttura dei miti*, in Id., *Antropologia strutturale*, Milano, il Saggiatore, 1966, pp. 231-261.

Partendo da questa premessa, prendo ora in esame un fascio di variazioni sul tema dell'Ebreo errante, il cui tratto comune risiede nella vibrante reazione all'antisemitismo di matrice nazista, analizzato da molteplici prospettive. I miei lavori precedenti (penso, in particolare, a *Chagall. Solitude et mélancolie 1933-1945*, Paris, L'Échoppe, 2013) costituiscono il retroterra e il preludio della ricerca attuale, che tenta di esplorare nuovi percorsi di ricerca. In passato la variante dell'Ebreo errante forgiata da Marc Chagall nelle tele risalenti agli anni del nazismo ha costituito il punto d'arrivo dell'indagine esplorativa; quest'ultima ha preso le mosse dalla mitologia cristiana, d'impronta antiggiudaica, per analizzare, in seguito, il complesso fenomeno dell'appropriazione ebraica del mito in esame, culminante nella creazione dell'icona chagalliana, sorprendente per la sua plasticità, per la ricchezza dei contenuti simbolici che custodisce. Quanto all'indagine odierna, l'opera del pittore di Vitebsk costituisce il punto partenza di un percorso che approda al nostro presente.

## 2. *L'Ebreo errante di Marc Chagall.*

Mi soffermerò su una tela che non cessa d'interrogarmi (e d'inquietarmi): *La Crucifixion Blanche* (1938, The Art Institute of Chicago), l'esito forse più folgorante della fase 'tragica' della pittura di Chagall iniziata nel 1933 (*l'annus horribilis* dell'ascesa di Hitler al potere in Germania) e conclusa intorno al 1947. *La Crucifixion Blanche* (Tav. 9) prospetta una radicale rielaborazione del modello cristiano della crocifissione, intrisa di una profonda meditazione sul nazismo e sulle tragiche conseguenze della sua feroce politica antisemita. Si tratta di un classico dell'arte contemporanea e, al pari di tutti i classici, dotato di una tale complessità di livelli semantici che nessuna interpretazione può pretendere di cogliere in modo esauriente. Da qui il bisogno di tornare a riflettere.

Lo sguardo dello spettatore è catturato dalla figura dolcissima del Messia crocifisso, la cui ebraicità è posta in piena evidenza (basti pensare al *tallit* che cinge i suoi fianchi): il martirio di questo *Jewish Jesus* riassume in sé il martirio del popolo ebraico, il cui mondo è sottoposto a devastazione<sup>2</sup>; passo in rapida rassegna alcuni dei segnali più allarmanti: il rotolo della Tora incendiato, la sinagoga in fiamme, il villaggio distrutto da un pogrom, le case capovolte, la barca stipata di fuggiaschi disperati, il presagio della guerra. Il martirio del Cristo, elevato a simbolo atemporale, si riflette nel martirio calato nel tempo della storia, nell'ora presente: qui risiede il sigillo della gran-

<sup>2</sup> Z. Amishai-Maisels, *The Jewish Jesus*, «Journal of Jewish Art», IX (1982), pp. 84-104.



de tela. Il 1938, l'anno della composizione, è l'anno della distruzione delle sinagoghe di Monaco e di Norimberga (9-10 agosto) evocata dal pittore; il pogrom raffigurato sul lato sinistro allude ai pogrom che ebbero luogo nello stesso periodo raggiungendo il culmine nella *Kristallnacht* (9-10 novembre 1938). Non mancano i riferimenti espliciti al nazismo: si pensi alla svastica visibile sia sulla bandiera che sovrasta la sinagoga in fiamme, sia sul braccio del soldato in camicia bruna posto davanti al medesimo edificio; si pensi, inoltre, alla piastra che reca la scritta *Ich bin Jude* appesa al collo di un vegliardo inerme. Riflettendo su questa tela e sulle altre del medesimo tenore, dipinte negli anni del nazismo imperante, mi è sembrato pertinente parlare di *peinture d'histoire*<sup>3</sup> la cui essenza risiede nella interazione tra due registri temporali: il presente storico, pur percepito in tutta la sua obiettiva tragicità, è sollevato dal piano della cronaca, in quanto si fonde con una vicenda esemplare, assunta al rango di simbolo storico. Dal punto di vista dell'organizzazione del tempo, in risposta alla duplice esigenza di aderire al presente e, contestualmente, di trascenderlo (trascenderlo – beninteso – per amplificarne al massimo la portata), un termine di confronto appropriato mi sembra essere *Guernica*, il capolavoro di Pablo Picasso del 1937.

Come ho accennato, l'iconografia tradizionale della crocifissione è sovvertita, a causa dell'irruzione sulla scena della tragedia storica in atto: una tempesta di orrori fa da corona al Messia che domina il grande spazio bianco-avorio<sup>4</sup>. Ai piedi della croce un candelabro acceso è collocato nello spazio riservato, per tradizione, alla Vergine e alle pie donne; non manca, tuttavia, l'immagine di un'umile *mater dolorosa*, da cui traspare tutta la *pietas* dell'artista per le vittime innocenti: ne scorgiamo il volto accorato e le mani che abbracciano il figlio nel cui viso irrigidito, inespressivo (quasi una maschera) non sembra più esserci traccia di vita. Il lamento per il Cristo morto è intonato da quattro figure fluttuanti nel cielo, i cui gesti ricordano la mimica del pianto rituale.

Non tutto è nel segno della devastazione: la *Crucifixion Blanche*, in cui è assente la prospettiva cristiana della resurrezione e della redenzione, dà spazio a una speranza di salvezza che prende forma nella figura dell'ebreo in fuga, il sacco sulle spalle, intento a scavalcare la fiamma bianca che si leva dalla Tora. È questa la nuova incarnazione dell'Ebreo errante, che tende a mettere in salvo se stesso e *All of Israel* stipato nel sacco-mondo che porta

<sup>3</sup> M. Massenzio, *L'Ebreo errante di Chagall. Gli anni del nazismo*, Roma, Editori Riuniti, 2018, pp. 136-172.

<sup>4</sup> F. Meyer, *Chagall*, Paris, Flammarion, 1995, p. 195.

sulla spalla (quasi un'escrescenza del suo corpo, vd. anche Tav. 7). *All of Israel – one sack* recita un verso di Mendele che aiuta a leggere l'icona di Chagall, come afferma Benjamin Harshav<sup>5</sup> nel paragrafo della sua opera dedicato al *Wandering Jew* di Chagall. La salvezza del singolo è inconcepibile senza la salvezza dell'universo culturale che conferisce senso all'esistenza di ciascun individuo. La fuga dal luogo della catastrofe è sorretta dalla ricerca di un 'altrove', dalla prospettiva, per incerta che sia, di un nuovo inizio della storia, che dilata gli orizzonti della diaspora ebraica. È questo, nelle grandi linee, il campo semantico in cui il pittore colloca l'icona dell'Ebreo errante, che si sdoppia: il suo alter ego è l'Ebreo in fuga in direzione opposta, il sacro rotolo della Tora stretto al petto.

Dal punto di vista della rielaborazione del mito, la portata innovativa della *Crucifixion Blanche* (o, meglio, l'inversione di senso che essa prospetta) affiora grazie al confronto con la variante seicentesca, nota come *Kurtze Beschreibung*, la quale ha avuto un peso determinante nella diffusione del modello negativo dell'Ebreo errante, visto come persecutore di Cristo nell'ascesa al Calvario, emblema del popolo deicida<sup>6</sup>. Il gesto ostile di Ahasverus (l'ebreo colpisce il Messia sulla schiena perché si affretti a raggiungere il luogo del martirio) è immortalato da Giotto in uno degli affreschi della cappella degli Scrovegni (Tav. 1). Cristo condanna l'aggressore all'erranza: un'erranza perpetua, sintomo di un'esistenza mancata, che si trascina senza trovare un punto d'approdo, neppure nella morte. Jean Starobinski<sup>7</sup> ha definito con finezza l'immortalità dell'Ebreo errante *immortalité mélancolique* per rimarcare l'assurdo di una simile condizione esistenziale, la cui eco si prolunga nello splendido racconto di Franz Kafka *Der Jäger Gracchus* (*Il cacciatore Gracco*)<sup>8</sup>.

Emerge, per contrasto la pienezza di senso che connota l'Errante di Chagall teso alla ricerca dell'*oltre*. Nella struttura concettuale sottesa alla *Crucifixion Blanche* si avverte il rovesciamento dell'impianto antiggiudaico e antisemita, tipico delle varianti di matrice cristiana; i poli del conflitto non sono più rappresentati dal giudaismo e dal cristianesimo: ora l'uno e l'altro hanno un nemico comune – il nazismo – che persegue l'obiettivo di accumarli nella distruzione. In parallelo, tra cristianesimo e giudaismo si sta-

<sup>5</sup> B. Harshav, *Marc Chagall and His Times. A Documentary Narrative*, Stanford, Stanford University Press, 2004, pp. 61-62.

<sup>6</sup> Sulla *Kurtze Beschreibung* si veda il contributo di S. Grazzini in questo volume.

<sup>7</sup> J. Starobinski, *L'encre de la mélancolie*, Paris, Seuil, 2012, pp. 524-532.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 537-540. Sul racconto di Kafka si veda il contributo di B. Bronzini in questo volume.

bilisce una linea di continuità evocata, sul piano del linguaggio pittorico, dalla fiamma bianca che si leva dal rotolo della Tora fino a lambire la scala – simbolo per eccellenza di mediazione – che porta fino al Cristo. La reinterpretazione creativa del tema cristiano della crocifissione è una costante quasi ossessiva della produzione di Chagall del periodo che va dal 1933 al 1945-47 (basti citare *La chute de l'ange*, *La crucifixion jaune*, *Triptyque*, *L'apocalypse en lilas*). Infine, il segno distintivo dell'Ebreo errante non risiede più nella perdita o nel ripudio dell'identità originaria (che culmina nella conversione al cristianesimo); al contrario, egli si configura come il salvatore delle radici inestinguibili di tale identità. In pari tempo, all'eterno vagare senza meta, si contrappone la ricerca di un *altrove* in cui *All of Israel* possa tornare a vivere.

Chagall, fin dal 1933, ha compreso la portata distruttiva del nazismo; il nazismo, a sua volta, da subito, ha individuato in Chagall e nella sua opera il concentrato dei 'disvalori' da annientare, perché antitetici ai propri valori: Chagall, ebreo, esponente del modernismo nell'arte (in seguito bollata come *Entartete Kunst*), bolscevico (per la sua fervida adesione iniziale alla Rivoluzione d'Ottobre) ha costituito il bersaglio ideale della propaganda nazista. A questo riguardo mi limito a evocare un episodio illuminante: la *Processione di Mannheim* dell'aprile del 1933<sup>9</sup>. Un carro sul quale era stata caricata la tela di Chagall *Il Rabbino* (Tav. 10a) ha percorso le vie del centro cittadino per esporre al pubblico ludibrio il pittore e il soggetto della pittura, la figura del rabbino, alle cui spalle è ben visibile la stella di Davide. Alla fine del funesto rituale la tela di Chagall (una copia, probabilmente, o un'altra versione) è stata data alle fiamme: tragico presagio dell'Olocausto.

### 3. Emmanuel Lévinas: la filosofia dell'erranza ebraica.

L'impulso ad interrogarmi *ex novo* sul senso dell'erranza ebraica è scaturito dalla lettura di tre saggi di Emmanuel Lévinas, brevi ma estremamente densi, scritti in un periodo cruciale, tra il 1934 e il 1935. Il fenomeno dell'erranza costituisce l'epilogo di un itinerario teorico di ampio respiro, inaugurato dal saggio intitolato *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, pubblicato sulla rivista «Esprit» nel 1934, l'anno successivo al discorso del Rettorato tenuto a Friburgo da Martin Heidegger, già maestro di Lévinas, la cui ombra aleggia polemicamente sul testo dell'ex allievo. Con intuito assai precoce Lévinas fa luce sull'essenza ultima dell'hitlerismo, sui sentimenti elementari che esso risveglia: è proprio questo che lo rende spaventosamen-

<sup>9</sup> Massenzio, *L'Ebreo errante di Chagall*, pp. 92-97.

te pericoloso. «Esso pone in questione i principi stessi di una civiltà»<sup>10</sup>: di quale civiltà si tratta? Della civiltà occidentale radicata nello spirito di libertà, nella quale converge la triplice eredità storica dell'ebraismo, del cristianesimo, della filosofia liberale. Libertà significa, per Lévinas, sottrazione alle determinazioni che imprigionano l'uomo e, in particolare, sottrazione alla duplice tirannia del tempo e del corpo. Sottrazione da intendere come ripudio «d'un passato incancellabile che condanna l'iniziativa a non essere altro che una continuazione»<sup>11</sup>, laddove la libertà presuppone la possibilità di *re-commencer le définitif*. In sintesi, l'hitlerismo si propone come via di fuga dalla civiltà occidentale e, di riflesso, fa propria una concezione dell'uomo radicalmente estranea ad essa; a riguardo propongo la lettura di due passaggi illuminanti intrecciati tra loro:

[Per l'hitlerismo] L'essenza dell'uomo non è più nella libertà, ma in una sorta d'incatenamento (*être rivé*). Essere veramente se stessi, non significa sollevarsi al di sopra delle contingenze (...) ma, al contrario, prendere coscienza dell'incatenamento originale, ineluttabile, unico al nostro corpo e, soprattutto, accettarlo.

Da ciò consegue che il biologico con tutta la fatalità che comporta, diviene il cuore della vita spirituale: da qui il richiamo alla voce misteriosa del sangue, gli appelli dell'eredità e del passato di cui il corpo è l'enigmatico portatore. Da questa concretizzazione dello spirito deriva immediatamente una società a base consanguinea. E allora, se la razza non esiste, bisogna inventarla!<sup>12</sup>

Come si colloca il tema dell'erranza in questo quadro? Ciò avviene per antitesi, per radicale antitesi, in quanto l'erranza è la negazione dell'incatenamento originario. Al fine di fornire una risposta articolata, è necessario allargare la riflessione a due testi del filosofo inseparabili dal saggio già citato. Il primo, intitolato *De l'évasion*, risale al 1935: è stato pubblicato nella rivista «Recherches philosophiques» e ora è disponibile in volume. Per ragioni di spazio mi limito a illustrare in estrema sintesi il concetto di evasione, servendomi delle parole dello stesso Lévinas: «L'*évasion* est-elle le besoin de sortir de soi-même»<sup>13</sup>; ciò significa rompere l'incatenamento originario di sé al corpo biologico.

Seguendo la traccia dell'evasione, si arriva al terzo, mirabile tassello, *L'actualité de Maïmonide*, pubblicato anch'esso nel 1935 (in «Paix et Droit», ripreso nel «Cahier de l'Herne» dedicato a Lévinas). Il saggio si

<sup>10</sup> E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata, Quodlibet, 1996, p. 25.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

<sup>13</sup> E. Lévinas, *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982, p. 98.

chiude con un confronto istruttivo tra l'ebraismo e il paganesimo, inteso in senso lato, tale includere il neopaganesimo nazista.

Le paganisme n'est pas la négation de l'esprit, ni l'ignorance d'un dieu unique (...). *Le paganisme est une impuissance radicale de sortir du monde.* Il ne consiste pas à *nier esprits et dieux, mais à les situer dans le monde* (...). Le sentiment d'Israël à l'égard du monde est tout différent. Il est empreint de suspicion. Le juif n'a pas dans le monde les assises définitives du païen. Au milieu de la plus complète confiance accordée aux choses il est rongé par une sourde inquiétude. Pour inébranlable que le monde apparaisse à ceux qu'on appelle les esprits sains, il contient pour le juif la trace du provisoire et du créé. (...) C'est la folie ou la foi d'Israël<sup>14</sup>.

L'inquietudine del soggetto, la provvisorietà del mondo: sono queste le radici dalle quali germina la coscienza dell'estraneità ebraica al mondo, la consapevolezza che *personne n'est pas chez soi*. Si tratta di una *forma mentis* nella quale è introiettata e, al tempo stesso, trascesa e sublimata l'esperienza della diaspora, che impedisce di fare corpo con la terra: è la Tora il terreno simbolico e – al tempo stesso – solidissimo in cui l'ebreo affonda le proprie radici. Rispetto alla mistica del 'sangue e del suolo' un simile orientamento spirituale è sintomo d'inconsistenza: si pensi, a riguardo, alla tradizione – accolta da Heidegger – che equipara l'ebreo alla pietra, sospinta di qua e di là in modo del tutto accidentale. Jacques Rolland, uno dei massimi studiosi di Lévinas, ha riassunto in una formula icastica la filosofia dell'erranza ebraica: «Passer le monde plus qu'à s'y installer»<sup>15</sup>.

Partendo da queste premesse, Lévinas sviluppa la propria concezione di erranza, conferendole un'impronta di alto profilo etico: mi riferisco, in particolare, al saggio *Éthique comme philosophie première* in cui Lévinas colloca alla radice dell'aspirazione all'altrove un peculiare timore intriso di rispetto per l'altro da sé: il timore «d'occuper dans le *Da* de mon *Dasein* la place de quelqu'un; incapacité d'avoir un lieu – une profonde utopie»<sup>16</sup>. Siamo in presenza di uno dei vertici della filosofia di Lévinas che, sul piano antropologico, arriva a subordinare il raggiungimento della condizione umana alla capacità di assumere la responsabilità per l'altro uomo. Per ragioni di spazio devo arrestarmi qui, sperando di avere almeno suggerito alcune buone piste di ricerca.

<sup>14</sup> E. Lévinas, *L'actualité de Maïmonide*, «Cahier de l'Herne E. Lévinas», 1991, pp. 142-144: 144.

<sup>15</sup> J. Rolland, *Annotations*, in Lévinas, *De l'évasion*, pp. 129-158: 155.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Rivages Poche-Petite Bibliothèque, 1998, p. 94.

Mi sembra proficuo rimeditare i contenuti sottesi alla *Crucifixion Blanche* alla luce delle riflessioni di Lévinas: il nucleo del dipinto – l'assunzione e la rielaborazione in chiave ebraica del tema cristiano della crocifissione e la riduzione in cenere dell'universo giudaico cristiano, una delle radici più vigorose della civiltà occidentale – si carica di un significato più pregnante, se si fa interagire l'immagine del pittore con la parola del filosofo. In tal modo, inoltre, risalta compiutamente lo spessore teorico della *peinture d'histoire* di Marc Chagall.

Vi è un altro punto d'intersezione, più nascosto, tra l'itinerario di Lévinas e quello di Chagall: per individuarlo, occorre risalire al significato che il filosofo attribuisce all'attualità della filosofia del grande Maimonide, la cui faccia luminosa è rivolta a noi, al nostro tempo, alle angosce che ci abitano. Il migliore omaggio che si possa rendere alla filosofia è coinvolgerla nelle preoccupazioni del presente, che sono eccezionalmente gravi sia per gli ebrei che per l'umanità in generale, ora che una barbarie arrogante si è installata nel cuore dell'Europa<sup>17</sup>. Pertanto, occorre fare *hic et nunc* ciò che Maimonide ha fatto nel XII secolo, erigendo una ideale cinta muraria intorno alla Legge, al fine di proteggerla dalle pietre che le si scagliavano contro. *Mutatis mutandis* non è forse questo il compito che si è assunto l'Ebreo errante nella *Crucifixion Blanche*? Proteggere il sacro rotolo della Tora sottraendolo non al lancio di pietre, ma alla furia distruttrice dell'incendio, elevato al rango di simbolo del programma d'annientamento degli ebrei d'Europa e della civiltà giudaico-cristiana. In questo gesto affiora la dimensione prospettica della tela del '38: la proiezione verso l'altrove sottende l'aspirazione al futuro; una dimensione, questa, che non regge – come si vedrà – all'urto della Shoah.

#### 4. *L'Ebreo errante e la Shoah.*

Chagall si è impegnato nello sforzo supremo di dire, per immagini, l'indicibile, la Shoah, nella *gouache* intitolata *Apocalypse en lilas. Capriccio* (Tav. 10b): le immagini sono abbozzate con tratti scabri, nervosi, del tutto inusuali per l'artista, ma appaiono dotate di straordinaria potenza evocativa. L'opera, di proporzioni modeste (51cm × 36), è stata realizzata da Chagall verso la fine dell'esilio americano tra il 1945 e il 1947 sotto lo stimolo delle foto sconvolgenti dei campi di sterminio; si tratta probabilmente di un bozzetto per una tela mai dipinta, che ho avuto il privilegio di fare esporre per la prima volta in Italia nella grande retrospettiva allestita a Milano, Palazzo reale (2014). La visione di un lager-tipo, insostenibile nella sua crudezza, è appena

<sup>17</sup> Lévinas, *L'actualité de Maïmonide*, p. 142.

tratteggiata e resta nello sfondo; in primo piano s'impongono allo sguardo due figure simboliche che ne riassumono l'essenza, com'è nello spirito della *peinture d'histoire*. Potente è l'immagine del Cristo ebreo, nei cui occhi orribilmente straziati si è come impresso tutto lo strazio delle vittime; non meno incisiva è la raffigurazione del prototipo del carnefice, la croce uncinata sul braccio, atroce reincarnazione della bestia dell'Apocalisse. L'orologio che precipita in giù, alla sinistra del Cristo, allegoria della fine del tempo umano, misurabile, denuncia l'arresto della storia; al di sotto, un vortice inghiotte, tra gli altri, l'Ebreo errante che non rinuncia, persino in un simile frangente, a stringersi al petto il rotolo della Tora. Il suo alter ego, il sacco-mondo sulle spalle, non è altro che una creatura minutissima, riversa al suolo, priva di vita. Idealmente la *Crucifixion blanche* e *l'Apocalypse en lilas* segnano l'inizio e la fine della fuga dal nazismo; fine che include la scomparsa del mondo degli *shtetl*, la scomparsa dell'«Est errante» (*Wander-Osten*) per citare le parole di una splendida poesia di Paul Celan (*Finestra di baracca*) che rende omaggio al pittore di Vitebsk.

Vorrei dedicare a Chagall un ultimo rapido cenno, per segnalare un altro volto dell'erranza che tanta parte ha nella sua pittura: quello dei girovaghi (saltimbanchi, acrobati, equilibristi, cavallerizzi, giocolieri, clowns, danzatori, musicisti, teatranti...) che popolano il mondo del circo. Anche a loro appartiene la prerogativa, evidenziata da J. Rolland, di «passer le monde plus qu'à s'y installer»<sup>18</sup>. L'arte di Chagall ha trasformato il corteo dei 'senza patria', il lugubre corteo dei 'figli di Saturno' della tradizione antiggiudaica in una comitiva di marginali meravigliosi che, nelle soste del loro peregrinare, realizzano prodigi con i loro corpi, materializzando a loro modo la dimensione dell'altrove, dell'alternativa alla normalità.

### 5. Dopo Auschwitz.

L'Ebreo errante passa dalla morte alla vita, cosa non insolita per i personaggi mitici; se risorge dalle ceneri di Auschwitz è perché ha un compito fondamentale ancora da svolgere: vedremo quale. A richiamarlo in vita è Elie Wiesel, straordinaria figura d'intellettuale che, adolescente, è stato deportato con la famiglia ad Auschwitz e poi a Buchenwald. *La notte*, uno dei grandi libri del nostro tempo, pubblicato a Parigi nel 1958, contiene una vibrante testimonianza del suo tragico vissuto, articolata su due piani inscindibili: la memoria degli orrori perpetrati dai nazisti; i riflessi delle atrocità sul proprio animo, dilaniato per sempre. Wiesel s'interroga su un problema che

<sup>18</sup> Rolland, *Annotations*, p. 155.

lo assilla: i reduci dai campi di sterminio possono oltrepassare l'esperienza-limite della 'notte' o vi rimangono impigliati per sempre? Domanda terribile che riceve una risposta complessa nel racconto *Le Juif errant*, inserito nella raccolta *Le chant des morts*<sup>19</sup>.

Profugo, Wiesel approda a Parigi e qui, dinanzi alla sinagoga di rue Pavée nel Marais, s'imbatte in un vecchio disturbante sia nell'aspetto da clochard sia nei modi bruschi, irritanti, ma che, in compenso, appare dotato di un potere di seduzione intellettuale fuori dal comune. Si tratta di un personaggio misterioso, paradossale, reale e mitico allo stesso un tempo: è Rav Mordechai Chouchani in cui si è reincarnato l'Ebreo errante, quale memoria vivente dei sacri testi reinterpretati in modo lontano da ogni convenzione. Egli persegue l'obiettivo di provocare gli interlocutori, soprattutto i giovani reduci dai lager nazisti, per stimolare le loro coscienze a reagire. Chouchani è consapevole del rischio di ripiegamento su se stesso che incombe su chi ha vissuto un'esperienza-limite, tanto traumatica da non poter essere oltrepassata; pertanto, il suo scopo è di liberare le anime ferite dalla prigione delle memorie del loro tragico, recente passato, lasciando scorgere la prospettiva di un orizzonte che si dispiega oltre quel passato. In effetti, egli riesce a rendere i reduci «plus fiers d'appartenir à un peuple qui survit à sa propre histoire et la maintient toujours aussi vivante et assoiffée»<sup>20</sup>.

Il nucleo del racconto di Wiesel risiede nel tema dell'altrove declinato in maniera originale; nella *Crucifixion Blanche* l'altrove ha una connotazione spaziale, in Wiesel esso è connotato in senso psicologico. Il racconto non è così lineare come potrebbe sembrare a prima vista; resta una domanda in sospeso: Wiesel ha saputo interiorizzare l'insegnamento di Chouchani? La risposta non è univoca: nel periodo in cui è stato a contatto con l'Ebreo errante, egli è riuscito a sopravvivere al proprio dramma; rimasto solo, le tenebre del passato, mai dissolte, tornano a distendersi sulla sua mente e sul suo cuore. «J'ai besoin... qu'il me secoue à nouveau»<sup>21</sup>: è la confessione finale che apre uno squarcio sull'io diviso dello scrittore.

Oltre a Wiesel, Chouchani ha avuto altri discepoli nella Parigi del dopoguerra: tra questi spicca Emmanuel Lévinas, che non ha vissuto l'esperienza dei campi di sterminio, ma ha perduto ad Auschwitz l'intera famiglia. Il filosofo ci ha lasciato una testimonianza toccante del proprio 'apprendistato' esaltando l'attitudine di Chouchani a scuotere le coscienze, a suscitare l'in-

<sup>19</sup> E. Wiesel, *Le Juif errant*, in Id., *Le chant des morts. Nouvelles*, Paris, Seuil, 1966, pp. 119-144.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 143.



quietudine intellettuale capace di riaccendere il *dinamismo del pensiero*, stimolando la ricerca del senso oltre i limiti del prevedibile e del consueto: il senso dei testi sacri, il senso dell'altro da sé, il senso dell'esistere. Per mettere a fuoco il rapporto Chouchani/Lévinas è di fondamentale importanza la lettura del libri-intervista di François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essais et entretiens*<sup>22</sup>.

Haim Baharier, scrittore, psichiatra, studioso di ermeneutica biblica, ha dedicato alla figura di Chouchani un libro intenso, *La valigia quasi vuota*. Baharier, nato a Parigi, è figlio di reduci dai campi di sterminio nazisti; da adolescente, negli anni del dopoguerra ha conosciuto l'enigmatico Chouchani, amico e ospite di suo padre, il quale ha lasciato un'impronta indelebile nel suo animo. Baharier non presenta esplicitamente Chouchani come il novello Ebreo errante, ma dissemina il testo d'indizi che vanno in tale direzione: è l'Errante per antonomasia, il clochard sgradevole dall'ingegno acuminato, dalla sapienza sconfinata. La claudicanza è il suo tratto distintivo: claudicanza metaforica vista non come imperfezione ma come sintomo dell'aspirazione alla perfettibilità. Come nel racconto di Wiesel, Chouchani sa come incidere sull'animo dei reduci dai campi di sterminio. Egli «riunì i reduci-scorie di nuovo in popolo: tutti si inorgoglierono della sua sapienza e nel farlo si elevarono. Elevati, compresero la sua claudicanza»<sup>23</sup>.

Giunto quasi alla fine del mio percorso, concludo con un quesito: esistono testi di autori contemporanei in cui si possa vedere affiorare l'immagine dell'Ebreo errante? Per quanto mi concerne, sto seguendo una traccia, stimolato dalla lettura di alcune opere dello scrittore ebreo statunitense, Daniel Mendelsohn, il cui ultimo libro, *Tre anelli. Una storia di esilio, narrazione e destino* (2021, ed. orig. 2020), di rilevante spessore, mi ha catturato. Esso è il vertice ideale di una trilogia che comprende *Gli scomparsi* (2018) e *Un'Odissea. Un padre, un figlio e un'epopea* (2019): sono volumi incastrati l'uno nell'altro, come gli anelli di una catena; scorriamoli rapidamente in ordine cronologico, partendo da *Gli scomparsi*; il titolo originale è più incisivo: *The Lost. The search for Six of Six Million*. Si tratta della ricerca di 6 dei 6 milioni di ebrei vittime della Shoah, quelli che non hanno trovato una via di fuga; i sei prescelti sono parenti prossimi dell'autore, ebreo rifugiato della terza generazione: lo zio Shmiel, fratello del nonno, sua moglie e le loro quattro bellissime figlie; per svelare il mistero della loro sparizione Daniel, insieme con i fratelli, intraprende un viaggio che da New York lo porta a Bolechow (ora in Ucraina, originariamente in Polonia) luogo d'origine della famiglia. Da Bolechow il gruppo si

<sup>22</sup> F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Essais et entretiens*, Paris, Actes Sud, 1996.

<sup>23</sup> H. Baharier, *La valigia quasi vuota*, Milano, Garzanti, 2014, p. 65.

sposta in Australia e, quindi, *erra* per tutti i continenti al fine di raccogliere testimonianze sui sei parenti perduti: la tragica fine di questi ultimi, che affiora progressivamente alla superficie, è legata inestricabilmente alla fine di un mondo, quello degli ebrei dell'Europa Orientale, inghiottito nel nulla.

Ho ridotto all'essenziale un libro di circa 600 pagine che, nel procedere della lettura, evocava in me l'immagine dello scrittore come Ebreo errante *au contraire*. Un impulso irrefrenabile, alimentato da un immenso sentimento di *pietas*, umana e storica, ha indotto Mendelsohn a spostarsi dal punto di approdo degli erranti scampati alla barbarie nazista (tra i quali figura suo nonno) al punto di partenza della fuga, al luogo d'origine trasformatosi in trappola mortale per gli ebrei ivi rimasti. Il viaggio all'indietro nello spazio e nel tempo è animato dall'esigenza di strappare il velo della rimozione che avvolgeva il destino di Shmiel e della sua famiglia; contestualmente, la peregrinazione a ritroso ha permesso allo scrittore di acquisire piena consapevolezza del tragico passato senza il quale il presente, il suo stesso presente sarebbe rimasto mutilato per sempre: in tal modo la ricerca dei 6 dei 6 milioni è parte integrante della ricerca di sé.

Al ritorno, lo scrittore si sente schiacciato dal peso della realtà dell'Olocausto, rivelatasi in tutta la sua brutalità e, quindi, cede alla disperazione emotiva e alla disperazione narrativa. A salvarlo dall'abisso della depressione è la terapia della scrittura: da questa esperienza nasce *Un'Odissea*, libro incentrato anch'esso sul peregrinare; in questo caso è l'erranza per mare, insieme col padre sulle orme di Odisseo.

È il momento di affrontare *Tre anelli*: qui Mendelsohn, affrancatosi dal proprio vissuto, crea il paradigma ideale dell'Errante, che si materializza in personaggi diversi, calati in contesti storici differenti. La narrazione è scandita da una sorta di *refrain*, che accenna soltanto: «Uno straniero arriva in una città sconosciuta dopo un lungo viaggio. Da qualche tempo è stato separato dalla sua famiglia (...). Il percorso è stato travagliato, e lo straniero è stanco. (...) Si muove con difficoltà, le spalle ingobbite dal peso delle valigie. Lì dentro c'è tutto ciò che ancora possiede. Ha dovuto fare i bagagli in fretta. Che cosa contengono? Perché è venuto?»<sup>24</sup>.

Mendelsohn si concentra su tre incarnazioni del modello astratto: Erich Auerbach, François Fénelon, Winfried Georg Sebald; le loro vicende sono incastonate, ad anello, l'una nell'altra. La mia attenzione è stata calamitata da Auerbach 'rivisitato' da Mendelsohn: espulso nel 1936, in quanto ebreo,

<sup>24</sup> D. Mendelsohn, *Tre anelli. Una storia di esilio, narrazione e destino*, Torino, Einaudi, 2021, p. 5.

dall'Università di Marburgo, il grande studioso approda, esule, a Istanbul, dove scriverà il suo capolavoro *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* (pubblicato a Berna nel 1946). La sua valigia doveva essere piena di libri, perché il suo amico Leo Spitzer, anch'egli esule in Turchia, l'aveva avvertito della scarsità di volumi presenti nelle biblioteche turche.

Mi sono chiesto, leggendo *Tre anelli*, quale sia il tratto distintivo di Auerbach rispetto agli altri due esiliati illustri. Fénelon è stato mandato al confino nel Nord della Francia, per volere di re Luigi XIV, adirato a causa delle critiche nei suoi confronti, presenti nelle *Avventure di Telemaco* (1699). Sebald ha scelto volontariamente la via dell'esilio, spinto dal sentimento di vergogna per il padre, che aveva combattuto nella Wehrmacht per l'intera durata della Seconda guerra mondiale. Il caso di Auerbach è differente per una ragione essenziale: il dramma dell'esilio ha, certo, una portata individuale, ma trascende questo livello, in quanto vi si riflette una tragedia collettiva di proporzioni immani.

Mi concentrerò su quello che mi sembra essere il culmine del libro: come in un gioco di specchi, l'erranza di Auerbach – e dei tanti intellettuali ebrei in fuga dal nazismo verso Oriente – rimanda all'erranza analoga, ma orientata in direzione opposta, degli intellettuali greci in fuga dai turchi ottomani vittoriosi, dopo la caduta di Bisanzio del 1453. Costoro hanno portato in Europa (e soprattutto in Italia) la cultura greca, consentendole di preservarsi, di rifiorire e di diffondersi: è soprattutto grazie al loro impegno che il greco è entrato a far parte integrante della coscienza culturale europea. Mendelsohn menziona, tra gli altri, Giano Lascaris che pubblica l'*editio princeps* della *Poetica* di Aristotele e Demetrio Calcondila cui si deve l'*editio princeps* dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. L'esigenza di sottrarre alla distruzione incombente il grande patrimonio culturale europeo, nel tacito intento di farlo rivivere, anima parimenti Auerbach; è quanto traspare dal mirabile finale della parte prima, *Il Lycée Français*, del volume di Mendelsohn, che recita:

È qui che per il momento lasceremo Auerbach: nel luogo un tempo incredibilmente remoto dove era fuggito e dove cominciava a scrivere, appena oltre i confini dell'Europa, lo straniero esausto giunto in quell'estrema periferia in cui comporrà il suo capolavoro a proposito del centro, a proposito dei testi canonici dell'Occidente. Liberato, com'era accaduto a Dante, grazie all'esilio, può ora abbandonarsi ai ricordi della sua patria intellettuale e culturale, ricordi che, a causa di quello che sta accadendo laggiù, sono l'unico materiale con cui potrà costruire il proprio modello: il museo di una civiltà che ha smarrito la sua identità<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.

Nella figura di Auerbach consegnataci da Mendelsohn è adombrata, a mio modo di vedere, l'immagine mitica dell'Ebreo errante: adombrata e rinnovata, com'è proprio delle creazioni artistiche. La fuga dal luogo dell'apocalisse in cerca di un altrove; l'identificazione della salvezza personale con la salvezza della memoria di tutto un universo di valori pericolanti; la valigia piena di libri, l'equivalente simbolico del *sac à dos* della celebre icona di Chagall: nell'intima fusione di questi nuclei tematici mi è parso di cogliere il sigillo dell'erranza ebraica negli anni del nazismo. Non manca, tuttavia, un elemento di novità sostanziale rispetto a Chagall: esso risiede nell'aspirazione di Auerbach a salvare non solo *all of Israel*, ma l'intero patrimonio spirituale che identifica l'Occidente eletto a patria culturale e intellettuale; un patrimonio in cui Gerusalemme convive con Atene, in cui l'eredità ebraica e l'eredità greca, i due pilastri della civiltà europea, tendono ad amalgamarsi, come auspicato da Maimonide. Auerbach, in esilio in una città periferica, affida al suo libro-museo, *Mimesis*, il patrimonio umanistico racchiuso nei libri: gli stessi libri che, nel cuore dell'Europa, sono divorati dalle fiamme. Il pensiero va ai roghi che costellano *La Crucifixion blanche*, alla fiamma livida che avvolge il Libro dei libri. Ad un altro livello, vedo affiorare una solida linea di continuità tra Lévinas e Auerbach: per entrambi la persecuzione degli ebrei e il loro annientamento sono il tragico riflesso del ripudio dei valori fondanti la civiltà europea.

Per concludere, mi sembra pregnante la definizione di *Mimesis* come 'opera museo', intendendo per museo lo spazio sacro, dove il fluire del tempo s'arresta per consentire ai tesori culturali ivi custoditi di vivere un eterno presente: uno spazio 'a parte', al riparo – almeno idealmente – anche dalle aggressioni degli uomini.

## TESTI FONDATIVI



FABRIZIO FRANCESCHINI

## GLI ERRANTI NOMI DELL'EBREO ERRANTE

AMBIGUITÀ, FRATTURE, INNOVAZIONI

### 1. Premessa.

Il mito attraversa diversi secoli, lingue e culture. A esso si associano denominazioni generali che ne sottolineano la mutevole dimensione spaziale (*Judaeus pererrans*<sup>1</sup>, *Juif errant*, *Judío errante*, *the Wandering Jew*, *Ebreo errante*, ecc.) o l'immutabile dimensione temporale (*Judaeus immortalis* o *non mortalis*<sup>2</sup>, *ewiger Jude*, *Ebreo eterno*): varia l'aggettivo ma è identico, da una lingua all'altra, il sostantivo. Tuttavia i protagonisti dei testi più antichi susunti entro questo paradigma, almeno dal Seicento come mostra Johann Sebastian Mitternacht (vd. oltre, § 8), non sono erranti, non hanno nomi personali ebraici e spesso non sono neppure indicati come ebrei<sup>3</sup>.

Prima di entrare nel merito, conviene considerare alcune questioni generali. Il mito cristiano dell'Ebreo errante incorpora certi elementi essenziali dell'ebraismo: la parola 'ebreo', עברי 'ivri, si riallaccia a עבר 'avar 'oltrepassare un confine'; l'imperativo del verbo לכת *lekhet* 'andare' לֶךְ-לֶךְ *lekh lekha* segna la missione di Abramo quando il Signore gli intima di abbandonare

<sup>1</sup> Cfr. J. S. Mitternacht, *Dissertationes philologico-historico-theologicae de loco Iohann. XXI § 27 et questionibus (...) an detur Judaeus aliquis a tempore Passionis dominicae mundum vivus pererrans* (*Dissertatio XIX*), Naumburg, M. Müller, 1665.

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio le dissertazioni di G. Thilo (pseudonimo di J. Frentzel), *Meletema historicum de Judeo Immortali*, Wittenberg 1668, e di Ch. Schultz (pseudonimo di M. Schmied), *Dissertatio de Judeo non mortali*, Königsberg 1668.

<sup>3</sup> Per un quadro critico e bibliografico, sino a fine Ottocento, cfr. L. Neubaur, *Die Sage vom ewigen Jude*, Zweite, durch neue Mittheilungen vermehrte Ausgabe, Leipzig, Hinrichs, 1893. Per studi recenti vd. V. Bezzola, *L'Ebreo Errante: origini (Cartaphilus), variazioni soprattutto in Italia (Buttadeo), affermazione nella Germania del Seicento (Abasverus)*, in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, a cura di E. Fintz Menascé, Milano, Cisalpino, 1963, pp. 25-70; G. K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence, Brown University Press, 1965; M. Massenzio, *La Passione secondo l'ebreo errante*, Macerata, Quodlibet, 2007; S. Falchi, *L'Ebreo Errante. Gli infiniti percorsi di un mito letterario*, Milano, FrancoAngeli, 2018.

terra, casa e parentado (*Gen.* 12, 1) e quando gli dà quell'ordine di condurre Isacco sul monte Moria (*Gen.* 22, 2) che prelude al patto con Israele; nei tempi e nei luoghi della גלות *galut* 'esilio' la diaspora e l'erranza divengono tanto identitari per gli ebrei che si intitola *Storia dell'ebreo errante* un libro sul popolo ebraico dall'epoca romana al sionismo novecentesco<sup>4</sup>. Ma le storie e i nomi di cui ci occupiamo stanno anzitutto entro la storia cristiana della salvezza, che ha nel Calvario il suo inizio e nei Vangeli la proclamazione del nuovo patto tra Dio e gli uomini. Nonostante l'attestazione evangelica (o forse proprio per consolidarla), si registra attraverso i secoli l'esigenza simbolica di avere testimoni di quella passione vivi e presenti 'qui e ora'. Uno di questi è l'apostolo Giovanni, «illum discipulum, quem diligebat Jesus» e in riferimento al quale, secondo il testo giovanneo (*Io.* 21, 20-23), Gesù pronunzia le parole «eum volo manere donec veniam», 'voglio che lui rimanga fino a quando io venga'<sup>5</sup>, interpretate dai discepoli come l'annuncio della sua immortalità (benché Gesù non dicesse questo: «Et non dixit ei Jesus: "Non moritur"»). Un'altra figura con questa eterna funzione testimoniale è Malco, il servo del sommo sacerdote colpito da Pietro mentre arrestano Gesù (*Io.* 18, 10) e identificato collo scherano che poi gli dà uno schiaffo (*Io.* 18, 22), gesto che per secoli dovrà ripetere<sup>6</sup>. La piena attendibilità collaterale, rispetto ai Vangeli, di questi testimoni della passione 'nostri contemporanei' è offerta però da figure non menzionate nel Nuovo Testamento, umili e agli inizi quasi anonime.

Un testimone e insieme un colpevole dell'oltraggio a Cristo, vagante per il mondo, ebreo e con un nome ebraico. Sembrerebbe una perfetta definizione dell'Ebreo errante, ma è una definizione che vale per l'Età moderna. Lo mostreranno le analisi onomastiche ed etimologiche che seguono, condotte sempre sulle fonti e sulle interpretazioni critiche originali. La discussione etimologica potrà liberare il campo da equivoci o fraintendimenti cristallizzati nella letteratura specialistica, ma anche offrire qualche nuovo elemento rispetto ai temi generali cui si è fatto ora cenno.

<sup>4</sup> R. Calimani, *Storia dell'ebreo errante. Dalla distruzione del tempio di Gerusalemme al Novecento*, Milano, Mondadori, 2002.

<sup>5</sup> Qui e di seguito, salvo diversa indicazione, traduzioni o parafrasi sono mie. L'ultima consultazione dei siti internet è del 09/01/2023.

<sup>6</sup> Cfr. A. D'Ancona, *La leggenda dell'Ebreo errante*, in Id., *Saggi di letteratura popolare*, Livorno, Giusti, 1913, pp. 141-190: 151-154; R. Renier, *La leggenda dell'Ebreo errante nelle sue propaggini letterarie*, in Id., *Svaghi critici*, Bari, Laterza, 1910, pp. 485-522: 488-490; Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, pp. 12-15; Falchi, *L'Ebreo Errante* pp. 21-26.



## 2. *Cartaphilus*, *Cartaphila*.

La scena che segnerà nei secoli i protagonisti del mito è narrata per la prima volta, nella sua completezza, da Roger de Wendover (*Flores Historiarum*, all'anno 1228) e da Matthew Paris, *Chronica majora*, che incorpora la cronaca precedente e la prosegue sino al 1259. Questi e altri testi di seguito trattati si leggono integralmente, nel presente volume, entro l'articolo di Cigni, che ne offre una contestualizzazione e una traduzione italiana; qui interessano i nomi, da me sottolineati col corsivo:

a) Roger de Wendover, *Flores Historiarum*, all'anno 1228:

Trahentibus autem Judaeis Jesum extra praetorium, cum venisset ad ostium, *Cartaphilus*, praetorii ostiarius et Pontii Pilati, cum per ostium exiret Jesus, pepulit eum pugno post tergum impie et irridens dixit, «Vade Jesu citius, vade, quid moraris?». Et Jesus severo vultu et oculo respiciens in eum dixit, «Ego», inquit, «vado, et tu exspectabis donec redeam» (...). Verum post passionem Domini, crescente fide catholica, idem *Cartaphilus* baptizatus fuit ab Anania, qui Paulum baptizavit Apostolum, et vocatus est *Ioseph*<sup>7</sup>.

b) Matthew Paris, *Chronica majora*, all'anno 1228: idem, con varianti, integrazioni anche di rilievo e l'annotazione marginale a *Cartaphilus* «vel -la»<sup>8</sup>.

c) Matthew Paris, *Chronica majora*, all'anno 1252:

quidam Armenii (...) ad Sanctum Albanum causa orationis venerunt (...). Asserebant insuper, se scire indubitanter, quod *Joseph Cartaphila*, qui Christum vidit crucifigendum et expectat nos judicaturum, vivit adhuc, ut solet. Et hoc est unum de mundi mirabilibus et magnum Christianae fidei argumentum<sup>9</sup>.

Le parole di Gesù in (a) e (b) ripetono, con variazioni, le ultime righe del citato vangelo di Giovanni (Io. 21, 20-23). A partire da ciò Charles Schoebel, nel 1877, interpreta il nome *Cartaphilus* come traduzione della formula evangelica, «le Juif *quem diligebat Jesus*, *Cartaphilus* (κάρτα-φίλος)», 'ceduta' poi da Giovanni a un pagano («le portier du prétoire romain n'était certainement pas de nationalité juive»)<sup>10</sup>. Nel 1880 Gaston Paris dichiara questa spiegazione «fort ingénieuse» e ne sancisce la validità<sup>11</sup>, tanto che è ancora accolta da

<sup>7</sup> Rogeri de Wendover *Liber qui dicitur flores historiarum ab anno domini MCLIV, annoque Henrici Anglorum regis secundi primo* = *The flowers of history by Roger of Wendover* (...), edited by H. G. Hewlett, vol. II, London, Longman and Trübner, 1887, p. 354.

<sup>8</sup> Matthaei Parisiensis monachi Sancti Albani *Chronica majora*, edited by R. Luard, vol. III, London, Longman and Trübner, 1876, pp. 162-163 e nota 7.

<sup>9</sup> *Ibidem*, vol. V, London, Longman and Trübner, 1880, pp. 340-341.

<sup>10</sup> Ch. Schoebel, *La légende du Juif Errant*, Paris, Maisonneuve et C.ie, 1877, pp. 24-26.

<sup>11</sup> G. Paris, *Le Juif Errant*, in *Encyclopédie de Sciences religieuses*, vol. VII, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880, pp. 498-514, poi come *Le Juif Errant. Première étude*, in Id., *Légendes du Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1903, pp. 149-186: 158.

Livia Bitton<sup>12</sup>, George K. Anderson<sup>13</sup> e Jean-Claude Schmitt, che pure parla di «recours approximatif au grec»<sup>14</sup>. In realtà questo ricorso è arbitrario. Il testo greco di Giovanni, in corrispondenza del lat. «quem diligebat Jesus», non usa per ‘amare’ φιλέω *philēō* connesso con φίλος *philos*, ma ἀγαπάω *agapāō* (τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς); inoltre l’omerico κάρτος (con cui va l’avverbio κάρτα ‘molto, forte’) e il classico κράτος indicano ‘forza’ ma in senso materiale (vd. i composti καρταίπους *kartáipus* ‘dai forti piedi’, καρτεραίχμης *karteraíchmēs* ‘dalla forte lancia’), mentre il composto per ‘molto amato, diletto’ si costruisce con εὖ: εὐφιλής *euphilēs* in Eschilo, εὐφίλητος *euphilētos* in Eschilo o come nome proprio in Tucidide e Demostene. Occorre dunque cercare in un’altra direzione, suggerita da Matthew Paris nella parte di cronaca propriamente sua, ove scrive *Cartaphila*, e nella vignetta autografa del ms. di Cambridge, Corpus Christi College 16, c. 74v<sup>15</sup>, che accompagna l’episodio (Tav. 2a), ove si legge tra l’altro «Cartaphila Ch(rist)o»<sup>16</sup> e la scritta «Vade Jh(es)u ad iudiciu(m) t(ib)i p(re)pa(r)atu(m)», su di un cartiglio la cui estremità tocca il gomito destro di Gesù, quasi le parole si materializzino in quella spinta o in quel pugno menzionati nel testo<sup>17</sup>. Come già indicato da Wesselofsky<sup>18</sup>, il secondo elemento del composto non pare φίλος *philos* ‘amico’ ma φύλαξ *phýlax* ‘guardiano’, mentre il primo potrebbe essere κόρτη *kortē* < lat. *cohōrtem* ‘pretorio’ (sicché secondo Wesselofsky si avrebbe un sinonimo del greco tardo κορταλίνοι *kortalínoi* ‘guardiani del pretorio’), o κάστρα grecizzazione di *castra* (cfr. *castra praetoriana*) o l’aramaico קרְתָּ *qarta* ‘città’. In ogni caso avremmo un composto con -φύλαξ e il senso di *praetorii ostiarius*: il nome proprio – che potrebbe essere stato deformato nella traduzione dall’armeno in «lingua Gallicana» (specificazione introdotta da Matthew Paris rispetto al

<sup>12</sup> L. Bitton, *The Names of the Wandering Jew*, «Literary Onomastics Studies», 2 (1975), pp. 169-189: 174.

<sup>13</sup> Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, p. 19.

<sup>14</sup> J.-C. Schmitt, *Le corps, les rites, le temps. Essais d’anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 404.

<sup>15</sup> Per l’autografia cfr. N. Morgan, *Early Gothic Manuscripts 1190-1250*, Oxford, Harvey Miller Publishers & Oxford University Press, 1982, pp. 136 sgg.; S. Lewis, *The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora*, Berkeley (CA), University of California Press, 1987, pp. 300-304 e *passim*.

<sup>16</sup> Matthew Paris usa *Cartaphila*, all’anno 1228, anche nella *Abbreviatio Chronicarum* e nella *Historia Anglorum* (Schmitt, *Le corps, les rites, le temps*, p. 404 nota 1).

<sup>17</sup> La questione delle divergenze della vignetta rispetto alla narrazione di Roger de Wendo-  
ver e dello stesso Matthew Paris (vedi sotto) è discussa da E. Losonczy, *The Visual Patterns of the Wandering Jew in the Late Middle Ages*, MA Thesis in Medieval Studies, Budapest, Central European University, 2012, pp. 40-41 (in linea in [https://www.edt.ceu.edu/losonczy\\_eszter](https://www.edt.ceu.edu/losonczy_eszter)).

<sup>18</sup> A. Wesselofsky, *Der ewige Jude*, «Archiv für slavische Philologie», V (1881), pp. 398-401.

suo predecessore) – nasconderebbe così un nome comune, con successivo passaggio da *Cartaphila* a *Cartaphilus* per influsso di *-philos*, lat. *-philus*.

Dunque il personaggio che offende Gesù, ricevendone la condanna a un'eterna attesa, non è indicato come ebreo ma pare un pagano con un nome greco-latino che ne indica la funzione; dopo la conversione riceverà il nome di *Joseph*, di origine ebraica ma ormai inglobato nella dimensione cristiana (vedi § 8). Tuttavia, l'ebraicità non asserita nel testo si insinua nella vignetta di Matthew Paris (Tav. 2a), ove *Cartaphila* ha tratti quali il naso prominente, una specie di gobba e un cappello di tipo ebraico, e tiene nella mano sinistra una zappa, «emblème de Caïn»<sup>19</sup> prefigurante il concorso degli ebrei nell'uccisione di Cristo e forse la stessa maledizione dell'erranza («vagus et profugus eris super terram», *Gen.* 4, 12).

Non sul piano simbolico ma sul piano linguistico la marca di ebraicità compare, riferita già al 1223, in una cronaca attribuita a un monaco del convento di Santa Maria della Ferraria in Terra di Lavoro (oggi provincia di Caserta). In quell'anno certi pellegrini provenienti da Oltralpe («ex ultramontanis partibus») avrebbero detto all'abate e ai confratelli «quod viderant in Armenia quendam Judaeum, qui fuerat in paxione Christi et iniuriose pepulerat eum euntem ad paxionem», cioè l'aveva spinto oltraggiosamente e apostrofato con le parole «Vade seductor ad recipiendum quod merearis» ('vai, Seduttore, a ricevere quel che meriti'), sentendosi dire dal Signore «Ego vado et tu expectabis me donec revertar»; questo «Judaeus» non può morire sino al ritorno del Signore («quousque Dominus veniat») ma conosce un ciclico ringiovanimento<sup>20</sup>.

### 3. *La versione ottimistica del Gatto lupo.*

I testi legati a St. Albans e a Santa Maria della Ferraria, come pure l'affresco di Giotto nella Cappella degli Scrovegni a Padova (Tav. 1)<sup>21</sup>, mostrano un'offesa corporale a Cristo. Invece, nella duecentesca *Chronique rimée* di Philippe Mouskes, arcivescovo di Tournai, abbiamo un personaggio anonimo e non indicato come ebreo che, mentre i perfidi giudei portano Gesù alla cro-

<sup>19</sup> Cfr. Lewis, *The Art of Matthew Paris*, pp. 301-304; Schmitt, *Le corps, les rites, le temps*, p. 406, da cui la citazione.

<sup>20</sup> *Ignoti monachi Cisterciensis S. Marie de Ferrarie chronica et Ryccardi de Sancto Germani chronica priora*, a cura di A. Gaudenzi, Napoli, Giannini et fil., 1888, p. 38; vedi ora Ignoto Monaco Cistercense, *Cronaca di Santa Maria della Ferraria*, a cura di U. Caperna, presentazione di M. Oldoni, Cassino, F. Ciolfi, 2008.

<sup>21</sup> Vd. M. Massenzio, *L'Ebreo errante di Chagall. Gli anni del nazismo*, Roma, Editori Riuniti, 2018, pp. 26-32.

cifissione («quant il faus Judeu / menerent crucificier Deu»), fa solo intendere che vuol vederlo presto in croce, al che Cristo gli dice che non avrebbe tardato («si li a dit que n'i tarda»), ma lui avrebbe dovuto attenderlo al suo ritorno: «tu m'atenderas»<sup>22</sup>.

Ancor più notevole è un poemetto fiorentino databile al 1274 circa e convenzionalmente intitolato *Detto del gatto lopesco*. Questo «gatto» intende «cercare ['percorrere'] Saracinia / e tutta terra pagania / e Arabici e 'Braici e Tedeschi», visitare i luoghi santi («Belleem / e Montuliveto e Gersalem») e incontrare «'l soldano e Saladino / e 'l Veglio» (della montagna) e «l'uomo per kui Christo è atenduto», cioè l'uomo da cui Cristo è atteso dal momento della passione: mentre Gesù veniva condotto al Calvario «da li Giudei ke 'l giano frustando», «quell'uomo li puose mente / e sì lli disse pietosamente: / "Va tosto ke non ti dean sì spesso"», al che egli rispose «Io anderò, / e tu m'aspetta, k'io tornerò»<sup>23</sup>. L'avverbio «pietosamente» e le parole di «quell'uomo», «vai veloce, per sottrarti alle frustrate», indicano compassione verso Gesù, e quindi la Sua risposta non avrebbe qui un significato punitivo, ma si accorderebbe col citato passo di Giovanni o con quello di *Mt.* 16, 28 su «coloro i quali non assaggeranno morte finché veggano il Figlio dell'Uomo venente nel regno suo». Saremmo dunque di fronte a «una versione (...) arcaica e ottimistica della leggenda», scrive Contini seguendo Guerrieri Crocetti<sup>24</sup>; inoltre, come sottolineano quest'ultimo e Spitzer<sup>25</sup>, «l'uomo per kui Christo è atenduto», ben lungi dall'errare, è associato come il Veglio della Montagna o il Saladino a un determinato luogo del Levante dove può essere visitato.

#### 4. *Jehan Boutedieu, Johannes Buttadeus, Buddeus.*

Quasi in contemporanea con la *Chronica majora* di Matthew Paris (a. 1252), un testo in antico francese presenta un nuovo nome della figura condannata

<sup>22</sup> Ph. Mouskes, *Chronique rimée* (...) publiée par le Baron F.-A. de Reiffenberg, vol. II, Bruxelles, Hayez, 1938, p. 491, e vd. qui il saggio di Cigni.

<sup>23</sup> Cito da *Poeti del Duecento*, a cura di G. Contini, vol. II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960, pp. 288-293; vd. ora *Il Gatto lopesco e il Mare amoroso*, a cura di A. Carrega, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000.

<sup>24</sup> Cfr. *Poeti del Duecento*, p. 290 e nota al v. 66; C. Guerrieri Crocetti, *Su un antichissimo «Detto» italiano*, «Giornale italiano di filologia», V (1952), pp. 19-32: 21. Invece M. Picone, *Giullari d'Italia. Una lettura del «Detto del gatto lopesco»*, «Versants», 28 (1995), pp. 73-97, rilegge il testo in chiave parodico-giullaresca e intende «va tosto ke non ti dean sì spesso» come un sarcastico oltraggio, cui segue la punizione dell'immortalità.

<sup>25</sup> Cfr. Guerrieri Crocetti, *Su un antichissimo «Detto»*, e L. Spitzer, *Il «Detto del gatto lopesco»*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXIII (1956), pp. 1-24: 13.

a vivere perennemente. Filippo da Novara («Felippe de Novaire» e sim.), cavaliere e giurista di origine nord-italiana vissuto nel regno cristiano di Cipro, stende attorno al 1250 il *Livre de forme de plait*, dedicato alle argomentazioni giuridiche nelle corti di giustizia di Cipro, Beirut e Gerusalemme<sup>26</sup>, e in chiusura (Tav. 3a): accenna alla prospettiva di vivere tanto a lungo da poter tessere le lodi postume di personalità allora viventi, «enssi avroit il passé Jehan Boutedieu», cioè 'così avrebbe superato' quel tale universalmente noto per la sua longevità<sup>27</sup>.

Più dettagliatamente Guido Bonatti, l'astrologo forlivese contemporaneo di Dante e da lui condannato tra gli indovini (*Inf.* XX 118), scrive in un suo trattato di astronomia (Tav. 3b):

Tempore meo non vidi nisi unum qui vocabatur Ricardus qui dicebat se fuisse in curia Karoli magni regis Francie, et vixisse 400 annis. Et dicebatur tunc quod erat quidam alius qui fuerat tempore Ihesu Christi et vocabatur Iohannes Buttadeus eo quod impulisset dominum cum ducebatur ad patibulum; et ipse dixit ei «tu expectabis me donec venero»; et vidi Ricardum Ravenne era Christi 1233, et ille Iohannes transivit per Forlivium vadens ad sanctum Jacobum era Christi 1267<sup>28</sup>.

Al mio tempo non vidi che uno, di nome Riccardo, che diceva di essere stato alla corte di Carlo Magno re di Francia e di aver vissuto 400 anni. E si diceva allora che c'era un altro che era vissuto al tempo di Gesù Cristo ed era chiamato Giovanni Buttadeo, per il fatto di aver spinto il Signore mentre lo portavano al patibolo, e quello gli disse «tu mi aspetterai finché non sarò venuto». E vidi Riccardo a Ravenna nel 1233, e quel Giovanni passò da Forlì, in viaggio per San Giacomo di Compostella, nel 1267.

La diffusione di questo tipo onomastico è però antecedente e risale forse, se non al tempo di Federico I Barbarossa, a quello di Federico II e delle cronache citate al § 2. Un breve testo attribuito a un «Magister Burchardus Vicedominus Gentinesis» o «Vicedompnus Gentinesis Ecclesiae» o «Argentinensem Vicedominum», cioè l'ufficiale vicario del vescovo di Argentina ossia Strasburgo, descrive un viaggio da Genova – attraverso Corsica, Sardegna, Sicilia e Malta – sino ad Alessandria d'Egitto, Cairo («novam Babylo-niam»), Damasco e reca alla fine questo brano:

<sup>26</sup> Cfr. Philip of Novara, *Livre de forme de plait*, edited by P. W. Edbury, Nicosia, Cyprus Research Centre, 2009, pp. 21-22 per la datazione 1249-1253. In Bezzola, *L'Ebreo Errante*, p. 30, e Falchi, *L'Ebreo Errante*, pp. 35-36, circola ancora l'equivoco che questo Filippo fosse di Navarra, invece che di Novara.

<sup>27</sup> Philip of Novara, *Livre de forme de plait*, p. 180 (a p. 305 la traduzione inglese).

<sup>28</sup> Guidus Bonatus de Forlivio, *Decem continens tractatus Astronomie*, Auguste Vindelicom (Augsburg), Erhard Ratdolt, 1491, *tractatus quintus*, consideratio 141, c. 98v dell'esemplare riprodotto in <https://archive.org/details/guidobonatusdef00bona>.

Dictum est mihi veraciter, quod in transmarinis partibus in terra sancta quidam nomine Johannes Buddeus, qui interfuit passioni Domini Nostri Jhesu Christi, adhuc sit vivens et ultra vivere debeat ad novissimum diem<sup>29</sup>.

Mi fu detto da fonte affidabile come nelle terre di Oltremare, in Terra santa, un uomo di nome Giovanni Buddeo, che assistette alla passione di Nostro Signor Gesù Cristo, sia ancora vivente e debba continuare a vivere sino al giorno del Giudizio.

Come notò già Jules de Saint-Genois, «c'est évidemment une allusion au Juif Errant»<sup>30</sup>; con altrettanta evidenza, *Buddeus* è una variante di *Buttadeus* generatasi sul piano fonetico, per una pronunzia del fr. *Boutedieu* con *e* atona indebolita (*Boutdieu* > *Bouddieu* = *Buddeus*), oppure per interferenza di qualche nome proprio<sup>31</sup>. Oltre che per l'antichità (vedi sotto) e per il tipo onomastico, tale testimonianza s'impone però alla nostra attenzione per un altro aspetto. In tutti i testi sopra considerati il protagonista è *eterno*, in quanto condannato a vivere sino alla seconda venuta di Cristo, e, senza essere definito *errante*, ha una sua mobilità spaziale: secondo i cronisti inglesi, i pellegrini giunti a St. Albans dall'Armenia raccontavano che *Cartaphilus/Joseph* stava nelle loro terre, mentre per Guido Bonatti *Iohannes Buttadeus* sarebbe passato da Forlì nel 1267, diretto a San Giacomo di

<sup>29</sup> Cfr. l'ed. di J. C. M. Laurent, *Burchard von Strassburg*, «Serapeum. Zeitschrift für Bibliothekswissenschaft, Handschriftenkunde und ältere Litteratur», XIX (1858), 10, pp. 145-154: 154, e vedi ora l'ed. critica di Ch. M. Thomsen, *Burchards Bericht über den Orient. Reiseerfahrungen eines staufischen Gesandten im Reich Saladins 1175/1176*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, pp. 502-504 (commento a questo brano) e 514-530 (testo, che non lo include). Un quadro dei mss. e delle edizioni, aggiornato al 07/05/2021, si trova al link <https://www.geschichtsquellen.de/werk/736> (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters).

<sup>30</sup> J. de Saint-Genois, *Voyages faits en Terre-Sainte par Thetmar, en 1217, et par Burchard de Strasbourg, en 1175, 1189 ou 1225*, «Mémoires de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique», XXVI (1851), pp. 1-61: 61 nota 1.

<sup>31</sup> Thomsen, *Burchards Bericht über den Orient*, p. 503, pensa appunto che la denominazione rifletta il nome della casata Budde, variamente attestata nella Germania medievale, e cita la presenza, nel 1423, di un «Kleriker Johannes Budde am Dom St. Pauli in Münster» (ma la notizia è troppo tarda rispetto al testo). Colpisce però che nell'ampio volume della Thomsen il mito dell'Ebreo errante e in particolare la figura di *Johannes Buttadeus* siano del tutto ignorati, tanto che la breve ma chiara annotazione di Saint-Genois «c'est évidemment une allusion au Juif Errant» (citato sopra, nota 30) pare interpretata come riferimento agli ebrei in generale e non a una specifica figura mitica (cfr. *ibidem*: «St. Genois hält den genannten Johannes Buddeus für eine Personifikation der Juden, da er von der ursprünglichen Lesart Judeus ausgeht» 'St. Genois considera il detto Johannes Buddeus una personificazione degli ebrei, perché parte dalla lezione originaria Judeus', ipotesi questa formulata non da St. Genois ma da Laurent, vedi sotto nota 40).

Compostella. *Iohannes Buddeus* invece sta in eterno nella Terra Santa, presso il luogo della passione di Cristo ove, come indicheranno varie guide dei pellegrini<sup>32</sup> e come lascia già pensare il *Detto del Gatto Lupesco*, può essere anche visitato.

Ma a quale epoca si riferisce l'attestazione di *Iohannes Buddeus*? Secondo la maggioranza dei codici, tra cui quello edito da Saint-Genois, il testo inizia «Anno incarnationis Dominice MCLXXV<sup>o</sup>, dominus Fredericus, gloriosissimus Romanorum Imperator, misit me Burchardum, Vicedompnum Gentinensem, in Egiptum ad Salahadinum regem Babylonie»<sup>33</sup>. Dato che questo Burcardo è un emissario di Federico Barbarossa inviato presso il sultano d'Egitto Yûsuf ibn Ayyûb detto Salâh ad-Dîn nel 1175, Iris Shagrir ne desume che abbiamo qui «the earliest appearance of the Eternal Jew in Latin literature»<sup>34</sup>, antecedente di mezzo secolo le testimonianze della cronaca campana (anno 1223) e dei cronisti inglesi (anno 1228). Questa conclusione però è tutt'altro che scontata. Lo stesso Saint-Genois, per ragioni interne e appoggiandosi a un perduto codice di Basilea che colloca il viaggio nel 1225<sup>35</sup>, considerava Burcardo emissario non di Federico I Barbarossa ma di Federico II<sup>36</sup>. A prescindere da questa ipotesi, superata dal monumentale lavoro di Christiane M. Thomsen, il brano su *Johannes Buddeus* – collocato proprio alla fine del testo e presente solo nel codice trecentesco di Basilea e in quelli quattrocenteschi di Berlino (cit.) e di Monaco (Universitätsbibliothek, 2<sup>o</sup> Cod. ms. 102), latori di una versione abbreviata del testo – po-

<sup>32</sup> Cfr. I. Shagrir, *The Hidden Jew of Jerusalem: The Legend of the Eternal Jew in Medieval and Early Modern Pilgrimage Narratives*, «Viator», 49 (2018), pp. 333-359.

<sup>33</sup> Saint-Genois, *Voyages faits en Terre-Sainte*, p. 58; base dell'edizione è un ms. della biblioteca dell'Università di Gand (Gent, Universiteitsbibliotheek, 486) da lui datato al sec. XIV (*ibidem*, p. 4). Laurent, *Burchard von Strassburg*, p. 147, stampa MCLXXV sulla base del codice di Gand, di un altro di Basilea (Basel Universitätsbibliothek B, X, 35, sec. XIV) e di un'ulteriore fonte convergente (Arnold von Lübeck, *Chronica Slavorum libri VII*, VII, 8). Vedi ora l'ed. Thomsen, *Burchards Bericht über den Orient*, p. 514.

<sup>34</sup> Shagrir, *The Hidden Jew of Jerusalem*, p. 337.

<sup>35</sup> «Anno incarnationis Dominice mcccxxv Dñs Fridericus gloriosissimus Romanorum imperator misit me Burchardum Vicedominum Argentinensem in Ægyptum ad Salahadinum, regem Babylonie», cfr. Saint-Genois, *Voyages faits en Terre-Sainte*, p. 15 (e 61 nota 1), con rinvio a J. Quéatif – J. Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, vol. I, Paris, Ballard et Simart, 1719, p. 394, ove anche il brano su «Johannes Buddeus, qui (...) adhunc sit vivens». Un altro codice conservato a Berlino (Staatsbibliothek zu Berlin PK, Mss. theol. lat. quart. 141, cc. 43-47) ha «MCCLXXV (...) erasa littera numerali L» (Laurent, *Burchard von Strassburg*, p. 147 nota 2) e conferma dunque la data 1225, come indica in apparato Thomsen, *Burchards Bericht über den Orient*, p. 514.

<sup>36</sup> Saint-Genois, *Voyages faits en Terre-Sainte*, pp. 15-16.

trebbe essere una glossa integrata in tale versione nel processo redazionale due-trecentesco<sup>37</sup>.

Tornando alla questione onomastica, anche in questo caso certi esegeti, per collegare il nome all'apostolo Giovanni («so [it] could be applied to the disciple whom Jesus loved, who lay in his bosom»)<sup>38</sup>, hanno visto nelle due sillabe finali di *Buttadeus* la base aramaica ܬܕܐ *tada* 'seno materno', cui tradizionalmente si associa il nome ܬܕܕܐ *Tadday* ossia Taddeo, e nella prima un'inesistente «assimilrite (*sic*) Form» dell'ebra. בן *ben* 'figlio'<sup>39</sup>. Con pari arbitrarietà Laurent, davanti al citato *Buddeus*, ha pensato a una deformazione o corruzione grafica di *Judeus*<sup>40</sup>. Rispetto a queste e ad altre forzate interpretazioni, ancora una volta fa testo la proposta di Gaston Paris, che vide in *Boutedieu* un composto del fr. *bouter* 'spingere, colpire' e di *Dieu*, per cui il nome significa 'colui che colpisce, che spinge Dio'<sup>41</sup>. Inizialmente (1880) Paris ignorava la diffusione della leggenda in Italia, ma con le prove addotte in merito da Alessandro D'Ancona<sup>42</sup>, la spiegazione risultò rafforzata:

la forme française *Boutedieu* et la forme provençale *Botadieu* sont bien d'accord avec la forme italienne *Butadeo* pour nous faire voir dans le surnom du malheureux Jean un composé du verbe *bouter*, *botar*, *buttare* et du représentant en vulgaire de l'accusatif latin *Deum*<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Vedi in Thomsen, *Burchards Bericht über den Orient*, p. 510, lo *stemma codicum* con specificazioni cronologiche.

<sup>38</sup> Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, pp. 422-423 nota 18.

<sup>39</sup> Cfr. G. Th. Grässe, *Der Tannhäuser und der Ewige Jude. Zwei deutsche Sagen*, Dresden, Schönfeld, 1861, p. 127 nota 39. Per l'aramaico vd. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi, Midrashic Literature*, London, Luzac, 1903, s. vv. ܬܕܐ 'breast' e ܬܕܕܐ *Tadday* 'Taddhaeus'. L'antroponimo aramaico potrebbe però derivare dal greco, se Θαδδαῖος *Thaddaios* (Mt. 10, 3) fosse un abbreviativo di *Theódotos* 'dono di Dio' (cfr. A. Rossebastiano – E. Papa, *I nomi di persona in Italia. Dizionario storico et etimologico*, Torino, UTET, 2005, s.v. *Taddeo*).

<sup>40</sup> Laurent, *Burchard von Strassburg*, p. 154 nota 3: «fortasse leg. Judeus».

<sup>41</sup> Paris, *Le Juif Errant. Première étude*, pp. 180-181.

<sup>42</sup> A. D'Ancona, *Le Juif errant en Italie au XIIIe siècle*, «Romania», X (1881), pp. 212-216, poi confluito in Id., *La leggenda dell'Ebreo errante*.

<sup>43</sup> G. Paris, *Le Juif Errant en Italie*, compte rendu de S. Morpurgo, *L'Ebreo errante in Italia*, Paris, E. Bouillon, 1891 (estratto da «Journal des Savants», sept. 1891), poi come *Le Juif Errant. Seconde étude* in Id., *Légendes du Moyen Âge*, pp. 187-222: 195. Queste forme romanze hanno una base germanica ossia il fràncone *bōtan*, got. *bautan*: cfr. F. Dietz, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, Bonn, A. Marcus, 1861, vol. I, p. 79; W. Meyer Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1935, nr. 1228c; W. v. Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. I, Tübingen, Mohr, 1948, e XV.1,



L'etimo è convincente e il primo a dircelo è proprio Guido Bonatti, secondo cui quel Giovanni era chiamato «*Buttadeus eo quod impulsisset dominum*» (corsivo mio). Carolina Michaelis de Vasconcellos indica tuttavia un'altra possibilità: in un manoscritto spagnolo del XV secolo si trova *Juan de Voto-a-Dios*, collegabile alle formule di giuramento port. *votadeus*, *voto-a-Deus* o sp. *votadios*, *voto-a-Dios*, mentre tra le denominazioni iberiche della nostra figura c'è – oltre a *Juan espera en Dios* e *Juan de los Tiempos* – *Juan devoto a Dios*<sup>44</sup>, che potrebbe essere l'originario senso, poi modificato per etimologia popolare. Questa ipotesi funziona anche per la Toscana del tardo Duecento; in un sonetto del senese Cecco Angiolieri si legge «il pessimo e 'l crudele odio ch'i' porto / a diritta ragione al padre meo, / il farà vivar più che Botadeo»<sup>45</sup>, ove come in Filippo da Novara il solo nome indica la longevità, ma qualsiasi toscano avrebbe allora associato tale nome, più che a *buttare* o *bouter* riferito a Cristo, al giuramento (*fo*) *boto a Dio* che popola i versi coevi di Rustico Filippi e le novelle del Boccaccio e del Sacchetti<sup>46</sup>. Del resto, già secondo un trecentesco *Liber terre sancte Jérusalem* questo Giovanni, che con nome corrotto è chiamato Giovanni Buttadeo, in termini corretti si chiama Giovanni Devoto-a-Dio («dictus Johannes, qui corrupto nomine dicitur Johannes Buttadeus, sano vocabulo appellatur Johannes Devotus Deo»)<sup>47</sup>. L'intreccio tra le due interpretazioni torna in modo originale in un testo toscano cui conviene dedicare il dovuto spazio.

*Germanische Elemente*, Basel, Zbinden, 1969, s.v. *bōtan*; M. Cortelazzo – P. Zolli, *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, a cura di M. Cortelazzo – M. A. Cortelazzo, Bologna, Zanichelli, 1999<sup>2</sup>, s.v. *buttare*. M. Pfister, *Lessico Etimologico Italiano*, vol. VI, Wiesbaden, Reichert, 1997, coll. 1299-1603, propone invece una base prelatina \**bott-* \**butt-* 'colpo', ma all'etimo germanico riconduce A. Nocentini (con A. Parenti), *L'Etimologico. Vocabolario della lingua italiana*, Milano, Le Monnier-Mondadori, 2010, s.v. *buttare*. In ogni caso non ha senso invocare «a Vulgar Latin variant of the classical Latin *batuere* 'to beat or strike or shove'» (Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, p. 21, ripreso da Bitton, *The Names of the Wandering Jew*, p. 174; Falchi, *L'Ebreo Errante*, p. 35 nota 32; Shagrir, *The Hidden Jew of Jerusalem*, p. 338).

<sup>44</sup> C. Michaëlis de Vasconcellos, *O judeu errante em Portugal*, «Revista Lusitana», I (1887), pp. 34-44.

<sup>45</sup> Cfr. *Poeti del Duecento*, vol. II, p. 380 e nota 3; uno dei mss., il Chigiano, a *Botadeo* affianca *Giovanni*.

<sup>46</sup> Vd. Opera del Vocabolario Italiano, *Corpus OVI dell'italiano antico*, nel sito <http://gato-wcheeb.oiv.cnr.it/>, s.v. *boto*.

<sup>47</sup> Paris, *Le Juif Errant. Seconde étude*, pp. 198-199; cfr. l'analogo passo nella coeva guida di Pierre «de Pennis», *Libellus de locis ultramarinis*, édité par Ch. Kohler, «Revue de l'Orient Latin», IX (1902), pp. 313-383: 358, e il testo di metà sec. XIV citato da Shagrir, *The Hidden Jew of Jerusalem*, p. 342, con *Buccadeus* per errore paleografico o interferenza di *bucca*.

### 5. *Parla l'eterno ed errante Batté-Iddio Botadio.*

Tra le carte strozziane dell'Archivio di Stato di Firenze vi è una «ricordanza», individuata da Alessandro Gherardi ed edita da Salomone Morpurgo, che presenta un eccezionale rilievo, in quanto registra lo stadio quattrocentesco del mito con ampiezza inusitata (dieci pagine manoscritte)<sup>48</sup>. Qui il protagonista, non qualificato come ebreo, è apertamente definito come errante sia all'inizio del testo («e chosì va cerchando tutta l'universa terra»: p. 16) sia alla fine: «e chosì va tapinando per lo mondo; e tanto andrà quanto [‘fino a quando’] Iddio verrà a giudicare e vivi e’ morti nella sua maestà e nella valle di Giusafà» (p. 40)<sup>49</sup>. Inoltre la sua figura, sino ad allora priva di reale caratterizzazione al di là dell’astio contro Cristo, acquisisce sfumature e caratteristiche positive che ritroveremo in altri testi e ne fanno un benigno *trickster*<sup>50</sup>. Non cerca mezzi di sostentamento ma ha sempre i soldi necessari, di misteriosa provenienza («à da spendere a suo piacere (...) e mai non vedi donde e’ si venga e’ danari, e mai non gniene avanza», p. 38). è dotato di una polilalia paragonabile a quella ricevuta dagli Apostoli nella Pentecoste (*Act.* 2, 4-11), in quanto «à tutti e linguaggi e tutti e vochaboli pronti e squisiti di tutte le province: però che se parla chon Fiorentini, e tu dirai che sia nato e alevato in Firenze, e chosì chon Genovesi e chon Berghamaschi e chon Ciciliani, e così di qualunch’altro luogho» (p. 38). Sfugge dalle prigioni (pp. 33-34, 40), salva due bambini nella tormenta caricandoseli «in chollo, a ogni spalla uno» come un san Cristoforo (pp. 19-21), libera con un suo «brieve» ossia amuleto «molti amalati (...) di diverse infermità» (p. 40).

La relazione risulta stesa in prima persona da Antonio di Francesco d’Andrea, residente a Firenze nel ‘popolo’ di S. Romeo e possessore di una casa a Borgo San Lorenzo nel Mugello, in atti dal 1401 al 1427: l’identità dell’autore, come pure di altri personaggi, e la veridicità di certi eventi trovano con-

<sup>48</sup> Archivio di Stato di Firenze, *Carte strozziane*, nr. 357, cc. 315-319, su cui vd. *Le carte strozziane del R. Archivio di Stato in Firenze, Inventario*, I/ii, Firenze, Galileiana, 1891, p. 782, e S. Morpurgo, *L'Ebreo errante in Italia*, Firenze, Libreria Dante (ma Prato, Contrucci), 1891, p. 41; qui, pp. 15-40, il testo che cito direttamente nella trattazione. Il volume di Morpurgo è disponibile anche in ed. anastatica, Sala Bolognese, Forni, 1983; il testo dell'Archivio di Stato di Firenze sarà di nuovo pubblicato, con altri materiali inerenti, in F. Franceschini, *L'Ebreo errante. Dalla Toscana del Quattrocento alla Lombardia di oggi*, Livorno, S. Belforte, in stampa.

<sup>49</sup> Come detto, anche il *Buttadeus* di Bonatti passa da Forlì diretto a Compostella, ma è la versione toscana che, per il «continuo peregrinare (...) rende Buttadio il più diretto prototipo dell'Ebreo errante» (Falchi, *L'Ebreo Errante*, p. 38).

<sup>50</sup> M. Bataillon, *Pérégrinations espagnoles du Juif Errant*, «Bulletin hispanique», XLIII (1941), pp. 81-122: 87 e nota 2.

ferma nei documenti scrutinati da Morpurgo; la lingua è il fiorentino quattrocentesco, ma carte vergate dalla stessa mano sono datate 1521, per cui si pensa a una «copia della fine del sec. XV o dei primi del XVI»<sup>51</sup>. L'autore, dopo aver omaggiato la Trinità e la Vergine Maria, esprime il timore che la gente non creda alle «chose tanto maravigliose» che narrerà, ma ne dichiara la veridicità invocando a testimoni «Iddio e gli altri abitanti nel suo cho-spetto». Ricorda quindi in premessa «chome uno homo detto Giovanni Votaddio, altrimenti Giovanni servo di Dio (e chosì si fa nominare)» fosse già comparso in Italia tra il 1310 e il 1320, secondo quanto «molti antichi» compreso un vecchio abitante di Borgo San Lorenzo avevano riferito (evidentemente nella seconda metà del Trecento). La sua idea è che egli torni nei medesimi luoghi «circha [ogni] cento anni» (p. 16).

Entriamo ora in presa diretta. «Nel mille quatrocento undici, del mese di dicenbre» il fratello dell'autore Andrea, che con un cittadino di Bologna e i figliuoli di lui attraversava l'Appennino, assiste all'apparizione di questo «Giovanni Votaddio» che, come accennato, porta in salvo i due bambini mentre infuria la bufera (p. 16-20). Altre apparizioni si avranno nel 1412 nella casa fiorentina dell'autore (p. 26), nel 1413 in Mugello (p. 28), nel 1414, 1415 (pp. 34-35) e 1416 (pp. 38-39) ancora a Firenze, ove Giovanni annuncia all'autore che non l'avrebbe rivisto «mai più, chogli occhi chorporali» (p. 40). Venendo al tema onomastico, troviamo anzitutto la denominazione doppia «Giovanni Votaddio, altrimenti Giovanni servo di Dio» (p. 15); nel prosieguo, pp. 16-35, prevale «Giovanni servo di Dio» (otto esempi, più *Giovanni servo di Dio* come titolo: Tav. 3c), cui si affiancano «Giovanni Votaddio» (tre esempi) e, in un solo caso, «Giovanni Botaddio». Al culmine della narrazione il personaggio che dice io interroga l'Errante sulla sua identità e sul suo nome:

«Ditemi se voi siete Giovanni Botadio». E esso mi rispose che noi ghuastavamo el vochabolo. Io dissi: «qual è la cagione?». Disse: «vuolsi dire Giovanni Batté-Iddio, cioè Giovanni perchosse-Iddio. Quando saliva el monte dove fu messo in croce (e lla madre chon altre donne chon gran pietà e lamenti e pianti andavano drieto) allora si volse per volerle dire, e fermò alquanto e piedi; onde questo Giovanni el perchosse di dreto nelle reni, e disse “Va su tosto!”. E Giesù si volse a llui: “E tu andrai tanto tosto che tu m'aspetterai!”. E questo è quel Giovanni che voi dite». E io dissi: «siate voi desso?». Risposemi: «Antonio non volere cercare più innanzi!»; e in quel punto inbambolò gli ochi, e schorse fuori alchuna lacrima, e non disse più (pp. 37-38).

Il rapporto, visto in altre fonti, tra il «corrupto nomine» popolare *Buttadeus* o *Buttadio*, legato alla violazione del corpo di Cristo, e l'interpreta-

<sup>51</sup> *Le carte strozziane*, p. 782.

zione colta *Bot-a-Dio* o *Devoto-a-Dio* è qui rovesciato: l'accezione devozionale *Votaddio* 'guasta' il vero etimo legato alle percosse, *Batté-Iddio*. In ogni caso, mentre Giovanni è semplicemente il nome preso col battesimo (come Joseph per Cartafilo), il doppio «vocabolo» non è un vero nome proprio<sup>52</sup> ma una denominazione che da un lato (*Buttadeus*, *Boutedieu*, *Batté-Iddio*) fissa il protagonista nell'atto sacrilego, dall'altro (*Devotus Deo*, *voto-a-Dios*, *Votaddio*) nell'atto che vorrebbe porvi riparo. Gli occhi 'imbambolati' e le lacrime, nella «ricordanza» fiorentina, rivelano però che il fato dell'Errante resta ambiguo come il suo nome.

#### 6. *Von einem Juden mit Namen Abasverus.*

Nel Cinquecento le stampe riportano in auge il *Cartaphilus/-a* di Matthew Paris<sup>53</sup>, mentre il *Buttadeus* di Bonatti era noto da edizioni come quella citata di Augsburg (1491). Altre fonti potevano diffondere in Europa aspetti presenti nella «ricordanza» fiorentina quali la polilalia, i pochi ma inesauribili soldi, ecc. In area spagnola (e quindi tedesca) testi letterari, testimonianze processuali e performance itineranti di vagabondi e falsi pellegrini identificano il protagonista della storia con un calzolaio di Gerusalemme, che percuote Gesù con la forma di legno per le calzature<sup>54</sup>.

Alcuni di tali elementi si ritrovano in un *Volksbuch* o libretto popolare edito nel 1602: una stampa, presumibilmente la prima (Tav. 4a), lo dice pubblicato «zu Leyden bey Christoff Creutzer», ma l'apparente riferimen-

<sup>52</sup> In qualche caso però è reso tale. Secondo il resoconto di una visita a Gerusalemme svolta dal fiammingo Jan Aerts nel 1488, l'ebreo che colpì Gesù durante la passione, fu condannato ad attendere il suo ritorno e sta recluso in una residenza protetta da nove porte, è indicato col nome di *Jean Baudewyn*, variante di fr. *Baudouin*, ol. *Boudewijn* ecc.: cfr. E. Neeffs, *Un voyage au XV<sup>e</sup> siècle*, «Revue catholique: recueil religieux, philosophique, scientifique, historique et littéraire», IX (1873), pp. 268-291, 321-336, 425-451, 553-581: 577-579; Shagrir, *The Hidden Jew of Jerusalem*, pp. 346-348.

<sup>53</sup> Secondo Paris, *Le Juif Errant. Première étude*, p. 168, le ristampe dell'opera di Matthew Paris (*Historia major*, Londra 1571 e Zurigo 1586) riscossero successo tra i protestanti anche per l'ostilità dell'autore verso la corte papale.

<sup>54</sup> Cfr. Cr. de Villalón (alias Cristóforo Gnósofo), *Crotalón* (ca. 1555), edición de A. Rodríguez López-Vázquez, Madrid, Ediciones Cátedra, 2021, p. 158: «ser Juan de Votadios (aliter de voto a Dios) era un çapatero que estava en la calle de Amargura en Hierusalem» (non è detto *judío*) e che, mentre Cristo passava, lo offese «dando golpes con una horma (...) diciendo: «Vaya vaya el hijo de Maria». Antecedenti atti processuali contro impostori che si fingevano Juan d'Espera en Dios parlano di un garzone di calzolaio con la «tienda» sulla Via dolorosa (senza definirlo ebreo): Bataillon, *Pérégrinations espagnoles du Juif Errant*, pp. 108-109 e 122. Anche in una versione tedesca nel 1604 «ein Schuster» colpisce Gesù «mit einer Schuchleiten» (*sic*), ossia una forma da scarpe (Mitternacht, *Dissertationes*, XIX, p. 408).

to a Leida e all'editore allude ai dolori di Cristo in croce<sup>55</sup>. Il solo titolo *Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden mit Namen Ahasverus* mostra comunque due novità cruciali. Rispetto alla gran parte dei testi precedenti, qui il protagonista è senz'altro *ein Jude*, di professione calzolaio come nelle versioni spagnole. La seconda novità è che l'Errante ha ora un vero e proprio nome, ma questo non è ebraico. אהשורוש *Ahashwerosh* nella Tora, *Assuerus* nella Vulgata e *Ahasverus*, *Ahasverus* nelle Bibbie protestanti<sup>56</sup> rendono il nome persiano di un famoso re (*Xšāyarsā* ossia Serse figlio di Dario)<sup>57</sup> che, secondo la *Megillat Ester* o Libro di Ester, sposa quest'eroina e il cui ministro Haman progetta lo sterminio degli ebrei; il disegno è sventato da Ester e da suo zio Mardocheo, sulla forca per lui eretta è impiccato Haman e la famiglia di questi viene sterminata.

Per spiegare la scelta onomastica ci si è rivolti alle rappresentazioni teatrali con cui gli ebrei celebravano la festa di Purim, incentrata sulla storia biblica e su questo rovesciamento delle 'sorti' (in ebraico פורים *purim*, termine riferito nella *Megilla* all'estrazione a sorte del giorno in cui sterminare gli ebrei). Eduard König accenna a un «Ahasverusspiel», attestato però nel Seicento («wenigstens im 17. Jahrhundert»), richiama gli insulti contro i גוים *goyim* 'gentili' («alle Andersgläubigen – die Perser, die Mohammedaner und auch die Christen») contenuti in simili rappresentazioni e ipotizza «eine Reaktion von christlicher Seite»: un cristiano avrebbe inteso «presentar loro [ai 'gentili'] pure un Assuero, ma un Assuero profondamente pentito della sua precedente reazione di scherno verso Gesù sofferente»<sup>58</sup>. Anderson

<sup>55</sup> Cfr. S. Grazzini, *Il progetto di ricerca L'Ebreo errante e la struttura narrativa del Volksbuch di Ahasverus* (1602), «Materia Giudaica», XXVII (2022), in stampa, nota 29, e, più ampiamente, il saggio della stessa incluso nel presente volume. Come qui si nota, «allo stesso modo, sono presumibilmente false le indicazioni "Bautzen" e "bey Wolfgang Suchnach"», impresse su un'altra stampa del *Volksbuch* pure risalente al 1602 (Tav. 4b). In particolare, secondo A. Schmidt, *Das Volksbuch vom Ewigen Juden. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Buches*, Danzig, A. W. Kafemann G.m.b.H., 1927, p. 15, il toponimo tedesco *Bautzen* alluderebbe proprio al tipo onomastico *Buttadeo*: una simile allusione, a quanto pare non confortata da altre fonti, potrebbe riposare solo su un'analogia del tipo \**Butza* (> \**Bautze*, per metatesi) sta a *Butta*- come *Katze* (a. a. ted. *kazza*) sta a *catta* 'gatta'.

<sup>56</sup> Cfr. Paris, *Le Juif Errant. Première étude*, p. 167; Renier, *La leggenda dell'Ebreo errante*, p. 500 e nota 1.

<sup>57</sup> La versione biblica dei Settanta parla però di Artaserse il grande (Ἀρταξέρξου τοῦ μεγάλου).

<sup>58</sup> Cfr. E. König, *Ahasver*, "der ewige Jude", nach seiner ursprünglichen Idee und seiner literarischen Verwertung betrachtet, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1907, pp. 18-19: «er konnte ihnen auch einen Ahasverus vorführen wollen, aber einen, der seine frühere spöttische Reaktion gegen den Leidensträger Jesus hinterher tief bedauerte», trad. mia (Bezzola, *L'Ebreo*

cita un cinquecentesco (?) «Ahasuerus play (...) inciting to racial and religious hatred» e pensa che «during the sixteenth century» *Ahasuerus* sia divenuto un termine gergale per ‘ebreo’ («a cant-name for a Jew») e quindi un nome adatto («a suitable name») al protagonista del *Volksbuch*<sup>59</sup>.

Ora, alla festa di Purim si associano diversi generi testuali, da recite e rifacimenti della *Megilla* a composizioni satiriche (con lodi per Ester e maledizioni per Haman) sino a vere e proprie rappresentazioni teatrali. Come indica Claudia Rosenzweig, nel mondo ashkenazita la prima attestazione del termine פורימשפיל *Purim-shpil* compare in un manoscritto steso a Venezia nel 1553-1554, ma si riferisce piuttosto a canti lirico-parodici<sup>60</sup>; a prescindere da passaggi intermedi, il primo testo di carattere inequivocabilmente teatrale risulta איין שיין פורים שפיל *Eyn sheyn Purim Shpil* (‘Un bel dramma di Purim’) compreso nella raccolta di Johann Christoph Wagenseil e risalente al 1697<sup>61</sup>. In questo *Akhashverosh-shpil*, arricchito da stravolgimenti e personaggi comici, «Haman esprime in modo grottesco e virulento il suo odio anti-ebraico» mentre il coro ebraico «risponde con una lunga serie di maledizioni colorite» contro di lui e i Persiani, estese ai cristiani «secondo uno schema costante nella concezione storica ebraica tradizionale, dove i persecutori di oggi sono quelli di ieri»; le invettive contro Haman coinvolgono anche il re (vv. 819-837) ma, grazie all’intercessione di Ester, egli comanda l’impiccagione di Haman e determina la salvezza della regina e del suo popolo<sup>62</sup>.

Se pure ammettiamo che nel Cinquecento vi fossero letture dramatizzate della *Megilla* con simili dinamiche, resta incomprensibile come a partire da esse potesse divenire «a cant-name for a Jew» il nome del re persiano

*Errante*, p. 42, nella sua parafrasi inserisce l’espressione «Ahasverus “ebraico”», possibile fonte di equivoco).

<sup>59</sup> Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, p. 50 e p. 463, per la presunta datazione al sec. XVI dell’*Ahasuerus play*.

<sup>60</sup> C. Rosenzweig, *Il Purim-shpil: origini e trasformazioni*, «Altre Modernità», 2011 (numero speciale *La Bibbia in scena*), pp. 22-43: 24, anche on line: <https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/1159/1369>.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 33: ms. Leipzig, Universitätsbibliothek, B.H. fol. 18 (Catalogo Delitzsch 35), cc. 141r-153v; vd. anche M. Weinreich, *Tsu der geshikhte fun der elterer Akhashverosh-shpil*, «Filologishe Shriftn», 2 (1928), pp. 425-452, e B. Weinryb, *Zur Geschichte des älteren jüdischen Theaters. (Über die Leipziger Hs. des Ahasveros-Esther-Spiels.)*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXXX (Neue Folge 44) (1936), 5, pp. 415-424.

<sup>62</sup> Rosenzweig, *Il Purim-shpil: origini e trasformazioni*, pp. 34-36. In un recente romanzo di Roy Chen, che ripropone l’eternità (tramite reincarnazione) e l’erranza ebraica, uno dei temi centrali è l’uccisione di un גוי *goy* impersonante Haman in una rappresentazione purimica del Seicento: cfr. R. Chen, *נשמות Neshamot*, Tel Aviv, Keter, 2020, trad. it. di B. Ambrosio e Sh. Vogelmann, *Anime*, Firenze, Giuntina, 2022, da cui una versione teatrale di A. Emdin e C. Scorrano.

che fa di Ester la sua regina e decreta il trionfo degli ebrei<sup>63</sup>. Sembra inoltre riduttivo spiegare l'attribuzione all'Ebreo errante del nome *Ahasverus* come «eine Reaktion von christlicher Seite» agli insulti contro i *goyim* delle rappresentazioni purimiche, oppure vedervi genericamente «un nome di grande prestigio», con l'ulteriore vantaggio di essere oltremodo inusuale<sup>64</sup>. La pista da seguire è diversa e tocca il nucleo fondamentale del libro di Ester.

Come indica anche il saggio di S. Grazzini, il racconto del *Volksbuch* con anno di stampa 1602 reca la data Schleswig, 9 giugno 1564, e il narratore interno è Paul von Eitzen, teologo luterano e vescovo di Schleswig morto nel 1598; lui stesso avrebbe narrato all'autore che, quando studiava a Wittenberg nell'inverno del 1542, andò dai genitori ad Amburgo e in chiesa, una domenica, vide quello che si sarebbe rivelato Ahasverus. Tali eventi riportano dunque il lettore al momento in cui Martin Luther elaborava *Von den Jüden und iren (sic) Lügen*, edito a Wittenberg da Hans Lufft nel 1543<sup>65</sup>. Nel suo *Gesù Cristo è nato ebreo* (*Das Jhesus Christus ain geborner Jude sey*, Augsburg, Ramminger, 1523) Lutero aveva espresso, come dice in una lettera coeva, la «concreta speranza che molti degli Ebrei saranno convertiti in maniera coscienziosa e sincera» grazie alla «luce dorata dell'Evangelo»<sup>66</sup>. Invece l'opuscolo del 1543, che pur invoca alla fine l'intervento di Cristo per la conversione degli ebrei, sin dall'inizio dice che nel secolo «convertire gli ebrei (...) è impossibile»<sup>67</sup> (e dunque per essi non ci sarà salvezza sino alla fine del mondo: «in diebus illis salvabitur Iuda», *Ier.* 33, 16). Tanto meno vi potrà essere per loro quella positiva integrazione in un mondo non ebraico mostrata dal libro di Ester, verso cui Lutero ha parole molto dure:

Tutti gli ansiosi sospiri del loro [degli ebrei] cuore, le loro ambizioni e le loro speranze hanno lo scopo di poter trattare un giorno noi Gentili come fecero con altri Gentili

<sup>63</sup> Critica efficacemente l'ipotesi di Anderson Bitton, *The Names of the Wandering Jew*, pp. 8-10, che però – a partire dall'interpretazione di *Ahasuerus* come alterazione di *Cartaphilus* (Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, p. 50) – avanza quella altrettanto insostenibile di «a garbling of the name Juan Espera en Dios».

<sup>64</sup> Cfr. A. Schaffer, *The Ahasver-Volksbuch of 1602*, «Modern Philology», XVII (1920), 10, pp. 597-604: 604: «Ahasuerus (...) as a powerful Persian potentate and, in the end, the friend of the Jewish people, was a name to conjure with, and had the added advantage of being exceedingly unusual». Se non sulla scelta, il prestigio e la particolarità del nome ebbero però un peso sulla fortuna del personaggio e del testo.

<sup>65</sup> Trad. it. di A. Malena, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, introduzione di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2008.

<sup>66</sup> Citazione e commento in Th. Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart, Reclam Verlag, 2014, trad. it. di F. Ronchi, *Gli ebrei di Lutero*, Torino, Claudiana, 2016, p. 70.

<sup>67</sup> Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, rispettivamente pp. 241 e 5.

al tempo di Ester in Persia. Oh, quanto hanno caro il libro di Ester, che tanto collima con la loro sanguinaria, vendicativa, assassina avidità e speranza!<sup>68</sup>

La *Kurtze Beschreibung* nasce, come sottolinea Thomas Kaufmann, in un ambiente luterano confessante<sup>69</sup> e rielabora tale giudizio in una forma letteraria idonea al più ampio pubblico popolare. Se la sacralità biblica mette i nomi di Ester e Mardocheo al riparo da aperti attacchi, un 'rovesciamento delle sorti' opposto a quello della *Megilla* è ottenuto attribuendo il nome del re persiano, che fa di un'ebrea la sua regina e salva il popolo ebraico, al calzolaio giudeo che viola il corpo di Cristo, il che suona anche di monito a quanti, come quel re di Persia, intendano favorire gli ebrei, meritando per questo di essere equiparati al peggiore di loro. D'altra parte la visione di Lutero, secondo cui l'erranza degli ebrei da quasi millecinquecento anni (all'epoca) era la prima e più evidente prova della condanna divina («*Lo Ammi* Voi non siete il mio popolo»: Os. 1, 9)<sup>70</sup>, e l'idea che la loro salvezza sarebbe stata possibile (forse) solo alla fine del mondo trovavano piena corrispondenza nel nostro mito, circolante nella Germania del Cinquecento grazie a varie fonti e ripulsmato dalla *Kurtze Beschreibung* in accordo con la mentalità luterana<sup>71</sup>.

### 7. Nomi ebraici dell'Ebreo errante.

Tra il Seicento e l'Ottocento avviene un'altra svolta: troviamo nomi dell'Ebreo errante davvero ebraici. Il più significativo è quello a cui si intitola l'incompiuto romanzo di Alexandre Dumas padre *Isaac Laquedem* (Bruxelles

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>69</sup> Cfr. Kaufmann, *Gli ebrei di Lutero*, p. 182. Allo stesso ambiente appartiene la sua versione francese di poco successiva: P.-V.-P. Cayet, *Chronologie septenaire de l'histoire de la paix entre les roys de France et d'Espagne (...) depuis le commencement de l'an 1598, jusques à la fin de l'an 1604*, Paris, Jean Richer, 1605, parte II, cc. 442r-444r, «traduction d'une lettre en Allemand imprimée à Leyden l'an 1602», ora in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, pp. 91-92.

<sup>70</sup> Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, pp. 7-8. Secondo A. Malena, lo stesso uso dell'aggettivo *elend* 'miserabile', riferito al popolo ebraico, qui «indica una condizione di "miseria", ma soprattutto di "esilio"» (*ibidem*, p. 3 nota 2); il tema è sviluppato da S. Grazzini in questo volume.

<sup>71</sup> Nel *Volksbuch* l'Errante è depurato dalle doti prodigiose che nelle versioni italiane e spagnole ne avevano fatto quasi un santo, restandogli solo «l'immortalité du témoin de la Passion» (Bataillon, *Pérégrinations espagnoles du Juif Errant*, p. 87 nota 2) e la polilalia («in welches Landt er kommen, desselbigen sprach hat er geredt» 'a seconda della terra dove arrivava, ne parlava la lingua'). Mentre poi la versione toscana lo dichiara «terzo de' tre veri testimoni de' fatti di Christo (...), cioè Enoch e Elia, e (...) questo Giovanni», Ahasverus non sa nemmeno se sarà conservato sino al Giudizio finale «als ein lebendigen Zeugen des Leyden Christi», per favorire la conversione degli atei, degli infedeli e, secondo certe versioni, degli stessi ebrei.



et Leipzig, Ch. Muquardt, 1852), ma la sua fortuna, più che ai circuiti letterari<sup>72</sup>, si deve a fogli volanti le cui illustrazioni (Tav. 8a) rivaleggiano con quelle di Gustave Doré, a recitazioni dramatizzate e a canti popolari presenti in Francia, Belgio, Olanda e Italia. Già al 1640 ci porterebbe un racconto nel quale due borghesi di Bruxelles incontrano «Isaac Laquedem, der Jude, welche unsern Herrn die Rast an seiner Thüre verweigerte» ('l'ebreo che aveva negato a nostro Signore la sosta presso la sua porta')<sup>73</sup>. Si data poi al 1774 la cosiddetta *Complainte de Bruxelles*: «un jour près de la ville / de Bruxelles en Brabant» dei borghesi accostano un uomo barbuto e dal bizzarro aspetto e gli chiedono se è lui «cet homme / de qui l'on parle tant, / que l'Ecriture nomme / Isaac, Juif Errant»; egli risponde «Isaac Laquedem / pour nom me fut donné; / né a Jérusalem, / ville bien renommée. / Oui, c'est moi, mes enfants / qui suis le Juif Errant»<sup>74</sup>. La datazione settecentesca, e tanto meno quella precedente, non trovano però il conforto di testi coevi e Gaston Paris pensa piuttosto a un'origine nei primi dell'Ottocento<sup>75</sup>; in ogni caso alla metà del secolo si poteva dire di questa storia che «nous (la) savons tous par cœur, nous autres vieilles gens, pour l'avoir entendue cent fois dans notre enfance»<sup>76</sup>. In varie versioni ottocentesche, presenti anche nei confini italiani (zona di Pinerolo)<sup>77</sup>, per attualizzare l'incontro la determinazione dell'età dell'Errante, «J'ai bien dix-sept cents ans», è aggiornata

<sup>72</sup> Cfr. anche *La vera leggenda dell'ebreo errante (Isacco Lachedem) tratta dai documenti più autentici colle meravigliose avventure di Ponzio Pilato*, Milano, Guigoni, 1890 e vd., per Isaac Laquedem in Bulgaria, il saggio di Dell'Agata in questo volume.

<sup>73</sup> J. W. Wolff, *Niederländische Sagen*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1843, p. 625. La datazione seicentesca e la narrazione tornano in G. Brunet, *Notice historique et bibliographique sur la légende du Juif Errant*, Paris, Techener, 1845.

<sup>74</sup> Cfr. P. Lacroix, *Notice bibliographique sur la légende du Juif errant*, in *La légende du Juif errant, compositions et dessins de Gustave Doré (...). Poème (...) par Pierre Dupont (...) avec la ballade de Béranger mise en musique par Ernest Doré*, Paris, Michel Lévy Frères, 1856, p. 9 e p. 10 per il testo e la melodia tradizionale (arrangiata da E. Doré).

<sup>75</sup> Paris, *Le Juif Errant. Première étude*, p. 177. E. Knecht, *Le mythe du Juif errant. Esquisse de bibliographie raisonnée (1600-1844)*, «Romantisme», VIII (1974), pp. 103-116: 108 dice di aver «trouvée une première fois la complainte de Bruxelles dans une *Histoire [admirable du Juif errant]* datant de 1810» ma pensa «qu'elle fut créée autour de 1750»: in mancanza però di manoscritti o stampe con tale datazione, la sua ipotesi può basarsi solo su argomenti interni (cioè, presumibilmente, l'età dichiarata da Laquedem).

<sup>76</sup> Lacroix, *Notice bibliographique*, p. 9.

<sup>77</sup> Raccolta ms. di Jean-Pierre e François Richard di Jourdan de Prali (Val Germanasca), in E. Lantelme, *I canti delle valli valdesi. Identità e memoria di un popolo alpino*, Torino, Claudiana, 1989, pp. 162-165 (testo e musica); nelle valli Pellice, Germanasca e Chisone si parla il *patois* occitano ma i canti narrativi sono tipicamente in francese.

in «J'ai bien dix-huit cents ans». Una rielaborazione databile a metà Ottocento sposta il luogo dell'incontro «dans Paris la grande ville»<sup>78</sup>, mentre un canto popolare fiammingo (1856) cambia sia l'età del «joodschen wandelaer» sia il luogo, che diviene Duynkerk ossia Dunquerque<sup>79</sup>. La rielaborazione italiana intitolata *Vita e disgrazie dell'Ebreo errante*, dovuta a Giovanni Romani e pubblicata nel 1878 (Tav. 8b), italianizza il nome in *Isach Lique-demme*<sup>80</sup>, che in versioni novecentesche dell'area di Pavia (Tav. 8c) diviene *Isacco l'inquedino* o *Linchièdino*, secondo un testo sonoro che contiene anche l'espressione *la Breverante* per *l'Ebreo errante*<sup>81</sup>. Veniamo ora all'ebraicità della nominazione. Il nome di Isacco parla da solo<sup>82</sup> e si sarebbe tentati di associare alla sua storia lo stesso cognome Laquedem: l'imperativo לֶכְךָ-לֶכְךָ *lekh lekha* con cui il Signore impone ad Abramo di condurre Isacco sul monte Moria rinvia infatti a לֶכְתָּה *lekheth* 'andare', con la forma הִלַכְתֶּם *halakhtem* 'andaste' vicina alla pronuncia francese di *Laquedem*. Resta però convincente la proposta dell'ebraista Julius Friedrich Böttcher citata nel 1861 dal Grässe<sup>83</sup>: *Laquedem* o *Lakedem* corrisponde bene all'ebraico לַקֶּדֶם *la-kedem*, con *la* preposizione articolata e *kedem* indicante i tempi antichi donde il significato 'zur Vorwelt' (gehörig), 'appartenente al mondo passato' (cfr. i nomi *Juan de los Tiempos*, *Jean des Temps* ecc.); il termine però in-

<sup>78</sup> Cfr. G. Milin, *Le Cordonnier de Jérusalem. La véritable histoire du Juif Errant*, Rennes, Presses Universitaires, 1997, cap. III e nota 10, in linea al link <https://books.openedition.org/pur/17109>.

<sup>79</sup> Cfr. *Chants populaires des Flamands de France*, recueillis et publiés avec les mélodies originales, une traduction française et des notes par Ch. E. H. de Coussemaker, Gand, F. et E. Gyselynck, 1856, nr. LXIII, pp. 237-244.

<sup>80</sup> G. Romani, *Vita e disgrazie dell'Ebreo errante*, Codogno, Tip. Cairo, 1878, p. 5, su cui D'Ancona, *La leggenda dell'Ebreo errante*, pp. 164-166.

<sup>81</sup> La trafila è *l'Ebreo errante* > *l'abreu erante* > *labreverante*, poi analizzato in *la Breverante*. Il processo sfocia addirittura in *uomo volante* e si confronta con lo sviluppo di *Juif errant* in *Suifran* nell'area di Alba (D'Ancona, *La leggenda dell'Ebreo errante*, p. 187). I testi (per cui cfr. Franceschini, *L'Ebreo errante. Dalla Toscana del Quattrocento alla Lombardia di oggi*) mi sono stati gentilmente trasmessi da Vittorio Pasotti di Cava Manara (PV); la versione orale è di sua madre Maria Bernini, registrata a Cava M. il 4 settembre 1988, ma probabilmente da lei appresa decenni prima nell'Oltrepò pavese.

<sup>82</sup> Tanto che, nel momento di massima fortuna di Isaac Laquedem, viene attribuito anche ad Ahasverus: cfr. *Histoire complète et authentique d'Isaac Ahasvérus surnommé le Juif-Errant, racontée par lui-même*, à Leipsick en 1839 (Paris, Les Marchands de nouveautés, 1840).

<sup>83</sup> Grässe, *Der Tannhäuser und der Ewige Jude*, p. 127 nota 39; quindi J. Champfleury, *D'une nouvelle interprétation de la légende gothique du Juif Errant*, «Revue germanique et française», XXX (1864), pp. 299-325: 308.

dica anche l'Oriente e Anderson interpreta «'the one who goes to the east', a regular expression for 'traveler'»<sup>84</sup>.

Sicuramente al Seicento ci conduce il genovese Gian Paolo Marana con *L'espion du Grand-Seigneur* (in un precedente abbozzo italiano *L'osservatore turco*), una raccolta di lettere fittizie inviate da Parigi a varie personalità ottomane: in una di queste, datata 1644 e diretta all'uomo di legge Ibrahim Haly Cheik, si narra la storia dell'Errante, non più *ostiarus* del Pretorio ma «huissier du Divan ['Corte di giustizia'] de Jérusalem» e il cui nome è Michob Ader<sup>85</sup>. *Michob* (o *Michod*, nella rielaborazione di Stephen Whately)<sup>86</sup> richiama il nome מִיכָה *mikha* 'chi è come Dio?', mentre *Ader* può accostarsi all'ebraico עָדָר *'adar* 'mancare, fallire' (dunque 'l'ebreo che sbaglia') oppure a עָדָר *'adar* 'zappare', col sostantivo מַעְדָר *ma'ader* 'zappa', il che permetterebbe un raffronto con l'immagine di Matthew Paris (Tav. 2a) ove Cartaphila tiene appunto una zappa nella mano sinistra.

Pure a metà Seicento un'operetta inglese di carattere satirico, *The Wandering Jew, telling Fortunes to Englishmen or A Jewes Lottery* (London 1649)<sup>87</sup>, gli assegna il nome di Gad ben-Arod ossia Gad figlio di Arod: גַּד *Gad* vuol dire 'fortuna' (*Gen.* 30, 11) e il nome richiama anche *Num.* 26, 15-17, ove però אָרוֹד *Arod* non è il padre ma il figlio di Gad, sicché la consapevole inversione accentua il carattere ludico del testo. D'altra parte i nomi con cui nel racconto egli si presenta sono erranti come questo *Jew*: in Inghilterra dichiara «my own true name is Egremont», che, letto *Segremont*, può evocare il 'Sacro Monte' del Calvario; in Italia invece aveva mutuato da un ebreo veneziano il nome *Orlotto*, forse incrocio tra *Or Lustro* e il 'lotto' del titolo<sup>88</sup>, col che si torna al tema della fortuna.

<sup>84</sup> Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, p. 59. Per Dumas, *Isaac Laquedem*, vol. I, p. 121, l'Errante è però multidirezionale: «Je viens du Nord, je viens du Midi, je viens de l'Orient, je viens du Couchant, je viens de partout!».

<sup>85</sup> J.-P. Marana, *L'espion du Grand-Seigneur, et ses relations secrètes envoyées au Divan de Costantinoble (...) traduites de l'Arabe en Italien (...) et de l'Italien en François*, Paris, C. Barbin, 1684-1686, poi, col titolo *L'espion dans les cours des princes chretiens (...)*, Cologne, E. Kinkius, 1739, vol. II, lettre XXXIX, pp. 157-163: 157.

<sup>86</sup> S. Whately, *The Travels and Adventures of James Massey*, London, John Watts, 1733, su cui Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, p. 132.

<sup>87</sup> La prima edizione dell'opera è del 1640 (Renier, *La leggenda dell'Ebreo errante*, pp. 502 e 504; Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, pp. 167 e 440 nota 8). Cito l'edizione London 1649 da *Book of Characters illustrating the Habits and Manners of Englishmen from the Reign of James I to the Restoration*, edited by J. O. Halliwell, London 1857, pp. 1-71: 5, riprodotto in <https://www.presscom.co.uk/halliwell/characters/wanderingjew.html>.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 13. לוסטרו אור *Or Lustro* è una formula ebraico-italiana composta dall'ebraico אור e dalla sua traduzione con *lustro* sinonimo di *luce* (vd. a es. *Par.* XIV 67-69); così s'intitola un

In un curioso pamphlet settecentesco di Miles Wilson<sup>89</sup>, *the Wandering Jew* si chiama *Israel Jobson*: a prescindere dalle sue godibili peripezie, il nome *Israel* identifica l'Errante col popolo ebraico e il cognome *Jobson*, pur divulgato secondo Anderson da un popolare spettacolo musicale, ha una connotazione disforica in quanto vale 'Figlio di Giobbe'.

Veniamo infine al romanzo storico del pastore anglicano George Croly, che nel 1828 trasfigura l'Ebreo errante in un personaggio di nome *Salathiel*<sup>90</sup>. Nella Bibbia שאלתיאל *Shealtiel*, gr. Σαλαθιηλ, lat. *Salathiel* è un membro della casa reale di Giuda discendente da Davide (1 *Chr.* 3, 17 e vd. *Mt.* 1, 12). A un nome così nobile corrisponde, nella storia di Croly, non un usciere o un ciabattino ma un sacerdote e membro dell'élite ebraica<sup>91</sup>, che guida la persecuzione contro Cristo, ricevendone sin dal primo rigo del testo la condanna («tarry thou, till I come» 'aspetta tu, sinché io torni'), ma diviene poi il capo dell'opposizione ebraica al dominio romano. Croly, mescolando suggestioni di Walter Scott e anglicanesimo anti-romano, dà vita a una figura paragonabile a quella portata sul grande schermo da William Wyler (1959) col nome *Ben-Hur* e le sembianze di Charlton Heston. L'accostamento non è peregrino. Lewis Wallace, autore di *Ben-Hur. A Tale of the Christ* (1880) fonte del film, firma l'introduzione a una ristampa del testo di Croly che pone nel titolo *Tarry thou, till I come*<sup>92</sup> ma presenta un'immagine ben diversa da quella di Matthew Paris (vd. <https://archive.org/details/tarrythoutillico00crol/page/n5/mode/2up>): il persecutore contro cui Cristo dice quelle parole non è un piccolo ebreo con la zappa in mano ma un altezzoso nobile ebraico che riscatterà almeno in parte la sua colpa combattendo per la libertà del suo popolo.

dizionario ebraico-italiano del Seicento ove אור è il primo lemma (vd. ad esempio l'ed. Venezia, Stamperia Vendramina, 1681 e cfr. A. Toaff, *Storie fiorentine. Alba e tramonto dell'ebreo del ghetto*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 138-144 e note relative). I monumentali Sacri Monti del Nord Italia furono edificati, in ricordo della passione, «in the late 16th and 17th centuries» (<https://whc.unesco.org/fr/list/1068>).

<sup>89</sup> *The history of Israel Jobson, the Wandering Jew. Giving a Description of his Pedigree, Travels in this lower World, and his Assumption thro' the Starry Regions (...). Translated from the Original Chinese by M. W.*, London, J. Nickolson, 1757, su cui Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, pp. 133-141.

<sup>90</sup> G. Croly, *Salathiel. A Story of the Past, the Present and the Future*, London, Henry Colburn, 1828.

<sup>91</sup> Egli appartiene alla tribù di Naphtali, come indica già l'*Histoire admirable du Juif errant, lequel depuis l'an 33 jusqu'à l'heure présente ne fait que marcher. Contenant sa Tribu, sa Punition, ses Aventures* (circa 1650), Rouen, J. F. Behourt, 1767, pp. 6-7; in questa *Histoire admirable* però il padre è falegname e la madre sarta.

<sup>92</sup> G. Croly, *Tarry thou, till I come or Salathiel the Wandering Jew*, Introductory Letter by gen. Lewis Wallace, New York-London, Funk & Waggwall, 1901.

Sul filo delle ambiguità del mito abbiamo qui una delle sue declinazioni positive, per quanto più grossolana rispetto alle appropriazioni ebraiche (Chagall, Wiesel, Lévinas) colte da Massenzio nei saggi citati e nel presente volume.

## 8. Conclusioni.

Il plurisecolare discorso sull'Ebreo errante può far pensare a un mitologema risalente al Medioevo, se non alla prima cristianità. L'analisi onomastica, condotta di prima mano sulle fonti e sulla letteratura critica, ci fa considerare questo complesso di testi e tradizioni con occhi diversi. Il mito di un eterno testimone errante (a), ebreo (b) e dotato di un nome proprio (c) realmente ebraico (d) si costituisce nell'Età moderna<sup>93</sup>. Quello che le cronache e le narrazioni medievali ci consegnano – e che costituisce l'autentico filo conduttore del mitologema – è la figura di un testimone (e insieme colpevole) della passione che ancora vive 'ai nostri tempi' e dunque, come sottolineano Roger de Wendover, *Flores Historiarum*, all'anno 1228, e Matthew Paris, *Chronica majora*, allo stesso anno e all'anno 1252 (da cui cito), «est (...) magnum Christianae fidei argumentum», ossia una gran prova della fede cristiana. A differenza dell'apostolo Giovanni o di Malco, i cui nomi stanno scritti nei Vangeli, questo testimone è quasi anonimo, non indicato per lo più come ebreo e comunque non dotato di un nome ebraico. I nomi Joseph e Johannes, assunti a un certo momento da questo testimone, sono certo di origine ebraica, ma qui non si tratta dei biblici יוסף *Yosef* 'Dio aggiunga (un figlio alla famiglia)' e יוחנן *Yohanan* 'Dio ha avuto misericordia', ma di due tra i più comuni nomi cristiani ricevuti col battesimo e indicanti proprio un nuovo adepto. Neppure le più specifiche denominazioni delle figure qui alluse sono nomi 'propri' ma nomi parlanti. *Cartaphila* (forma preferita da Matthew Paris) o *Cartaphilus*, nome di tipo greco-latino, piuttosto che significare 'molto amato' (in riferimento al discepolo prediletto da Gesù), pare un composto con -φύλαξ *-phylax* quasi sinonimo di *praetorii ostiarius*, il ruolo che mette il testimone in contatto con Gesù. Il secondo tipo onomastico medievale, nonostante le interpretazioni semitizzanti, è inequivocabilmente romanzo e anch'esso, più che un nome proprio, è una denominazione parlante che da un lato (*Buttadeus*, *Boutedieu*, *Botadeo*, *Batté-Iddio*) fissa il protagonista nell'atto sacrilego, dall'altro (*Devotus Deo*, *Voto-a-Dios*, *Votadeus*, *Votaddio*) nelle azioni che vorrebbero porvi riparo. Tale tipo onomastico è compatibile con un'origine tan-

<sup>93</sup> Anche per Knecht, *Le mythe du Juif errant*, p. 104, «le XVI<sup>e</sup> siècle» è «décisif pour la formation définitive du mythe».

to italiana<sup>94</sup> quanto francese<sup>95</sup> e la sua ambiguità, già sottolineata dalle fonti medievali, è favorita dalle condizioni linguistiche italiane, ove *vot'a*, *bot'a* '(de)voto a' e *bot(t)a* 'percuote, spinge'<sup>96</sup> si sovrappongono.

La versione quattrocentesca toscana, che su tale ambiguità lavora finemente, fa dell'erranza una caratteristica strutturale del protagonista e integra così l'aspetto sopra indicato come (a). I tratti (b) e (c) si impongono col *Volksbuch* del 1602, come evidenzia la formula *einem Juden mit Namen Ahasverus* nel titolo<sup>97</sup>. Il nome *Ahasverus* tuttavia non è ebraico ma è quello di un alto sovrano persiano favorevole agli ebrei, che passa a indicare la pessima condizione sociale e umana di uno di loro. Ma il paradosso è solo apparente e il 'benché' si rivela un 'perché'. La straordinaria fortuna della *Kurtze Beschreibung* si deve, oltre che alla sua intrinseca forza narrativa, al fatto che, nelle sue versioni plurime e plurilingui (da cui le cattoliche Italia e Spagna restano *pour cause* immuni)<sup>98</sup>, trae forza da (e aggiunge forza a) la campagna antiggiudaica del luteranismo; campagna che, si ricordi, affianca l'altrettanto violenta polemica antipapista e mira ad accentuare la distanza dagli ebrei, erranti spiritualmente e di conseguenza materialmente, proprio mentre si valorizza contro Roma la loro Tora o «Scriptura»<sup>99</sup>. Il peso del *Volksbuch* in ambito tedesco è testimoniato dai trattati e dalle dissertazioni universitarie che nel Seicento fioriscono sul tema. È in questo quadro che, sotto l'insegna del *Judeus pererrans*, intellettuali come Mitternacht, *Dissertationes*, XIX, p. 410, costruiscono il paradigma: «Matthaeus Paris ex ore Archiepiscopi Armenii vocat *Cartaphilum*, alii (...) *Buttadaeum*, ante baptismum; post baptismum Matthaeo Parisio dicitur *Josephus*; Paulo ab Eitzen *Ahasverus*»; lo stesso Mitternacht sa però che *Cartaphilus* non era un ebreo (*ibidem*, p. 403: «an Judaeus praetorii ostiarius fuerit, merito dubitatur»), mentre per Martin Droscher «Ahasverus et Cartaphilus sont deux personnages distincts et séparés»<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Vd. Renier, *La leggenda dell'Ebreo errante*, pp. 493-494.

<sup>95</sup> Vd. Cigni in questo volume e cfr. Shagrir, *The Hidden Jew of Jerusalem*, p. 338, che per Jean Boutedieu in Filippo da Novara parla di «an Italian or French source», non escludendo però che «his source might have been western in origin».

<sup>96</sup> Pfister, *Lessico Etimologico Italiano*, vol. VI s.v. *\*bot(t)*, col. 1314, dà molti esempi anti-co-italiani del verbo *bot(t)are*, con doppia o scempia, in tal senso.

<sup>97</sup> Ove la funzione testimoniale è comunque esaltata, con la massima evidenza tipografica, da *Welcher bey der Creutzigung Christi selbst Persönlich gewesen* 'che è stato presente alla crocifissione di Cristo'.

<sup>98</sup> Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, pp. 68-69.

<sup>99</sup> Vd. A. Prosperi, *Introduzione a Lutero, Degli ebrei e delle loro menzogne*, pp. LVI-LXVI.

<sup>100</sup> M. Droscher, *Dissertatio theologica de duobus testibus vivis Passionis Dominicae*, Ienae (Jena) 1668; vd. Lacroix, *Notice bibliographique*, p. 9 (da cui la citazione) e Knecht, *Le mythe du Juif errant*, p. 106.

Nei secoli XVII e XVIII quello che ormai è davvero l'Ebreo errante riceve nomi davvero ebraici (d). Il più significativo, anche per la diffusione capillare della sua storia (ma non in Germania), è *Isaac Laquedem*, in cui si può vedere il biblico *lekh lekha* o più probabilmente l'ebraico *la-kedem* col duplice senso di '(appartenente) ai tempi antichi' e '(in marcia) verso est', ossia la quintessenza dell'Ebreo eterno ed errante. Potrebbe apparire il completamento di un percorso teleologicamente orientato, ma è invece il segno di quanto un mitologema talora presentato come compatto sia segnato, oltre che da ambiguità, da fratture e da innovazioni.





FABRIZIO CIGNI

«ICIST NE T'ATENDERONT PAS,  
MAIS SACES TU M'ATENDERAS»

L'EBREO ERRANTE NEI TESTI MEDIOLATINI E VOLGARI DUECENTESCHI

1. *Premessa.*

Nel corso del solo secolo XIII, e nel giro di pochissimi anni, irrompe e si difonde da un capo all'altro dell'Europa medievale una storia che sa di Oriente ma richiama il momento della passione di Cristo, si impernia attorno a frasi lapidarie ma confeziona anche un personaggio dai tratti indelebili, quello di Cartaphila, cui tocca il privilegio/condanna che consiste in una continua resurrezione e in una lunga attesa insieme<sup>1</sup>.

Sorprendono, nella particolare fortuna di questa breve narrazione, non tanto le dimensioni della tradizione manoscritta delle opere in cui è contenuta (spesso unitestimoniale, o di quantità ridotta), quanto la diversità e la varietà dei contesti geografici e letterari in cui queste hanno visto la luce: dalle compilazioni in prosa di tipo storico, come le *Chronicae* medioinglesi di Roger of Wendover e Matthew Paris e l'anonima *Chronica* di Santa Maria della Ferrara, al poema di genere epico-narrativo, come la *Chronique rimée* di Philippe Mousket, sino al trattato giuridico, come nel caso del *Livre de forme de plait* di Filippo da Novara. In questo percorso di variazioni continue, ci troviamo però di fronte a delle costanti narrative, fissate soprattutto

<sup>1</sup> Questo intervento prende le mosse dalle più ampie ricognizioni di V. Bezzola, *L'Ebreo Errante: origini (Cartaphilus), variazioni soprattutto in Italia (Buttadeo), affermazione nella Germania del Seicento (Abasverus)*, in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, a cura di E. Fintz Menascé, Milano, Cisalpino, 1963, pp. 25-70, da integrare con i più recenti: S. Falchi, *L'Ebreo Errante. Gli infiniti percorsi di un mito letterario*, Firenze, FrancoAngeli, 2018; I. Shagrir, *The Hidden Jew of Jerusalem: The Legend of the Eternal Jew in Medieval and Early Modern Pilgrimage Narratives*, «Viator», 49 (2018), pp. 333-359. Si veda anche la diffusa trattazione del personaggio in M. Massenzio, *La Passione secondo l'Ebreo errante*, prefazione di M. Ranchetti, nota introduttiva di D. Fabre, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 33-65. Per le implicazioni più specificamente linguistiche offerte dalle testimonianze trattate, si rimanda al contributo di F. Franceschini qui contenuto. Per le presenze del personaggio nei testi italiani dei secoli successivi, si rimanda ancora a Bezzola, *L'Ebreo Errante*, pp. 30-38.

intorno al fulmineo scambio di battute tra l'ebreo e Cristo e al motivo della condanna, che sembrerebbero irradiare da un nucleo leggendario che riuscì a mantenere una certa coesione. Individuare però dei precisi rapporti di filiazione è impossibile, e proprio il progressivo allargamento della visuale su ogni testo sembra allontanare definitivamente la tendenza (quanto mai errata in casi come questo) alla *reductio ad unum*.

I paragrafi che seguono si configurano dunque come un primo tentativo, innanzitutto di fare maggiore luce sulle caratteristiche materiali e testuali delle testimonianze che ci hanno tramandato l'episodio, aspetto mai adeguatamente considerato nella pur varia bibliografia precedente, quindi di sottoporle a un riesame complessivo, per verificare l'esistenza di altre connessioni e influenze, in una prospettiva fin qui poco esplorata, che tenga conto soprattutto della particolare temperie storica nella quale il mito sembra essere germogliato.

## 2. *Gli storici inglesi.*

Come è noto da tempo<sup>2</sup>, nelle quasi contemporanee *Chronica* di Roger of Wendover<sup>3</sup>, che si inserisce nei cosiddetti *Flores Historiarum* scrivendo gli eventi che vanno dal 1204 ca. al 1235, e nella *Chronica majora*, che Matthew Paris scrisse per fornire un prosieguo alla precedente<sup>4</sup>, si rintracciano due (o meglio tre) tra le prime circostanziate tracce latine della leggenda da cui scaturirà il personaggio vero e proprio dell'Ebreo errante, lì indicato col nome di *Cartaphilus*<sup>5</sup>. I due cronisti inglesi erano entrambi monaci benedettini at-

<sup>2</sup> G. Paris, *Le Juif Errant. Première étude* (*Encyclopédie de Sciences religieuses*, vol. VII, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880), in Id., *Légendes du Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1903, pp. 149-186.

<sup>3</sup> Tramandata da due manoscritti principali, rispettivamente del sec. XIV (inizi) e del sec. XIII: London, BL, Cotton, Otho B V, e Oxford, Bodleian Libr., Douce 207, quindi da una copia incompleta, contenuta nel Cambridge, Corpus Christi College, Parker Library MS 264. Il testo è leggibile nelle seguenti edizioni: Rogeri de Wendover *Chronica, sive flores historiarum*, nunc primum edidit H. O. Coxe, London, Bentley for the English Historical Society, 1841-1844, 5 t.; Rogeri de Wendover *Liber qui dicitur flores historiarum ab anno domini MCLIV, annoque Henrici Anglorum regis secundi primo* = *The flowers of history by Roger of Wendover* (...), edited by H. G. Hewlett, vol. II, London, Longman and Trübner, 1887, pp. 352-355. Quest'edizione, che non conosce ancora il manoscritto di Cambridge, si basa essenzialmente sulla testimonianza oxoniense, ritenuta di gran lunga migliore (nonostante alcuni danni subiti dal manoscritto) rispetto a quella londinese (cfr. ed. Hewlett, vol. I, pp. vii-ix). Il testo dell'episodio in questione si presenta tuttavia con varianti irrisorie nei due codici.

<sup>4</sup> Il testo si legge in Matthaei Parisiensis monachi Sancti Albani *Chronica majora*, edited by R. Luard, vol. III, London, Longman and Trübner, 1876, pp. 162-163.

<sup>5</sup> Si veda M. Tilly, *Der „Ewige Jude“ in England: Die mittelalterliche Cartaphilus-Legende in ihrem historischen Kontext*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», XLVII

tivi nell'abbazia di Saint Alban, centro cruciale della cultura latina e romanza della prima metà del sec. XIII. Viste anche le caratteristiche di composizione della *Chronica majora* di Matthew Paris, si può ragionevolmente pensare che quella di Roger abbia il primato. Diamo qui il testo di Roger of Wendover, secondo l'edizione Hewlett, seguito da una nostra traduzione in italiano<sup>6</sup>:

De Joseph, qui ultimum Christi adventum adhuc vivus expectat.

Hoc denique anno venit in Angliam archiepiscopus quidam Armeniae majoris, gratia peregrinationis, ut sanctorum hujus regionis reliquias et loca venerabilia, sicut et per alia regna fecerat, visitaret; literas quoque domini papae ad commendationem personae suae viris religiosis et praelatis ecclesiasticis exhibuit, ut ab ipsis cum debita reverentia reciperetur et honorifice tractaretur. Hic demum apud sanctum Albanum veniens ab abbate et conventu reverenter susceptus est, ubi cum ab itinere fatigatus ob sui suorumque recreationem aliquandiu perendinaret, coepit per interpretes suos de ritu et religione hujus patriae multa et moribus vivendi inquirere, et de partibus orientis plura admiranda referre. Interrogatus autem inter caetera de Joseph, viro illo, de quo frequens sermo habetur inter homines, qui, quando passus est Dominus, praesens fuit et locutus est cum eo, qui adhuc vivit in argumentum fidei Christianae, si illum aliquando viderit vel de illo quicquam audierit, respondit pro archiepiscopo miles quidam de familia ejus, qui interpret illius erat, et dixit lingua Gallicana, «Bene», inquit, «dominus meus novit hominem illum, et paulo antequam iter arriperet ad partes occidentis idem Joseph in Armenia comedit ad mensam domini mei archiepiscopi, quem multotiens viderat et audierat loquentem». Et postmodum interrogatus de rebus gestis inter Dominum Jesum Christum et eundem Joseph respondit, «Tempore passionis Jesu Christi, cum captus a Judaeis in praetorium adductus fuisset ante praesidem Pilatum, ut judicaretur ab ipso, accusantibus illum constanter Judaeis, cum Pilatus nullam in eo causam mortis invenisset, dixit ad eos "Accipite eum vos et secundum legem vestram judicate eum"; sed tandem, invalescentibus clamoribus Judaeorum, Pilatus dimisit illis Barabam ad petitionem illorum, et tradidit eis Jesum, ut crucifigeretur. Trahentibus autem Judaeis Jesum extra praetorium, cum venisset ad ostium, Cartaphilus, praetorii ostiarius et Pontii Pilati, cum per ostium exiret Jesus, pepulit eum pugno post tergum impie et irridens dixit, "Vade Jesu citius, vade, quid moraris?". Et Jesus severo vultu et oculo respiciens in eum dixit, "Ego", inquit, "vado, et tu expectabis donec redeam". Itaque juxta verbum Domini expectat adhuc Cartaphilus ille, qui tempore Dominicae passionis erat quasi triginta annorum, et semper, cum usque ad centum attingerit annorum, redit ad illum aetatis statum, quo fuit anno quando passus est Christus. Verum post passionem Domini, crescente fide catholica, idem Cartaphilus baptizatus fuit ab Anania, qui Paulum baptizavit apostolum, et vocatus est Joseph. Habitat autem frequenter in

(1995), 4, pp. 289-303; L. Lampert-Weissig, *The Transnational Wandering Jew and the Medieval English Nation*, «Literature Compass», XIII (2016), 12, pp. 771-783.

<sup>6</sup> Rogeri de Wendover *Liber qui dicitur*, p. 354.

utraque Armenia et in aliis regionibus orientis, vivens inter episcopos et alios ecclesiae praelatos, homo sanctae conversationis et religionis, pauca habens verba et circumspecta, ut qui nihil loquitur, nisi ab episcopis et viris religiosis fuerit, requisitus; et tunc referre solet de rebus antiquitatis, et de iis quae gesta fuerant in passione Domini et resurrectione, et de testibus resurrectionis, illis videlicet qui surrexerunt cum Christo et venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis; refert etiam de symbolo apostolorum, et eorum divisione et praedicatione; et hoc sine risu et omni levitate verborum, ut qui magis versatur in lachrymis et timore Domini, metuens semper et suspectum habens adventum Jesu Christi, ne ipsum in ultimo examine inveniat iratum, quem ad passionem properantem irridens ad dignam provocaverat ultionem. Veniunt ad eum multi de remotis mundi partibus, delectantes in ejus visione et confabulatione, quibus, si sint viri authentici, de rebus interrogatis breviter quaestiones absolvit. Munera omnia sibi respuit oblata, victu moderato tantum et vestitu contentus. In hoc semper ponit suae spem salutis, quia ignorans deliquit, dicente Domino et orante in passione sua pro inimicis suis, “Pater”, inquit, “ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt”».

*Giuseppe, che aspetta ancora vivo l'ultima venuta di Cristo.* Nel corso di quest'anno un certo arcivescovo dell'Armenia Maggiore venne in pellegrinaggio in Inghilterra per vedere le reliquie dei santi e visitare i luoghi sacri di questo regno, come aveva fatto in altri regni; produsse anche lettere di raccomandazione di sua santità il papa ai religiosi e ai prelati delle chiese, per essere ricevuto e ospitato con la dovuta riverenza e onorevolmente. Al suo arrivo si recò a Sant'Albano, dove fu ricevuto con tutto il rispetto dall'abate e dai monaci; in questo luogo, stanco del viaggio, stette alcuni giorni a riposare col suo seguito, e tra lui e gli abitanti del convento si iniziò una conversazione per mezzo dei loro interpreti, durante la quale fece molte domande intorno alla religione e ai modi di vivere di questo paese, e riferì molte cose straordinarie dei paesi orientali.

Nel corso della conversazione gli fu chiesto se avesse mai visto o sentito qualcosa di Giuseppe, un uomo di cui si parlava molto tra le genti, il quale, quando nostro Signore soffrì la passione, era presente e gli parlò, e ancora vive a testimonianza della fede cristiana; al che un cavaliere del suo seguito, che gli faceva da interprete, rispose, parlando in francese: «Il mio signore conosce bene quell'uomo, e poco prima che prendesse la via per i paesi occidentali, quel Giuseppe mangiava alla tavola del mio signore l'arcivescovo in Armenia, e spesso l'aveva visto e aveva conversato con lui». Gli fu quindi chiesto cosa fosse successo tra Cristo e quel Giuseppe, al che rispose: «Al tempo della passione di Gesù Cristo, quando fu preso dai Giudei e condotto nel pretorio davanti al governatore Pilato, per essere giudicato da lui secondo l'accusa dei Giudei, Pilato, non trovando un motivo per condannarlo a morte, disse loro: “Prendetelo e giudicatelolo secondo la vostra legge”. Facendosi più forti le grida dei Giudei, Pilato su loro richiesta, rilasciò Barabba e consegnò loro, perché fosse crocifisso, Gesù. Mentre dunque i Giudei trascinavano fuori Gesù ed erano giunti alla porta, Cartafilo, portiere al servizio di Pilato, mentre Gesù stava uscendo dalla porta, lo colpì empicamente sulla schiena col pugno, e disse con tono di scherno: “Vai più veloce, Gesù, vai, perché ti attardi?”. E Gesù, severo in volto, guardandolo negli occhi rispose: “Io vado, ma tu aspetterai fino al mio ritorno”. E secondo quanto disse nostro

Signore, quel Cartafilo attende ancora il suo ritorno; al momento della passione di nostro Signore aveva trent'anni, e quando raggiunge l'età di cento anni, ritorna sempre alla stessa età che aveva quando nostro Signore soffrì la passione. Dopo la morte di Cristo, quando la fede cattolica guadagnò terreno, questo Cartafilo fu battezzato da Anania, che battezzò anche l'apostolo Paolo, e fu chiamato Giuseppe. Dimora abitualmente in entrambe le parti d'Armenia e in altri paesi orientali, trascorrendo il suo tempo tra i vescovi e altri prelati della Chiesa; è uomo di santa conversazione e religioso, di poche e attente parole, perché non parla mai se non interrogato dai vescovi e dai religiosi; e poi racconta degli avvenimenti dei tempi antichi, e degli avvenimenti accaduti durante la passione e resurrezione del Signore, e dei testimoni della resurrezione, cioè di coloro che resuscitarono con Cristo, andarono nella città santa, e apparvero a molti; racconta anche del credo degli apostoli, e della loro separazione e predicazione; e tutto ciò racconta senza sorriso né leggerezza di parole, come uno che è più abituato al dolore e al timore di Dio, aspettando sempre con timore la venuta di Gesù Cristo, per timore di trovarlo irato al giudizio finale, dato che, mentre andava verso la passione, l'aveva provocato a giusta vendetta. In molti giungono a lui da diverse parti del mondo, godendo della sua compagnia e della sua conversazione, e a loro, se sono uomini autorevoli, risolve in breve le questioni su cui è interrogato. Rifiuta tutti i doni che gli vengono offerti, accontentandosi di poco cibo e vesti semplici. Ripone la sua speranza di salvezza nel fatto che ha peccato per ignoranza, perché il Signore durante la sua passione pregava per i suoi nemici con queste parole: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno".

Quanto, sempre in riferimento all'anno 1228, è attestato nella *Chronica majora* di Matthew Paris, tradita da un solo testimone considerato autografo (smembrato in tre unità)<sup>7</sup>, è un evidente recupero (si noti l'identità del primo paragrafo) e integrazione della cronaca precedente. Si riproduce il testo dell'edizione Luard<sup>8</sup>, seguito da una nostra traduzione:

<sup>7</sup> «Today, it is divided between three manuscripts, though these do not correspond with the three parts highlighted above. The first two manuscripts, now housed at Corpus Christi College, Cambridge, are MS 26 (often referred to by the siglum *A*), which contains the chronicle from the Creation through to 1188; and MS 16 II (*B*), covering 1189-1253. The final volume (*R*), containing 1[2]54-9, is found in London, British Library, MS Royal 14 C VII. *A* and *B* were originally a part of the same book, and they were separated only later», N. Greasley, *Revisiting the compilation of Matthew Paris's Chronica majora: new textual and manuscript evidence*, «Journal of Medieval History», XLVII (2021), 2, pp. 230-256: 231. A questo recente contributo si rimanda anche per la doviziosa bibliografia. Riferimento canonico rimane R. Vaughan, *Matthew Paris*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, n. s., 6), cui si può aggiungere Id., *The Handwriting of Matthew Paris*, «Transactions of the Cambridge Bibliographical Society», I (1953), pp. 376-394. Si veda anche il capitolo dedicato alla sua figura di autore bilingue, calligrafo e disegnatore da G. Brunetti, *Autografi francesi medievali*, Roma, Salerno Editrice, 2014, pp. 63-88.

<sup>8</sup> Matthaee Parisiensis, Monachi Sancti Albani, *Chronica Majora*, pp. 162-163.

Hoc denique anno venit in Angliam archiepiscopus quidam Armeniae maioris, gratia peregrinationis, ut sanctorum Anglicanae regionis reliquias et loca venerabilia, sicut et per alia regna fecerat, visitaret. Literas quoque domini Papae ad commendationem personae suae viris religiosis et praelatis ecclesiasticis exhibuit, ut ab ipsis cum debita reverentia reciperetur et honorifice tractaretur. Hic demum, cum apud Sanctum Albanum veniens, causa orandi Angliae prothomartyrem, ab abbate et conventu reverenter susceptus est; ubi cum ab itinere fatigatus ob sui suorumque recreationem aliquandiu perhendinaret, coepit per interpretes suos de ritu et religione hujus patriae multa et moribus vivendi inquirere, et de partibus orientis plura admiranda referre.

Interrogatus autem inter loquendum ab uno, qui fuit ei assidens collateralis, monacho, si in partibus suis conceptio beatae Mariae celebraretur, respondit, «Celebratur utique, et haec est ratio; quia, angelo nunciante Joachim dolenti et inhabitanti tunc desertum, ipsa conceptio facta est. Similiter et conceptio beati Johannis Baptistae, simili ratione. De conceptione autem Domini, quae facta est angelo annunciante Mariae, quae concepit ex Spiritu Sancto, nulli fidelium venit in dubium». Hae tres conceptiones in partibus Armenia, ut asseruit et praedictis rationibus confirmavit, celebrantur. Interrogatus similiter inter cetera de Joseph viro illo, de quo frequens sermo habetur inter homines, qui, quando passus est Dominus, praesens fuit et locutus est cum Eo, qui adhuc vivit in argumentum fidei Christianae, si illum aliquando viderit vel de illo quicquam audierit, respondit archiepiscopus, asserens rem gestam seriatim, et postea miles quidam Antiochenus, de familia ejus, qui interpret illius erat, notus etiam cuidam famulo domini abbatis, Henrico Spigurnel, exponens sermones illius, et dixit lingua Gallicana, «Bene», inquit «novit dominus meus hominem illum, et paulo antequam iter arriperet ad partes occidentis, idem Joseph in Armenia comedit ad mensam. domini mei archiepiscopi, quem multotiens viderat et audierat loquentem». Et postmodum interrogatus de rebus gestis inter Dominum Jesum Christum et eundem Joseph, respondit, «Tempore passionis Jesu Christi, cum captus a Judaeis in praetorium adductus fuisset ante praesidem Pilatum ut judicaretur ab ipso, accusantibus ipsum constanter Judaeis, cum Pilatus nullam in eo causam mortis invenisset, dixit ad eos, “Accipite Eum vos, et secundum legem vestram judicate Eum”. Sed tandem invalescentibus clamoribus Judaeorum, Pilatus dimisit illis Barraban ad petitionem illorum, et tradidit eis Jesum ut crucifigeretur. Trahentibus autem Judaeis Jesum extra praetorium, cum venisset ad ostium, Cartaphilus praetorii ostiarius et Pontii Pilati, cum per ostium exiret Jesus, pepulit Eum pugno contemptibiliter post tergum, et irridens dixit, “Vade Jesu citius, vade, quid moraris?”. Et Jesus severe vultu et oculo respiciens in eum, dixit; “Ego vado, et expectabis donec veniam”. Ac si juxta Evangelistam diceretur; “Filius quidem hominis vadit sicut scriptum est de Eo; et tu autem secundum adventum meum expectabis”. Itaque juxta verbum Domini expectat adhuc Cartaphilus ille, qui tempore Dominicae passionis erat quasi triginta annorum, et semper cum usque ad centum attigerit aetatem redeuntium annorum, corripitur quasi incurabili infirmitate, et rapitur quasi in extasim; et convalescens, redit redivivus ad illum aetatis statum, quo fuit anno quando passus est Dominus, ut vere possit dicere cum Psalmista, *Renovatur ut aquilae juvenus mea.*

Verum post passionem Domini, crescente fide catholica, idem Cartaphilus baptizatus fuit ab Anania, qui baptizavit beatum Paulum Apostolum, et vocatus est Joseph. Habitat autem frequenter in utraque Armenia et in aliis regionibus orientis, vivens inter episcopos et alios ecclesiae praelatos; homo sanctae conversationis et religionis, pauca habens verba et circumspecta, ut qui nihil loquitur nisi ab episcopis et viris religiosus fuerit requisitus. Et tunc refert de rebus antiquitatis, et de his quae gesta fuerant in passione Domini et resurrectione, et de testibus resurrectionis, illis videlicet qui surrexerunt cum Christo et venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis. Refert etiam de simbolo Apostolorum, et eorum divisione et praedicatione; et hoc sine risu et omni levitate verborum, et nota reprehensionis vel redargutionis; ut qui magis versatur in lacrimis et timore Domini, metuens semper et suspectum habens adventum Jesu Christi in igne, saeculum judicaturi; ne Ipsum in ultimo examine inveniat iratum, quem ad passionem properantem irridens ad dignam provocaverat ultionem. Veniunt ad eum multi de remotis mundi partibus, delectantes in ejus visione et confabulatione, quibus si sint viri autentici, de rebus interrogatis breviter solvit quaestiones. Munera omnia sibi respuit oblata, victu moderato et vestitu contentus. In hoc semper ponit suae spem salutis, quia ignorans deliquit, dicente Domino et orante: “Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt”. Paulus siquidem, per ignorantiam qui peccavit, gratiam promeruit. Similiter et Petrus, qui per fragilitatem, id est, timorem, Dominum negavit. Judas autem, qui per iniquitatem, id est, cupiditatem, Dominum tradidit, effusus visceribus se laqueo suspendens, sine spe salutis vitam infelicem terminavit. In hac ratione sibi spem Cartaphilus ponit indulgentiae, erroremque suum quo tueatur habet”. Percuntatus etiam memoratus archiepiscopus de archa Noe, quae adhuc dicitur in montibus Armeniae requiescere, et de multis aliis, hoc idem affirmavit, testimonium perhibens veritati; qui propter personae reverentiam, et ipsius honestatis bullatum testimonium, fidem impressit mentibus auditorum, et suam narrationem rationis sigillo confirmavit. Hujus etiam rei eventus falsitatis nequaquam posse redargui testatur quidam nobilis miles et in armis strenuus, Ricardus de Argentonio, qui partes orientales sub titulo peregrinationis devotus in propria praesentia cum multis aliis visitavit, et postea Beritensis episcopus nomine Gualerannus.

Nel corso di quest’anno un certo arcivescovo dell’Armenia Maggiore venne in pellegrinaggio in Inghilterra per vedere le reliquie dei santi e visitare i luoghi sacri di questo regno, come aveva fatto in altri regni; produsse anche lettere di raccomandazione di sua santità il papa ai religiosi e ai prelati delle chiese, per essere ricevuto e ospitato con la dovuta riverenza e onorevolmente. Al suo arrivo si recò a Sant’Albano, dove fu ricevuto con tutto il rispetto dall’abate e dai monaci; in questo luogo, stanco del viaggio, stette alcuni giorni a riposare col suo seguito, e tra lui e gli abitanti del convento si iniziò una conversazione per mezzo dei loro interpreti, durante la quale fece molte domande intorno alla religione e ai modi di vivere di questo paese, e riferì molte cose straordinarie dei paesi orientali.

Durante quella conversazione, uno dei monaci che era stato assiduamente al suo fianco gli chiese se nel suo paese si celebrasse la concezione della beata Vergine Maria. Quello rispose: «Sì, la celebriamo, ed eccone la ragione: perché questa concezione

ebbe luogo dopo essere stata annunciata da un angelo a Gioacchino dolente e dimorante a quel tempo nel deserto. Lo stesso per la concezione del beato Battista, e per una simile ragione. Quanto alla concezione del Signore, annunciata da un angelo a Maria che concepì dallo Spirito Santo, non è cosa di cui nessun fedele possa dubitare». Queste tre concezioni sono dunque celebrate nelle regioni dell'Armenia, come quello assicurò e comprovò con le ragioni suddette. Tra le altre cose, venne similmente interrogato sul famoso Giuseppe di cui spesso si parla tra le genti, il quale era presente quando nostro Signore soffrì la passione, e gli parlò, e ancora vive a testimonianza della fede cristiana. L'arcivescovo, alla domanda se avesse visto o mai sentito parlare di lui, rispose a quello raccontando la faccenda nei dettagli; e dopo di lui un cavaliere di Antiochia, che faceva parte del suo seguito come interprete e che era conosciuto anche da Enrico Spigurnel, uno dei familiari del signor abbate, tradusse le sue parole e rispose, parlando in francese: «Il mio signore conosce bene quell'uomo, e poco prima che si mettesse in viaggio per i paesi occidentali, il detto Giuseppe mangiava alla tavola del mio signore l'arcivescovo in Armenia, e spesso aveva visto e conversato con lui».

Gli fu quindi chiesto cosa fosse successo tra Cristo e lo stesso Giuseppe, al che rispose: «Al tempo della passione di Gesù Cristo, quando fu catturato dai Giudei e condotto nel pretorio, davanti al governatore Pilato, per essere giudicato da lui secondo l'accusa dei Giudei, e Pilato, non trovando motivo per condannarlo a morte, disse loro: "Prendetelo e giudicatelo secondo la vostra legge"».

Facendosi però più forti le grida dei Giudei, Pilato, su loro richiesta, mise in libertà Barabba e consegnò loro Gesù perché fosse crocifisso. Avvenne che mentre i Giudei trascinavano Gesù fuori dal pretorio, Cartafilo, portiere del pretorio al servizio di Ponzio Pilato, mentre Gesù varcava la soglia, lo colpì con disprezzo sulla schiena col pugno, e gli disse con tono di scherno: "Vai più veloce, Gesù, vai, perché ti attardi?". E Gesù, severo in volto, guardandolo negli occhi rispose: "Io vado, ma tu aspetterai fino al mio ritorno", secondo quanto avrebbe detto l'Evangelista: "Il figlio dell'uomo cammina secondo quanto è stato scritto su di lui; tu invece aspetterai il mio secondo avvento". E secondo quanto disse nostro Signore, quel Cartafilo attende ancora; al momento della passione di nostro Signore aveva circa trent'anni, e quando raggiunge l'età di cento anni, è preso da una malattia che si direbbe incurabile, e viene come rapito in estasi; poi guarisce, torna alla vita, e si ritrova nello stesso stato e alla stessa età che aveva all'epoca della passione del Signore; tanto che davvero si potrebbe dire, col Salmista: 'La mia gioventù si rinnova come quella dell'aquila'. Quando, dopo la passione del Signore, la fede cattolica cominciò a diffondersi, questo stesso Cartafilo fu battezzato da Anania, che battezzò il beato Paolo apostolo, e fu chiamato Giuseppe. Dimora abitualmente in entrambe le parti d'Armenia e in altri paesi orientali, scorrendo il suo tempo tra i vescovi e altri prelati della Chiesa; è uomo di santa conversazione e religioso, di poche e attente parole, perché non parla mai se non interrogato dai vescovi e dai religiosi. E poi racconta gli avvenimenti dei tempi antichi, e quelli accaduti durante la passione e resurrezione del Signore, e dei testimoni della resurrezione, cioè coloro che resuscitarono con Cristo, andarono nella città santa, e apparvero a molti. Racconta anche del credo degli apostoli, e della loro separazione e predicazione; e tutto ciò racconta senza sorriso né leggerezza di parole che possano



provocare biasimo o rimprovero, come uno che è più abituato al dolore e al timore di Dio, aspettando sempre con timore la venuta di Gesù Cristo, che verrà nella folgore a giudicare il mondo; per timore di trovarlo irato al giudizio finale, dato che, mentre andava verso la passione, l'aveva provocato a giusta vendetta. In molti giungono a lui da diverse parti del mondo, godendo della sua compagnia e della sua conversazione, e a loro, se sono uomini autorevoli, risolve in breve le questioni su cui è interrogato. Rifiuta tutti i doni che gli vengono offerti, accontentandosi di poco cibo e vesti semplici. Ripone la sua speranza di salvezza nel fatto che ha peccato per ignoranza, mentre il Signore pregava con queste parole: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno". Paolo stesso, che peccò per ignoranza, ha guadagnato la sua grazia. E così Pietro, che rinnegò il Signore per debolezza, cioè per paura. Giuda invece, che consegnò il Signore per ingiustizia, cioè per avidità, si è squarciato le viscere e impiccandosi ha terminato la sua misera vita senza speranza di salvezza. Grazie a questa considerazione Cartafilo spera nell'indulgenza di Dio e ha modo di scusare il suo errore». Furono quindi rivolte domande al vescovo sull'arca di Noè, che ancora si dice giacere sui monti dell'Armenia, e su molte altre cose. Sostenne che era vero, rendendo testimonianza di verità; e poiché era uomo rispettabile, la cui sincerità era garantita da una lettera del papa, rinforzò la fede degli astanti, e il suo racconto apparve sigillato dalla ragione. D'altronde sono fatti che nessuno può ritenere falsi, perché attestati da un cavaliere famoso e illustre nella guerra, Riccardo d'Argentan, che, insieme a molti altri, visitò devotamente di persona, come pellegrino, le contrade d'Oriente, e in seguito fu vescovo a Beirut col nome di Gualeranno.

Le tante aggiunte, ma soprattutto gli arricchimenti di tono sapienziale-cristiano, apportati da Matthew Paris sul dettato del primo cronista in questo straordinario brano, sono solo un esempio di un più ampio lavoro condotto secondo modalità complesse che non hanno trovato sempre accordo nella fortuna critica di quest'autore<sup>9</sup>, e sulle quali non è possibile dilungarsi qui. Al riguardo del nostro episodio, si esplicitano in particolare i riferimenti alle tre beate concezioni cristiane osservate in Armenia, rispettivamente di Maria, Battista e Cristo. Vengono inseriti nel racconto, prima e dopo l'episodio di Cartafila, due testimoni degni di fede, rispettivamente nelle figure dell'interprete e soprattutto di Enrico Spigurnel (un giudice membro del parlamento di Londra, realmente esistito) e di Riccardo d'Argentan (cavaliere, membro dell'aristocrazia londinese), che in seguito sarebbe diventato vescovo di Beirut. Alla punizione di Cartafila, vengono accostati i casi di Paolo e Pietro (assolti dalla loro colpa) e di Giuda (irrimediabilmente perduto); infine, si accenna all'esistenza dell'arca di Noè in Armenia.

Il capitolo si trova nella seconda parte dell'opera, attualmente conservata nel manoscritto Cambridge, Corpus Christi College, 16 II, che reca,

<sup>9</sup> Si veda ancora Greasley, *Revisiting the compilation*.

nel margine inferiore della carta 74v, la pregevole e ormai nota illustrazione della scena, di mano dell'autore (Tav. 2a)<sup>10</sup>. Si tratta di un fulgido esempio dell'arte grafica di Matthew Paris e della sua concezione figurativa, anche in relazione al delicato rapporto figura/testo che investe generalmente i manoscritti medievali. Due figure, *Cartaphila* (indicato con questa grafia più etimologica, e divergente da quella impiegata nella *Chronica*) sulla sinistra, con tratti di uomo in età avanzata, un cappello calato sulle spalle e un piccone in mano (attributo tradizionale di Caino), e Cristo dalla parte opposta, recante la croce, nell'atto di voltarsi, tengono ciascuna un rotulo dove si riprendono le frasi pronunciate rispettivamente a testo: «Vade Jesu ad iudicium tibi preparatum» nel primo, e «Vado sicut scriptum est de me tu vero expectabis donec veniam» nel secondo. Sopra Cartafila è apposta inoltre una didascalia con parole che forse vogliono simulare una sua non meglio identificata lingua: *Cartaphila Christo. Yppa Christo, crassay Christus*; allo stesso modo, sopra Cristo si legge *Responsio Christi. Euenā yppa uo ananymamo*<sup>11</sup>.

L'impatto di questa illustrazione, così densa di dettagli, alcuni dei quali nuovi rispetto al testo<sup>12</sup>, dovette essere considerevole fra i contemporanei: le

<sup>10</sup> Cfr. S. Lewis, *The art of Matthew Paris in the Chronica majora*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, in collaboration of Corpus Christi College, Cambridge, 1987, pp. 300-303 (tuttavia con cartulazione inesatta); E. Losonczy, *The Visual Patterns of the Wandering Jew in the Late Middle Ages*, Thesis submitted to the Department of Medieval Studies, Budapest, Central European University, 2012, pp. 39-41. Per un censimento delle illustrazioni del manoscritto, si rimanda al portale biblissima.fr (Cambridge. Corpus Christi College, Parker Library MS 16II).

<sup>11</sup> In tutti i succitati interventi si constata l'impossibilità di decifrare la lingua di tali didascalie; tuttavia almeno la parola *yppa* presente all'inizio di entrambe potrebbe evocare, alterandola, la particella avverbiale ebraica נִיבְּנָא *epo'* (*The Dictionary of Classical Hebrew*, edited by D. J. A. Clines, Sheffield UK, Sheffield Phoenix Press, 1993, vol. I, p. 367), utilizzata in costrutti di carattere esortativo col valore di 'ebbene, dunque', come in 2 *Regn.* 10, 10: «videte ergo nunc quoniam non cecidit de sermonibus Domini in terram quos locutus est Dominus super domum Ahab et Dominus fecit quod locutus est in manu servi sui Heliæ», dove «ergo nunc» corrisponde proprio a questa particella (vd. pure *Iob* 19, 6; *Prov.* 6, 3); analogo è il contesto delle didascalie latine, con l'imperativo *vade* e il futuro deontico *expectabis*, cui dovrebbe corrispondere l'inserito in lingua 'altra' esibito dal nostro manoscritto. L'epoca di composizione di esso coincide del resto con quel momento di forte propaganda antiggiudaica che caratterizzò il regno di Enrico III Plantageneta (cfr. D. Carpenter, *Crucifixion and Conversion: King Henry III and the Jews in 1255*, in *Laws, Lawyers and Texts. Studies in Medieval Legal History in Honour of Paul Brand*, edited by S. Jenks – J. Rose – C. Whittick, Leiden, Brill, 2012, pp. 129-148). Ringrazio Giovanni Mazzini per la generosa consulenza da me fruita in questa nota.

<sup>12</sup> Cfr. M. R. James, *The drawings of Matthew Paris*, «The Volume of the Walpole Society», XIV (1925-1926), pp. 1-26: 11-12. Ne è stata suggerita anche una relativa autonomia rispetto al testo: cfr. Losonczy, *The Visual Patterns*.

è debitore per molti aspetti il disegno che William de Brailles dedica al soggetto nel 'Libro d'ore' forse più antico che ci sia rimasto (1240 ca.), attualmente conservato nel manoscritto London, British Library, Add. 49999. In corrispondenza di c. 43v. (inizio dell'Ora Sesta) troviamo una grande illustrazione (Tav. 2b), composta da quattro medaglioni contenenti scene della passione: la seconda in alto a destra mostra, anche se in maniera più semplificata rispetto a Matthew Paris, indubitabili richiami all'episodio di Cartafila<sup>13</sup>. Sopra l'intero disegno infatti, ma più spostata a destra, è apposta una didascalia, purtroppo in parte rifilata all'inizio, in lingua francese (che si alterna col latino in tutto il codice): <*Crist le> regarde et dit e tu remeines itel desq(ue) ieo reveine* ('Cristo lo guarda e dice: Tu rimarrai uguale fino a che io non ritornerò'). Qui vi è dunque un'altra importante testimonianza non solo iconografica (come già indicato, pur con fraintendimenti) ma linguistica dell'episodio che ci interessa, che condensa attraverso il pronome *itel* la condanna all'eterna giovinezza del reo.

Interessante è poi la ripresa della stessa storia nella *Chronica* di Matthew Paris, relativamente agli eventi dell'anno 1252. Ecco il testo, secondo l'ed. Luard<sup>14</sup> e con una nostra traduzione:

De Armeniorum relationibus.

Diebus autem sub eisdem, quidam Armenii, quorum unus frater extitit ipsius viri sancti, qui apud Yvonem obiit, de quo praenarratum est, ad Sanctum Albanum causa orationis venerunt. Ipsos namque pallor faciei et barbarum prolixitas et vitae asperitas sanctos esse testabatur et severos. Ipsi igitur super his, quia fide digni videbantur, requisiti, veraciter asseruerunt, quod Deo potius quam homine ultore Tartari, tam strage inter eos pestifera quam gladiis adversariorum, minorati sunt, sunt trucidati,

<sup>13</sup> Il personaggio, raffigurato con fattezze giovanili, spinge con entrambe le mani Cristo che porta la croce guardando avanti. Un altro personaggio sulla destra sembra in procinto di prendere la croce (Simone di Cirene?). Il manoscritto è interamente visibile a colori sulla piattaforma The British Library MS Viewer ([https://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=add\\_ms\\_49999\\_1/05/2023](https://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=add_ms_49999_1/05/2023)), ma con un'erronea descrizione delle scene, che attribuisce l'episodio di Cartafila al primo medaglione in alto a sinistra («Incident of the wandering Jew», in realtà corrispondente piuttosto a una scena del processo a Cristo, che oltre a quest'ultimo vede, impegnato ad accusarlo, una figura sacerdotale, insieme ad altri personaggi di cui uno regge una fiaccola), e interpreta il secondo come «Christ carrying the Cross». Questo si ripercuote in Lozonczi, *The Visual Patterns*, pp. 41-42, che dà un'interpretazione totalmente sfalsata di scene, personaggi e didascalia. Le due scene sottostanti vedono rispettivamente il denudamento e la spartizione delle vesti di Cristo (una didascalia nel margine destro recita infatti '<i>I departent sa robe') e Cristo ai piedi della croce. In ciascuna delle quattro il personaggio ricorrente in veste rosa, tra cui Cartafila, sembra sempre assumere atteggiamenti negativi, mentre quello in veste celeste un ruolo più neutrale, o positivo, nei confronti di Cristo.

<sup>14</sup> Vol. V, pp. 340-341.

sunt victi, et ad sedes primitivas remeare sunt compulsi. Sciant autem Occidentales, quod nunquam tam formidabile exitium mundo imminebat. Asserebant insuper, se scire indubitanter, quod Joseph Cartaphila, qui Christum vidit crucifigendum et expectat nos iudicaturum, vivit adhuc, ut solet. Et hoc est unum de mundi mirabilibus et magnum Christianae fidei argumentum. Est autem, ut aiunt, terra eorundem Armeniorum distans a Jerusalem Armenia, triginta dietis; et ultimi fines eorum attingunt usque ad primas partes Indiae, quae in magna parte per Tartaros est vastata. Sciendum est, quod in Armenia illa quievit Archa Noe, sicut scriptum est. Sed hoc mirabile est quod adhuc durat; sed ad illam, quia super duorum altissimorum montium statuitur cacumina, et ibidem venenatorum serpentium et trahentium habitat multitudo, nemo prevalet pervenire. Vult insuper hoc Deus, ne ad eam homo perveniens partes inde detruncatas asportet; immo potius indelebili Dei clementia sic in hominum memoria super universa mundi exterminio et sequenti propitiatione perpetuetur.

*I racconti degli Armeni.* In quegli stessi giorni, alcuni armeni, uno dei quali era il fratello dello stesso sant'uomo morto nei pressi di Sant'Yvon di cui si è detto prima, vennero a Sant'Albano per pregare. Infatti il pallore dei loro volti, la lunghezza delle loro barbe e la durezza della loro vita testimoniavano che erano santi e di costumi severi. Essi, quindi, che sembravano degni di fede, risposero il vero a quanto fu loro richiesto, e cioè che da Dio piuttosto che dall'uomo i Tartari erano stati indeboliti, massacrati e vinti, e costretti a tornare ai loro luoghi d'origine, sia per le lotte intestine, sia per le spade dei loro avversari. Sappiano gli occidentali che mai prima d'ora una distruzione così terribile ha minacciato il mondo. Affermavano inoltre di sapere senza dubbio che Giuseppe Cartaphila, che vide Cristo andare sulla croce e aspetta quando verrà a giudicarci, continua ancora a vivere. E questa è una delle meraviglie del mondo e una grande prova della fede cristiana. Ora, come dicono, la terra di quegli armeni dista da Gerusalemme trenta giorni di viaggio; e gli estremi loro confini giungono fino alle prime parti dell'India, che viene in gran parte devastata dai Tartari. Si deve sapere che l'Arca di Noè giaceva in Armenia, come è scritto. Ed è straordinario che ancora ci resti; ma a quella, poiché è posta sulle cime di due delle montagne più alte, e lì dimora una moltitudine di serpenti velenosi e di draghi, nessuno riesce ad arrivare. Ed è Dio che vuole questo, affinché l'uomo che la raggiunge non ne strappi via delle parti; anzi, resa indistruttibile grazie alla clemenza di Dio, sarà perpetuata nella memoria degli uomini durante l'intero sterminio del mondo e la successiva espiazione.

Come è stato opportunamente rilevato<sup>15</sup>, il contesto molto diverso del 1252 sembra voler concentrare e confermare la funzione di questa figura all'interno di un unico disegno di vendetta divina. Altri visitatori giungono infatti dall'Armenia, qui indicata a trenta giorni di viaggio da Gerusalemme, e luo-

<sup>15</sup> L. Lampert-Weissig, *The Wandering Jew as Relic*, «English Language Notes», Fall 2015, pp. 83-96.

go dove oggi si trova l'arca di Noè; quindi raccontano nuovamente la storia di Cartafila. L'ultima dimora dell'arca sembra evocare dunque un'altra storia di redenzione, attinta stavolta da un passato biblico, e la figura di Noè serve a collegare Cristiani armeni e Cristiani occidentali. Si noti inoltre che il cronista riferisce che i visitatori armeni portano notizie di un'altra temibile calamità, i Tartari, sui quali Dio si vendica con una piaga devastatrice.

A queste considerazioni si può aggiungere che l'insistenza sul valore esemplare e testimoniale della storia («Et hoc ... argumentum»), cui si affianca anche quella dell'arca di Noè, raggiunge qui un vertice che non ritroveremo, come vedremo tra poco, ad esempio nella rielaborazione volgare dell'episodio, dove risulta invece più importante il risvolto meraviglioso e miracolistico del destino del personaggio.

### 3. *L'esordio volgare.*

Il testo della cosiddetta *Chronique rimée* di Philippe Mousket, fluviale e disorientante per il gusto del lettore moderno (conta 31.286 *octosyllabes* a rima baciata nell'unica edizione disponibile), è stato composto tra gli anni '40 e '70 del sec. XIII da una personalità letteraria ancora poco studiata in tutti i suoi aspetti<sup>16</sup>, ed è attualmente tramandato da un solo manoscritto completo antico, Paris, Bibliothèque nationale de France, fr. 4963, di poco successivo<sup>17</sup>. Fatta eccezione, forse, per le parti di riscrittura di famosi eventi storici inseriti in ossequio alla corte francese, come la battaglia di Bouvines o la rotta di Roncisvalle, non si può dire che quella di Philippe abbia i caratteri di una vera e propria cronaca storiografica<sup>18</sup>. L'autore vuole riallacciarsi

<sup>16</sup> Unica edizione completa: Ph. Mousket, *Chronique rimée* (...) publiée par le Baron F.-A. de Reiffenberg (Frédéric Auguste Ferdinand Thomas de R.), vol. II, Bruxelles, Hayez, 1838. Per altre citazioni ed estratti, si rimanda al *Dictionnaire Etymologique de l'Ancien Français* (DEAF), consultabile all'indirizzo DEAF-Online-Bibliographie (<https://alma.hadw-bw.de/deafbibl/>, 1/07/2023), e al sito Arlima-Archives de littérature du Moyen Âge. Ampie trascrizioni di brani furono procurate da A. Tobler, *Monumenta Germaniae historica*, vol. XXVI, 1882, pp. 718-821 (l'episodio è alle pp. 776-778).

<sup>17</sup> La piattaforma Arlima censisce anche la copia parziale del testo contenuta nel settecentesco cartaceo Paris, BnF, nouv. acq. fr. 3312-3321, una raccolta di carte di Joseph-Balthazar Gibert (1711-1771), membro della Académie des inscriptions (si tratta del X quaderno). È probabile che un testimone, di localizzazione attualmente ignota, sia appartenuto allo storico seicentesco Marc-Antoine Dominicy: si veda A. Thomas, *Les manuscrits provençaux et français de Marc-Antoine Dominicy*, «Romania», XVII (1888), pp. 401-416 (in particolare 414-415).

<sup>18</sup> Cfr. D. Boutet, *La réécriture de Roncesvaux dans la "Chronique rimée" de Philippe Mousket*, in *Romans d'Antiquité et littérature du Nord. Mélanges offerts à Aimé Petit*, Paris, Champion, 2007 (Colloques, congrès et conférences sur le Moyen Âge, 7), pp. 55-65. Si rimanda

infatti alla «sixième version» della *Chronique* dello pseudo-Turpino (traduzione accorciata dell'*Historia Karoli Magni et Rotholandi*), ma compone in realtà un'opera para-romanzesca, impostata secondo *topoi* ben riconoscibili (le garanzie di veridicità, il libro-fonte, il luogo religioso storicamente autorevole)<sup>19</sup>, quindi non priva di caratteri originali anche se a ben vedere prevedibili per l'epoca e la lingua, come l'inserimento di materiali agiografici-religiosi attinti da fonti disparate. Concepita nel clima successivo alle grandi opere storiche dedicate a Filippo Augusto, la *Chronique rimée* intrattiene con le fonti un rapporto molto complesso, che non esclude il ricorso ad intermediari in volgare<sup>20</sup>. Nel caso della prima parte, poi, tale dipendenza pare un dato abbastanza sicuro. È la *Chronique des rois de France*, del cosiddetto Anonimo di Béthune, ad offrire infatti la maggior parte del materiale<sup>21</sup>.

Anche l'episodio del reo condannato all'eternità è particolarmente significativo della tonalità narrativa di questo autore. I suoi agganci evidenti ai testi mediolatini di area inglese di Matthew Paris e Roger of Wendover sembrerebbero sottrarlo agli ampi margini di libertà presi in altre zone del testo, e rientrare in un processo di 'volgarizzazione' delle fonti latine. In realtà lo sviluppo e soprattutto la finalità ne rivelano un trattamento diversissimo, più in linea con la narrativa e la didattica religiosa versificata in volgare, se non cortese, che il compilatore potrebbe avere rielaborato da testi francesi già similmente orientati. Anche se non può dirsi la prima attestazione da cui emerga la figura più vicina a quella che in seguito prenderà i connotati meglio definiti dell'Ebreo errante, si tratta di una realizzazione che comporta

inoltre all'eccellente e documentata ricostruzione del contesto storico-letterario di O. Collet, *Littérature, histoire, pouvoir et mécénat: la cour de Flandre au XIIIe siècle*, «Médiévales», XXXVIII (2000), pp. 87-110. Riprende queste problematiche letterarie, da altra prospettiva, M. T. Rachetta, *From Saint-Denis to Béthune: The Chronique française des rois de France by the Anonymous of Béthune and its textual background*, «Medium aevum» LXXXVI (2017), pp. 299-322.

<sup>19</sup> «Phelippres Mouskes s'entremet, / Ensi que point de faus n'i met, / (...) / Matere l'en a enseigne / Li livres ki des anchiiens / Tiesmougne les maus et les biens, / En l'abeie Saint Denise / De France u j'ai l'estoire prise, / Et del latin mise en roumains», Ph. Mouskes, *Chronique rimée*, vv. 1-11.

<sup>20</sup> Cfr. P. Gasparini, *Philippe Mousket e Anonimo di Béthune: relazioni e debiti nella storiografia sui re di Francia*, in *Culture, livelli di cultura e ambienti nel Medioevo occidentale. Atti del IX Convegno della Società italiana di filologia romanza*, Bologna, 5-8 ottobre 2009, a cura di F. Benozzo et alii, Roma, Aracne, 2012, pp. 495-532. Si veda anche J. W. Jaques, *The Faux Baudouin Episode in the Chronique rimee of Philippe Mousket*, «French Studies», III (1949), pp. 245-255.

<sup>21</sup> Cfr. R. N. Walpole, *Philip Mouskés and the Pseudo-Turpin Chronicle*, «University of California Publications in Modern Philology», XXVI (1947), 4, pp. 327-440.

una totale rilettura della storia, tramite innanzitutto un'inserzione nel tessuto narrativo generale che rivela una strategia molto diversa dai modelli. Il particolare inquadramento narrativo dell'episodio permette poi un aggancio inusitato con la materia biblica, che può fornire anche spunti di riflessione interessanti riguardo alla figura vera e propria dell'Ebreo errante, e fin qui inediti. Vediamo di riprenderne i punti essenziali.

L'episodio, incassato ancora tramite una forma di digressione *en abyme*, si sviluppa nel corso di una sessantina di versi, che vanno dal 25.485 al 25.545 dell'edizione Reiffenberg. L'autore narra dell'arrivo dalle sue parti di un arcivescovo di Armenia, giunto al seguito di un pellegrinaggio che toccava Santiago, Canterbury e Colonia<sup>22</sup>, qui identificata col celebre e venerato monumento-reliquiario dei re Magi, opera di Nicolas de Verdun (uno scultore attivo nella stessa zona dell'autore). L'armeno avrebbe raccontato, non è chiaro se nella tappa tedesca del suo percorso o a Tournai stessa, dove in seguito si troverà a trascorrere la Quaresima (vv. 25.547-25.548), la storia dell'ebreo che offese Cristo mentre si recava alla passione.

Diamo qui una trascrizione dei versi, riprendendo il testo dell'edizione Reiffenberg e dall'antologia del Tobler, ma adottando criteri più conservativi dopo un nuovo controllo sul manoscritto<sup>23</sup>, seguita da una nostra traduzione in prosa:

Adonques vint uns arceveskes  
De ça mer plains de bonnes teques  
Par samblant, et fu d'Armenie,  
Une tiere de tout garnie  
Outre la tiere d'Andioce,

<sup>22</sup> Pochi versi prima (25455-25456 ed. Reiffenberg) si rievoca l'assassinio dell'arcivescovo di Colonia (Engelberto di Berg), avvenuto il 7 novembre 1225 (fu sepolto nel duomo di Colonia l'anno successivo).

<sup>23</sup> Si veda anche la descrizione del manoscritto all'indirizzo <https://gallica.bnf.fr>, François Avril, *Fichier des manuscrits enluminés du département des Manuscrits*. Si tratta di un manufatto di 213 ff. pergamenei (+ 1 di guardia all'inizio), eseguito in modo molto accurato nella Francia del Nord (Artois?) alla fine del sec. XIII. Il testo, scritto in una gotica libraria regolare, è disposto su due colonne di righe, con i versi che si presentano con la lettera iniziale staccata, secondo l'uso dei manoscritti narrativi e didattici del sec. XIII. Grandi iniziali filigranate, di cui la prima istoriata raffigurante un re, scandiscono le parti principali dell'opera, e si alternano ad altre di medio formato. Contiene la *Chronique* da c. 1 a 206rb, quindi (cc. 207ra-213ra) la *Lettre du Prêtre Jean*, in prosa. L'episodio in questione è trascritto a c. 168rab, introdotto da una piccola iniziale colorata, e si conclude prima di un nuovo paragrafo di testo. Si sciolgono le abbreviazioni, si inseriscono solo accenti acuti su -é per le forme ossitone dei nomi, aggettivi e verbi, e una punteggiatura essenziale secondo l'uso moderno; si mantiene la maiuscola all'inizio di verso; con / si indica il cambio di colonna da 168ra a 168rb.

U il a maint castiel sor roce.  
 Et s'iert arcevesques de Nique  
 La tres grant ancienne et rique,  
 Et or l'apielon Ninivee.  
 Et si est verités provee  
 Qu'al tans ancien qui fu ja  
 Ot tant de mauvaise gens la,  
 Et de mescreans et de faus  
 Que Ihesu Cris ot pitié d'aus;  
 Si loi fist noncier et savoir  
 Par son engien que tot por porvoir<sup>24</sup>  
 Dedens XL jors sans plus  
 Seroient destruit et confus  
 Et leur cités toute fundue  
 Se il, tout sain plus d'atendue,  
 Viers Ihesu Crist ne s'amendoient  
 Et par biens fais ne se ostoient.  
 Et il qui Damedieu douterent  
 Fisent astinence et junerent  
 Et fisent leur biestes juner  
 Toutes leur gens auner  
 A bien faire et a Dieu proier  
 Que pais lor vosist otroier.  
 Et tres donques j'el vous di bien /  
 Ont il esté bon crestien.  
 Ensi cis om de Ninivee  
 Fu venus en ceste contree  
 Comme pour faire pelerinage,  
 A loi de preudome et de sage,  
 A St. Tumas de Kantorbire,  
 Dont il ot grans biens ois dire,  
 Et puis a monsignor St. Jake,  
 VII semaines devant la Pasque,  
 Et si vot aler as III Rois.  
 Augues petis fu ses conrois  
 Que l'arcivesques ot od lui.  
 Et dist qu'il ot veu celui  
 Ki fu a Dieu crucifier:  
 Çou li oi on tiesmougnier.  
 Et ci om, quant il faus judeu  
 Menerent crucifier Deu,

<sup>24</sup> t. pour voir *Reiffenberg*.



Leur dist: «Atendés moi g'i vois,  
 S'iert mis li faus profete en crois».  
 Et li vrais Dieux se regarda,  
 Si li a dit que n'i tarda:  
 «Icist ne t'atenderont pas,  
 Mais saces, tu m'atenderas».  
 Et encor atent cil ensi  
 K'il ne moru puis ne transi.  
 Al cief de C ans le voit on  
 Rajovenir en cel roion,  
 Et la dient, teus gens i a,  
 Qu'Ananias le baptisa,  
 Ki fu i uns des vrais profetes.  
 S'atendera cil ses desertes,  
 Et ne morra pas voirement  
 Jusques au jours del Jugement.

Allora giunse un arcivescovo da oltremare, pieno di buone qualità a vedersi, ed era dell'Armenia, terra piena di beni al di là di Antiochia, con tanti castelli sulle montagne. Ed era arcivescovo di Nicea, la grande, antica e ricca, che ora chiamiamo Ninive. Ed è verità comprovata che nei tempi passati vi viveva molta gente malvagia, miscredente e bugiarda, di cui Gesù Cristo ebbe pietà. Fece infatti loro sapere, col suo ingegno che tutto prevede, che di lì a quaranta giorni sarebbero stati tutti distrutti, insieme alle loro città, se non avessero subito chiesto perdono a Gesù, e non si fossero ravveduti con buone azioni. Quelli, che temettero Dio, fecero astinenza e digiuno. Anche i loro animali fecero digiunare, e convocarono tutta la popolazione a fare del bene e a pregare Dio che volesse loro concedere la pace. Subito, vi assicuro, divennero buoni cristiani. Così quest'uomo originario di Ninive era giunto da queste parti al seguito di un pellegrinaggio, come saggio uomo di valore, verso San Tommaso di Canterbury, di cui aveva sentito dire gran bene, quindi al santuario di S. Giacomo di Compostela sette settimane prima di Pasqua, e per questo motivo volle far visita ai Tre Re. Molto ridotto era il seguito che l'arcivescovo portò con sé. E disse allora che aveva visto colui che aveva assistito alla Crocifissione di Cristo. Questa fu la testimonianza che gli si udì fare. Quell'uomo, quando i Giudei menzogneri condussero Cristo alla croce, aveva detto loro: «Aspettatemi, io vado là, e il falso profeta sarà messo in croce». E il vero Dio lo guardò, e gli disse che non avrebbe tardato. «Questi non ti attenderanno, ma sappi: tu mi aspetterai». E quello sta ancora aspettando, perché non morì né passò ad altra vita. Ogni cento anni lo si vede ringiovanire in quel paese, e sempre là, dicono alcune genti che Anania, che fu uno dei veri profeti, lo battezzò. Quello aspetterà le sue ricompense, e non morrà mai realmente fino al giorno del Giudizio.

Se dobbiamo supporre una dipendenza del racconto della *Chronique* dai testi storici inglesi, o quanto meno da un modello comune cui queste due diverse tradizioni letterarie potrebbero aver attinto, risulta chiaro il mecca-

nismo che vedremo attivato anche più avanti in testi di provenienza italiana: giunti in prossimità di eventi che si verificano intorno agli anni 1225-1228, si rinforza la fede cristiana attraverso un racconto di conversione riferito da una testimonianza fededegna, giunta nelle vicinanze geografiche di chi sta tenendo le fila principali del racconto. Rispetto alle cronache inglesi, la versione di Philippe Mousket insiste maggiormente sul carattere meraviglioso, quasi miracolistico, dell'episodio. In linea con questo, ci pare, è assente ogni traccia onomastica del personaggio (quel Cartaphilus dei modelli, che svilupperebbe a sua volta, in modo autonomo, dei tratti che in origine sono in realtà di Malco, unica vera figura canonica secondo i vangeli di Giovanni e Luca: *Io.* 18, 10-11, *Lc.* 22, 50-51), condannato però solo a piangere per aver oltraggiato Cristo: non si parla infatti di un suo vero e proprio errare, bensì della sola attesa. Una particolarità narrativa di Philippe conservata rispetto ai cronisti di St. Alban è il procedimento di *mise en abyme*, anche se la storia è narrata da un vescovo originario stavolta da una città segnata dalla predicazione di Giona<sup>25</sup>. L'errata sovrapposizione geografica di Nicea, antica città dell'Asia Minore (odierna Iznik) con la mitica Ninive, trova probabilmente una spiegazione nel fatto che la città assira conservò per tutto il Medioevo un grande prestigio religioso, sia verso il culto islamico che quello cristiano, grazie alla straordinaria predicazione del profeta Giona, di cui è testimonianza l'omonimo libro biblico (a Ninive si diceva vi fosse ancora la sua tomba)<sup>26</sup>. Si tratta ancora una volta di un'aggiunta di materia biblica (la predicazione in terra assira: *Ion.* 3), effettuata attraverso una esemplificazione tratta da un libro che ebbe grande successo in area francese medievale<sup>27</sup>.

La narrazione francese trova il suo acme nella sentenza pronunciata da Cristo e nel verbo *attendre*, ripetuto tre volte: la prima in riferimento agli ebrei, la seconda e la terza all'errante (quando Cristo è condotto alla croce, ciò avverrà velocemente «icist ne t'atendront pas»), ma lui, l'ebreo, dovrà aspettare il ritorno di Cristo («mais saces, tu m'atenderas, et encor atent cil ensi»): per consentire questa attesa, in capo a ogni cento anni, il personaggio deve ritornare giovane (nel frattempo ha però ricevuto il battesimo dal profeta Ananias). L'impiego e l'insistenza sulla forma verbale *attendre*, tra-

<sup>25</sup> H. Meschonnic, *Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981.

<sup>26</sup> Cfr. Ph. De Mezieres, *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, sous la direction de V. Ferrer – J.-R. Valette, Genève, Droz, 2017.

<sup>27</sup> A.-S. Traineau-Durozoy, *Saint Jérôme et Jonas à l'époque romane: de l'influence d'un Père de l'Église sur les textes et les images des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, «Cahiers de Civilisation Médiévale», CCXLIV (2018), pp. 379-406; J.-Y. Duval, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris, Études Augustiniennes, 1973.

duzione del latino *expectare*, potrebbero essere non senza richiami al versetto 2 del Salmo 40 (39): «Expectans expectavi Dominum, et intendit mihi», di cui l'episodio della nostra *Chronique* può essere letto anche come parafrasi moralizzata. Si aggiunga che in antico francese la forma *attendre* può essere anche variante di *entendre* ('portare attenzione', quindi 'capire', 'ascoltare')<sup>28</sup>. Si consideri poi che traduzioni, glosse e parafrasi sia latine che bilingui dei libri biblici costituivano a quell'altezza cronologica un fenomeno di dimensioni importanti, che dopo aver attraversato la cultura inglese e anglo-normanna si riverberava con esempi significativi anche nelle aree linguistiche e letterarie vicine a Philippe<sup>29</sup>.

#### 4. *La circolazione mediterranea.*

La storia di Cartaphilus non si è limitata ai fervidi centri religiosi nordeuropei, ma coinvolge almeno altre tre notevoli testimonianze, ancora duecentesche, che potrebbero trovare un'origine comune, o piuttosto delle origini ravvicinate, grazie a possibili contatti avvenuti nell'area mediterranea di cultura normanna e, probabilmente, alla figura prestigiosa e catalizzatrice di Federico II di Svevia.

La più importante e antica è senz'altro quella della *Cronaca* di Santa Maria di Ferrara, un monastero cistercense dell'antica Terra di Lavoro, oggi in penoso stato di rovina, nell'odierno comune di Vairano Patenora (provincia di Caserta, diocesi di Teano-Calvi). Il testo è tramandato da un unico codice

<sup>28</sup> W. v. Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. XXIV (*Refont: Apaideutos-Azymus*), Basel, Zbinden, 1969-1971, s.v. ATTENDERE.

<sup>29</sup> Il noto salterio di Eadwine e quello del manoscritto Paris, BnF, lat. 8846 (copiato a Canterbury agli inizi del sec. XIII), solo per fare due esempi, hanno una traduzione interlineare francese dove si impiega la stessa forma verbale (cfr. *The Eadwine Psalter: text, image and monastic culture in twelfth-century Canterbury*, edited by M. Gibson *et alii*, London in conjunction with University Park, Modern humanities research association, The Pennsylvania State University Press, 1992). Verosimilmente più prossime alle aree di influenza di Philippe Mousket potrebbero essere però le traduzioni versificate dei Salmi: ne esiste una prima, che fa capo a due manoscritti, London, British Library, Harley 4070 e Additional 50000, e una seconda, tramandata da quattro testimoni, dei quali uno, Paris, BnF, fr. 13092, è alla base dell'edizione di F. Michel, *Libri Psalmorum versio antiqua Gallica e cod. ms. in Bibl. Bodleiana asservato: una cum versione metrica aliisque monumentis pervetustis...*, Oxonii, E Typographeo academico, 1860. La versione francese del Salmo 39 così inizia: «Atendenz atendi le Seignur, et il entendiet a mei» (Michel, *Libri Psalmorum*, p. 52). Per tutto questo si veda V. Agrigoroaei, *Les traductions en vers du Psautier au Moyen Âge et à la Renaissance*, in *La traduction entre Moyen Âge et Renaissance. Médiations, auto-traductions et traductions secondes*, études réunies par C. Galderisi – J. J. Vincensini, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 139-158. Ringrazio V. Agrigoroaei per le preziose indicazioni e i materiali fornitimi su questo tema.

cartaceo miscellaneo degli inizi del Quattrocentesco, conservato a Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, Serie A 144, alle cc. 76v-103r<sup>30</sup>. Riportiamo il testo e la traduzione secondo l'ed. Caperna (pp. 190-191):

MCCXXIII. Die sabbati III<sup>a</sup> Id. Februarii Fredericus imperator II<sup>us</sup>, dum iret ad colloquendum cum domino Honorio papa III<sup>o</sup>, veniens a civitate Teani in monasterium de Ferraria propter domorum ineptitudinem, commedit in capitulo eiusdem monasterii cum Iohanne rege ierosolimitano et cum archiepiscopo tarantino et ceteris magnatibus curie. Eodem anno quidam transeuntes per Ferrariam ex ultramontanis partibus retulerunt abbati et fratribus eiusdem loci, quod viderant in Armenia quendam Judaeum, qui fuerat in paxione Christi et iniuriöse pepulerat eum euntem ad paxionem dicens ei "Vade seductor ad recipiendum quod mereris". Cui fertur respondisse dominum "Ego vado et tu expectabis me donec revertar". Qui Judaeus, sicut dicitur, per omnia centenaria annorum de sene iuvenescit in etatem XXX annorum nec potest mori quousque Dominus veniat.

Nell'anno 1223, il giorno di sabato 11 febbraio, l'imperatore Federico II, mentre andava a colloquio con il signor papa Onorio III, giunto dalla città di Teano al monastero di Ferraria, a causa della inidoneità delle case, mangiò nel capitolo dello stesso monastero insieme con il re di Gerusalemme, Giovanni, e con l'arcivescovo di Taranto e con altri notabili della curia. Nel medesimo anno, alcuni, passando per l'abbazia di Ferraria, provenienti dalle zone d'Olttralpe, riferirono all'abate e ai confratelli dello stesso luogo che avevano visto in Armenia un certo Giudeo, il quale aveva assistito alla passione di Cristo e lo aveva apostrofato in modo offensivo, mentre veniva condotto al supplizio, dicendogli: «Va', o Seductor, a ricevere quello che meriti». Si tramanda che il Signore gli abbia risposto: «Io vado e tu mi aspetterai, finché ritornerò». Questo Giudeo, come si racconta, da centinaia e centinaia di anni, diventato vecchio, ringiovanisce fino all'età di 30 anni e non può morire finché il Signore non ritornerà.

Similmente alle cronache inglesi, anche qui l'episodio è riportato come un fatto straordinario narrato nel monastero intorno al quale si concentra la storia. Sarebbe arduo negare un contatto tra la Cronaca della Ferraria e Roger di Wendover e l'ambiente di St. Alban, o quantomeno l'utilizzo da parte di en-

<sup>30</sup> Pubblicato per la prima volta in *Chronica ignoti monachi Cisterciensis S. Mariae de Ferraria et Ryccardi De Sancto Germano chronica priora, / reperit in codice ms. Bononiensi atque nunc primum edidit Augustus Gaudenzi*, Neapoli, Ex Regio Typographeo Francisci Giannini & fil., 1888, è stato più di recente riproposto in una pubblicazione bilingue latino/italiano: V. Caperna, *Cronaca Santa Maria della Ferraria*, introduzione, traduzione e note a cura di V. C., Cassino – F. Ciolfi, 2008, dove si data il codice alla fine del sec. XIV. Altre notizie aggiornate sul manoscritto, che contiene anche parte della *Storia ecclesiastica* di Beda, il *De ratione temporum*, il *De sex aetatibus mundi* dello stesso autore, e un testo, che possiamo identificare con una prima redazione della *Cronaca* di Riccardo di San Germano, nel sito [mirabile.web](http://mirabile.web) (9/05/2023). Per il testo della *Chronica*, cfr. P. Greco, *Appunti sulla sintassi della Cronaca di Santa Maria della Ferraria*, «Archivio Normanno-Svevo», II (2009), pp. 125-148.

trambi di materiali comuni, come del resto in tutti i contributi dedicati al tema è stato suggerito. Si noti, a titolo esemplificativo, l'impiego del verbo *pepulerat*, comparabile con *pepulit* nei *Flores*, e la stessa frase pronunciata da Cristo: «ego vado, et tu expectabis me donec revertar», comparabile con «ego, inquit, vado, et tu expectabis donec redeam», sempre nei *Flores*. Per il resto, la narrazione si mantiene però concentrata sull'episodio della passione, e non concede nulla né ad altre particolarità dell'Armenia, né al tipo di vita condotta dall'ebreo dopo la sua conversione. Non deve sfuggire inoltre la diversa contestualizzazione dell'episodio, maggiormente agganciato nella Cronaca ad eventi che riguardano sia Federico II che lo stesso monastero. Siamo cinque anni prima rispetto al 1228 degli autori inglesi, che è anche lo stesso anno in cui il cronista campano interrompe presumibilmente la sua relazione in riferimento a un preciso fatto federiciano: la partenza dell'imperatore per la VI crociata. Si consideri inoltre che la parte finale dell'opera, coincidente col periodo di massimo splendore dell'abbazia (sotto l'abate Taddeo) e comprendente il nostro racconto, è stata stesa quasi esclusivamente in base a fonti orali e locali, mentre la prima parte segue, come fonte scritta principale, il *Chronicum beneventanum* fino all'anno di consacrazione dell'abbazia, il 1184<sup>31</sup>.

Sulla scorta delle considerazioni precedenti, può essere significativo il fatto che la stessa frase pronunciata da Cristo nella Cronaca di Santa Maria della Ferrara ritorni nella quasi totale completezza nel *Liber astronomicus* di Guido Bonatti. Si tratta di un testo risalente agli anni '70 del Duecento e fortunatissimo nel Medioevo, come mostra la sua vasta diffusione (attualmente ne sopravvivono circa 25 manoscritti e varie edizioni a stampa: Tav. 3b)<sup>32</sup>; si compone di dieci parti che raccolgono il sapere astronomico del tempo, strutturato secondo un ordine che desta tutt'oggi ammirazione, e presenta frequenti agganci al quotidiano e alla vita pratica<sup>33</sup>. Il punto in cui

<sup>31</sup> Greco, *Appunti sulla sintassi*, p. 127. Nella direzione sopra esposta vanno anche le conclusioni cui arriva G. Bonardi, *La cronaca di Santa Maria di Ferrara (741-1228). Struttura, fonti e contesto storico di una cronaca del Regno*, tesi di dottorato di ricerca in Storia medievale, Università degli Studi di Palermo, 2001: l'opera da intendersi non tanto come prodotto della propaganda ufficiale commissionata dal potere monarchico, quanto come edificazione identitaria del monastero, che si rispecchia e si fregia della grande e variegata cultura federiciano che lo circonda (cfr. in particolare il cap. 6; ringrazio l'autrice per avermene permesso la consultazione).

<sup>32</sup> Il testo è leggibile nella prima edizione a stampa: Guidus Bonatus de Forlivio, *Decem continens tractatus Astronomie*, Auguste Vindelicorum [Augsburg], Erhard Ratdolt, 1491, tractatus quintus, consideratio 141, c. 98v nell'esemplare riprodotto in <https://archive.org/details/guidobonatusdef00bona> (9/10/2022).

<sup>33</sup> L. Thorndike, *A History of magic and experimental Science*, voll. II-VI, New York, Columbia University Press, 1929-1941, ad Indices.

l'astronomo, dichiaratamente ghibellino e sostenitore di Federico II<sup>34</sup>, evoca il passaggio per Forlì (probabile sua città natale) di un Johannes Buttadeus, si trova all'interno della quinta parte, comprendente le 146 *Considerationes* (*Consideratio* 141). Riproduciamo il testo secondo la stampa Ratdolt 1491, seguito da una nostra traduzione:

Tempore meo non vidi nisi unum qui vocabatur Ricardus qui dicebat se fuisse in curia Karoli magni regis Francie, et vixisse 400 annis. Et dicebatur tunc quod erat quidam alius qui fuerat tempore Ihesu Christi et vocabatur Iohannes Buttadeus eo quod impulisset dominum cum ducebatur ad patibulum; et ipse dixit ei «tu expectabis me donec venero»; et vidi Ricardum Ravenne era Christi 1233, et ille Iohannes transivit per Forlivium vadens ad sanctum Jacobum era Christi 1267<sup>35</sup>.

Al mio tempo vidi solo uno, di nome Riccardo, che diceva di essere stato alla corte di Carlo Magno re di Francia e di aver vissuto 400 anni. E si diceva allora che c'era un altro che era vissuto al tempo di Gesù Cristo, ed era chiamato Giovanni Buttadeo, per il fatto di aver spinto il Signore mentre lo portavano al patibolo; e quello gli disse «tu mi aspetterai finché non sarò venuto». E vidi Riccardo a Ravenna nel 1233, e quel Giovanni passò da Forlì, in viaggio per San Giacomo di Compostella, nel 1267.

A questo punto il rapporto tra i testi diviene problematico: perché, e come, il testo di Bonatti che, come si può osservare, incastona l'episodio ancora una volta in una struttura viatorica di pellegrinaggio (attraverso Forlì, e ancora in direzione di Santiago), giunge ad apporre alla frase della Cronaca il nome di *Johannes Buttadeus*, assente in altri testi latini? Una prima risposta, già nota agli studiosi, è fornita, anche se in modo assai parziale, da un testo di poco più antico, il *Livre de forme de plait* di Filippo da Novara, autore in francese di origine italiana settentrionale<sup>36</sup>. Composta tra il 1249 e il 1253, l'opera fa parte della variegata produzione storico-narrativa e giuridica di una personalità letteraria di eccezionale spicco nel quadro delle relazioni con i regni mediorientali, anch'egli strettamente legato a Federico II<sup>37</sup>. Filippo trascorse molti anni a Cipro, ed è qui che il suo trattato di diritto consue-

<sup>34</sup> Si veda la voce *Bonatti, Guido* di C. Vasoli, in *Dizionario Biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, II (1969), oggi anche in [https://www.treccani.it/enciclopedia/guido-bonatti\\_Dizionario-Biografico/](https://www.treccani.it/enciclopedia/guido-bonatti_Dizionario-Biografico/) (01/05/2023).

<sup>35</sup> Guidus Bonatus de Forlivio, *Decem continens tractatus Astronomie*.

<sup>36</sup> Philip of Novara, *Le livre de forme de plait*, edited by P. W. Edbury, Nicosia, Cyprus Research Center, 2009 (Texts and Studies in the History of Cyprus, 61).

<sup>37</sup> Informazioni sull'autore, opere e cronologia, nella ricca scheda di S. Melani redatta per la piattaforma [www.rialfri.eu](http://www.rialfri.eu) (1/05/2023); dello stesso autore si veda anche Filippo da Novara, *Guerra di Federico II in Oriente (1223-1242)*, a cura di S. Melani, Napoli, Liguori Editore, 1994.

tudinario, giurisprudenziale e legislativo dei Regni di Cipro e di Gerusalemme, fu molto probabilmente scritto. Il testo fu poi inglobato da Giovanni di Ibelin il Giovane, l'amico su richiesta del quale il *Livre de forme de plait* fu scritto, nella raccolta di trattati giurisprudenziali di *Outremer* del sec. XIII nota come *Assises de Jérusalem*, conservata oggi nel manoscritto Paris, BnF, fr. 19026, di origine cipriota.

L'enigmatico e leggendario personaggio compare fugacemente nel capitolo finale del trattato di Filippo<sup>38</sup> dove, avendo passato in rassegna illustri personaggi storici (tutti ben presenti nel testo del *Livre*) ormai morti<sup>39</sup>, «per il fatto che è necessario voler riportare le buone e onorevoli gesta delle persone valorose, affinché sia più lunga la buona memoria, ve ne ricorderò molti e per nome, che misero il senno e le azioni al servizio di Dio», l'autore rievoca come termine di paragone da superare in una proficua e retta longevità, *Jean Boute Dieu* (Tav. 3a). Riportiamo il passo dall'ed. Edbury, seguito da una nostra traduzione:

Tous les desus nomeiz sunt trespasé de ce siecle, et, bien entent l'on, tuit parvindrent a bone fin et sont demoré en bone memoire et longe, et les heritages que les heirs ont portent bone garentie de lor sens et de lor valor, et, Dieu merci! encore y a pluisours vis en Chipre et en Surie des riches homes et des vavasors, et especiaument des plus haus homes, qui sont sages et soutilz, resnables et coneissans, et bons plaideors. Et Dieu, par sa misericorde, lor doint bone vie et longue et honorable et les conduie a bone fin, et après lor deset seront loeiz et remaindront en bone memoire et longue, se Diex plaist. Et qui ores les loereit ou lor vie par escrit sereit coneu por losengeor. Et s'il plaist a Nostre Seignor que celui qui ores a loé les autres vesquist tant en bon estat et en bone memoire, que il, après lor longe vie et lor bone fin, peust loer ceaus qui ores sunt et metre en haute memoire, volentiers et hautement les loereit et prisereit après lor decet. Et de ce fait il bien a crere, ja n'i eust il plus d'avantage que de vivre longue-

<sup>38</sup> Ed. Edbury, cap. 74, p. 180. Il trattato ci è pervenuto attraverso tre manoscritti: Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, fr. app. 20 (=265), ff. ccv-cclx, siglato A; Parigi, BnF, fr. 19026, ff. 235-264, siglato B; Monaco di Baviera, Bayerische Staatsbibliothek, Codex Gallus 771, ff. 49-183, siglato M. Il primo di essi, su cui si basa l'unica edizione moderna, è sicuramente il più autorevole e prezioso, formato da due unità di cui la prima copiata ad Aciri verso il 1280, e la seconda, contenente il trattato di Filippo, a Cipro verso la metà del secolo successivo. B è verosimilmente contemporaneo della seconda parte di A, ma contiene un testo troncato dell'opera. M è una copia seicentesca che deriva a sua volta da copie successive dell'opera. Il passaggio che qui interessa, inserito all'interno di un piccolo gruppo di capitoli finali (70-74) che vanno a formare un ritratto morale del perfetto giureconsulto, è conservato da A e da M (cfr. ed. Edbury, p. 7).

<sup>39</sup> In particolare re Amalrico (verosimilmente Amalrico I di Cipro), Boemondo IV, conte di Tripoli, Rodolfo di Tiberiade (maestro dell'autore), Giovanni di Ibelin, antico signore di Beirut, Renier di Gibelet e Arneis di Gibelet (anch'essi maestri di Filippo, membri di una potente famiglia di feudatari orientali).

ment et bien, et enssi avroit il passé Jehan Boutedieu. Phelippe de Nevaire, qui tout ce a esclarzi et devizé a bone fei, prie tendrement a tous ceaus qui cest escrit veront et orront, qu'il prient a Nostre Seignor Jhesu Crist que il, par sa misericorde et de sa grace, conduie ses seignours et ses amis et lui meisme et tous crestiens a veraie repentance et a dreite confession, a parfaite penance et a honorable fin (et nomeiement Jehan le Petevin qui l'escrist). Amen.

Tutti i sunnominati sono morti, e, si sappia bene, morirono di morte gloriosa e hanno goduto di una memoria onorevole e duratura, e ciò che i loro eredi portano come lascito è una garanzia del loro senno e del loro valore ma, grazie Dio, vi sono ancora molti potenti valvassori vivi a Cipro e in Siria, soprattutto uomini nobili, saggi, raffinati, di giudizio, colti e bravi giuristi. Dio con la sua misericordia conceda loro buona, lunga e onorevole vita, e li accompagni verso una fine buona e, se a Dio piace, dopo la loro morte avranno lodi e una buona e lunga memoria. Chi lodasse ora loro o la loro vita per scritto, verrebbe considerato lusingatore. Se invece a Dio piacesse che colui che ora ha lodato gli altri, visse tanto e bene e in buona memoria, che dopo la loro lunga vita e la loro buona fine potesse lodare quelli che sono ora vivi e innalzarli nel ricordo, con piacere li loderebbe e apprezzerebbe dopo la loro dipartita. E riguardo a questo deve essere creduto, non fossero altri i benefici del vivere a lungo e bene: allora potrebbe anche superare *Jehan Boutedieu*. Filippo da Novara, che ha illustrato e narrato tutto ciò in modo fededegno, prega intensamente tutti quelli che leggeranno e udranno questo scritto, che intercedano presso Nostro Signore Gesù Cristo che con la sua misericordia e grazia porti i suoi signori, amici, lui medesimo e tutti i cristiani alla vera penitenza e alla giusta confessione, alla completa assoluzione e a un'onorevole fine (e specialmente Giovanni il Pittavino, che lo scrisse). Amen.

Proprio l'opera di Filippo da Novara ha portato un argomento decisivo per una probabile origine francese della forma *Buttadeus* dei testi latini, che si appoggerebbe sul significato di *bouter* come 'spingere', 'offendere', 'colpire'<sup>40</sup>, e che potrebbe essersi creata condensando la citazione latina riportata anche dalla Cronaca («*pepulerat eum euntem ...* »).

Si tratta di un'ipotesi da approfondire e verificare, anche alla luce delle numerose tracce del nome *Boutedieu* e *Buttadio* segnalate negli studi pionieristici di A. D'Ancona<sup>41</sup>, che sopravvivono tanto nei testi di pellegrinaggio cristiano tardivi, quanto nel patrimonio popolare. Non stupisce ad esempio che il *Detto del Gatto lupesco*, un poemetto allegorico in distici di ottonari

<sup>40</sup> Dalla base \*BOTAN (Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. XV.1, Bosk-bryman, 1969, s.v. *botan*), su cui si veda ancora qui il contributo di F. Franceschini. Con *rebouter*, ha significato trans. nei testi letterari dalla prima metà del sec. XII (cfr. *bouter* 2: Anglo-Norman Dictionary) (9/05/2023).

<sup>41</sup> A. D'Ancona, *Le Juif errant en Italie au XIII<sup>e</sup> siècle*, «Romania», X (1881), pp. 213-216; Id., *Encore le juif errant en Italie*, «Romania», XII (1883), p. 112.



e novenari anonimo, databile agli anni '70 del sec. XIII, molto noto ai romanisti anche per le numerose allusioni arturiane che contiene (compreso il mito di Artù nell'Etna), nonché per l'enigmatico protagonista dai tratti animali e giullareschi insieme<sup>42</sup>, recuperi a un certo punto del suo discorso il nostro episodio con lo stesso personaggio. Questi, pur senza essere nominato e anzi mostrando un'attitudine misericordiosa nei confronti di Cristo, chiude una serie di figure, tra cui il Saladino e il Veglio della Montagna, che il protagonista enumera al cospetto di un eremita incontrato *nel gran deserto* (v. 45). Riportiamo la notevole ripresa del poemetto fiorentino, corrispondente ai vv. 66-80 dell'ed. Carrega:

(...)  
 e l'uomo per kui Cristo è atenduto  
 dall'ora in qua ke fue pigliato  
 e ne la croce inchiavellato  
 da li Giudei ke 'l giano frustando,  
 com' a ladrone battendo e dando.  
 Allor quell'uomo li puose mente  
 e sì li disse pietosamente:  
 «Va' tosto, ke non ti dean sì spesso»;  
 e Cristo si rivolse adesso,  
 sì li disse: «Io anderòe,  
 e tu m'aspetta, k'io torneròe»;  
 e poi fue messo in su la croce  
 a grido di popolo ed a boce.  
 Allora tremò tutta la terra:  
 così.cci guardi Dio di guerra.  
 (...)

Chiudiamo questo percorso tra i testi duecenteschi ritornando sulla circolazione mediterranea del personaggio ed una sua attestazione ancora poco nota e approfondita, che meriterà di valorizzare ulteriormente. Si tratta del *Johannes Buddeus* nominato alla fine di un testo di pellegrinaggio attribuito a un certo Magister Burchardus, *Vice-Dompnus Gentinesis Ecclesie*. Burchardus esordisce collocando solennemente il suo viaggio nel 1175, quando l'Imperatore Federico I lo invia in Egitto presso il Saladino, ma il

<sup>42</sup> Trascritto sul recto del f. di guardia anteriore del manoscritto Magliabechiano II.IV.III della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, compilato dal copista Fantino da San Friano nel 1274, in un momento vicinissimo alla trascrizione del codice, il testo ha conosciuto importanti edizioni e studi interpretativi. Si veda da ultimo A. Carrega, *Il gatto lupo e il mare amoroso*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000, pp. 35-49.

passo che ci interessa è aggiunto alla fine di una redazione abbreviata della relazione, forse preparata come completamento di un altro testo di pellegrinaggio e descrizione, l'*Epistula* del più celebre Magister Thietmarus, datata all'anno 1217<sup>43</sup>.

Riportiamo qui la breve epigrafe che chiude l'ultimo capitolo dell'opera contenente la descrizione della città di Damasco (per la precisione di una località a tre miglia dalla città, sede del monastero di Saydania, dedicato a Maria Vergine), secondo la trascrizione del Saint Genois, effettuata su un manoscritto conservato a Basilea, oggi perduto<sup>44</sup>, seguita da una nostra traduzione:

Dictum est mihi veraciter, quod in transmarinis partibus in terra sancta quidam nomine Johannes Buddeus, qui interfuit passioni Domini nostri Jhesu Christi, adhuc sit vivens et ultra vivere debeat ad novissimam diem.

<sup>43</sup> Shagrir, *The Hidden Jew of Jerusalem*, p. 337, considera l'epigrafe coeva alla redazione primitiva, ma dubbi sulla sua autenticità erano già stati espressi nella dettagliata introduzione a entrambi i testi da J. Saint Genois, *Voyages faits en Terre-Sainte par Thetmar en 1217, et par Burchard de Strasbourg, en 1175, 1189 ou 1225*, «Mémoires de l'Académie royale de Belgique», XXVI (1851), pp. 19-58: 13-14. La stessa datazione evocata all'inizio della relazione, *Anno incarnationis Dominice MCLXXV*, potrebbe secondo il Saint Genois aver erroneamente copiato un MCCXXV. Da questa via, il Burchardus autore della relazione abbreviata, che evoca peraltro molte volte nel testo Thetmar, sarebbe da identificare col *Burchardus Teutonicus* (che qui è indicato come *vicedompnus gentinensis ecclesie*, e che potrebbe equivalere a 'vicario del vescovo di Strasburgo'), autore di una *Descriptio Terrae Sanctae* redatta verso l'anno 1240. Resta il fatto però che anche la redazione lunga del *Burchardus* di Strasburgo, tramandata da almeno quattro codici, reca quella data, come emerge anche dal nuovo studio di M. Thomsen, *Burchards Bericht über den Orient. Reiseerfabrungen eines staufischen Gesandten im Reich Saladins 1175/1176*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018: oltre a quello di Basilea, gli altri due manoscritti latori della seconda redazione sono Gent, Universiteitsbibliotheek, 486 (cc. 125r-128r), che non contiene l'epigrafe in questione, München, Universitätsbibliothek, 2° Cod. ms. 102 (cc. 213v-215r) e Berlin, Staatsbibliothek, Theol. Lat. quart 141 (f. 22r-24r). Secondo lo *stemma codicum* tracciato dalla Thomsen (*Burchards Bericht über den Orient*, p. 510), la redazione breve si sarebbe formata nell'ultimo quarto del sec. XIII, mentre tutti e tre i manoscritti superstiti e il perduto risalgono ad un'epoca non anteriore al 1350 ca.

<sup>44</sup> Cfr. Le Genois, *Voyages faits en Terre-Sainte*, p. 15. Il passo era già stato citato, dallo stesso manoscritto, in J. Quéatif – J. Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, vol. I, Lutetiae Parisiorum apud J. B. Christophorum Ballard et Nicolaum Simart 1719-1721, p. 394. Una successiva edizione del solo testo breve di Burchardus in J. C. M. Laurent, *Burchard von Strassburg*, «Serapeum», XIX (1858), pp. 145-153, basata sui tre manoscritti di Berlino, Gand e Basilea (su cui si veda anche P. Booth, *Thietmar: person, place and text in thirteenth-century Holy Land pilgrimage*, A dissertation submitted in partial fulfilment of the degree of PhD in History, University of Lancaster, 2016, pp. 45-46). Si aggiunga che il codice berlinese riporta all'inizio della redazione abbreviata la data MCCLXX, con espunzione di L, come notò Laurent, *Burchard von Strassburg*, e che anche il perduto codice di Basilea, da cui Saint Genois estrapolò l'epigrafe con *Buddens*, riportava la stessa data.

Mi è stato riferito in modo fededegno che nelle regioni oltremare di Terrasanta, un tale di nome Giovanni Buddeus, presente alla passione di nostro Signore Gesù Cristo, sia ancora in vita, e dovrà aspettare fino al giorno del Giudizio.

A fronte di molte questioni, non ancora pienamente risolte, circa l'identità del Burchardus autore della redazione<sup>45</sup>, la presenza dell'epigrafe e l'epoca tardiva dei manoscritti, ci sembra per il momento che anche questa testimonianza letteraria sulla circolazione oltremarina della leggenda e del nome del personaggio nei testi (si noti la stessa posizione liminare del trattato di Filippo da Novara) si sia verificata a ridosso di eventi storici legati a Federico II e ai suoi rapporti con il regno di Gerusalemme, la Siria, Cipro<sup>46</sup>, all'interno di un'area di influenza culturale fortemente dominata dallo straordinario dinamismo dello *Stupor mundi*. Se le Cronache latine da una parte, e i vari *Buttadeus* o *Buddeus* dall'altra, hanno un comune denominatore storico nella figura di Federico II, è tra le fonti orientali circolanti nell'Italia meridionale e nel bacino mediterraneo orientale durante il suo regno che va collocata, a nostro avviso, l'originaria diffusione della leggenda.

<sup>45</sup> Sul quale si veda Thomsen, *Burchards Bericht über den Orient*, pp. 383-402.

<sup>46</sup> Per le relazioni diplomatiche, militari e religiose del secondo-quarto decennio del Duecento, si rimanda alla ricca introduzione di Melani a Filippo da Novara, *Guerra di Federico II*, in particolare pp. 13-36.



SERENA GRAZZINI

## ETERNO E SENZA REQUIE

AHASVERUS E LA REDENZIONE SOSPESA DELL'EBREO ERRANTE

### 1. Dalla leggenda al mito: il *Volksbuch di Ahasverus*.

Nella formazione del mito dell'Ebreo che ha oltraggiato Cristo ed è stato da lui condannato a vivere e a errare in eterno, così come nella sua fortuna, la Germania gioca un ruolo di primo piano. È in ambito tedesco che viene pubblicata nel 1602 la *Kurtze Beschreibung und Erzeblung eines Juden mit Namen Ahasverus* (...), 'Breve descrizione e racconto di un ebreo di nome Ahasverus'<sup>1</sup>, il libretto popolare, meglio conosciuto come il *Volksbuch di Ahasverus*, che segna la canonizzazione del mito. Il racconto conosce fin da subito un'ampia risonanza in tutta Europa, tanto da essere tradotto quasi immediatamente in francese (1605), in danese (1621), in svedese (1642) e in islandese (1670 ca.)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Il titolo completo è *Kurtze Beschreibung und Erzeblung von einem Juden mit Namen Ahasverus. Welcher bey der Creutzigung Christi selbst Persönlich gewesen auch das Crucifige über Christum hat helfen schreyen und umb Barabbam bitten hab auch nach der Creutzigung Christi nimmer gen Jerusalem können kommen auch sein Weib und Kinder nimmer gesehen: und seit hero im Leben geblieben* ('Breve descrizione e racconto di un Ebreo di nome Ahasverus che è stato presente alla crocifissione di Cristo, ha inoltre dato man forte a chi ha gridato il Crucifige contro Cristo in cambio di Barabba e dopo la crocifissione di Cristo non è più potuto tornare a Gerusalemme né più ha visto moglie e figli: e che da quel tempo è rimasto in vita'). D'ora in poi il titolo sarà citato nella forma abbreviata *Kurtze Beschreibung*.

<sup>2</sup> La traduzione in francese del 1605 (*Courte description*) è riportata in G. Deon, *Momenti della fortuna dell'Ebreo Errante in Francia*, in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, a cura di E. Fintz Menascé, Milano, Cisalpino, 1993, pp. 71-109: 91-92. Esce originariamente all'interno di P.-V.-P. Cayet, *Chronologie septenaire de l'Histoire de la paix entre les roys de France et d'Espagne. Contenant les choses les plus memorables aduenues en France, Espagne, Allemagne, Italie, Angleterre, Escosse, Flandres, Hongrie, Pologne, Suece, Transsiluanie, & autres endroits de l'Europe: avec le succez de plusieurs navigations faictes aux Indes Orientales, Occidentales & Septentrionales, depuis le commencement de l'an 1598. iusques à la fin de Van 1604*, Divisée en sept livres, Paris, par Iean Richer, 1605, pp. 442-446. Una ricca bibliografia della ricezione europea, in particolare francese, dal Seicento al Romanticismo si legge in E. Knecht, *Le mythe du Juif errant. Esquisse de bibliographie raisonnée (1600-1844)*, «Romantisme», VIII (1974), pp. 103-116; Id.,

La *Kurtze Beschreibung* rielabora e organizza in un contesto narrativo nuovo e calato nella contemporaneità motivi e racconti provenienti dalla tradizione popolare europea e dalla cronachistica medievale, dei quali conserva lo schema archetipico articolato sulla sequenza colpa, punizione, espiazione e (attesa di) redenzione. Come ricorda con una certa enfasi George K. Anderson nel suo monumentale e ancora oggi imprescindibile studio sul mito, questo libretto tedesco, uscito quindici anni dopo il *Volksbuch* di Faust<sup>3</sup> e venti anni dopo l'edizione zurighese della *Chronica Majora* di Matthew Paris (cui resta profondamente debitore)<sup>4</sup>, rappresenta «perhaps the most important single milestone in the progress of the Legend of the Wandering Jew. Had it not been for this pamphlet, it is altogether likely that the Legend, like many other legend of extrascriptural origins, would have trickled out into a sandy desert and have been known only to the antiquarian and the specialist in folklore»<sup>5</sup>.

Pubblicato anonimo e composto di otto pagine in quarto, il racconto, più volte riedito lungo tutto il XVII secolo, con variazioni ora minime, ora di maggiore rilievo, esce già nel 1602 in diverse edizioni, non tutte perfettamente coincidenti quanto a configurazione testuale e indicazioni paratestuali. A partire da Leonhard Neubaur, cui si deve il fondamentale lavoro di ricostruzione delle edizioni seicentesche del *Volksbuch*<sup>6</sup>, si ritiene che la *editio*

*Le mythe du Juif errant. Échos et survivances (1862-1960)*, «Romantisme», XVI (1977), pp. 101-115. Di Knecht si veda anche *Le Mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*, Nancy, Presse Universitaires de Grenoble, 1977.

<sup>3</sup> La *Historia von D. Johann Fausten (...)* esce a Francoforte sul Meno nel 1587 presso Johann Spies. Il testo della prima edizione è riportato in *DOKTOR FAUSTI WEHKLAGE. Die Volksbücher von D. Johann Faust und Christoph Wagner*, Nach den Erstdrucken herausgegeben und eingeleitet von H. Wiemken, Bremen, Carl Schünemann Verlag, 1980, pp. 1-130.

<sup>4</sup> Sulla *Chronica Majora* come anche su altre cronache risalenti al XIII secolo si veda qui il contributo di F. Cigni, che offre i testi anche in traduzione italiana. Lo stretto rapporto che la *Kurtze Beschreibung* intrattiene con la cronaca di Paris e, in generale, con la tradizione medievale è trattato, da punti di vista diversi, in molti studi. Limitatamente a quelli italiani, si veda in particolare V. Bezzola, *L'Ebreo Errante: origini (Cartaphilus), variazioni soprattutto in Italia (Buttadeo), affermazione nella Germania del Seicento (Ahasverus)*, in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, pp. 25-70; S. Nied, 'ich will stehen und ruhen, du aber solt geben'. *Das Volksbuch von Ahasver*, in *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*, herausgegeben von U. Schulze, Tübingen, Niemeyer, 2002, pp. 257-278, in particolare pp. 262-265. M. Massenzio, *La Passione secondo l'Ebreo Errante*, prefazione di M. Ranchetti, nota introduttiva di D. Fabre, Macerata, Quodlibet, 2007, segnatamente pp. 77-79.

<sup>5</sup> G. K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence, Brown University Press, 1965, p. 42.

<sup>6</sup> La prima edizione dello studio risale al 1884 (*Die Sage vom ewigen Juden*, untersucht von Dr. L. Neubaur, Leipzig, Hinrichs, 1884), la seconda, ampliata, al 1893 (L. Neubaur, *Die Sage*

*princeps* sia con ogni probabilità quella che riporta le indicazioni «Leyden» ('Leida') come luogo di stampa e «bei ['presso'] Christoff Creutzer» come stampatore (Tav. 4a). Si tratta in realtà di un falso luogo di stampa, evidentemente allusivo al *Christi Leiden* ossia alla passione di Cristo<sup>7</sup>. Allo stesso modo, sono false le indicazioni «Bautzen» e «bey Wolfgang Suchnach», impresse su una delle due edizioni risalenti sempre al 1602 e recanti sul frontespizio la figura stilizzata dell'ebreo Ahasverus (Tav. 4b)<sup>8</sup>. Neppure questo stampatore, il cui nome parlante rimanda all'atto dell'andare e del cercare, è infatti a oggi attestato<sup>9</sup>. Forse non ha del tutto torto Anderson quando definisce «obscure» il senso di queste «faked imprints»<sup>10</sup>. D'altronde, Anderson, come altri prima di lui, non tiene sufficientemente conto di come questi falsi luoghi di stampa potessero servire a suggerire l'idea di un'ampia

*vom ewigen Juden*, Zweite, durch neue Mitteilungen vermehrte Ausgabe, Leipzig, Hinrichs, 1893). Importanti furono poi le integrazioni e correzioni apportate da Arno Schmidt (A. Schmidt, *Das Volksbuch vom Ewigen Juden. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Buches*, Danzig, A. W. Kafemann G.m.b.H., 1927). Delle ricerche dei due studiosi rende scrupolosamente conto in italiano Bezzola, *L'Ebreo Errante*, pp. 39-56.

<sup>7</sup> Questa, almeno, l'ormai accreditata tesi di Neubaur, fatta propria da tutti gli studiosi successivi a partire da Arno Schmidt.

<sup>8</sup> L'altra edizione che riporta la vignetta è quella con luogo di stampa «Dantzic/bei Jacob Rothen Erben». Con questa immagine comincia la multiforme tradizione iconografica dell'Errante, di cui si può trovare ricca documentazione in *Le juif errant: un témoin du temps* (exposition, Paris, Musée d'art et d'histoire du judaïsme, 26 octobre 2001-24 février 2002), Paris, Adam Biro & Musée d'art et d'histoire du judaïsme, 2001; M. G. Ambrosioni, *L'Ebreo errante dall'iconografia cristiana a Chagall*, in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, pp. 331-392; L. Weik, *Jüdische Künstler und das Bild des Ewigen Juden. Vom antijüdischen Stereotyp zur jüdischen Identifikationsfigur*, Heidelberg, Winter, 2015. Si veda anche R. I. Cohen, *The 'Wandering Jew' from Medieval Legend to Modern Metaphor*, in *The Art of Being Jewish in Modern Times*, edited by B. Kirshenblatt-Gimblett – J. Karp, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007, pp. 147-175, 407-411.

<sup>9</sup> Da segnalare la tesi di Arno Schmidt (*Das Volksbuch vom Ewigen Juden*, p. 15) secondo cui «Bautzen» sarebbe la traduzione di «Buttadeus», il nome del personaggio che è tradizionalmente ritenuto il diretto precursore di Ahasverus (e su cui vd. nota 18. Cfr. anche i contributi di F. Cigni e F. Franceschini in questo volume, oltre che, tra gli altri, Bezzola, *L'Ebreo errante*, pp. 30-38; S. Falchi, *L'Ebreo Errante. Gli infiniti percorsi di un mito letterario*, Milano, FrancoAngeli, 2018, pp. 34-42). Schmidt non motiva questa affermazione a partire da evidenze linguistiche; essa è dunque da ritenersi solo un'ipotesi, certamente molto suggestiva. Più importante mi sembra soffermarsi sul nome e cognome dello stampatore. Nel primo il suffisso «-gang» deriva dal verbo 'gehen' ('andare'), il secondo rimanda all'atto del cercare qualcosa o qualcuno. Il legame con il personaggio che vaga senza conoscere il senso del suo errare appare evidente.

<sup>10</sup> Cfr. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, p. 44; A. A. Balenau, *Ahasver. Geschichte einer Legende*, aus dem Rumänischen v. G. Aesch, Berlin-Brandenburg, be.bra Wissenschaft Verlag, 2011, in particolare pp. 23-58.

diffusione della storia rafforzandone la credibilità<sup>11</sup>; allo stesso modo non considera come essi fossero legati a doppio filo al racconto: da una parte, come detto, il significato letterale dei nomi rinvia con tutta evidenza al contenuto del testo; dall'altra, l'associazione di editori fittizi a luoghi reali (Leida e Bautzen) sembra scaturire dal medesimo principio narrativo su cui è costruito il racconto, nel quale elemento finzionale e dato reale si amalgamano e formano un tutt'uno.

Le altre edizioni datate 1602 giunte fino a noi riportano invece dati storicamente verificati. Nello specifico: «Dantzic / bei Jacob Rothen Erben» oppure «Schleswig / Bey Niclaus Wegener»<sup>12</sup>. Sebbene qualche studioso abbia avanzato dubbi sul loro carattere veritiero, ipotizzando, senza poterne fornire alcuna prova, altri luoghi di stampa del *Volksbuch*<sup>13</sup>, l'unico elemento davvero rilevante che si possa ricavare da queste indicazioni editoriali è che esse confermano o, quando fittizie, ostentano quanto già emerge a livello testuale: la *Kurtze Beschreibung* nasce e si diffonde innanzitutto nel cuore della Germania luterana, negli stessi luoghi dove peraltro è ambientata. Non si tratta certo di un'ambientazione puramente geografica; al contrario, la storia dell'Errante è presentata nel *Volksbuch* come strettamente collegata al consolidamento del luteranesimo e del suo universo culturale, tanto che comprimario di Ahasverus è l'importante vescovo luterano Paul von Eitzen (nel testo Paulus von Eitzen), nato ad Amburgo nel 1521 e morto a Schleswig nel 1598.

Questa, a sommi capi, la vicenda<sup>14</sup>: protagonista del racconto è Ahasverus, un calzolaio di Gerusalemme, che ha gridato *Crucifige* contro Gesù, poi, sulla via del Calvario, ha impedito al Cristo gravato dal peso della croce di fermarsi e riposare davanti alla sua casa; con parole ingiuriose gli ha intimato di proseguire il cammino verso il luogo cui era destinato (il Golgota) e per questo è stato da lui condannato a camminare fino alla fine dei tempi. Questa pro-

<sup>11</sup> Questa l'ipotesi di Schmidt (*Das Volksbuch vom Ewigen Juden*, pp. 13 sgg.) che faccio mia. Cfr. a tale proposito anche H.-P. Ecker, *Poetisierung als Kritik. Stefan Heyms Neugestaltung und Erzählung vom Ewigen Juden*, Tübingen, Narr, 1987, p. 24.

<sup>12</sup> Si vedano i frontespizi riportati in Neubaur, *Die Sage vom ewigen Juden*, 1884, pp. 69-71.

<sup>13</sup> Cfr. Balenau, *Ahasver*, pp. 39-51.

<sup>14</sup> Senza poter considerare le diverse varianti, prendo qui a riferimento la sopra citata edizione con luogo di stampa Leyden. Rimando ad altra occasione la trattazione delle varianti intitolate *Wunderbarlicher Bericht von einem Juden aus Jerusalem bürtig und Ahasverus genennt (...)* e firmate Chrysostomus Dudalaues Westphalus. Talvolta accompagnate dallo scritto *Erinnerung an den christlichen Leser* ('Monito per il lettore cristiano'), esse sono considerate da alcuni studiosi delle contraffazioni. Il ruolo che ebbero nella fortuna del mito fu comunque importante, e meriterebbe un discorso a parte che non può essere debitamente affrontato in questa sede.



spettiva escatologica, ripresa dalla tradizione precedente, non risulta invero in modo esplicito dalle parole di condanna di Gesù – «ICH WILL STEHEN UND RUHEN / DU ABER SOLT GEHEN» ('io mi fermerò e riposerò, tu invece dovrai andare') –, ma dalla citazione tratta dal Vangelo di Matteo e riportata sul frontespizio del *Volksbuch*: «In verità vi dico: vi sono alcuni tra i presenti che non morranno finché non vedranno il Figlio dell'uomo venire nel suo regno» (Mt. 16, 28). Il passo evangelico suggerisce dunque l'idea che la redenzione di Ahasverus potrà darsi solo al momento della seconda parusia.

La storia è riportata in terza persona da un narratore anonimo che, rivolgendosi per lettera a un voi non specificato, afferma di averla appresa anni addietro direttamente da Paulus von Eitzen. Quest'ultimo, sostiene il narratore, era solito raccontare di aver conosciuto Ahasverus ad Amburgo nel 1542 e di essersi intrattenuto a lungo con lui, venendo così a conoscerne la vicenda<sup>15</sup>. Di fatto, il testo della *Kurtze Beschreibung* coincide quasi del tutto con la testimonianza di von Eitzen, che il narratore riferisce scrupolosamente. Vengono così descritti nel dettaglio l'incontro e il lungo colloquio tra l'ebreo e il vescovo, come anche le diverse reazioni che quest'ultimo ha potuto constatare tra le persone accorse in città per vedere il misterioso personaggio. Grazie a questo testimone d'eccezione, figura di spicco del luteranesimo della prima ortodossia, seguace di Melantone, rettore a Colonia e sovrintendente del duomo di Amburgo, la storia si presenta immediatamente come meritevole di essere conosciuta e tramandata.

Oltre a conferire importanza allo straordinario racconto, l'autorevolezza di von Eitzen serve a garantirne la veridicità, ed è su questo specifico aspetto che insiste, infine, l'ultima parte del testo. Qui il narratore afferma di aver trovato conferma dell'esistenza di Ahasverus nei racconti di alcuni anziani cittadini di Schleswig, che, come già von Eitzen, avevano avuto modo di incontrarlo e di parlare con lui. A questa testimonianza viene poi aggiunta quella raccolta nel 1572 da Christoph Ehringer e M[agister] Jacobus, i due legati del duca Adolf zu Holstein in Spagna, quando, arrivati a Schleswig dal paese iberico, hanno raccontato di aver visto a Malduit (presumibilmente Madrid) un uomo, il cui aspetto corrisponde alla descrizione che von Eitzen ha dato di Ahasverus; sostengono anche di essersi intrattenuti con lui conversando in spagnolo, lingua che, specificano, egli parlava correntemente tanto da poter dialogare con gli abitanti del posto.

Con il resoconto di questa testimonianza termina la lettera, datata «Schleswig den 9. Junij Anno 1564», (quindi con ben otto anni di anti-

<sup>15</sup> Questa data varia a seconda delle edizioni del testo.

cipo rispetto alla data indicata per la testimonianza dei due legati Ehringer e Jacobus)<sup>16</sup>. Segue, infine, una sorta di post-scriptum, in cui si dà conto di alcune voci, secondo le quali «Dieser Mann oder Jud» (‘quest’uomo ovvero ebreo’), per il tanto camminare e viaggiare, avrebbe le piante dei piedi dure come il corno e alte due dita, e sarebbe stato visto a Danzica nel dicembre 1599 – un riferimento temporale molto successivo al 1564, che suggerisce l’idea di un curatore anonimo che ha editato il testo del narratore e vi ha aggiunto questa nota finale.

La moltiplicazione delle testimonianze serve, come già detto, a sottolineare la veridicità del racconto del vescovo luterano. Allo stesso tempo, ed è forse questa la sua funzione principale, essa fornisce la prova concreta dell’erranza di Ahasverus, cominciata nel momento stesso in cui Gesù ha pronunciato le sue parole di condanna. Rispetto alla tradizione precedente, che ruotava sul motivo dell’oltraggio (di varia natura) a Cristo e della condanna del reo (dai vari nomi) a vivere in eterno<sup>17</sup>, il libretto tedesco insiste su due motivi che, proprio nel loro intreccio, si riveleranno fondamentali per conferire alla leggenda la forza del mito, ossia l’identità ebraica del reo e le parole di condanna all’erranza pronunciate direttamente da Gesù, che portano il primo ad attraversare anche le città e i paesi europei. A differenza di quanto accadeva nelle cronache medievali, nella *Kurtze Beschreibung* arriva infatti in Occidente non la leggenda del reo, ma il reo in carne e ossa, che, estraneo e straniero (ebreo), suscita in chi gli si avvicina ora curiosità, ora inquietudine<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Occorre specificare che le date degli eventi, come anche quella apposta alla fine del racconto, sono l’elemento che più varia tra le diverse edizioni. Non sempre le variazioni possono essere definite vere e proprie correzioni di discrasie temporali come quella sopra evidenziata. Ciò parrebbe confermare quella certa ostentata libertà nel trattare il dato storico, già messa in evidenza a proposito dei nomi dei luoghi di stampa.

<sup>17</sup> Per i personaggi della tradizione precedente fino ad Ahasverus si vedano qui i contributi di F. Cigni e F. Franceschini.

<sup>18</sup> Vari studiosi, tra cui Anderson (G. K. Anderson, *Popular Survivals of the Wandering Jew in England*, in *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, edited by G. Hasan-Rokem – A. Dundes, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 76-104: 77-78 [Reprinted from the «Journal of English and Germanic Philology», XLVI (1947), pp. 367-382]) riprendono la tesi di Schmidt (*Das Volksbuch vom Ewigen Juden*, pp. 18-23) secondo la quale il motivo dell’Errante (non ebreo) potrebbe essere stato ispirato in ambito luterano dal marchese d’Oria Giovanni Bernardini Bonifacio (1517-1597). Di origini napoletane e sostenitore della Riforma, dopo un lungo esilio volontario che lo portò in varie città europee, Bonifacio si stabilì a Danzica nel 1591. Qui trasferì la sua imponente biblioteca (su cui vd. S. Valerio, *La biblioteca umanistica di Giovanni Bernardino Bonifacio in Biblioteche nel Regno fra Tre e Cinquecento. Atti del convegno*, a cura di C. Corfiati – M. de Nichilo, Lecce, Pensa, 2009, pp. 303-320) e fu a capo di una cerchia letteraria della quale faceva quasi certamente parte lo stampatore Rhode

A livello testuale, il racconto si configura come una novella, soprattutto se si intende questa denominazione nel senso goethiano del termine, cioè come la narrazione di un evento tanto inaudito da meritare di essere raccontato. La storia è costruita sapientemente su più livelli narrativi, grazie ai quali l'autore crea una suspense ben congeniale al pubblico della letteratura di *colportage*, desideroso di storie meravigliose che si presentassero tuttavia come realistiche e credibili<sup>19</sup>.

L'impostazione novellistica sottolinea come la storia, se pur viene da lontano, interessi l'ora e il qui del lettore, tanto che il *Volksbuch*, oltre a narrare la vicenda di un personaggio straordinario, mette in scena l'incontro tra lui e un noi, una comunità (nello specifico quella luterana). Intorno alla figura di Ahasverus l'autore (anonimo) crea un tessuto narrativo su cui si innestano significati reali e simbolici, come anche orizzonti culturali passati (l'oltraggio a Cristo), presenti (Ahasverus in Europa) e futuri (la fine dei tempi), riuscendo a conferire al racconto una figuralità che nel corso dei secoli ha stimolato la fantasia di poeti e artisti, i quali, in vario modo, hanno contribuito all'elaborazione del mito, anche quando hanno creduto di scriverne la fine.

che due anni dopo la morte del marchese pubblicò la *Kurtze Beschreibung* (vd. sopra). Nel saggio citato, Dundes vede nel marchese «a likely link between the legend in Italy and in darkest Germany, for it seems altogether probable that he brought the legend, which was native to Italy, and transplanted it in fresh soil» (p. 77). Il riferimento è alla leggenda di Buttadeo (su cui vd. sopra, nota 9), attestata in Italia fin dal Duecento e, nella sua forma più ampia, a fine Quattrocento. Avendo oltraggiato e spinto Cristo sulla via del Calvario, questo personaggio (non dichiaratamente ebreo) non viene condannato da Gesù all'erranza ma, come già nelle cronache medievali, all'attesa eterna. Eppure è un errante che si muove in Toscana e in altre parti d'Italia. Di lui narra un testo manoscritto di Antonio di Francesco d'Andrea, conservato presso l'Archivio di Stato di Firenze e pubblicato per la prima volta nel 1891 da Simone Marpurgo (*L'ebreo errante in Italia*, Prato, Contrucci, 1891, ristampa anastatica, Salabolognese, Arnaldo Forni, 1983). In un racconto in prima persona D'Andrea narra una serie di incontri tra Giovanni Votaddio (questa la variante del nome) e gli abitanti del luogo che interloquiscono con lui con una familiarità completamente assente nella *Kurtze Beschreibung*, che invece insiste sull'alterità di Ahasverus rispetto al contesto in cui si muove. Infatti, mentre Ahasverus è il reo penitente per eccellenza, Votaddio, confidandosi col potestà, afferma «guahrdete questa gente di quel mi domandono, ché certo se sapessino quel ch'io so, tutti s'atristerebono; e anche c'è chi piangerebbe a chald'ochi (...)» (p. 25). Che Ahasverus abbia in Buttadeo il suo «prototipo più diretto» (così S. Falchi, *L'Ebreo Errante*, p. 38) o che entrambi derivino da un medesimo personaggio matrice, certo resta il divario tra l'elaborata costruzione narrativa della *Kurtze Beschreibung* e quel racconto italiano che, come afferma Morpurgo, «ha moltissimo carattere di genuinità: nella forma, rozza, ma abbastanza efficace e che risente ancora della schiettezza trecentista, e nel contenuto (...)» (p. 42).

<sup>19</sup> Sulle caratteristiche che ci permettono di definire il testo una novella e sulla sua struttura a incastro, ho scritto in S. Grazzini, *Il progetto di ricerca L'Ebreo errante e la struttura narrativa del Volksbuch di Ahasverus (1602)*, «Materia Giudaica», XXVII (2022), in stampa.

Il personaggio si è imposto nella memoria culturale, andando allo stesso tempo ad alimentare il pregiudizio antiggiudaico, del quale è già a sua volta espressione; un pregiudizio fondato, tra le altre cose, sull'idea che la diaspora degli ebrei, il loro vivere separati dalla terra di origine, fosse il segno più tangibile della punizione riservata da Dio al popolo accusato di aver ucciso Suo Figlio e, perciò, visto, da Crisostomo a Lutero (e anche oltre), come statutariamente minaccioso per il mondo cristiano. Per il luteranesimo, in particolare, è inoltre importante considerare come, detto con Thomas Kaufmann, la *Kurtze Beschreibung* dia concretezza estetica all'idea di Lutero, secondo cui «il giudaismo (...), dal punto di vista della storia della salvezza, (...) era definitivamente superato; era, per così dire, un cadavere vagante. Questo giudizio» continua Kaufmann «ha trovato una sua espressione concreta nella figura letteraria di Ahasverus, l'eterno ebreo, destinato a errare senza meta attraverso i secoli (...)»<sup>20</sup>.

Il mito di Ahasverus, il cui fulcro è costituito da una grave colpa alla quale segue una condanna divina e una redenzione rimandata alla fine dei tempi, è a tutti gli effetti un mito negativo. Eppure, nella *Kurtze Beschreibung* il personaggio non è malvagio ma tragico: eterno e senza requie, non ha modo di sottrarsi al suo destino. Di lui il *Volksbuch* traccia un ritratto ambivalente: da un lato, ne mette in rilievo la dignità, il profondo pentimento, la spiccata devozione a Cristo, la conoscenza della storia millenaria e delle terre d'Oriente, la perfetta padronanza delle lingue dei paesi che attraversa; dall'altro, il senso di estraneità che suscita in chi lo osserva, non da ultimo per il suo aspetto stravagante – è un uomo alto sulla cinquantina, ha i capelli lunghi che gli scendono sopra le spalle, nonostante il duro inverno è scalzo e porta solo un paio di calzoncini, una casacca e un mantello. Lontano e vicino allo stesso tempo, Ahasverus è, insomma, un personaggio enigmatico, non privo di una certa aura sinistra e perturbante. La sua figura parrebbe nascere da quel connubio di «poesia e terrore», che Hans Blumenberg ha riconosciuto alla base del pensiero mitico e che l'autore del libretto ha cura di alimentare<sup>21</sup>.

Abile a non sciogliere la domanda di senso che la vicenda di Ahasverus comunque suscita e che lo stesso personaggio si pone quando si interroga a proposito del disegno di Dio su di lui e tramite lui, l'autore crea una storia sulla quale aleggiavano significati inquietanti che, tuttavia, più che il perso-

<sup>20</sup> Th. Kaufmann, *Gli ebrei di Lutero*, prefazione di D. Garrone con 15 illustrazioni nel testo, trad. it. di F. Ronchi, Torino, Claudiana, 2016, p. 182 (ed. orig. *Luthers Juden*, Stuttgart, Reclam, 2014).

<sup>21</sup> H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, herausgegeben von M. Fuhrmann, München, Fink, 1971, pp. 11-67: 13.

naggio leggendario interessano chi viene in contatto con lui. Non a caso, il testo, come già indicato, non solo narra una storia, ma mette in scena un incontro, anzi più incontri, tra l'ebreo e gli altri. Anche per quello dell'Errante vale, insomma, quanto affermano Giovanni Leghissa e Enrico Manera a proposito del mito in generale:

Articolando narrativamente le costruzioni identitarie, il mito istituisce i collettivi e gestisce i rapporti degli umani con lo spazio e il loro tempo; definisce i confini esterni e interni, normando, entro i collettivi, i vari status e indicando rapporti di amicizia e inimicizia, di simpatia e repulsione, sia rispetto ad altre forme di vita, sia rispetto ai diversi altrove del passato, del presente e del futuro<sup>22</sup>.

Questi rapporti saranno al centro delle prossime pagine, che, focalizzate sul motivo della redenzione sospesa di Ahasverus, cercheranno di rendere conto di alcuni orizzonti di significato che il mito ha dischiuso nel tempo. La scelta di esaminare alcuni esempi tedeschi di ricezione del mito tra XVIII e XX secolo – un periodo e un'area culturale in cui il discorso letterario e pubblico su Ahasverus tocca sfere di cruciale importanza – per poi tornare ancora una volta alla *Kurtze Beschreibung* parte dalla condivisione di quanto afferma sempre Blumenberg, ossia che «[a]nche i più antichi mitologemi a noi accessibili sono già un prodotto del lavoro sul mito» e che «lo stesso processo di ricezione si è trasformato nell'esposizione della modalità di funzionamento del mito»<sup>23</sup>. Se è così, non saranno la prospettiva eziologica e la ricerca (pur sempre doverosa) di una presunta origine a permettere l'accesso alla significatività del mito, ma sarà vero piuttosto il contrario: sono questi orizzonti di significato che, calati ciascuno nel proprio tempo, ci permettono di riconoscere la portata mitopoietica di un racconto e quanto quel racconto presunto originario sia già «lavoro sul mito»<sup>24</sup>.

## 2. *Il sogno di Spinoza e la morte di Ahasverus: sulla redenzione dell'Errante da inizi XIX a metà XX secolo.*

In un breve testo satirico datato 1920, Lion Feuchtwanger immagina un Ebreo errante contemporaneo che, ormai imborghesito e ingrassato, sten-

<sup>22</sup> G. Leghissa – E. Manera, *Introduzione. Mitologie bianche, tra filosofia e scienze umane*, in *Filosofie del mito nel Novecento*, a cura di G. Leghissa – E. Manera, Roma, Carocci, 2015, pp. 17-28: 23.

<sup>23</sup> H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, edizione italiana e traduzione a cura di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1991, p. 156 (ed. orig. *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979).

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 156.

ta a trovare la sua ragione d'essere<sup>25</sup>. Il suo nome (A. Has) e il suo mestiere (produttore di scarpe) richiamano evidentemente quelli del calzolaio Ahasverus. Per il resto, il personaggio ha ben poco in comune con il suo predecessore seicentesco: mentre Ahasverus appare come l'Altro per antonomasia e suscita meraviglia in chi lo incontra per la sua aria austera e contrita, la sua devozione ostentata, i lunghi capelli, i piedi scalzi e dalla pianta spessa e indurita, l'aspetto di A. Has non ha niente di stravagante; anzi, come informa il narratore che riferisce le sue conversazioni con lui nella città di Monaco, l'uomo porta «neri baffetti all'inglese», veste «in maniera elegante ma non troppo alla moda», e, guardandolo, si potrebbe credere «di averlo incontrato spesso alle prime, al ristorante, all'ippodromo»; solo colpiscono una «[i]nconfondibile, (...) strana, profonda luce nei suoi occhi e un certo modo, sicuramente unico, di muovere le mani»<sup>26</sup>.

Di questa apparente normalità, che gli permette di mimetizzarsi tra gli altri, l'Errante è tutt'altro che felice. Al contrario, la consapevolezza di star progressivamente perdendo la sua «aura romantica di spettro»<sup>27</sup> è motivo di cruccio per lui che non si rassegna all'idea di essere «un anacronismo ambulante»<sup>28</sup>. Nel tentativo di ridare senso alla sua esistenza, ha deciso di recarsi a Monaco perché lì il laureando in filosofia Marbod Timm ha fondato la «Società degli Sc[i]ti, Lega di Wotan»<sup>29</sup>. Riponendo grandi speranze nel giovane e nel suo movimento antiebraico, A. Has – nel cui cognome risuona, non a caso, il termine *Hass* ('odio') – progetta di fondare in collaborazione con lui un giornale antisemita. Quando il narratore gli chiede se egli sia antisemita, risponde:

Sono proprio un parto dell'antisemitismo. L'ebreo girovago, che è straniero ovunque e non è a casa da nessuna parte, è proprio una fantasia degli antisemiti. Il mio diritto di esistere viene minato dall'evoluzione della civiltà. Gli analfabeti diminuiscono, cala l'odio nei confronti degli ebrei. Negli ultimi decenni ho avuto esperienze sempre

<sup>25</sup> Mi riferisco al racconto di L. Feuchtwanger, *Gespräche mit dem Ewigen Juden*, in H. Sinsheimer – L. Feuchtwanger – F. Cassirer, *An den Wassern von Babylon. Ein fast heiteres Judenbüchlein*, München, Georg Müller Verlag, 1920, pp. 51-92, trad. it. di E. Paventi, *Conversazioni con l'Ebreo errante*, in Id., *Odisseo e i maiali*, con *Il viaggio di Ulisse è sempre senza ritorno* di C. Magris, Roma, nottetempo, 2012, pp. 65-102.

<sup>26</sup> Feuchtwanger, *Conversazioni con l'Ebreo errante*, p. 65. Nel corso del racconto, questa osservazione è ripetuta per quattro volte, venendo a costituire un refrain che, mentre insiste sull'omologazione sociale di Has, sembra metterla anche in discussione.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 70. Nella traduzione italiana il tedesco «Skythen» viene erroneamente tradotto con «sciiti». Da qui la necessità di emendare la citazione. Ringrazio Giuseppe dell'Agata per avermi fatto notare l'incoerenza della denominazione nel testo italiano.

peggiori proprio in Germania, che era stata la mia roccaforte più salda. Da quando Mendelssohn ha abolito il gergo, gli ebrei qui si sono adattati sempre meglio. Mi sto imborghesendo. Si sarà accorto di sicuro che sto ingrassando (...). È venuta meno la voglia di vivere, da quando alla teoria razzista non viene più riconosciuta alcuna fondatezza (...). Si figuri: un adiposo fantasma in abiti borghesi! (...) Mi darò da fare, mi difenderò, opporrò resistenza. Sono un personaggio tragico, forse un po' odioso, lo ammetto, ma pur sempre tragico. (...) Voglio restare uno spettro rispettabile!<sup>30</sup>

Nel ripercorrere a grandi linee la propria storia secolare, A. Has ne ricorda dapprima i momenti più gloriosi, ossia quelli contrassegnati da un potente odio antiggiudaico e da innumerevoli massacri, poi la parabola discendente a partire «dai tempi di Mendelssohn, di Lessing e di Napoleone»<sup>31</sup>. Allo stesso tempo, si dice convinto di poter tornare a svolgere una «mansione»<sup>32</sup>, tanto più che a Monaco, ogni volta che legge i quotidiani, la svastica che porta a spillo da cravatta lo punge, come sempre avviene quando accade qualcosa di incoraggiante per lui. Nel giro di poco tempo, tuttavia, tali speranze si riveleranno mal riposte, e l'Errante dovrà ammettere con discreta desolazione l'irrevocabilità del processo di integrazione avviato in epoca illuministica: «gli ebrei sono immersi così profondamente nella cultura tedesca [che se] oggi ci fosse l'intenzione di estirpar[li] da [essa], sarebbe destinato a crollare il suo intero edificio»<sup>33</sup>. Quando il narratore, perplesso, gli fa notare gli affari ancora fiorenti del movimento antiebraico, l'Errante replica: «Sono gli ultimi spasimi. (...) È l'epilogo definitivo»<sup>34</sup>.

Quasi a dar ragione al suo personaggio, alla fine del racconto l'autore mette in scena il ravvedimento dell'antisemita Timm; il giovane realizza infatti l'intreccio ormai indissolubile tra «l'elemento ebraico e quello tedesco»<sup>35</sup>, soprattutto arriva a comprendere quanto gli ha spiegato il narratore: ciò che gli «sembra 'ebraico', quella certa arroganza servile, quell'umile invadenza, non ha assolutamente nulla a che vedere con la natura dell'ebreo. Si tratta soltanto di una conseguenza del ghetto, della secolare umiliazione e segregazione e riduzione in schiavitù nella quale il Medioevo tedesco ha costretto gli ebrei»<sup>36</sup>. Davanti a questa presa di coscienza di Timm, A. Has comprende di essere

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 68-69.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 94. I tre nomi indicano l'inizio del processo di emancipazione ebraica, sia sul piano culturale che giuridico. Sull'importanza di Lessing in riferimento anche al tema qui trattato, si veda il contributo di F. Tucci in questo volume.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 101-102.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 98.

una figura definitivamente anacronistica, e si appresta a «cessare l'attività»<sup>37</sup>. A tal scopo acquista una casa nella valle dell'Isar, regala il suo bastone da viandante al Teatro Nazionale e, alla fine, si sente perfino soddisfatto. Feuchtwanger immagina così la definitiva messa a riposo dell'Errante, descritto come «il simbolo di colui che non ha mai messo radici, dell'eternamente nomade, del segregato a cui è stato impedito di contribuire con la propria anima all'identità del paese fino a diventare ciò che l'antisemitismo vuole fare dell'ebreo»<sup>38</sup>.

Va detto: *Conversazioni con l'Ebreo errante* – questo il titolo del racconto – non appartiene alla produzione migliore del suo autore e non è privo di una certa incoerenza estetica; ciononostante, il racconto è meritevole di attenzione in queste pagine dedicate alla *Kurtze Beschreibung* e, più in generale, agli orizzonti di significato del mito che in essa ha trovato la sua forma narrativa più compiuta. La riscrittura proposta da Feuchtwanger offre infatti una prospettiva peculiare e di grande rilievo. Essa non deriva tanto dalla satirica messa a nudo del discorso e del pensiero antisemiti, aspetto su cui nella critica si è più volte insistito<sup>39</sup>, quanto dal fatto che Feuchtwanger riprende il mito allo scopo di scriverne la fine. Così facendo, egli ripropone un motivo e un pensiero presenti nella letteratura ebraico-tedesca fin dai suoi inizi<sup>40</sup>, ossia che la fuoriuscita dal mito – qui simboleggiata da un Ahasverus che conduce una vita ormai priva di funzione – sia possibile grazie al progresso che trova il suo fondamento nella forza della ragione e della cultura. In fondo, la messa a riposo di A. Has altro non è che una variante ironica della morte di Ahasverus, già immaginata quasi un secolo prima da Berthold Auerbach nel suo *Spinoza* (1837), una biografia romanizzata sorprendentemente ignorata negli studi sul mito dell'Ebreo errante<sup>41</sup>.

In questo romanzo storico e di formazione – uno dei primi testi di rilievo della letteratura ebraico-tedesca, che, come è noto, prese le mosse in età illuministica dalla *Haskala* e si sviluppò parallelamente al progetto riforma-

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>39</sup> Si veda soprattutto B. Appel, *Antisemitismus und Ahasver. Der 'Ewige Jude' als literarische Fiktion des 'Anderen'*, Hamburg, Lang, 2021, pp. 356-380.

<sup>40</sup> Uso il sintagma 'letteratura ebraico-tedesca' nel senso più diffuso di letteratura scritta da autori e autrici germanofoni di origine ebraica. Un'eccellente sintesi delle questioni legate alla definizione si legge in L. Bosco, *Tra Babilonia e Gerusalemme. Scrittori ebrei-tedeschi e il 'Terzo Spazio'*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, 2012, pp. 1-7.

<sup>41</sup> L'importanza della funzione della figura di Ahasverus nel romanzo di Auerbach non è tuttavia sfuggita ad alcuni critici che hanno approfondito lo storicismo letterario dell'autore. Si veda, in particolare, J. Skolnik, *Writing Jewish History between Gutzkow and Goethe: Auerbach's Spinoza and the Birth of Modern Jewish Historical Fiction*, «Prooftexts», XIX (1999), 2, pp. 101-125.



tore della *Wissenschaft des Judentums*<sup>42</sup> –, Auerbach esprime la fiducia in un ebraismo secolarizzato come punto di equilibrio tra mantenimento dell'identità ebraica e integrazione nella società maggioritaria<sup>43</sup>. Il suo Spinoza, ripudiato sia dagli ebrei che dai cristiani, assurge a emblema di una dimensione terza, caratterizzata dalla ricerca della verità, dal superamento degli steccati tra la cultura ebraica e quella tedesca e cristiana, dal rapporto simbiotico e di compenetrazione reciproca tra ebrei e tedeschi. Volendo preconizzare l'avvento di una nuova era, Auerbach si serve significativamente della figura di Ahasverus che, alla fine del romanzo, appare in sogno a Spinoza, al quale espone, in un racconto molto denso e racchiuso in poche pagine, le continue umiliazioni e persecuzioni di cui è costellata la sua vicenda.

Il personaggio mitico è qui il simbolo per eccellenza del popolo ebraico costantemente minacciato perché colpevole della morte del Salvatore, ma è anche il simbolo dell'amore di «Geova, il Dio di Israele»<sup>44</sup>, che tramite il suo angelo lo ha di volta in volta salvato, infondendogli nuova vita. In Spinoza, che non conosce «rancore» e ha ricompensato con la «verità» sia quelli della sua stirpe che lo «hanno ripudiato e hanno attentato alla [sua] vita», sia quelli di altra stirpe che «[lo] hanno tradito e [gli] hanno guastato i sentimenti più dolci», Ahasverus vede il «Redentore dell'umanità, che redimerà anche [lui]»<sup>45</sup>, liberandolo dall'odio e dalla tentazione di afferrare la spada della vendetta. Per questo, alla fine del suo lungo discorso, si piega sul dormiente e lo bacia: «era un bacio del morente Ahasverus» – chiosa il narratore – «il quale ha portato su di sé il destino di Israele che ha crocifisso Gesù Cristo»<sup>46</sup>. La speranza del riscatto ebraico non è dunque riposta nella religione, né in istanze identitarie, ma, come già esplicita il sottotitolo del romanzo *Ein Denkerleben* ('La vita di un pensatore'), nella conoscenza e nel pensiero che persegue solo e soltanto la verità.

<sup>42</sup> Sulla letteratura ebraico-tedesca e sui suoi esponenti dalle origini all'inizio del XXI secolo, si veda Metzler *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, herausgegeben von A. Kilcher, 2. Aktualisierte und erweiterte Ausgabe mit 299 Abbildungen, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2012.

<sup>43</sup> Un'analisi di questi aspetti e del rapporto del romanzo di Auerbach con le istanze della *Wissenschaft des Judentums* si legge in F. Krobb, *Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000, pp. 33-40.

<sup>44</sup> Cito dall'edizione rivista del 1854: B. Auerbach, *Spinoza. Ein Denkerleben*, Neu durchgearbeitete, stereotypisierte Auflage, Mannheim, Verlag von Wassermann & Mathy, 1854, p. 393, trad. mia.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 394, trad. mia.

<sup>46</sup> *Ibidem*, trad. mia.

A quasi un secolo di distanza l'uno dall'altro, Auerbach e Feuchtwanger, abbracciando una concezione storicistica contrapposta a quella escatologica del mito, ricorrono dunque alla fantasia letteraria della scomparsa dell'Errante favorita dalla lotta contro l'ignoranza e, tra le altre cose, dall'emancipazione ebraica. Questa concezione, che si fonda sulla fiducia di stampo illuminista nell'affermazione della ragione sul mito, si caratterizza per un'ambivalenza di fondo. Per comprenderla, aiuta ricordare quanto scrive Blumenberg a proposito del 'portare a termine il mito': «Portare a termine il mito, si riteneva una volta fosse stato il lavoro del *logos*. Ma questa autoconsapevolezza dei filosofi – o meglio: degli storici della filosofia – è contraddetta dal fatto che il lavoro di conclusione del mito si compie sempre come metafora del mito»<sup>47</sup>. In effetti, nella prospettiva rappresentata da questi due autori, la lotta contro il pregiudizio antiggiudaico e l'odio antisemita, di cui Ahasverus è considerato prodotto culturale e letterario, quindi anche emblema<sup>48</sup>, va di pari passo con l'auspicio di un'assunzione di responsabilità da parte degli ebrei al fine di non fare propria l'immagine ahasverica ed emanciparsi così da quel ghetto in cui l'odio antiggiudaico li ha rinchiusi per secoli (e rischia ancora di rinchiuderli), e che, tra le altre cose, ha alimentato il famigerato 'jüdischer Selbsthass', l'«odio di sé ebraico»<sup>49</sup>.

In quest'ottica, tutta interna al mondo ebraico, la fine dell'Errante corrisponde idealmente alla redenzione del popolo ebraico dalla sua emarginazione e dagli stereotipi e luoghi comuni dell'antigiudaismo prima, dell'antisemitismo poi. I concetti secolarizzati e illuministici di educazione (*Bildung*), umanità e verità, vengono visti come il vero antidoto al mito, e paradossalmente si affida proprio al popolo ebraico il riscatto da quel mito di origine allogena di cui l'ebreo si trova, suo malgrado, a essere protagonista. In questo senso, scrivere la fine del mito, non significa uscire dal mito, bensì continuare a muo-

<sup>47</sup> Blumenberg, *Elaborazione del mito*, p. 753.

<sup>48</sup> Da segnalare in questo contesto la scelta dell'ebreo Ludwig Börne di intitolare *Der ewige Jude* il lungo saggio nel quale confuta punto per punto l'argomentazione del pamphlet antisemita di Ludolf Holst *Judenthum in allen dessen Theilen, aus einem staatswissenschaftlichen Standpunkte betrachtet* (Mainz, bei Florian Kupferberg, 1821): L. Börne, *Der ewige Jude*, Aus der Zeitschrift «die Wage», herausgegeben von L. Börne, Tübingen 1821.

<sup>49</sup> Non a caso, nel racconto di Feuchtwanger lo sciovinista ebreo è rappresentato come il miglior alleato dell'antisemita (cfr. Feuchtwanger, *Conversazioni con l'Ebreo errante*, pp. 88-89) perché, insistendo su un concetto identitario non inclusivo, alimenta a sua volta quell'humus culturale in cui si aggira lo spettro dell'Errante. Particolarmente significativo da questo punto di vista è il romanzo *Der neue Ahasver. Roman aus Jung-Berlin* (1882) di Fritz Mauthner, che ruota sull'antisemitismo moderno e su come esso renda impossibile contribuire alla vita nazionale pure all'ebreo che si senta pienamente tedesco e patriota.

versi nella sua orbita. D'altronde, questa prospettiva è ben comprensibile, se si tiene conto che essa si sviluppa come controcanto agli scritti antiggiudaici che, già dall'inizio del '700, identificavano esplicitamente Ahasverus con il popolo ebraico *tout court*<sup>50</sup>. Ad esempio, tra Auerbach e Feuchtwanger si collocano due autori del calibro di Arthur Schopenhauer e Richard Wagner. In *Parerga e Parilomena* (1851) il primo promuoveva per esempio il matrimonio misto tra ebrei e cristiani perché nel giro di 100 anni esso avrebbe favorito nei primi l'oblio della loro identità ebraica e con ciò la sepoltura di Ahasverus<sup>51</sup>; il secondo terminava il suo a tratti ferocissimo pamphlet *Judenthum in der Musik* ('Il giudaismo nella musica', 1850) citando proprio la fine di Ahasverus e intendendo con ciò la fine della stessa identità ebraica. Con riferimento allo scrittore Ludwig Börne, che in realtà ebbe un rapporto ben più ambivalente con la propria origine ebraica rispetto a quanto affermi il musicista, Wagner scrive:

Egli [Börne] è uscito dalla sua condizione di ebreo per cercare la redenzione (*Erlösung*) tra noi: non è riuscito a trovarla da sé e si è reso conto che avrebbe potuto trovarla solo insieme con *la nostra redenzione in un'umanità vera e giusta (wahrhaften Menschen)*. Ma divenire uomini con noi, per l'ebreo significa innanzitutto cessare di essere ebreo. Karl Ludwig Börne ha compiuto ciò. Proprio Börne ci ha insegnato che questa redenzione (...) costa, per l'ebreo come anche per noi, sudore, stenti, paure e una gran quantità di sofferenza e di dolore. L'ebreo prenda parte a quest'opera di rinnovata redenzione senza guardarsi indietro, attraverso l'annullamento di sé; in tal modo saremo uniti e indivisibili! Ma attenzione, solo una può essere la vostra redenzione dalla grave maledizione che pesa su di voi: la redenzione di *Ahasverus*, la rovina, la fine, la morte, la caduta (*Untergang*)!<sup>52</sup>

Nel periodo stürmeriano e romantico la figura dell'Errante che aveva oltragiato Cristo aveva stimolato la fantasia poetica di scrittori non ebrei<sup>53</sup>. Oltre

<sup>50</sup> Si veda in particolare il parallelismo istituito tra Ahasverus e tutto il popolo ebraico dal teologo luterano Johann Jacob Schudt nello scritto *Von dem in aller Welt vermaynten umherlauffenden Juden Ahasverus*, in Id., *Jüdischer Merckwürdigkeiten*, Bd. 1, 5, Buch-Berlin-Leipzig 1714 (Reprint Berlin 1922), pp. 488-512 (qui citato da M. Körte, *Ahasverus*, in *Handbuch des Antisemitismus. Judentum in Geschichte und Gegenwart*, herausgegeben von W. Benz, Bd. 3: *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin-New York, De Gruyter, 2010, pp. 3-6: 6).

<sup>51</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*. 2. Band, 1. Teilband: *Zur Rechtslehre und Politik*, in Id., *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Bd. 9, Zürich, Diogenes, 1977, p. 286.

<sup>52</sup> R. Wagner, *Il giudaismo nella musica*, a cura di L. V. Distaso, Milano-Udine, Mimesis, 2016, p. 47.

<sup>53</sup> Per alcuni esempi di riscritture germanofone del mito da fine Settecento al secondo Novecento si veda l'antologia *Ahasvers Spur. Dichtungen und Dokumente vom 'Ewigen Juden'*, herausgegeben von M. Körte – R. Sctockhammer, Leipzig, Reclam, 1995.

a vedervi la prefigurazione del viandante romantico, essi lo avevano eletto a simbolo di ribellione contro ogni forma di despotismo e autoritarismo, poi, dopo la disillusione rivoluzionaria, di quella specifica «condizione di solitudine dell'intellettuale ormai privo di un movimento in grado di sostenerlo, che si traduce nella maledizione dell'erranza e dell'esilio perpetuo»<sup>54</sup>. Nell'Ottocento nazionalista, invece, l'accento non è posto primariamente su Ahasverus quale individuo solitario, ma sull'Errante come emblema e stigma del popolo ebraico diasporico, oltre che sul desiderio di redenzione, intesa evidentemente in senso opposto a seconda dell'ottica assunta nei confronti degli ebrei e, per questi ultimi, della propria identità ebraica.

Si tratta, in realtà, di due filoni di ricezione del mito che si sviluppano in modo parallelo e si proiettano anche nei primi decenni del Novecento, come mostra l'esempio di Feuchtwanger se messo a confronto con la sublimazione letteraria che del motivo ahasverico propone un autore come Franz Kafka. Negli stessi anni in cui quest'ultimo elegge il tragico destino dell'Errante a «condizione di trascendentale assenza di ogni esilio, erranza e sradicamento che, nella modernità, si accompagna alla messa in discussione di ogni telos escatologico e salvifico»<sup>55</sup>, Feuchtwanger, come si è visto, segue una via molto diversa: lungi dall'universalizzare il destino di Ahasverus, egli legge il personaggio mitico esclusivamente nel segno dell'antigiudaismo che aleggia su quest'ultimo fin dal Seicento e, sottostimando drammaticamente le pulsioni antiebraiche contemporanee, paragonate a un mero rigurgito del passato<sup>56</sup>, ne vede vicina la fine. La definizione che dà dell'Errante come «un parto dell'antisemitismo» fa tuttavia ben comprendere su quale immaginario collettivo e humus culturale poté attecchire, dopo averli a sua volta alimentati, la feroce propaganda antisemita del nazionalsocialismo, che nel-

<sup>54</sup> P. Collini, *La leggenda dell'ebreo errante nella letteratura romantica*, in *Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza. In ricordo di Giorgio Bassani*, a cura di A. Dolfi, Firenze, Firenze University Press, 2017, pp. 35-42: 39.

<sup>55</sup> Utilizzo le parole con le quali Patrizio Collini (*La leggenda dell'ebreo errante nella letteratura romantica*, p. 36) definisce una delle più importanti metamorfosi dell'Ebreo errante nella letteratura romantica e novecentesca. Per un'analisi di come il motivo dell'Errante attraversi tutta l'opera di Kafka si veda il contributo di B. Bronzini in questo volume, oltre che L. M. Wambach, *Ahasver und Kafka. Zur Bedeutung der Judenfeindschaft in dessen Leben und Werk*, Heidelberg, Winter, 1993. L'elaborazione del mito nella letteratura modernista ebraico-tedesca è oggetto dello studio di A. Bodenheimer, *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne*, Göttingen, Wallstein, 2002.

<sup>56</sup> Basti pensare che il racconto di Feuchtwanger esce lo stesso anno in cui Hitler, dopo il suo ingresso nella *Deutsche Arbeiterpartei* (Partito tedesco dei lavoratori) di Monaco, cominciò a plasmare il partito sulle sue idee, ponendo così in quella città le basi del movimento nazionalsocialista.

la mostra itinerante *Der ewige Jude* (1937-1939, Tav. 14a), poi nel film omonimo diretto nel 1940 da Fritz Hippler sotto la maniacale guida di Joseph Goebbels (Tav. 14b), agitò lo spettro dell'Errante, o meglio, per usare la ben più potente locuzione tedesca, dello «ewiger Jude»<sup>57</sup>.

Canonizzata in una riedizione del *Volksbuch* datata 1694, ma evidentemente già in uso da tempo<sup>58</sup>, questa espressione sta a indicare tanto l'«Ebreo eterno», quanto, e forse soprattutto, l'«eterno Ebreo», suggerendo dunque l'idea di una identità ebraica come un conglomerato di caratteristiche sempre uguali a se stesse perché resistenti al mutare storico<sup>59</sup>. In effetti, nel mito, per come esso si sviluppa proprio a partire dalla *Kurtze Beschreibung*, l'erranza dell'Ebreo va di pari passo con la stabilizzazione della sua identità, che lo rende sempre e comunque riconoscibile come l'escluso per eccellenza dalla società maggioritaria, se non addirittura dal consorzio umano, a causa della sua colpa atavica. La saldatura di questi due elementi (erranza e identità immutabile) raggiunge nel pensiero hitleriano il suo livello massimo e più infausto. Oltre a fissare l'identità (negativa) degli ebrei su presunti caratteri razziali sottratti al processo storico<sup>60</sup>, Hitler – come ricorda Zygmunt Bauman in *Modernity and Holocaust* (1989), riprendendo la tesi dello storico Eberhard Jäckel – vede la «permanente e irrimediabile assenza di patria» come parte integrante di quell'identità:

(...) fu la perpetua e generalizzata mancanza di una patria ciò che, più di qualsiasi altra cosa, isolò agli occhi di Hitler gli ebrei da tutti gli altri popoli che egli odiava e desiderava ridurre in schiavitù o distruggere. Hitler credeva che, non disponendo di uno stato territoriale, gli ebrei non potessero partecipare all'universale lotta per il potere nella sua forma consueta di guerra mirante alla conquista di terre, e che per questo dovessero servirsi in alternativa di metodi immorali, surrettizi e occulti che ne facevano un nemico particolarmente forte e minaccioso; un nemico che, inoltre, non sareb-

<sup>57</sup> Sulla mostra e sul film nazisti vd. Y. Ahren – S. Hornshøj-Møller – Ch. B. Melchers, »*Der ewige Jude*«. *Wie Goebbels hetzte. Untersuchungen zum nationalsozialistischen Propagandafilm*, Aachen, Alano-Verlag, 1990; W. Benz, »*Der ewige Jude*': *Metaphern und Methoden nationalsozialistischer Propaganda*, Berlin, Metropol, 2010.

<sup>58</sup> Il titolo dell'edizione (*Neue Zeitung von dem sogenannten ewigen Juden*) fa esplicito riferimento al «cosiddetto ebreo eterno» (o, appunto, «eterno ebreo»). Come ricostruisce con dovizia di particolari Neubaur nelle note al suo *Die Sage vom ewigen Juden*, molte dissertazioni seicentesche di ambito protestante ruotavano proprio sul «Judaeo non mortali».

<sup>59</sup> La negazione del processo metamorfico degli ebrei è una costante del discorso antisemita. Si veda al riguardo il contributo di C. Dell'Aversano in questo volume.

<sup>60</sup> Si tratta di un pensiero già ben delineato in *Mein Kampf* (1925-1926). Cfr. A. Hitler, *La mia battaglia. Volume I: edizione critica*, a cura di V. Pinto, trad. it. di A. Cambatzu – V. Pinto, Torino, Free Ebrei, 2017, segnatamente pp. 233-269.

be probabilmente mai stato soddisfatto o pacificato e che quindi, per essere ridotto all'impotenza, andava distrutto (...)<sup>61</sup>.

Nella prospettiva secolarizzata che si afferma a partire dall'Illuminismo, la redenzione dell'Ebreo errante non è più affidata a Dio, ma agli uomini. Non per questo la ragione ha vinto contro il mito. Piuttosto, mentre credeva di scriverne la fine, lo stava solo rimuovendo, accettandone comunque le categorie. Nel momento in cui il concetto di razza sostituisce quelli di religione e cultura, il mito si afferma con più virulenza di prima e si rivela perfettamente funzionale alle intenzioni di chi non intende cancellare lo stigma di Ahasverus ma gli ebrei stessi, non separabili dal primo perché la 'colpa', collocata al livello della razza, è definitivamente irredimibile. Quel che resta del mito è dunque la morte reale e senza redenzione dell'ebreo, in un intreccio indissolubile tra mito e storia che già aveva segnato la formazione della *Kurtze Beschreibung*, sebbene essa, riconoscendo al proprio personaggio lo status di personaggio tragico, prospettasse sin da allora soluzioni anche diverse.

### 3. *Ahasverus e lo «Elend» (la miseria) degli ebrei.*

L'exkursus sulla ricezione del mito da inizio Ottocento a metà Novecento non intende suggerire la conclusione che la famigerata *Endlösung* ('soluzione finale') della questione ebraica pianificata dai nazisti sia in qualche modo già iscritta nel mito o da intendersi come naturale conseguenza della sua trasposizione nella realtà storica. Piuttosto questa rassegna fa emergere alcuni dei principali orizzonti di significato che nel corso del tempo sono stati associati ad Ahasverus. Due secoli dopo la pubblicazione della *Kurtze Beschreibung* il personaggio era ancora così presente nella memoria culturale tedesca da poter essere semplicemente evocato e utilizzato come efficace figura del discorso pubblico per richiamare un complesso mondo di relazioni identitarie, scontri ed esclusioni. In alcuni casi, i significati associati alla figura hanno a che fare con una dimensione antropologica e universale (si pensi al già citato schema archetipico di colpa, punizione, redenzione), in altri, come quelli sopra commentati, si legano invece a precisi contesti storici che hanno stimolato precipue appropriazioni del mito.

Se, a partire da queste tappe della ricezione del mito, si torna a riflettere sulla *Kurtze Beschreibung* con la quale comincia la fortuna di Ahasverus, allora non si può non registrare il profondo scarto tra la sublimazione lette-

<sup>61</sup> Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, trad. di M. Baldini, Bologna, il Mulino, nuova edizione 2010, p. 60.

raria che nel *Volksbuch* caratterizza il personaggio e il preponderante senso negativo che ne contraddistingue la ricezione. È sulla scorta di tale connotazione che la figura è rimasta presente nell'immaginario collettivo tedesco e ha inciso su di esso. Se, come ho avuto modo di fare in un lavoro precedente<sup>62</sup>, si considera il testo da un punto di vista prettamente letterario, non è difficile constatare come la narrazione restituisca al reo e penitente irredento Ahasverus una dignità della quale nel corso del tempo si è persa memoria (eccezion fatta per quelle opere che si concentrano su di lui come individuo e non come rappresentante del popolo ebraico). Sembra dunque che ciò che il *Volksbuch* mantiene insieme e in equilibrio tra pesi e contrappesi – per esempio, il fascino della figura, come anche la sua aura sinistra e inquietante –, viri nel corso del tempo verso l'uno o l'altro polo. Analogamente le ambivalenze tendono sciogliersi a seconda del contesto storico e della «funzione pragmatica» che si riconosce al mito<sup>63</sup>.

L'autore del *Volksbuch* è abile a non chiudere il racconto in modo univoco, lasciando in sospeso il giudizio sull'enigmatico Ebreo. Alla fine del testo, anziché far confezionare al suo narratore una 'morale della favola', gli fa affermare di non sapere cosa pensare di quest'uomo, di questo ebreo, motivo per cui lascia ciascuno libero di avere il proprio «Judicium», ricordando comunque che le opere di Dio sono imperscrutabili e che il loro senso si rivelerà solo in vicinanza del giorno del giudizio. Allo stesso tempo, però, questo stesso narratore ha disseminato il racconto di elementi, che nel lettore del tempo, soprattutto in quello di ambito luterano, già suggerivano un giudizio, un'interpretazione abbastanza orientata. Basti per esempio pensare allo scritto *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) a cui Lutero lavora proprio nel 1542, ossia nell'anno indicato nella *Kurtze Beschreibung* come quello dell'incontro tra von Eitzen e Ahasverus ad Amburgo. Sullo sfondo di questo pamphlet, il rimando del narratore del *Volksbuch* alla imperscrutabilità delle opere di Dio può apparire per certi aspetti un vezzo. Il lettore luterano del tempo, infatti, non avrà avuto difficoltà nel vedere in Ahasverus l'emblema di quello *Elend* ('miseria') degli ebrei di cui scrive Lutero, che, utilizzando ancora il termine nel suo senso etimologico, intende con esso quello specifico stato di infelicità e di miseria di chi vive in una terra straniera, non per scelta ma da esule<sup>64</sup>. Nell'ottica che Lutero fa sua, la miseria degli

<sup>62</sup> Vedi il saggio citato alla nota 19.

<sup>63</sup> L'espressione «funzione pragmatica» è presa in prestito da M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, I. Teil*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. 77.

<sup>64</sup> Riporto la voce tratta da F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von E. Seebold, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011 (25. Aufl.), p. 241: «elend Adj std.

ebrei è dovuta all'esilio con cui Dio li ha puniti per la loro colpa. Queste le parole che scrive sulla diaspora ebraica con l'intento che nessun cristiano si faccia «ingannare dagli ebrei e farsi coinvolgere nella loro miseria e nella loro disperazione»:

[Gli ebrei] sono diventati talmente duri e insensibili, da non voler imparare neanche da quel terribile flagello che è un esilio lungo ormai più di millequattrocento anni. E sebbene rivolgano incessantemente invocazioni e lamenti a Dio a tale scopo (almeno così credono), non riescono ancora a ottenere che venga fissato un termine per questo esilio. (...) Perché l'ira di Dio – così terribile – mostra anche troppo chiaramente che essi di certo devono sbagliarsi e avere imbroggiato una strada falsa: questo lo capirebbe anche un bambino. Infatti non si può ritenere Dio tanto crudele da punire il suo proprio popolo così a lungo, in modo così atroce, così spietato e per di più tacendo, non consolandolo né con parole, né con opere, senza stabilire un tempo, né un termine. Chi potrebbe credere in un Dio del genere, sperare in lui, o amarlo? Perciò questo atto di ira dimostra che gli ebrei sono stati sicuramente rifiutati da Dio, che non sono più il suo popolo, e che anche Lui non è più il loro Dio. E andate a quel passo di Osea al primo capitolo: «*Lo Ammi* Voi non siete il mio popolo, e io non sono il vostro Dio». Sì, purtroppo per loro è una cosa dolorosa e tremenda. Possono dare l'interpretazione che vogliono, noi abbiamo la realtà davanti agli occhi: ciò non può ingannarci. (...) Io non sono certo un ebreo, eppure, sinceramente, non mi fa piacere pensare all'ira di Dio, che tanto spietata si è abbattuta su questo popolo, perché ne sono spaventato a morte. (...) Essi fin da piccoli vengono allevati con veleno e rancore contro il nostro Signore, cosicché non ci sarà alcuna speranza fino al momento in cui, alla fine, non diventeranno docili, per mezzo della loro miseria, e saranno allora costretti a riconoscere che il Messia è venuto ed è il nostro Gesù<sup>65</sup>.

Se Ahasverus è entrato nella memoria culturale con la forza del mito, come detto in apertura, ciò si deve ai processi di significazione mitica. Citando un'ultima volta Blumenberg: «La significatività deve (...) possedere proprio un riferimento alla realtà, una base che abbia *status* di realtà. '*Status* di realtà' non significa la prova empirica; al suo posto può esserci l'ovvietà, la familiarità, il fatto di essere parte del mondo fin dagli inizi»<sup>66</sup>. Che lo considerasse

(< 8. Jh.). Mhd. *ellende*, ahd. *elilenti*, as. *elilende* aus wg. \**alja-landja-* (oder \**ali-*) 'außer Landes seiend', auch in ae. *ellende* mit dem Neutrum in der Funktion des Abstraktums (nhd. Elend). Bahuvrīhi-Bildung zu *Land* und einem im Germanischen sonst aussterbenden ig. \**alja-* 'anderer' in gt. *aljis*, l. *alius*, air. *aile*, gr. *állos*. 'Außer Landes' oder 'in einem anderen Land' ist der Verbannte oder Vertriebene, daher die Bedeutungsentwicklung zu 'unglücklich, jammervoll'. Vgl. hiermit ne. *wretch* 'Elender' (eigentlich 'Vertriebener' zu *rächen*, s.d.) und it. *cattivo* 'elend, schlecht' zu l. *captivus* 'gefangen' (...). Ringrazio Pietro Dini per la preziosa indicazione.

<sup>65</sup> M. Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, a cura di A. Malena, introduzione di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2008, pp. 3, 7-8.

<sup>66</sup> Blumenberg, *Elaborazione del mito*, p. 96.



frutto di fantasia oppure no, il lettore luterano del tempo, di fatto piuttosto ignaro sugli ebrei, non poteva non riconoscere ad Ahasverus uno specifico statuto di realtà, e dunque leggerlo alla luce di quella griglia interpretativa che religione, mito e storia gli offrivano.

Ora, la *Kurtze Beschreibung* è nell'insieme un racconto assai simpatetico verso il suo protagonista, e l'atteggiamento che l'enormità della sua condanna e della sua pena suscita nel lettore del *Volksbuch* è più di *pietas* che di ribrezzo o condanna. L'oltraggio di Ahasverus a Gesù non nasce infatti dalla malvagità, ma dal fatto che egli aveva creduto alla parola degli scribi e dei sacerdoti e aveva quindi ritenuto Cristo un impostore. Privo di un'identità e di una volontà propria, più che agente, Ahasverus è un personaggio agito: prima dalla parola degli scribi e dei sacerdoti, cui crede ciecamente, poi, dopo la sua condanna e il suo profondo pentimento, dalla parola di Cristo, che difende con lo stesso zelo che in passato aveva riservato a quella degli scribi. Se tra la folla che accorre a vederlo ad Amburgo, c'è chi sospetta che egli sia guidato da uno spirito sinistro, queste interpretazioni vengono rigettate con fermezza da von Eitzen che dell'Ebreo ha potuto constatare ed apprezzare la piena devozione al Dio cristiano, l'umiltà e il profondo sapere millenario.

D'altro canto, ciò che von Eitzen rigetta, viene velatamente suggerito da altri elementi del testo. Come, per esempio, il passaggio di Ahasverus attraverso una Gerusalemme ormai ridotta in macerie. Oppure, ancora, si pensi alla nota finale in cui si riporta che l'Ebreo è stato visto a Danzica nel dicembre 1599. La data non appare casuale, se si tiene conto della devastante peste che di lì a poco sconvolse la città, più precisamente nel 1601 e 1602, anno della pubblicazione della *Kurtze Beschreibung*<sup>67</sup>. Il riferimento al giudizio di un personaggio della statura di von Eitzen, che rigetta le più sinistre interpretazioni dell'Ebreo, riconduce la sua figura nel campo del meraviglioso divino. Allo stesso tempo, però, le interpretazioni sinistre vengono citate, vi si allude ed esse continuano ad aleggiare su Ahasverus. Col passare del tempo, evidentemente, sono diventate preponderanti.

<sup>67</sup> Su questo si veda Nied, 'ich will stehen und ruhen, du aber solt geben', pp. 257-278.



## ERRANZE EBRAICHE



RONI WEINSTEIN

ERRANTI E MIGRANTI COME AGENTI DI CAMBIAMENTO  
NELLA CULTURA EBRAICA E NEL CONTESTO  
MEDITERRANEO (PRIMA ETÀ MODERNA)

1. *Premessa.*

Nel 1654 un converso portoghese, cioè uno di quegli ebrei costretti a convertirsi al cattolicesimo, sentendo che i suoi giorni sulla terra stavano per finire, preparò un elenco dei parenti ai quali intendeva lasciare i suoi beni terreni. In questo contesto colpisce l'ampia distribuzione geografica delle persone indicate nella lista, da Aleppo e Cipro fino a Firenze, Gibilterra, Marsiglia, Venezia e ad altre località dell'Europa occidentale<sup>1</sup>. L'elenco va oltre il bacino del Mediterraneo e attraversa i confini tra l'Europa cattolica e l'Impero ottomano ufficialmente sunnita, ma che includeva elementi importanti e attivi delle tradizioni sciite e persiane<sup>2</sup>. Il testamento del converso indica chiaramente che siamo di fronte a una nuova fase della storia ebraica, denominata dagli storici contemporanei 'Storia globale' (*Global History* in inglese) o *Connected History*. Il testamento trasmette *in nuce* l'intera storia delle peregrinazioni ebraiche e il loro impatto sulla cultura e la storia ebraica della prima Età moderna. Esso presenta sì l'ampia dispersione geografica delle persone citate, ma testimonia anche che esse appartenevano allo stesso collettivo familiare, avendo diritto a ereditare la proprietà del defunto. I vari luoghi alludono all'ampia rete sefardita intessuta nel bacino del Mediterraneo dal XV al XVII secolo, senza la quale è praticamente impossibile comprendere come un patrimonio medievale ebraico di quasi mille anni stesse cambiando profondamente in un arco di tempo relativamente breve. La nuova diaspora sefardita in Europa e lungo il bacino del Mediterraneo contribuì in gran parte a questo cambiamento.

<sup>1</sup> J. Barnai, *HaMar'ah shel Eropā. Prakim beToldot HaKehilah HaYehudit beIzmir baMeot HaShevah-Esreh veHaShmoneh-Esreh (Il microcosmo d'Europa. La comunità ebraica di Smyrna nel secolo XVII e XVIII)*, Jerusalem, Carmel, 2014, p. 55.

<sup>2</sup> La ricerca sull'Impero ottomano della prima Età moderna è immensa, eppure si trova una buona presentazione in *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, edited by K. Cicek, Ankara, Yeni Türkiye, 2000, voll. I-IV.

Le osservazioni che desidero offrire si basano su una documentazione in ebraico che deriva principalmente dall'ambiente rabbinico. Si tratta dunque di un materiale caratterizzato da un forte tradizionalismo, e che cerca pertanto di presentare qualsiasi innovazione come un commento o piuttosto un'illuminazione delle tradizioni del passato. La scrittura rabbinica è, infatti, piena di citazioni e riferimenti al canone ebraico. In questa tradizione, l'esilio e le migrazioni costituiscono un elemento fondamentale fin dall'inizio, a cominciare dall'ordine divino ad Abramo di lasciare la sua patria, dal dialogo biblico tra Dio e 'il popolo d'Israele' con la minaccia dell'esilio e dell'espulsione, fino al conferimento della Tora sul monte Sinai lungo il cammino verso la terra promessa; compiendo un grande salto temporale, si pensi, infine, che il Talmud babilonese – a mio parere il libro più significativo della tradizione ebraica – è stato composto in esilio, in Babilonia, e non in Terra Santa. Tutti questi casi di peregrinazione e di esilio si sono trasformati nel corso dei secoli in storie mitiche e hanno contribuito alla memoria collettiva, anche attraverso le relative festività che scandiscono il calendario ebraico. Per evitare l'atteggiamento delle cronache medievali, che iniziano con la creazione del mondo e terminano con il tempo presente, in questa sede mi concentrerò sulla prima Età moderna, ossia sui secoli XVI e XVII.

## 2. *Migrazioni di ebrei nella prima Età moderna.*

La discussione sull'importanza delle migrazioni, dei viaggi e dei passaggi nel contesto europeo non è nuova, grazie all'affascinante discussione offerta da Paul Hazard nel suo studio *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, incentrato sul tramonto del XVII secolo<sup>3</sup>. Hazard ha considerato il contributo profondo dei passaggi/viaggi di intellettuali di spicco alla crisi e al cambiamento della 'coscienza europea'. Meno note sono invece le intense ondate di immigrazione nell'islam o in quella che viene definita 'civiltà islamica' (*Islamicate World* in inglese)<sup>4</sup>, soprattutto in relazione al fiorente Impero ottomano.

Occorre innanzitutto chiedersi cosa ci fosse di nuovo nel contesto ebraico della prima Età moderna. Passaggi di intellettuali ebrei erano infatti comuni lungo tutto il Medioevo: si pensi, per esempio, a R. Abraham ibn Ezra, spostatosi dalla Spagna musulmana verso l'area ashkenazita, a R. Asher, migra-

<sup>3</sup> P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne, (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935.

<sup>4</sup> M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago University Press, 1974, voll. I-II.

to da Ashkenaz/Germania in Spagna, dove cambiò le tradizioni degli studi talmudici, e a suo figlio R. Jacobbe ben HaRosh, autore del *Turim*, uno dei codici fondamentali del diritto, o infine a Maimonide, che, in fuga da Cordoba a causa dell'ondata islamica fondamentalista del *Muwahhidun*, si spostò in Egitto. La prima Età moderna fu invece caratterizzata da migrazioni non di individui e neanche di famiglie, bensì di un numero impressionante di persone e, talvolta, di intere comunità. Ciò accadde principalmente per le espulsioni avvenute nel tardo Medioevo, tanto che alla fine del XV secolo l'Europa risultò quasi priva della presenza ebraica. Questo fenomeno migratorio di massa portò alla fondazione di nuovi centri, sia nell'Europa orientale che centrale, e all'insediamento della vita ebraica nel Mediterraneo orientale sotto gli ottomani. Questo secondo fenomeno, posto al centro della mia presentazione, fu certamente correlato al cambiamento demografico e culturale che seguì alla espulsione totale degli ebrei dalla Spagna (1492) e dal Portogallo (1497).

### 3. *La diaspora sefardita.*

L'espulsione segnò un passaggio doloroso e traumatico, ma, cento anni dopo quegli eventi, R. Giuseppe Trani, un importante rabbino sefardita di Istanbul, commentò retrospettivamente che «subito dopo il tramonto della Tora in Castiglia, a causa di espulsioni e tribolazioni, iniziò l'alba della Tora nel Maghreb, e in Egitto, e in Terra Santa, e in tutto l'Impero ottomano (*Malkhut Togarma*) grazie ai Saggi di Castiglia, che vennero da lì (Castiglia) e stabilirono la Tora in tutte le terre del Signore»<sup>5</sup>. Si trattò infatti di un passaggio da una zona fiorente, la Spagna della controriforma al culmine del 'Secolo d'Oro', che governava gran parte dell'Europa e si espandeva nel Nuovo Mondo, fino all'Impero ottomano, l'impero più duraturo e vasto dell'intera storia dell'islam che si trovava in quel periodo al suo apice. Gli ottomani crearono una *Politeia* distinta, prospera, innovativa e favorevole allo studio, e assegnarono un posto particolare alle minoranze religiose, compresi gli ebrei.

La maggior parte degli intellettuali ebrei della prima Età moderna, lungi dall'essere persone sedentarie, si spostarono più volte lungo il corso della loro vita. Si possono citare ad esempio R. Salomone Luria, il maestro misti-

<sup>5</sup> La citazione è fornita e discussa in J. Hacker, *HaPe'ilut HaIntelektualit beKerev Yehudei HaImperiya HaOthmanit baMeot HaShesh-Esreh veHaShva'-Esreh* (L'attività intellettuale tra gli ebrei nell'impero ottomano durante il Cinquecento e Seicento), «Tarbiz», LIII (1984), 4, pp. 569-604: 569, traduzione mia.

co del sedicesimo secolo, Salomone Molcho, il presunto capo della salvezza ebraica, Israel Najara, il grande liturgista, R. Giuseppe Caro, che si trasferì con la sua famiglia nella parte occidentale dell'Impero ottomano e poi a Safed, e, certamente, la grande figura messianica di Sabbetai Zvi, accanto al suo profeta Nathan di Gaza. L'impatto di queste migrazioni di persone, libri e conoscenze è stato discusso per la prima volta da Moshe Idel, secondo il quale l'incontro di varie tradizioni ha dato un fondamentale impulso all'innovazione cabalistica durante il XVI secolo<sup>6</sup>. La città di Safed – come, in misura minore, Roma, Alessandria, Istanbul, Salonicco – ospitò rappresentanti dell'intera Ecumene ebraica. Safed si trasformò così nel più importante luogo di incontro tra i principali studiosi dei vari domini delle tradizioni ebraiche, come Talmud e Halakha, Qabbala, liturgia, pietà ed etica ebraica, attività delle confraternite, teologia e prassi rituale<sup>7</sup>. Il Rinascimento mistico a Safed ebbe implicazioni dirette sui modelli penitenziali e sulle pratiche del corpo e della sessualità. Per diversi decenni Safed fu il cuore pulsante della religiosità ebraica e in larga misura plasmò i modelli culturali rilevanti fino al periodo attuale. Altre città importanti sotto questo profilo furono Roma, dove i diversi gruppi etnici furono convogliati in un solo ghetto, Venezia con i suoi tre distinti ghetti etnici, Livorno ed Amsterdam, luogo di incontro di spagnoli, portoghesi e ashkenaziti. Quegli immigrati avevano bisogno di definire le proprie tradizioni particolari rispetto ad altre tradizioni ebraiche a cui furono massicciamente esposti per la prima volta. Il risultato finale fu la formazione di nuove posizioni e la creazione di nuove e grandi sintesi, quale quella offerta da R. Mosé Cordovero nel suo libro *Pardes Rimmonim* (prima stampa 1601). L'importante prospettiva proposta da Idel potrebbe essere estesa ad altri ambiti, come la composizione di doppi codici di diritto da parte di R. Giuseppe Caro, un progetto che in realtà ridefinì la tradizione ebraica<sup>8</sup>.

Un altro aspetto da considerare è ovviamente l'incontro di questi intellettuali ebrei erranti con tradizioni non ebraiche, in particolare con quella islamica, e la sensibilità che essi mostrarono al riguardo. Una caratteristica comune a questi centri culturali, o *Hubs* (se dovessi usare una moderna

<sup>6</sup> M. Idel, *On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah*, «Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts», 3 (1998), pp. 145-173.

<sup>7</sup> R. Weinstein, *Kabbalah and Jewish Modernity*, London, Littman Library of Jewish Culture, 2016.

<sup>8</sup> R. Weinstein, *Joseph Karo and Shaping Modern Jewish Law. The Early Modern Ottoman and Global Settings*, London-New York, Anthem Press, 2022.



terminologia inglese), è che essi furono creati da immigrati, ma per lo più immigrati di origini sefardite. Rispetto alle comunità locali, questi nuovi arrivati iberici avevano diversi vantaggi, come il loro particolare patrimonio politico-finanziario-comunitario-talmudico, risalente al periodo pre-espulsione, o come reti internazionali di comunicazione e collegamenti familiari sparsi in tutta Europa, nel Mediterraneo, nel mondo arabo e persino nel Nuovo Mondo. Qui, infatti, entriamo in una nuova fase della tradizione ebraica, quella fase globale a cui ho accennato brevemente all'inizio. Questi immigrati imposero il loro dominio sulla popolazione ebraica locale in tutti i luoghi ove arrivarono, usando la loro supremazia nei domini che ho appena menzionato. Si trattò di un lungo, lunghissimo, ma costante processo di unificazione della tradizione ebraica, o, in altre parole, di un passaggio dal localismo e dalla frammentazione – tipici della cultura e della religiosità ebraica medievale – verso schemi più unificati e strutturati. Emblematici in questo senso sono *I libri di preghiere* (*Siddurei Tefila* in ebraico) rivolti a tutta la diaspora, e ovviamente i due codici di diritto ebraico composti da R. Giuseppe Caro, che intendevano fornire all'intero popolo ebraico un punto di riferimento giuridico unificato, combinando tradizioni talmudiche sefardite e ashkenazite.

Il passaggio verso est costrinse gli ebrei iberici a ridefinire i parametri fondamentali della cultura ebraica e le tradizioni che funzionavano organicamente nei luoghi originari. Esso rese i sefarditi più sensibili alla cultura non ebraica presente nei luoghi di arrivo. Questo passaggio, come indica la surriportata citazione di R. Giuseppe Trani, divenne in un certo senso più facile poiché gli ebrei immigrati incontrarono una civiltà ottomana prospera e, sotto ogni profilo, al suo apice durante il XVI e XVII secolo. Le famose moschee di Istanbul, che oggi i turisti considerano d'obbligo visitare, furono tutte costruite in questo periodo e le più suggestive tra di esse furono progettate da Mimar Sinan, un architetto di origini cristiane. Non c'è quasi nessun elemento nella tradizione ebraica, in via di modernizzazione, che non porti il pesante marchio ottomano e musulmano. Siamo di fronte a un cambiamento quasi drammatico all'interno di questa dominante eredità ebraico-sefardita, caratterizzato da un dialogo, non facile ma comunque continuo, con il cattolicesimo spagnolo e da un dialogo stretto e significativo con la religiosità ottomano-sunnita, inclusi elementi importanti della tradizione sciita.

Bastino a tale proposito i seguenti esempi:

1) la diffusione delle tradizioni cabalistiche al di là dei circoli molto ristretti ed esoterici dei maestri-discepoli – un fenomeno senza precedenti nella tradizione ebraica fino al XVI secolo – risentiva del fiorire di varie scuo-

le sufi nell'Impero ottomano, e del loro ruolo importante nell'espansione dell'islam e nell'educazione della popolazione<sup>9</sup>;

2) il poeta e liturgista Israel Najara rivoluzionò la liturgia ebraica e la arricchì con elementi musicali e poetici della musica ottomana-araba-persiana, un fatto esplicitamente affermato nel suo famoso libro liturgico *Il canto d'Israele* (*Zimrat Yisrael* in ebraico)<sup>10</sup>;

3) i libri di codificazione di R. Giuseppe Caro – un contributo fondamentale all'ortodossia ebraica moderna – furono compilati in risposta agli impressionanti progetti di codificazione dei sultani ottomani moderni, funzionali alla costruzione di un enorme impero<sup>11</sup>.

La mia ricerca negli ultimi anni mi ha portato sempre più decisamente verso la conclusione che la modernizzazione della cultura ebraica – così come si è formata fino al XXI secolo – è legata a un incontro intenso e rinnovato con l'islam, piuttosto che con l'Europa cristiana.

#### 4. *Migranti ebrei di tipi diversi.*

Naturalmente l'ibridazione della religiosità, della cultura e della vita comunitaria ebraica andò oltre l'incontro con il mondo islamico. Pesava infatti su di essa l'eredità di mille anni di vita comune nell'Europa cattolica, e tale influenza si materializzò per l'opera molto diretta – quasi provocatoria – del gruppo dei *Conversos*. Gli storici della generazione precedente alla nostra si sono posti la domanda se essi fossero cattolici con tendenze ebraiche o piuttosto ebrei che nascondevano la loro identità. I *Conversos* erano fondamentalmente entrambe le cose; essi combinavano nelle loro credenze e pratiche religiose le due tradizioni e, quando qualcuno di loro decideva di tornare alla religione ebraica, portava con sé – lungo il peregrinare geografico, personale e culturale – il bagaglio cattolico verso il contesto ebraico, contribuendo a cambiarlo e a 'cattolicizzarlo'<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Un'ottima riflessione sul profondo impatto e sulla presenza della tradizione sufi nella cultura e nella religione ottomane è offerta in *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries*, edited by T. Krstić – D. Terzioğlu, Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2022.

<sup>10</sup> E. Seroussi, *From Court and Tarikat to Synagogue: Ottoman Art Music and Hebrew Sacred Songs*, in *Sufism, Music, and Society in the Middle East*, edited by A. Hammarlund – T. Olsson – E. Özdalga, Istanbul, Routledge, 2001, pp. 81-96.

<sup>11</sup> Weinstein, *Joseph Karo and Shaping Modern Jewish Law*, Ch. 1, *The Importance of Being Canonized*, pp. 21-42.

<sup>12</sup> D. Graizbord, *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

Dal lato opposto della mappa della geografia ebraica, c'è però un'altra componente del viaggio ebraico e dell'incontro con il mondo non ebraico: mi riferisco agli ebrei profughi in vaste aree della Polonia e dell'Ucraina, catturati dai Tartari nelle loro incursioni e spediti su barche ai mercati degli schiavi<sup>13</sup>. Ricerche recenti hanno mostrato quanto fosse ampio questo fenomeno di schiavitù sia degli ebrei che dei polacchi, e come altrettanto ampie siano poi state la reazione e la mobilitazione ebraica per riscattare queste persone. Un altro fronte da tenere in considerazione, seppur di portata più contenuta, fu la pirateria nel Mediterraneo: i prigionieri ebrei furono infatti, al di là della loro volontà, agenti di cambiamento culturale, grazie anche alle loro migrazioni. Una misura di quanto questi fattori siano stati rilevanti ed efficaci nella trasformazione della cultura ebraica ci viene fornita dal movimento di Sabbetai Zvi, la più grande e significativa ondata messianica nella storia ebraica<sup>14</sup>.

## 5. *Conclusion.*

Elisheva Carlebach ha caratterizzato la vita ebraica durante la prima Età moderna come una 'ricerca di centro' (*Search for Center*, in inglese)<sup>15</sup>. Certamente le massicce ondate migratorie di individui, comunità ed intellettuali dell'élite ebraica potevano far pensare che un tale centro – reale, virtuale o immaginato – mancasse davvero. Ciò ha portato i pensatori contemporanei a riflettere nuovamente sulla questione dell'esilio del popolo ebraico, come mostrano il commento di Abrabanel sulla Tora/Bibbia, gli scritti di R. Judah Liwah di Praga (noto come *HaMaharal MiPrague*) o le peregrinazioni della confraternita mistica guidata da R. Mosé Cordovero a imitazione della שְׁכִינָה *Shekhina* o Presenza di Dio in esilio. Tutto ciò riguardava infatti la necessità di ridefinire la cultura ebraica, i modelli religiosi e la posizione del collettivo ebraico all'interno di un mondo che stava cambiando.

L'Ebreo errante non è dunque una metafora che si evolve organicamente nella tradizione ebraica. È piuttosto una proiezione della visione cattolico-patristica sulla tradizione ebraica, la continuazione della figura di Caino, eternamente maledetto, che funge da *Praefiguratio* del destino ebraico. Ep-

<sup>13</sup> A. Teller, *Rescue the Surviving Souls. The Great Jewish Refugee Crisis of the Seventeenth Century*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2020.

<sup>14</sup> Un mio libro di prossima uscita discute il movimento messianico di Sabbetai Zvi, il suo impatto sulla cultura ebraica e le sue impostazioni globali.

<sup>15</sup> E. Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, New York, Columbia University Press, 1990.

pure la figura dell'Errante diviene di grande attualità nella prima Età moderna a causa delle incessanti migrazioni e degli spostamenti di idee, oggetti materiali – come libri e manoscritti – e certamente persone.

In un periodo in cui i confini tra le confessioni religiose (per esempio tra cattolici e protestanti o tra sunniti e sciiti) si fanno sempre più aspri e difficili da superare, e in cui la globalizzazione coinvolge anche saperi e reti di informazione, la migrazione costituisce un'altra e importante componente del cambiamento. Nel contesto ebraico, come spero di aver mostrato, essa ha contribuito in maniera molto significativa a ridefinire la cultura e la vita collettiva.

ALESSANDRA VERONESE

## VIAGGIO, PELLEGRINAGGIO E MOBILITÀ EBRAICA

TRE PARADIGMI TRA LORO CONNESSI NELL'ITALIA TARDO-MEDIEVALE

### 1. *Premessa.*

Il presente contributo si pone in qualche modo ‘criticamente’ rispetto al mito (sostanzialmente negativo) dell’Ebreo errante, e mira a demitologizzare l’erranza ebraica, inserendola in un preciso contesto storico che aiuti a comprenderne le ragioni. Per questo motivo ho volutamente utilizzato il termine ‘mobilità’, a mio avviso certamente più adatto – per il periodo preso in esame – a definire la propensione ebraica agli spostamenti. Propensione, tuttavia, necessaria principalmente per ragioni economiche, familiari, religiose. Non, dunque, un’erranza intesa come punizione divina, ma uno spostarsi sintomo di vitalità e di curiosità intellettuale. Il presente contributo intende dunque evidenziare alcuni elementi legati alla mobilità ebraica tardo-medioevale, focalizzandosi prevalentemente sulle regioni dell’Italia centro-settentrionale. Si partirà da alcune considerazioni relative alle caratteristiche degli insediamenti ebraici della nostra penisola, per poi trattare gli spostamenti di singoli e di gruppi e le ragioni sottese a tali spostamenti. Si parlerà inoltre del viaggio e dei viaggiatori e – da ultimo – del pellegrinaggio ebraico, che si configura spesso come un vero e proprio trasferimento nella Terra d’Israele.

### 2. *Gli insediamenti ebraici e le loro dimensioni.*

Quando si parla di insediamenti ebraici nella nostra penisola, non si può non evidenziare la sostanziale differenza esistente fra Italia meridionale e Italia centro settentrionale. Nel Centro-Nord, infatti, sono molto rare vere e proprie comunità, intendendo con questo termine gruppi di persone abbastanza numerosi da avere bisogno di una organizzazione che prevedesse l’esistenza di corpi intermedi. Il numero di insediamenti ebraici nelle regioni centro-settentrionali rimase sostanzialmente limitato sino almeno alla metà del Duecento<sup>1</sup>. Indubbiamente non si può escludere che le rare testimo-

<sup>1</sup> La presenza ebraica nel Centro-Nord è testimoniata da fonti di diversa provenienza, quasi sempre non ebraiche. Fra IX e XI secolo, ad esempio, gran parte dei documenti cristiani furono

nianze in proposito siano ben lungi dall'essere esaustive: tuttavia è evidente che nel corso di due secoli e mezzo il numero degli insediamenti si moltiplicò enormemente, arrivando a toccare almeno il numero di cinquecento verso la fine del XV secolo, a fronte di una quindicina di inizio Duecento. Non estranee all'incremento degli insediamenti furono senza dubbio le correnti di immigrazione verso l'Italia, che soprattutto a partire dal Trecento coinvolsero ebrei provenienti da altri paesi europei (Francia, territori imperiali, alcune zone della penisola iberica). Alcuni documenti inducono senz'altro a ritenere che quelle che venivano registrate come presenze singole fossero in realtà la spia di insediamenti ebraici molto più numerosi. Tra XII e XIII secolo, la presenza di intellettuali ebrei in varie località del Centro-Nord testimonia l'esistenza di *qehillot* in grado di offrire almeno alcuni dei servizi essenziali per un ebreo osservante. Abraham ibn Ezra, ad esempio, noto in tutta Europa, soggiornò per periodi relativamente lunghi in varie città italiane verso la metà del XII secolo; fu attivo e dimorò a Lucca e a Mantova

redatti in ambito imperiale ed episcopale, risultando spesso in contrasto tra loro. D'altra parte, il silenzio delle fonti ebraiche, almeno sino al tardo XI secolo, è quasi totale. La documentazione imperiale menziona gli ebrei quando tratta questioni legate ai *mercatores*, che erano non di rado israeliti; i documenti fiscali fanno pure riferimento alla presenza ebraica nelle città del *Regnum Italiae* in tale periodo così come le fonti di ambito vescovile che polemizzavano con la protezione accordata dagli imperatori alla minoranza giudaica. In ogni caso, seppur limitati nel numero, i documenti in questione consentono di ipotizzare con una certa ragionevolezza l'esistenza di insediamenti ebraici e una certa loro continuità sino alla fine del secolo XI: per alcuni riferimenti, non solo relativi alla nostra penisola, cfr. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*, Paris, Mouton, 1960; K. Stow, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992; A. Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit (MI), Wayne State University Press-Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997; V. Colorni, *Gli ebrei nei territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del XIII secolo*, in *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di studio del centro di studi italiano sull'alto Medioevo* (Spoleto, 26 marzo-5 aprile 1978), Spoleto, Centro di studi sull'Alto Medioevo, 1980, pp. 241-307; J. P. Devroey – C. Brouwer, *La participation des juifs au commerce dans le monde franc (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, in *Voyage et voyageurs à Byzance et en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque international organisé par la section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l'Université de Liège (7-7 mai 1994)*, Genève, Librairie DROZ S. A., 2000 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège), pp. 339-374; A. Bat-Sheva, *Adversus Iudaeos in the Carolingian Empire*, in *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, edited by O. Limor – G. G. Stroumsa, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, pp. 119-141; Floro di Lione, *De fugiendiis contagiis iudeorum*, in B. Blumenkranz, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon: De Cohertione Iudeorum et De fugiendiis contagiis et l'action anti-juive d'Ago-bard*, «Revue d'histoire du droit français et étranger», XIII (1955), 4, pp. 227-254 e 560-582; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1. – 11. Jh.)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995.

nel 1145, a Verona nei due anni successivi. Hillel ben Shemuel ben Eliezer, talmudista di chiara fama, risiedette – nel Duecento – a Verona, Bologna e Forlì. Come correttamente osserva Giacomo Todeschini, ciò «consente di ipotizzare assai fondatamente l'esistenza di comunità strutturate e culturalmente produttive in queste città, vista l'impossibilità di immaginare presenze ebraiche di questo spessore in realtà cittadine prive di una società ebraica istituzionalmente organizzata e quindi in grado di consentire loro di vivere pienamente secondo la Legge»<sup>2</sup>.

Nel Meridione le cose funzionano diversamente, per varie ragioni<sup>3</sup>: l'influenza del mondo iberico è una di queste. Come in molte regioni della Spagna e del Portogallo, ci troviamo di fronte spesso a vere e proprie comunità, composte talora da centinaia di persone e che necessitavano della presenza di corpi intermedi<sup>4</sup>. La presenza di una monarchia (a partire da quella nor-

<sup>2</sup> Cfr. G. Todeschini, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma, Carocci, 2018, p. 78.

<sup>3</sup> Il mondo ebraico meridionale è certamente meglio rappresentato nelle fonti dei primi secoli del Medioevo, e non mancano le fonti ebraiche. A puro titolo indicativo, cfr. D. Abulafia, *Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione*, in *Storia d'Italia. Annali. Gli Ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1996, pp. 47-82; Ahima'az ben Paltiel, *The Chronicle of Ahimaaz*, translated with an introduction and notes by M. Salzman, New York, AMS Press, 1924; Id., *Sefer Yuhasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, a cura di C. Colafemmina, Cassano delle Murge, Messaggi, 2001; Byniamin da Tudela, *Itinerario (Sefer Massa'ot)*, traduzione, introduzione, note e appendice di G. Busi, Rimini, Luisè, 1988; R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: the Family Chronicle of Ahimaaz ben Paltiel*, Leiden, Brill, 2009; C. Colafemmina, *Inseguimenti e condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare*, in *Gli ebrei nell'alto medioevo*, pp. 197-227; Id., *The Jews in Calabria*, Leiden, Brill, 2012; Giovanni-Ovadyah da Oppido, *proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna. Atti del Convegno Internazionale (Oppido Lucano, 28-30 marzo 2004)*, a cura di A. De Rosa – M. Perani, Firenze, Giuntina, 2005; V. von Falkenhäusen, *L'ebraismo dell'Italia meridionale nell'età bizantina*, in *L'ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541. Società, economia e cultura. IX Congresso Internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo. Atti del Convegno Internazionale di studio organizzato dall'Università degli Studi della Basilicata in occasione del decennale della sua istituzione (Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992)*, a cura di C. D. Fonseca et alii, Galatina, Congedo, 1996, pp. 25-46; N. Ferorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a cura di F. Patroni Griffi, Napoli, Dick Peerson, 1990 (I edizione Torino 1915).

<sup>4</sup> Sulle comunità ebraiche iberiche, cfr. fra gli altri: E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1973-1984; Y. Baer, *A History of Jews in Christian Spain*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1961-1966; L. Suarez Fernandez, *Judios españoles en la Edad Media*, Madrid, Rialp, 1980; *The Jew in Medieval Iberia, 1100-1500*, edited by J. Ray, Boston, Academic Studies Press, 2013; Id., *The Sephardic Frontier. The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2006; D. Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996.

manina) fu un elemento importante nella definizione dei rapporti tra gruppi ebraici e potere politico, che si configurò in modo affatto diverso rispetto a quanto accade in molte regioni del Centro-Nord.

Il fatto che nel Centro-Nord le comunità intese come gruppi abbastanza numerosi da richiedere corpi intermedi non fossero molte, non significava ovviamente che i più o meno piccoli gruppi ebraici non costituissero comunque una *qehilla* in senso religioso. Tuttavia, le piccole, a volte piccolissime dimensioni di taluni insediamenti costrinsero gli ebrei a modificare le proprie abitudini, non solo sul piano culturale e di osservanza religiosa, ma anche per quanto atteneva alla vita sociale, economica e – soprattutto – matrimoniale.

Un caso del tutto particolare fu poi costituito da Roma, città nella quale la presenza ebraica è attestata sin dal II secolo a.e.v., e che non conobbe soluzione di continuità per oltre duemila anni<sup>5</sup>.

### 3. *Spostamenti necessari (matrimoni, studio, affari).*

In ogni caso, proprio le limitate dimensioni della gran parte degli insediamenti resero gli spostamenti e la mobilità un fattore necessario. Vi sono località (e sono tante) con un numero di ebrei adulti così limitato che una piena e soddisfacente vita sociale, religiosa e culturale poté svolgersi solo grazie allo spostamento di singoli o di piccoli gruppi.

*In primis*, non si può non menzionare la mobilità per contrarre matrimonio. È spesso difficile reperire un partner *in loco*, anche perché il mondo ebraico si comporta, nella nostra penisola, esattamente come il mondo cristiano maggioritario. Quando si cerca un partner per i propri figli, lo si fa tenendo conto di molti elementi: a) condizione socio-economica delle famiglie; b) interesse di quest'ultime a stringere un'alleanza matrimoniale; c) compatibilità dei nubendi. Per quanto riguarda il Centro-Nord, dove esistevano numerosi insediamenti ebraici composti da una o due famiglie, era pressoché impossibile trovare un partner adeguato *in loco*. Scorrendo i numerosi strumenti notarili in nostro possesso, troviamo conferma di questo stato di cose: anche se non sempre compaiono i nomi completi delle mogli

<sup>5</sup> Moltissimo è stato scritto sulla presenza ebraica a Roma nel corso dei secoli. A puro titolo esemplificativo e senza alcuna pretesa di completezza, cfr. A. Esposito, *Gli ebrei a Roma nel Medioevo e nel Rinascimento*, in *La presenza ebraica a Roma e nel Lazio. Dalle origini al ghetto*, a cura di R. Padovano, Padova, Esedra Editrice, 2009, p. 89-141; H. Vogelstein – P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin, Mayer & Muller, 1896, vol. I; S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews: Documents (492-1404)*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991; A. Toaff, *Gli ebrei a Roma*, in *Storia d'Italia. Annali, Gli ebrei in Italia*, pp. 155-171.



o delle promesse spose, quando ciò avviene appare evidente che nella stragrande maggioranza dei casi i matrimoni si contraevano tra individui che abitavano anche a centinaia di chilometri di distanza.

Qualche esempio tra i molti possibili sarà utile a chiarire meglio la situazione. Si consideri il caso della importante famiglia dei Da Camerino: Bellafiore di Leone di Salomone contrasse matrimonio con Josef di maestro Salomone da Fano (1465); Bonaiuto di Guglielmo di Bonaiuto prese in moglie Perna di Samuele di Salomone da San Severino, abitante a Pisa; Salomone di Guglielmo sposò Dolce di Davide da Borgo San Sepolcro (1489); Diamante di Emanuele di Abramo si maritò con Jacob di Vitale da Perugia<sup>6</sup>. Una situazione analoga è quella relativa ad un'altra famiglia di banchieri ebrei, quella dei Da Volterra: maestro Genatano di Buonaventura aveva sposato Clara di Buonaventura da Città di Castello<sup>7</sup>; Lazzaro contrasse matrimonio con Anna di Vitale di Isacco da Pisa, e l'unione cementò la solidarietà e collaborazione tra i due nuclei familiari<sup>8</sup>. Angelo da Volterra sposò Anna di Iosep di Dattilo da Mantova (1471)<sup>9</sup>; Marchigiana di Raffaele da Volterra si maritò con Consiglio di Emanuele da Città di Castello, mentre Iacob di Buonaventura di Emanuele di Buonaventura da Volterra si unì in matrimonio con Bellafiore di Davit de' Gallis da Tortona<sup>10</sup>. Come si può vedere, siamo di fronte a quella che potremmo definire 'esogamia matrimoniale', che generava dunque un movimento di donne e uomini verso località diverse da quelle di nascita. Va sottolineato che non sempre era la donna ad andare a vivere a casa del marito: in alcuni casi, era il giovane sposo a trasferirsi in casa dei suoceri: ciò accadeva, ad esempio, quando l'istruzione del futuro genero faceva parte del contratto matrimoniale.

Un secondo motivo per spostarsi era legato alla formazione professionale. In alcuni casi (medici, ad esempio) si doveva trovare un maestro/a (e ciò valeva soprattutto per le donne) e/o frequentare i corsi all'università (a prescindere dal conseguimento del titolo). Gli uomini si spostavano anche per frequentare una *yeshiva* particolarmente famosa, o per studiare con un

<sup>6</sup> Cfr. M. Toniazzi, *I Da Camerino: una famiglia ebraica italiana fra Trecento e Cinquecento*, Ascoli Piceno, Istituto Superiore di Studi Medievali "Cecco d'Ascoli", 2015, p. 40.

<sup>7</sup> La donna era vedova di Leone di Vitaluccio da Montefabbri; poco dopo la celebrazione delle nozze – e non fu certamente un caso – il fratello di lei Salomone entrò in società con il padre di maestro Genatano nella gestione del banco di Volterra. Cfr. A. Veronese, *Una famiglia di banchieri ebrei tra XIV e XVI secolo: i Da Volterra. Reti di credito nell'Italia del Rinascimento*, Pisa, ETS, 1998, pp. 44-45.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 45-46.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

saggio di chiara fama. A volte gli spostamenti per matrimonio e per studio coincidevano, nel senso che uno degli sposi avrebbe trovato a casa dei futuri suoceri la possibilità di formarsi ad una professione.

Ovviamente un motivo per spostarsi era costituito dagli affari (mercatura *in primis*, ma non solo). Inoltre, soprattutto per quel che riguarda l'Italia centro-settentrionale a partire da metà Duecento, gli ebrei iniziarono ad essere attivi anche nel sistema creditizio (alto/basso)<sup>11</sup>. Si hanno sia spostamenti di singoli che di interi nuclei familiari, al fine di 'colonizzare' zone che non avevano in precedenza conosciuto forme di stabile presenza ebraica e che rappresentavano dunque potenziali nuovi mercati commerciali e creditizi. Come ricorda Michele Luzzati, ad esempio, furono ebrei provenienti dalle altre regioni a dirigere i banchi ebraici dei centri romagnoli appartenenti allo Stato fiorentino<sup>12</sup>. Il titolare del banco di Castrocaro, nel 1421-22, era tal Daniele di Musetto da Forlì; si era spostato a Modigliana per gestirne il banco di prestito, di recente istituzione, Genatano di Venturello da Forlì, membro dell'importante famiglia di mercanti e banchieri 'Da Urbino', che risultava anche tra i soci del banco attivo nella capitale dei Montefeltro<sup>13</sup>. Se per Castrocaro e Modigliana (che – va ricordato – rappresentavano un 'esperimento', tanto è vero che il tasso di interesse concesso agli ebrei risultava particolarmente elevato, toccando il 40% l'anno), meno scontati sono gli spostamenti di ebrei verso Lucca, dove troviamo, pure proveniente da Forlì, Angelo di Gaio, ma anche un Elia di Emanuele da Ferrara e un Gaio di Sabbatuccio da Budrio<sup>14</sup>. Dal Veneto proveniva ad esempio tal Aronne di Buonaventura, dipendente nel 1444 del banco di Volterra, e che troviamo alcuni anni dopo (1457) a Siena, nel banco di Iacopo di Consiglio da Toscanella<sup>15</sup>. Dal Veneto proveniva pure Dattilo di Elia da Piove di Sacco, attivo a Siena nel 1467, e da Padova il medico ebreo Emanuele di Angelo, attivo a Citerna alla fine del Quattrocento. Il cassiere del banco di Empoli proveniva da

<sup>11</sup> Come ben spiega Todeschini, ci si trova di fronte alla «sempre più appariscente differenziazione tra la sfera del credito alto, ossia direttamente gestito dai gruppi socialmente egemoni vicini o identici al potere governativo, e quella del prestito al consumo, che i ceti bancari e mercantili cristiani emergenti riuscivano a gestire solo parzialmente», cfr. Todeschini, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, p. 103.

<sup>12</sup> Cfr. M. Luzzati, *I legami fra i banchi ebraici toscani ed i banchi veneti e dell'Italia settentrionale: spunti per una riconsiderazione del ruolo economico e politico degli ebrei nell'età del Rinascimento*, in Id., *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985, pp. 235-263: 238-239.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 240.

Mestre, mentre padovano era un certo Isacco di Vita, operante a Pisa grosso modo nello stesso periodo<sup>16</sup>.

In alcuni casi, lo spostamento avveniva da un lato all'altro delle Alpi, come dimostra il gran numero di ebrei ashkenaziti presenti, a partire dagli ultimi lustri del Trecento, nelle regioni dell'Italia nord-orientali. Essi erano originari di varie località dell'odierna Germania, e una volta giunti nella nostra penisola vi si insediarono, allargando successivamente alle regioni centrali le loro attività e favorendo pertanto la mobilità di uomini e beni. Ovviamente tali spostamenti di uomini da un punto all'altro della penisola ebbero conseguenze interessanti sul mercato matrimoniale, come già osservato sopra.

Gli spostamenti, a volte, andavano ben oltre i confini europei, come mostrano alcuni interessanti documenti pervenuti sino a noi. La dimensione del viaggio è comune a tutti gli ebrei, ed è ben lungi dall'essere una caratteristica peculiare degli 'italiani'. L'esigenza di aprire nuovi mercati o di acquistare merci pregiate sulle piazze più fornite fu certamente una delle ragioni che spinse un elevato numero di ebrei a mettersi in viaggio alla volta, ad esempio, del Vicino Oriente (Egitto, Siria, Palestina). A tale esigenza, però, si lega spesso anche una curiosità nei confronti del diverso. Da questo punto di vista, molti degli 'Itinerari' ebraici tardo medioevali/primo moderni rappresentano un vero e proprio vademecum, una sorta di *Lonely Planet ante litteram*. Ovviamente il livello di approfondimento di alcune questioni è (anche) collegato alla cultura del mercante/imprenditore/viaggiatore: in alcuni casi siamo di fronte a veri e propri trattati di etnologia e geografia, in altri l'approccio è assai più pragmatico e lo scopo dichiarato è quello di fornire ad altri viaggiatori informazioni degne di fede, che consentano loro di intraprendere il viaggio nel modo più sicuro (per quanto potesse essere tale uno spostamento via terra o via mare nel Medioevo). Rimando ai paragrafi successivi il discorso sulla mobilità legata al viaggio e/o al pellegrinaggio, mentre è utile fornire qualche esempio relativo agli spostamenti legati all'attività commerciale e creditizia.

Anche se molte delle osservazioni qui fatte sono relative agli ebrei dimoranti nella nostra penisola, di quando in quando è utile allargare lo sguardo all'area transalpina e mediterranea. Il coinvolgimento di israeliti nella mercatura è ampiamente testimoniato dalle fonti in nostro possesso, e comprende anche il primo e il pieno Medioevo. In questo periodo fu molto significativo – in relazione alla popolazione – il numero di mercanti ebrei; non pochi si dedicarono al commercio a largo raggio (i cosiddetti 'Radhaniti'): tra VI

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 242.

e XI secolo, costoro – che avevano le loro basi nella Valle del Rodano – si imbarcavano su navi in partenza dai porti affacciati sul Mediterraneo, diretti verso Oriente, e in alcuni casi sin verso l'India e la Cina. Il geografo arabo Ibn Khordadbe riferisce che essi parlavano molte lingue, tra cui arabo, persiano, latino, francese, spagnolo, alcune lingue slave. Si dirigevano verso Pelusio, in Egitto, o Antiochia; seguivano le rotte di cabotaggio sino al Peloponneso per poi passare a quelle d'alto mare. Una delle ragioni che favoriva il commercio esercitato dai Radhaniti era legata al fatto che in alcuni periodi e/o Paesi i sovrani cristiani proibivano il commercio con i musulmani, e viceversa: di conseguenza gli ebrei fungevano da *trait d'union* tra i due mondi. Essi avevano anche sviluppato il concetto di lettera di credito, che rendeva inutile trasportare grandi quantità di contante o di metallo prezioso. La caduta della dinastia cinese Tang (908) e successivamente le incursioni degli invasori turchi in Persia resero insicure le vie commerciali utilizzate sino a quel momento, e dalla metà del XII secolo il commercio verso l'Estremo Oriente era quasi interamente passato nelle mani dei musulmani. Tra le merci che i Rhadaniti portavano sui mercati europei vi erano musco, aloe, canfora, cannella<sup>17</sup>. Anche quando, nel periodo tardo medioevale, un certo numero di ebrei mostrò un interesse più deciso verso il settore creditizio, ciò non significò affatto che il commercio fosse divenuto meno importante. Al contrario, spesso mercatura e credito viaggiavano in tandem. Credito e commercio costituirono infatti, soprattutto per l'élite ebraica, occupazioni complementari, ben lungi dall'escludersi vicendevolmente.

#### 4. *Le due forme del pellegrinaggio ebraico. Aliya vs pellegrinaggio classico.*

I movimenti di popolazione ebraica hanno poi un'ultima motivazione, quella del pellegrinaggio che però, nel caso ebraico, assume forme assai diverse rispetto alle altre due religioni monoteiste (islam e cristianesimo). Il pellegrinaggio ebraico, infatti, ebbe sempre come metà Eretz Yisra'el, la Terra d'Israele, e in particolare il suo luogo più santo, Gerusalemme.

Nel caso ebraico, fu presente e non venne *mai* meno, per tutto il Medioevo, il concetto di ritorno alla terra ancestrale. Da questo punto di vista, l'*yishuv* è una costante e, se e quando veniva meno, ciò era determinato solo

<sup>17</sup> Cfr. R. S. Lopez – I. W. Raymond, *Medieval Trade in the Mediterranean World*, New York, Columbia University Press, 1968, pp. 31-33; H. Green, *International Trade in the Middle Ages*, Stroud, Amberley Publishing, 2022, *passim*; Ibn Khordadbeh, *Des routes et des provinces*, trad. fr. di Ch. Barbier de Meynard, Paris 1865.

da impedimenti esterni e non per un minore interesse da parte degli ebrei della diaspora nei confronti di Eretz Yisra'el<sup>18</sup>.

Ci sono due categorie di pellegrini: quelli che facevano ritorno ai luoghi di provenienza (in modo simile a cristiani e musulmani) e quelli (la maggioranza) che decidevano viceversa di compiere l'*aliya*, la salita verso Eretz Yisra'el. Chi compiva l'*aliya* lo faceva spesso come atto finale di una vita di mobilità, spostandosi in modo definitivo a vivere nella propria terra ancestrale.

### 5. Tre paradigmi interconnessi.

Quando si parla di mobilità ebraica negli ultimi secoli del Medioevo, dunque, bisogna tenere presenti tutti questi elementi, che sono fortemente interconnessi. Mi limito qui a fare tre esempi: quello di Meshullam da Volterra<sup>19</sup>; quello di Obadyah da Bertinoro<sup>20</sup>; quello di Mošhe Basola<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Sul pellegrinaggio ebraico, cfr. ad esempio R. Bonfil, *Il pellegrinaggio nella tradizione ebraica del Medioevo*, in *Fra Roma e Gerusalemme. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio medievale. Atti del Congresso Internazionale di Studi (26-29 ottobre 2000)*, Roma, Laveglia Carlone, 2005 (Schola salernitana. Studi e testi), pp. 35-60; A. Veronese, *Gerusalemme nella tradizione ebraica della Diaspora: pellegrinaggi e insediamenti*, in *La Gerusalemme di San Vivaldo e i sacri monti in Europa*, a cura di S. Gensini, Pisa, Pacini, 1989, pp. 23-35; A. David, *To Come to the Land. Immigration and Settlement in 16th-Century Eretz-Israel*, Tuscalosa-London, The University of Alabama Press, 1999.

<sup>19</sup> Il diario di viaggio di Meshullam da Volterra è stato tradotto in varie lingue moderne, anche se non sempre in modo corretto. Per l'unica traduzione in italiano, cfr. Meshullam da Volterra, *Viaggio in Terra d'Israele*, traduzione, introduzione, note e appendice di A. Veronese, Rimini, Luisé, 1989. Per le altre traduzioni in lingue moderne, cfr. E. N. Adler, *Jewish Travellers in the Middle Ages*, London, George Routledge & Sons, 1930, pp. 156-208 (2<sup>nd</sup> ed. New York 1987); J. R. Magdalena Nom de Déu, *Libro de viajes de Meshulam da Volterra*, in *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén (1481-1523)*, Sabadell, Editorial AUSA, 1987, pp. 11-17, 41-94. *Von der Toskana in den Orient. Ein Renaissance-Kaufmann auf Reisen. Meshullam da Volterra*, herausgegeben von D. Jütte, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

<sup>20</sup> 'Ovadya Yare da Bertinoro fu un mercante e banchiere ebreo italiano, ma anche uno dei più grandi commentatori della Mishnah. Non redasse, a differenza di Meshullam, un diario di viaggio: le informazioni relative alla sua *aliya* in Eretz Yisra'el provengono da alcune lettere scritte ai familiari, che ci sono pervenute. Per il testo ebraico delle lettere, cfr. *From Italy to Jerusalem: The Letters of Rabbi Obadiah of Bertinoro from the Land of Israel*, edited by E. Artom – A. David, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1997 (in ebraico). Per la traduzione in italiano delle lettere, cfr. 'Ovadya Yare da Bertinoro, *Lettere dalla Terra Santa*, introduzione, traduzione, note e appendice di G. Busi, Rimini, Luisé, 1991.

<sup>21</sup> Moshe Basola fu, oltre che mercante e banchiere, un notissimo cabbalista. Effettuò un primo viaggio in Eretz Yisra'el nel 1523-1525, dal quale fece però ritorno in Italia. Molti anni dopo, viceversa, decise di effettuare l'*aliya*, e si trasferì definitivamente a Safed. Il suo diario di viaggio è stato tradotto in varie lingue. Per la versione italiana, cfr. Mošhe Basola, *A Sion e a*

Meshullam ben Menaḥem da Volterra (o con il suo nome ‘italiano’ Buonaventura di Emanuele) fu un mercante e banchiere toscano. Era dotato di una buona cultura generale: oltre a conoscere abbastanza bene l’ebraico<sup>22</sup> era in grado di leggere il latino e naturalmente i testi in volgare. La presenza, nell’itinerario di Meshullam, di descrizioni che ricalcano quelle contenute in testi classici, costituisce un esempio di come l’ebreo toscano fosse stato educato non solo secondo la tradizione ebraica; quasi certamente la biblioteca paterna conteneva sia opere ebraiche che testi in volgare e latino. La sua descrizione dei coccodrilli, ad esempio, riprende in parte quella di Plinio il Vecchio, che viene menzionato come autore di riferimento. Non prese mai in considerazione l’idea di abbandonare la Toscana per trasferirsi definitivamente in *Eretz Yisra’el*, vi si recò però almeno due volte. Di lui sono testimoniati numerosi spostamenti: si mise in viaggio per trovare moglie, per svolgere attività creditizia, per questioni legate alla mercatura (e in particolare al commercio di pietre preziose). Nell’ambito di tali spostamenti, svolse un pellegrinaggio a Gerusalemme, per poi fare ritorno nella nostra penisola, ove continuò ad operare in varie regioni, da nord a sud<sup>23</sup>.

‘Ovadya Yare da Bertinoro è ricordato come il maggiore commentatore della Mishna. Nacque a Bertinoro nel 1455 e si spense a Gerusalemme nel 1516. Fu allievo di Yoseph Colon Trabotto e rabbino in varie località, tra le quali Città di Castello. Il suo nome è menzionato in un documento papale datato 12 febbraio 1485, nel quale risulta tra i banchieri titolari di una condotta e – dunque – autorizzati ad esercitare il prestito feneratizio, e dunque a mutuare denaro su pegno ai cristiani residenti in città. In qualità di mercante e banchiere, riuscì ad accumulare abbastanza denaro da consentirgli – nel 1486 – di iniziare il suo definitivo trasferimento a Gerusalemme. La città, all’epoca, contava secondo ‘Ovadya, non più di quattromila famiglie in totale, una settantina delle quali di ebrei. Le famiglie ebraiche – in alcuni casi composte anche da vedove – erano quasi tutte poverissime. ‘Ovadya riuscì a ottenere dalle autorità locali che la tassa annuale che gravava sulla

*Gerusalemme. Viaggio in Terra Santa (1521-1523)*, introduzione e note di A. David. Versione italiana di A. Veronese, Firenze, Giuntina, 2003. Per la traduzione francese, cfr. H. Harboun, *Les voyageurs juifs du XVIe siècle: Moïse Bassola, Elie de Pesaro*, Aix-en-Provence, Editions Masoreth, 1994.

<sup>22</sup> Cfr. A. Veronese, *Espressioni del volgare italiano scritte in ebraico nei diari di viaggio di Mešullam da Volterra e Mošeh Basola (secoli XV-XVI)*, «Materia Giudaica», XXII (2017), pp. 259-266.

<sup>23</sup> Per informazioni più dettagliate sul personaggio, cfr. Veronese, *Una famiglia di banchieri ebrei, passim*.

comunità ebraica gerosolomitana fosse pagata direttamente al governo, evitando in tal modo che gli ebrei venissero taglieggiati; cercò inoltre – anche facendo uso del suo proprio denaro – di aiutare gli ebrei espulsi da Spagna e Portogallo, in gran parte in possesso di buone capacità professionali e complessivamente abbastanza colti, adoperandosi perché fossero accolti in città. I beni che gli emigrati europei trasportarono con sé e gli aiuti economici, che giunsero pure dall'Italia, permisero anche la fondazione di ospedali e confraternite impegnate a supportare i correligionari in difficoltà. 'Ovadya compì l'*aliya* dopo avere ottenuto in Italia ottimi risultati professionali, come banchiere e mercante; proprio per questo riceveva annualmente dal padre e dai fratelli rimasti in Italia una cospicua somma di denaro, che faceva parte di quanto dovutogli dei proventi dei banchi nei quali era pur sempre socio, somma che il nostro utilizzava quasi integralmente per migliorare le condizioni di vita degli ebrei gerosolomitani. Anche durante gli ultimi anni di vita, comunque, il nostro mostrò una certa tendenza alla mobilità: fu difatti rabbino a Hevron, per un certo periodo, per poi decidere di stabilirsi definitivamente a Gerusalemme.

Mošhe Basola fu un notevole rabbino e un cabbalista, vissuto tra XV e XVI secolo<sup>24</sup>. I dati biografici non sono – allo stato attuale degli studi – numerosissimi. Una ricerca d'archivio condotta sui documenti privati (e in particolare sugli atti notarili) potrebbe aggiungere non pochi interessanti tasselli alla sua biografia: si tratta però di un lavoro ancora quasi tutto da fare; ad oggi, gran parte delle informazioni a nostra disposizione derivano da documenti ebraici (tra i quali alcuni *responsa* rabbinici). Il cognome indica che la famiglia proveniva da Basilea<sup>25</sup>. Esercitò anche attività creditizia e commerciale; non deve stupire che un personaggio di tale rilievo culturale fosse al contempo un banchiere e un mercante: si hanno altri esempi di ri-

<sup>24</sup> Il padre Mordekai (Angelo) Basola lavorava come correttore di bozze presso la stamperia dei Soncino: cfr. M. J. Heller, *Printing the Talmud: A History of the Earliest Printed Edition of the Talmud*, Brooklin, Im Hasefer, 1992, pp. 84-86.

<sup>25</sup> Mosheh nacque in Italia attorno al 1480. Nel 1489 la sua famiglia risiedeva a Soncino, dove il padre Mordekay (o, con il suo nome italiano, Angelo) lavorava come correttore di bozze presso la stamperia Soncino. Visse per un periodo ad Argenta, vicino a Ferrara, dove studiò con il famoso cabbalista Yosef ibn Shraga. In età adulta risiedette in numerose località dell'Italia centro-settentrionale, in particolare nelle Marche: a Pesaro, ad Ancona, a Rocca. In un documento latino datato 6 marzo 1554, risulta abitare ad Ancona, e viene identificato come 'rabi Moisis Angeli de Vasilea'; il documento è conservato presso l'Archivio di Stato di Ancona, Notarile, notaio A. Manfredi, vol.754, c. 78r (citato in Mošeh Basola, *A Sion e a Gerusalemme*, pp. 14-15).

lievo, come quello costituito dal già menzionato 'Ovadya da Bertinoro, da Yehiel Nissim da Pisa<sup>26</sup> e da Gedalya ibn Yahia<sup>27</sup>.

Basola si recò in Terra d'Israele almeno due volte, la seconda per restarci a vivere. Compì l'*aliya* nel 1560, all'età di quasi ottant'anni, e venne accolto con grandi onori dai saggi locali, tra cui Moshe Cordovero, al suo arrivo a Safed.

Il suo diario di viaggio, tuttavia, si riferisce ad una precedente esperienza, fatta quando era molto più giovane e non aveva avuto intenzione di restare a vivere nei luoghi che si apprestava a visitare. L'Itinerario di Basola si apre con la sua partenza da Venezia, il 17 Elul 5281 (20 agosto 1521) e si conclude con il suo imbarco a Beirut il 5 aprile 1523. Si trattò, dunque, di un viaggio di lunga durata, nel corso del quale egli visitò molti luoghi, e in particolare i luoghi di sepoltura oggetto di culto. Vale la pena di ricordare che sia nella tradizione folklorica ebraica che in quella musulmana, il prostrarsi presso le sepolture di individui considerati 'santi' (ad esempio personaggi biblici, *tanna'im* e *amora'im*) faceva parte di un rituale religioso che attribuiva a tali tombe poteri miracolosi: per questo motivo, per tutto il periodo medioevale e primo moderno, si svolgevano nei pressi di tali sepolture in occasione di specifiche ricorrenze sepolture varie cerimonie.

## 6. Conclusione.

Viaggi d'affari, a scopo matrimoniale, per poter pregare pienamente o partecipare ad una cerimonia (come una circoncisione) che necessitava di *minyān*, pellegrinaggi e *aliyot* risultano dunque elementi fortemente interconnessi all'interno del mondo ebraico, e in particolare per quanto riguarda l'Italia centro-settentrionale. Sono moltissimi gli ebrei che si spostano, a più riprese, per prendersi cura dei propri affari (e va sottolineato che questi ultimi erano ben lungi dal limitarsi all'esercizio del prestito feneratizio), per concludere alleanze matrimoniali, per festeggiare assieme ad un maggior numero di correligionari le feste ebraiche più importanti, per compiere un pellegrinaggio o per trasferirsi definitivamente a vivere nella terra degli avi. Non possiamo, ovviamente, seguire le vicende di ogni singolo ebreo, ma quando andiamo ad esaminare quelle relative ai personaggi più noti dobbiamo rilevare quanto diffusa e persistente fosse la mobilità ebraica. Gli spostamenti, i viaggi, lungi dall'essere episodi rari nella vita dei singoli, costituivano un

<sup>26</sup> Cfr. G. Rosenthal, *Banking and Finance among Jews in Renaissance Italy: A Critical Edition of the "Eternal Life" (Hayye 'Olam)*, New York, Bloch Publishing Co., 1962.

<sup>27</sup> Cfr. A. David, *Gedalyah ibn Yahia, auteur de Shalshelet ha-Qabbalah*, «Revue des Etudes Juives», CLIII (1994), pp. 101-132.



*modus operandi* diffuso, che in non pochi casi coinvolgeva anche le donne. Non siamo qui di fronte all'Ebreo errante per antica maledizione, però; al contrario, si tratta di ebrei intraprendenti, volitivi, pronti ad affrontare ogni sorta di rischio e di difficoltà per portare a compimento i propri obiettivi. Non vittime a prescindere, ma ebrei che – al pari dei cristiani di analoga posizione socioeconomica – erano spinti a muoversi dalle più varie ragioni, e che spesso mostravano nei confronti del resto del mondo quella curiosità che caratterizzava i loro vicini cristiani.

Sarebbe dunque interessante analizzare – anche in termini comparativi e rispetto alla mobilità reale e storicamente determinata degli ebrei – quale fosse la loro proiezione immaginaria del viaggio (se e quando esisteva) e come gli spostamenti si configurassero, sia nell'immaginario collettivo ebraico sia in quello extra ebraico. In questo senso, le mie sono più delle proposte per una ricerca futura che delle vere e proprie conclusioni e si riallacciano alla singola e reale esperienza piuttosto che ad una rappresentazione esterna al mondo ebraico, che ne intende spesso la mobilità come assenza di radicamento e mancanza di punti di riferimento.



MAFALDA TONIAZZI

## VIAGGI, CONTAMINAZIONI CULTURALI, SCONTRI

### STORIE DI EBREI ERRANTI NELLA PISA DELL'ETÀ MODERNA

#### 1. *Premessa.*

La figura dell'Ebreo errante, il cui mito, come messo di recente in evidenza anche da Simonetta Falchi<sup>1</sup>, si è sviluppato in parallelo e non di rado si è intrecciato con l'archetipo dell'uomo maledetto dalla divinità, immortale e vagabondo, ha alimentato diversi filoni letterari e artistici che dal VII secolo sono giunti sino ai giorni nostri<sup>2</sup>. Tale figura, presente, nelle sue diverse declinazioni, nella maggioranza dei paesi occidentali, è divenuta largamente nota nell'Italia medievale e primo moderna ed è stata particolarmente attestata nel pieno Quattrocento in Toscana, dove era conosciuta con i nomi di Giovanni Botaddio, Votaddio e sim.<sup>3</sup> Si potrebbe, così, affermare che in quella stessa area, che era divenuta un forte polo d'attrazione economico e culturale per l'ebraismo dell'epoca, si siano virtualmente incontrate l'erranza leggendaria e quella reale, fatta di grandi banchieri, esuli spagnoli e, più semplicemente, di individui che partecipavano alla grandissima mobilità ebraica di quei secoli.

Proprio all'erranza reale, lo si evince già dal titolo, sarà dedicato il presente contributo, che porrà lo sguardo su Pisa, una delle mete della diaspora di Età moderna, divenuta sede di una composita comunità, nella quale le dinamiche degli accordi, dei conflitti e delle contaminazioni tra gruppi ebraici di diverse provenienze risultano particolarmente evidenti.

<sup>1</sup> S. Falchi, *L'Ebreo Errante dalle origini al XVI secolo*, «Annali della Facoltà di Lingue Straniere dell'Università di Sassari», IV (2007), pp. 109-127: 109.

<sup>2</sup> V. Bezzola, *L'Ebreo Errante: origini (Cartaphilus), variazioni soprattutto in Italia (Butta-deo), affermazione nella Germania del Seicento (Abasverus)*, in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, a cura di E. Fintz Menascé, Milano, Cisalpino, 1993, p. 25. Sul tema resta fondamentale G. K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence, Brown University Press, 1965.

<sup>3</sup> Sull'evoluzione onomastica dell'Ebreo errante si rimanda al contributo di Fabrizio Franceschini in questo stesso volume; la documentazione toscana quattro-cinquecentesca è in corso di pubblicazione in Id., *L'Ebreo errante. Dalla Toscana del Quattrocento alla Lombardia di oggi*, Livorno, S. Belforte, 2023.

L'insediamento ebraico in questa città<sup>4</sup> è senza ombra di dubbio definibile come un fenomeno di lunga durata. Esistente forse già dal IX secolo<sup>5</sup>, esso è testimoniato anche nel resoconto/diario di viaggio di Beniamino da Tudela (ovvero dopo il 1165, anno della supposta partenza del pellegrino dalla Spagna), che fece tappa nella città toscana<sup>6</sup>. Pur restando numericamente esigua lungo tutto il Medioevo, la presenza ebraica ebbe un ruolo rilevante dal punto di vista economico e fu caratterizzata per lo più da ebrei che, in maniera convenzionale, si definivano italiani. Del resto, già a partire dai pieni secoli del Medioevo, essa è riconducibile alla radicata tendenza di Pisa ad aprirsi a presenze altre (come quella musulmana), sviluppando così la propria vocazione commerciale.

In questo contesto, è inoltre importante tenere conto degli sviluppi nei secoli XV e XVI. Con la dominazione di Pisa da parte di Firenze, si stabilì infatti una forte connessione tra i nuclei ebraici dei due centri urbani e il banco di prestito pisano venne a pieno titolo inserito nel sistema delle condotte feneratizie creato e gestito da Firenze. A Pisa la presenza di alcuni ebrei iberici trova attestazioni lungo tutto il XV secolo; fu però a partire dal pieno XVI secolo che l'appena ricordata sottomissione a Firenze ebbe come conseguenza i massicci contatti con i gruppi dei cristiani nuovi provenienti dal Portogallo, nonché degli ebrei spagnoli e levantini, attirati dagli inviti loro rivolti da Cosimo I.

Ciò ebbe importanti ripercussioni anche sulle dinamiche che definirono la comunità pisana. Fu infatti in questo contesto che, alla fine del Cinquecento, si collocò la vicenda dell'ingombrante ebreo veneziano Maggino di Gabriello (Meir Zarfati)<sup>7</sup>, noto in tutta la penisola per le innovazioni tecni-

<sup>4</sup> Per un quadro generale sulla storia degli ebrei a Pisa si vedano: M. Luzzati, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985; *Gli ebrei di Pisa (secoli IX-XX). Atti del Convegno Internazionale. Pisa, 3-4 ottobre 1994*, a cura di M. Luzzati, Pisa, Pacini Editore, 2003; M. Toniazzi, *Nota storica sulla presenza ebraica a Pisa*, in *San Rossore, 5 settembre 1938. Il seme cattivo delle leggi razziali in Italia*, a cura di M. Toniazzi, Pisa, Pisa University Press, 2018, pp. 15-24.

<sup>5</sup> M. Luzzati, *L'insediamento ebraico a Pisa prima del Trecento: conferme e nuove acquisizioni*, in *Società, Istituzioni, Spiritualità: Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto, CISAM, 1994, pp. 510-511. La testimonianza, dell'anno 859, è per l'esattezza relativa a una piccola località limitrofa: Fabbrica.

<sup>6</sup> Beniamino da Tudela, *Itinerario*, trad. it. di G. Busi, Firenze, Giuntina, 2018, pp. 24-25. Vedi anche Byniamin da Tudela, *Itinerario (Sefer Massa'ot)*, traduzione, introduzione, note e appendice di G. Busi, Rimini, Luisè, 1988.

<sup>7</sup> Su questa figura si veda il recente D. Liscia Bemporad, *Maggino Gabriello «Hebreo veneziano». I dialoghi sopra l'utili sue invenzioni circa la seta*, Firenze, Edifir, 2010.

che nei campi della sericoltura e della vetreria. Fatto venire a Pisa dal granduca proprio per occuparsi di richiamare correligionari dall'area lombarda, Maggino diventò, infatti, per un breve periodo unico console della comunità, ma fu ben presto boicottato e allontanato dagli ebrei già installati in città, sensibili anche alle sollecitazioni di quei forestieri che, pur volendo accogliere l'invito granducale contenuto nei Privilegi del 1591, stavano quasi per rinunciare, temendo di sottoporsi al governo e all'arbitrio di un solo plenipotenziario<sup>8</sup>.

Maggino di Gabriello è una figura che ben rappresenta l'erranza ebraica della sua epoca, nel senso di una felice combinazione tra l'alta mobilità, la trasmissione di saperi e il progresso tecnologico: per queste ragioni sarà utile soffermarsi sul suo soggiorno pisano. La seconda parte del contributo sarà, invece, dedicata alle problematiche connesse alla convivenza tra gruppi ebraici di diversa provenienza e tradizione. Esse, innanzitutto, si legano strettamente al tema dell'erranza dal punto di vista pratico (spostarsi comporta, come ovvia conseguenza, l'inserimento in realtà differenti e nuove), ma ci spingono anche ad abbandonare l'idea che possano esistere sia una figura di ebreo sempre uguale a se stesso, sia una società ebraica monolitica e coesa.

## 2. *Maggino di Gabriello.*

Sul finire del '500 Maggino di Gabriello venne in contatto con le maggiori corti europee, e una delle tappe delle sue peregrinazioni fu, appunto, Pisa. Il periodo non era casuale: quegli anni furono, infatti, segnati dalla profonda incertezza provata dagli ebrei romani a ragione della malattia e poi morte di Sisto V. Anche Maggino aveva beneficiato di un diretto legame con questo pontefice. Stabilitosi a Roma intorno al 1587 per promuovere e impiantare un'innovativa tecnica di produzione della seta, egli aveva ottenuto un monopolio di sei anni per questa attività<sup>9</sup>, nonché un'esenzione dall'obbligo di risiedere in ghetto per quindici anni, e nel 1588 aveva avuto una patente per la preparazione di medicinali con le erbe spontanee e per la produzione di

<sup>8</sup> La principale differenza tra i Privilegi emanati da Ferdinando I de' Medici nel 1591 (stesi probabilmente con la collaborazione di Maggino) e quelli definitivamente emanati il 10 giugno 1593 è appunto l'eliminazione dell'originario articolo 8, che istituiva la carica di «console generale» della Nazione Ebraica assegnandola allo stesso Maggino. Cfr. R. Toaff, *La Nazione Ebraica a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze, Olschki, 1990, pp. 419-431: 422; vedi ora L. Frattarelli Fischer, *Le leggi Livornine 1591-1593*, Livorno, Debate, 2016.

<sup>9</sup> L'anno seguente egli avrebbe dedicato proprio a Sisto V i suoi *Dialoghi di M. Maggino Gabrielli sopra le utili sue invenzioni circa la seta*, stampati a Venezia; vd. sopra, nota 7.

specchi, vetri colorati e misure trasparenti per la vendita di vino e olio, dal momento che importanti erano state le sue scoperte e idee anche in questo campo<sup>10</sup>. Venuti meno il rapporto con la corte papale e soprattutto la protezione del pontefice, la Toscana rappresentava per Maggino una possibilità concreta di proseguire sulla strada dell'imprenditoria e delle innovazioni tecniche. Il granduca, dal canto suo, dovette vedere in lui (nelle sue capacità di inventore e, non meno importante, nella sua rete di contatti continentali) una risorsa preziosa per portare avanti la sua politica, volta principalmente a rendere autonoma la Toscana dal punto di vista delle produzioni e dei contatti internazionali; in tal modo mirava a renderla nuovamente competitiva con le altre potenze europee, di fronte alle quali essa aveva perso d'importanza quando il Mediterraneo aveva smesso di essere al centro delle rotte commerciali e aveva ceduto il passo ai porti del Nord e del Levante. Del resto, più in generale, la nuova scala economica sulla quale si muovevano gli Stati nazionali e gli stessi Stati italiani aveva reso obsoleto il sistema dei banchi di prestito ebraici, così come si era svolto sino alla fine del '400. Ciò aveva spinto gli ebrei, tra cui anche i discendenti delle grandi famiglie di banchieri, a sfruttare la rete di investimenti e legami personali già consolidata in passato, nonché la forte attitudine alla mobilità, per creare nuove reti commerciali. A livello europeo queste reti erano considerate dai governi un utile strumento per allargare e potenziare il volume degli scambi, come pure per diffondere e acquisire conoscenze e tecniche innovative nel campo manifatturiero.

Della figura di Maggino a Pisa qui interessa sottolineare – oltre e più che la sua attività imprenditoriale, esemplificata dall'apertura, nel 1590, di una fornace (peraltro di vita breve) per la produzione dei vetri trasparenti – la sua instancabile opera di mediatore, incaricato dal granduca di attirare ebrei dal Nord della penisola e dal Levante. Costantemente in viaggio per questi motivi, egli pagò, per così dire, il fatto di essere divenuto unico console della comunità cittadina con l'allontanamento dalla stessa: sicuramente ciò dipese dal sospetto suscitato dalla concentrazione del potere in una sola persona, ma anche, ipotizzo, dal fatto che Maggino avesse una visione della comunità come di un unico *corpus*, cosa che i correligionari (soprattutto sefarditi), provenienti da realtà culturali diverse, non avevano invece interesse a realizzare.

Alcuni anni dopo il brusco allontanamento da parte della comunità pisana, grazie ai suoi studi sulla realizzazione di specchi e cristalli Maggino venne accolto nelle corti tedesche, tra cui Württemberg e Trier, come *maestro de' secreti*; non per questo interruppe i contatti con il Granduca di Toscana,

<sup>10</sup> Toaff, *La Nazione Ebraica*, pp. 42-43.

tanto che fu al suo fianco contro i Turchi nell'odierna Ungheria, dove morì nel 1598<sup>11</sup>.

### 3. *La comunità pisana nei primi secoli dell'Età moderna.*

Luogo d'incontro tra culture diverse, tra XVII e XVIII secolo Pisa mantenne una posizione di riguardo, anche grazie al passaggio e al soggiorno (più o meno lungo) di personalità di spicco, quali i rabbini Yitzhaq Uziel (1602-1613), Azaryah Picho (1610-1627), Benyamin Babli (intorno al 1634) e il suo allievo Abraham Sulema, Yehuda Sabibi (1657), Natan Shapiro (giunto dopo il 1658) e Rafael Meldola (1710-1729)<sup>12</sup>. Tali presenze d'eccezione si andarono ad unire a quanti sceglievano Pisa, e più in generale il granducato, per i loro traffici mercantili, per la stipula di alleanze matrimoniali e per i viaggi che, anche in ambito ebraico, iniziarono ad assumere la connotazione di svago, di momenti di studio, di contatto con realtà diverse. Basti pensare, tra le molte, alle esperienze del fiorentino Moise Vita Cafsuto, gioielliere dei Medici e dei Lorena, nonché autore di un *Diario di un viaggio in Terra Santa* (1734) nel quale racconta il pellegrinaggio da lui compiuto con il figlioletto<sup>13</sup>, o di Joseph David Azulay<sup>14</sup>, rabbino gerosolimitano il cui viaggio attraverso l'Europa toccò infine anche le terre granducali.

Non bisogna dimenticare che, nel caso ebraico, la mobilità umana era foriera di contaminazioni, non solo tra gruppo minoritario e società maggioritaria, ma anche all'interno dello stesso gruppo minoritario. Nel mon-

<sup>11</sup> Cfr. Le corti tedesche di Württemberg e Trier, nelle quali Maggino era giunto dopo una sosta presso il Duca di Lorena nel 1597, facevano parte di un suo nuovo, ambizioso, progetto di creare un network di imprese in territorio tedesco, che a sua volta gli permettesse di aprire un nuovo canale commerciale tra il Sacro Romano Impero e il Levante. Cfr. D. Jütte, *Trading in Secrets. Jews and the Early Modern Quest for Clandestine Knowledge*, «Isis», CIII (2012), 4, pp. 668-686.

<sup>12</sup> M. Mortara, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti*, Padova, Sacchetto, 1886. Sulla figura di Rafael Meldola si veda anche B. Cooperman, *Defining Deviance, Negotiating Norms: Raphael Meldola in Livorno, Pisa, and Bayonne*, in *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*, edited by J. Kaplan, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 157-194.

<sup>13</sup> *Moisé Vita Cafsuto. Diario di un viaggio in Terra Santa 1734*, a cura di J. Rofé – M. Cassuto Salzman – D. Cassuto, Gerusalemme, Ben Zvi, 1984. Il figlioletto fu suo compagno di viaggio anche nelle principali corti europee. Su questa figura si veda anche il recente A. Salah, *Il mondo fuori dal ghetto. I viaggi di Moisé Vita Cafsuto, gioielliere dei Medici*, Brescia, Paideia, 2022.

<sup>14</sup> Su questa figura si veda, ad esempio, il recente D. Malkiel, *The Shadar-host economy: new perspectives on the travels of emissaries from the Holy Land*, «Journal of Modern Jewish Studies», XV (2016), pp. 402-418.

do ebraico venivano infatti a contatto sottogruppi appartenenti a tradizioni anche molto diverse tra loro: basti pensare agli *ashkenazim*, ai *sefardim*, agli *italkim*, oltre che agli ebrei provenienti dall'Impero ottomano e portatori di costumi ancora differenti<sup>15</sup>.

Allo stesso modo dobbiamo ricordare che l'invito granducale a stabilirsi a Pisa non aveva riguardato soltanto gli ebrei, ma anche i cristiani nuovi. Già sul finire del XVI secolo la città tirrenica vedeva fiorire una comunità di convertiti lusitani favorita da Cosimo I, il cui operato in questo senso fu proseguito e rafforzato da Ferdinando I, che ne fece un punto di forza nel suo progetto politico di espansione verso il Nuovo Mondo. Le loro reti commerciali e parentali, infatti, erano tali da fare di loro un perfetto *trait d'union* con il Sud America e in particolare con il Brasile e l'Amazzonia. Tuttavia il sogno di Ferdinando di istituire una colonia toscana nell'area amazzonica si fermò ai primi stadi della formulazione, a causa della sua morte.

Al di là del mancato successo di questo progetto granducale, è indubbio che Pisa fosse inserita in una diaspora dei cristiani nuovi lusitani che andava a formare una rete globale, all'interno della quale essi si muovevano mantenendo ben evidenti le caratteristiche culturali unificanti di una *nação*. D'altronde nel contesto pisano, che permetteva di fatto il ritorno alla religione dei padri, i *conversos* erano a stretto contatto con gli ebrei e vi furono sicuramente dei ritorni al giudaismo: per questo è forse possibile ipotizzare che un 'ponte' commerciale atlantico misto potesse essersi formato al di là delle istituzioni formali<sup>16</sup>, come sembrerebbe provare la presenza a Pisa, agli inizi dell'Ottocento, di una famiglia ebraica cognominata *del Mare* e proveniente dalla Giamaica<sup>17</sup>.

Pisa, dunque, fu una delle mete dell'erranza ebraica di Età moderna; se il gruppo sefardita è quello meglio testimoniato, a causa dei numeri più eleva-

<sup>15</sup> Per la presenza ebraica a Pisa in Età moderna fondamentali Toaff, *La Nazione Ebraica*; L. Frattarelli Fischer, *Insedimento ebraico nella Pisa del '600*, «Critica Storica», XXIV (1987), pp. 3-54; Ead., *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno, secoli XVI-XVIII*, Torino, Silvio Zamorani, 2008.

<sup>16</sup> Cfr. J. N. Novoa, *Tra commercio e scienza: percorsi di cristiani nuovi portoghesi in Italia tra Cinque e Seicento*, in *Conversos, marrani e nuove comunità ebraiche in età moderna. Atti del convegno internazionale di studi organizzato dal Museo nazionale dell'ebraismo italiano e della Shoah: 28-29 aprile 2014*, a cura di M. Silvera, Firenze, Giuntina, 2015, pp. 111-118; Id., *I cristiani nuovi portoghesi in Toscana nel crocevia della fede. Il Mediterraneo e l'Atlantico*, in *Firenze nella crisi religiosa del Cinquecento (1498-1569)*, a cura di L. Felici, Torino, Claudiana, 2020, pp. 161-174.

<sup>17</sup> Archivio Storico della Comunità Ebraica di Pisa (ASCEPi), nr. 1095, *Registro dei nati, morti e ballottati*, c. 46r.



ti e della maggiore rilevanza socio-politica, non bisogna tuttavia trascurare tutta una costellazione di presenze limitate a individui o singole famiglie di origine transalpina, magari anche di breve o brevissimo periodo. I privilegi granducali, la cui notizia si era capillarmente diffusa tra gli ebrei europei e levantini, avevano spinto molti a tentare la fortuna nella città tirrenica o ad aggiungerla alle tappe già consolidate delle proprie peregrinazioni commerciali.

Allo stesso tempo, però, la città divenne l'esempio di uno dei problemi connessi all'erranza stessa: i complessi rapporti tra gruppi ebraici di differente provenienza e tradizione, che sfatano il mito, portato avanti dalla società maggioritaria, della pretesa e inattaccabile compattezza della realtà ebraica.

#### 4. *Una comunità... senza unità: i sefarditi e gli italiani.*

Sin dal Medioevo, la lunga storia mercantile di Pisa aveva fatto sì che l'altrettanto lunga storia del suo insediamento ebraico fosse contraddistinta dalla costante presenza di un certo numero di ebrei noti come 'stranieri' rispetto ai nuclei familiari stanziati qui da più generazioni. Gli ebrei forestieri potevano essere iberici, francesi, tedeschi o semplicemente provenire da altri centri urbani peninsulari ed essere coinvolti nella *res publica hebreorum* più volte ricordata da Michele Luzzati nei suoi studi<sup>18</sup>. L'esiguità del loro numero e il fatto che non esistesse una vera e propria comunità, dal punto di vista giuridico e formale, avevano, però, evitato per molto tempo che la diversità si potesse trasformare in *gap* culturale o persino in contrapposizione. Del resto, il contesto del Medioevo e della prima Età moderna, contraddistinto da un rapporto diretto tra le famiglie di banchieri locali e l'autorità (pisana o fiorentina che fosse), era molto diverso dal sistema comunitario inaugurato dai Privilegi granducali di fine Cinquecento, che introducevano la figura dei Massari quali capi, magistrati e, per così dire, intermediari tra il governo toscano e gli aderenti alla comunità stessa. Il fatto che tale carica fosse, di fatto, appannaggio dei soli sefarditi dovette, presumibilmente, innalzare al livello di una dominazione culturale quella che avrebbe potuto configurarsi come una semplice contaminazione in molti aspetti dell'esistenza quotidiana degli ebrei italiani. Questi ultimi non furono, ovviamente, obbligati a cambiare lingua o stile di vita, e neppure persero il precedente *status* sociale, ma dovettero percepire di non essere chiamati a far parte della comunità in maniera realmente paritaria.

<sup>18</sup> Si veda, ad esempio, M. Luzzati, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1996, pp. 173-235.

Fra il XVII e il XVIII secolo il gruppo sefardita, ormai preminente non solo dal punto di vista numerico, ma anche e soprattutto economico, riuscì a soppiantare del tutto quello italiano alla guida dell'insediamento, come attesta il fatto che nel pieno Settecento dalle sue file, e solo da esse, provenivano gli appena ricordati Massari. Le tradizioni, i modi di vivere, il culto, la lingua dei sefarditi (propria di buona parte della documentazione ufficiale e della comunicazione verbale) prevalsero su quelli italiani: basti pensare che a Pisa vi era una sola sinagoga (a differenza di centri quali Firenze)<sup>19</sup>, nonché richiamarsi alla grande messe documentaria prodotta dalla comunità in spagnolo o portoghese. Il dato linguistico non è, infatti, secondario: come messo in evidenza anche recentemente da Fabrizio Franceschini<sup>20</sup>, le comunità di Pisa e Livorno erano contraddistinte da un significativo plurilinguismo, che assumeva precisi significati di ordine politico-sociale. Non si ha qui la possibilità di trattare qui in maniera adeguata l'argomento, ma basti almeno ricordare l'uso attestato di ben cinque lingue: l'ebraico (per testi religiosi e rituali), il portoghese (per gli statuti e la documentazione interna), lo spagnolo (ancora per la documentazione interna, per i libri di varia natura, per le iscrizioni funebri), l'italiano (per i rapporti con l'autorità granducale e per alcuni tipi di documenti, come le testimonianze processuali, che riguardassero italiani) e il bagitto (una varietà di giudeo-italiano, con forti influenze dello spagnolo, utilizzata nella comunicazione interna alle comunità).

Proprio le carte ancora conservate sia nell'Archivio Storico della Comunità pisana (ASCEPi), sia nell'Archivio di Stato di Pisa (ASPi)<sup>21</sup>, ci forniscono le testimonianze di una convivenza tra sefarditi e italiani fatta di incontri, scontri, contaminazioni, accettazione e rifiuto, che contraddice nettamente l'automatica identificazione tra esistenza di una comunità e forte comunione d'intenti dei suoi membri; si sfa così, ancora una, volta il mito di un

<sup>19</sup> La collocazione dell'unica sinagoga, rimasta da allora invariata sino ai giorni nostri (nell'attuale via Palestro), era quella già voluta da Maggino di Gabriello, che, nelle sue funzioni di unico console, si era adoperato per il trasferimento del luogo di culto da un precedente edificio posto nell'area corrispondente alle odierne Via San Martino e Piazza Gambacorti, cercando anche di recuperare gli antichi arredi e libri sacri, finiti a Firenze. Cfr. Toaff, *La Nazione Ebraica*, pp. 532-533, e *La sinagoga di Pisa. Dalle origini al restauro ottocentesco* di Marco Treves, a cura di M. Luzzati, Firenze, Edifir, 1997, pp. 17-19 e *passim*.

<sup>20</sup> F. Franceschini, *The Languages of the Jewish Community of Pisa and the Digitization of its Archives*, Panel *The ASCEPI Project: Digitization of the Historical Archive of the Jewish Community of Pisa*, The Eighteenth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 8-12, 2022, relazione in corso di stampa.

<sup>21</sup> ASCEPi, *Atti preparatori agli atti criminali*, B III. 4 e 5, B IV. 1; ASPi, *Commissariato di Pisa*, n. 1510.

mondo ebraico inteso come qualcosa di uniforme, chiuso, coeso e sempre uguale a se stesso, mito non di rado sfociato in uno stereotipo negativo, di cui anche l'Errante sempre identico a se stesso è un'importante variante<sup>22</sup>.

Di particolare interesse per indagare i rapporti tra i due gruppi sono sicuramente gli atti processuali del Sei-Settecento, che ci forniscono non solo informazioni riguardo a liti e crimini, ma anche, attraverso le parole dei testimoni, uno spaccato della vita quotidiana. Molti sono i riferimenti ai modi di vestire differenti tra spagnoli e italiani, che li rendevano subito riconoscibili (uno per tutti, il mantello o ferraiole nero in uso tra i sefarditi), alle diverse suppellettili e armi utilizzate, ma anche ai momenti di vita comune che, soprattutto per gli uomini, andavano oltre le celebrazioni nella sinagoga e si dipanavano nelle piazze, nelle sale da gioco, nelle osterie, nelle botteghe del tabacco, del caffè e dell'acquavite; qui non di rado i due nuclei si trovavano non solo a contatto tra loro, ma anche con la popolazione cristiana, con la quale condividevano, ormai da secoli, le attività commerciali, gli affari e le occasioni di svago.

Allo stato attuale della mia ricerca pare che gli episodi di insofferenza vedessero protagonisti soprattutto gli italiani, che mal sopportavano il predominio degli spagnoli; a loro volta questi ultimi manifestavano una scarsa volontà di creare una situazione che oggi definiremmo 'inclusiva', come dimostrano bene alcuni esempi.

Contro il giovane Sabato da Montefiore fu diretta un'inchiesta dei Massari tra il 1660 e il 1661<sup>23</sup>. Egli, a detta dei molti testimoni interpellati, sia sefarditi che italiani, nutrivava una profonda ostilità nei confronti dei correligionari iberici, che manifestava con un comportamento sprezzante e provocatorio nei loro confronti, come prova la sua abitudine di chiamare i Massari «maramaro [invece che *mahamad*], per volerli nominare gatti». Ma nel settembre 1660 il suo rancore era esploso: mentre si trovava nella sinagoga insieme al padre, quest'ultimo aveva fatto per lasciare un'elemosina e Sabato gli si era scagliato contro gridandogli che stava sprecando i suoi soldi, dal momento che li stava dando ai «cani». Non ci restano testimonianze sulle fasi successive del procedimento, né sui suoi esiti, ma indubbiamente l'accostamento degli spagnoli, dei Massari per giunta, a degli animali suonava come profondamente ingiurioso, tanto da meritare un'imputazione.

<sup>22</sup> Questo tratto è reso esplicito nella locuzione tedesca utilizzata per indicare l'Errante, ossia *der ewige Jude*. Traducibile sia con 'l'Ebreo eterno' che con 'l'eterno Ebreo', essa pone l'accento sull'eternità e immutabilità dell'Ebreo, come indica il contributo di Serena Grazzini in questo volume.

<sup>23</sup> ASCEPi, *Atti Criminali*, B III 4-18.

La contrapposizione tra sefarditi e italiani è poi particolarmente evidente nel processo che nell'estate del 1663 vide coinvolte le famiglie Vitali (italiana) e Polito (spagnola)<sup>24</sup>. Il 6 luglio di quell'anno si aprì un'inchiesta per il ferimento di Davide Vitali, avvenuto nel corso di una rissa che aveva visto contrapporsi lui stesso e il fratello Giacobbe a Salomone e Abramo Polito. Le ragioni a monte della lite erano da ricercarsi in un arbitrato relativo ad alcune merci che i Vitali e i Polito avevano in comune e che Davide aveva fatto vendere a Lucca; l'arbitrato si era infine risolto in maniera sfavorevole per Salomone Polito. Ad accendere la miccia era stato il fatto che, sentita questa sfavorevole decisione, Salomone se ne era andato arrabbiato e Davide aveva aggravato il suo malumore mettendosi a ridere di lui e dicendo «ci vuol altro che tanto fumo spagnolo». Questa espressione, neanche troppo colorita per le nostre orecchie, era suonata particolarmente sgradita, dal momento che, come affermava lo stesso Salomone, «fumada de canallia española» era la frase «que los judios ytalianos dizen a los judios españoles para afrenallos [afrentarlos]» (ossia oltraggiarli gravemente). Le parole di Davide non rappresentavano, dunque, una battuta casuale, formulata sul momento, ma si rifacevano, evidentemente, a un diffuso stereotipo del sefardita, che definiremmo oggi 'pallone gonfiato' o 'venditore di fumo'<sup>25</sup>; allo stesso tempo tra i due gruppi doveva esistere una divisione netta e ben visibile, tanto che loro stessi si identificavano come italiani e spagnoli.

Di grande interesse, all'interno dello stesso processo, è poi un'affermazione fatta di fronte ai Massari da Rubina, madre di Davide, che chiedeva a gran voce che fosse fatta giustizia per suo figlio «esendo l'italiani ancora ieu-dim»<sup>26</sup>. Il fatto che la donna si sentisse di dover ricordare alle autorità che tutti gli ebrei loro sottoposti dovevano essere trattati con equità, ci porta a pensare che gli italiani avessero ormai la sensazione, o quantomeno il timore, di essere diventati dei membri 'di serie B' della comunità.

Ciò ci porta al nostro ultimo esempio, che è relativo alla questione della lingua ed è altresì la spia di una gestione della convivenza da parte degli spa-

<sup>24</sup> ASPi, *Commissariato di Pisa*, 1510, fasc. 3 (6 luglio 1663).

<sup>25</sup> Del resto, non dobbiamo dimenticare quanto sottolineato da Ariel Toaff già per la Roma del pieno Cinquecento, dove l'appellativo 'spagnolo' era utilizzato alla stregua di un sinonimo di borioso e attaccabrighe per denigrare i sefarditi. In quel contesto gli ebrei romani (italiani) erano, però, in netta maggioranza rispetto ai profughi provenienti dalla penisola iberica e Toaff sostiene che non permettevano ai nuovi arrivati di integrarsi, sia per timore della concorrenza economica che per diffidenza verso le differenze culturali. Cfr. A. Toaff, *Ebrei Spagnoli e Mariani nell'Italia Ebraica del Cinquecento. Una presenza contestata*, «La Rassegna Mensile di Israel», LVIII (gennaio-agosto 1992), 1/2, pp. 47-59.

<sup>26</sup> Cioè יהודים *yehudim* 'ebrei'.

gnoli, che appaiono poco interessati a una partecipazione reale e attiva degli altri alla vita comunitaria. Nell'agosto del 1670<sup>27</sup> si era tenuta nella sinagoga un'importante riunione, nel corso della quale i Massari avevano convocato tutti i capi famiglia, per discutere della ripartizione di alcune spese, tra cui lo stipendio del maestro incaricato di insegnare ai più giovani. Quello che qui ci interessa è notare come uno dei convocati, Abramo Rignano, dichiarava di non aver capito bene ciò di cui si stava discutendo (tranne l'aver intuito la questione relativa al maestro), perché tutto l'incontro si era tenuto in spagnolo, lingua che, a suo dire, conosceva piuttosto male. Ciò che aveva sicuramente compreso era che vi fosse stata una lite in merito a chi avrebbe dovuto pagare le somme in discussione, a seguito della quale i sefarditi Aron Ciaves e Abram Lopez Segovia erano stati allontanati: anche in questo caso, però, Abramo affermava di aver compreso che il Segovia doveva aver mancato di rispetto ai Massari, sebbene lo avesse fatto con dei gesti a lui incomprensibili. A fare eco al Rignano era Vitale Vitali, che confermava di aver visto lo spagnolo accompagnare le proprie grida con dei segni e dei movimenti del mantello, che sospettava dovessero avere una valenza fortemente negativa, ma dei quali non conosceva il significato preciso.

Senza voler trasferire sui due gruppi modi di sentire che appartengono al nostro presente e che, trasposti nel periodo considerato, sarebbero del tutto fuori contesto, la difficoltà di comunicare appare evidente e, forse, anche la scarsa volontà di imparare a farlo. Quest'ultimo punto ci spinge, però, a tornare indietro di quasi un secolo, ovvero agli sforzi fatti da Maggino di Gabriello per attirare verso Pisa i facoltosi ebrei italiani e ashkenaziti dell'area lombarda, cui abbiamo brevemente accennato sopra. All'indomani della promulgazione dei privilegi del 1591, infatti, Maggino si diresse in alcuni importanti centri (quali Pavia, Alessandria, Lodi e Cremona) con una copia dei privilegi stessi per convincere gli ebrei locali a sottoscriverne di simili e insediarsi a Pisa. I destinatari della proposta si dimostrarono interessati, ma fin da subito procedettero a una revisione puntuale dei capitoli, finalizzata, in sintesi, a mantenere maggiore autonomia e una condizione ben separata dai levantini/sefarditi sia dal punto di vista giurisdizionale, che da quello culturale e culturale. Del resto, gli ebrei lombardi non avrebbero neppure accettato che, nel trasferirsi nella città toscana, venissero meno anche le differenze che esistevano tra loro stessi. Per questo motivo ponevano, ad esempio, la condizione che due nuove sinagoghe fossero aperte a Pisa: una italiana e una tedesca<sup>28</sup>. Vediam-

<sup>27</sup> ASPi, *Commissariato di Pisa*, 1510, fasc. 9 (17 agosto 1670).

<sup>28</sup> Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto*, pp. 58-61.

mo bene che la «comunità pan-etnica», per usare l'espressione di Lucia Frattarelli Fischer<sup>29</sup>, plasmata sul modello veneziano, che probabilmente Maggino aveva pensato di poter esportare in Toscana, non avrebbe mai potuto trovare una sua realizzazione.

### 5. Conclusioni.

Il tema dell'erranza è spesso studiato dal punto di vista dei rapporti tra ebrei e gentili. La prospettiva che si è voluto assumere in questo contributo, sollecitata dai documenti di archivio presenti a Pisa, è del tutto diversa e appare meritevole di indagine anche in riferimento ad altre realtà. Essa riguarda nello specifico il ruolo dell'erranza nel sentimento di appartenenza a una comunità e di unità tra i membri di quest'ultima. Almeno nella Pisa del XVII e XVIII secolo – non certo un centro marginale, bensì un importante luogo di scambio commerciale e culturale – la sola appartenenza religiosa non sembra sufficiente a colmare il divario culturale, culturale e linguistico legato alle differenti provenienze degli ebrei presenti in città. Mostrando le difficoltà di relazione tra sefarditi e italiani non si vuole, ovviamente, suggerire che alterchi ed episodi di violenza si verificassero solo tra di loro (il grado di litigiosità tra gli ebrei cittadini era veramente altissimo)<sup>30</sup>, o, ancor meno, che non potessero esserci soci in affari o persino amici tra gli appartenenti ai due nuclei. Ma se da un lato la convivenza strettissima, che si traduceva, dal punto di vista abitativo, nell'occupare l'area urbana posta tutto intorno alla Sinagoga<sup>31</sup>, portava soprattutto i giovani a condividere molti momenti insieme, dall'altro è indubbio che i due gruppi si autopercepissero come distinti. Accanto ad essi, non bisogna dimenticarlo, vi erano poi i *conversos*, la cui esistenza era profondamente radicata nell'identità lusitana, ma al tempo stesso si muoveva spesso in una zona liminare tra la religione che avevano abbracciato nella terra d'origine e quella dei padri, alla quale potevano ricongiungersi all'ombra del granducato<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>30</sup> I già citati repertori di atti giudiziari danno ragione di una situazione in cui, ad esempio, il semplice ritrovo sinagogale poteva trasformarsi facilmente in occasione di rissa, motivo per cui i ripetuti appelli dei Massari a non portare armi il sabato erano da molti ignorati.

<sup>31</sup> Giusto per dare un ordine di grandezza, ho stimato che i 250 residenti registrati nelle fonti fiscali del 1689 (cfr. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto*, p. 128), fossero concentrati in circa 6 ettari di terreno.

<sup>32</sup> La condizione liminare dei convertiti è stata messa ben in evidenza, tra gli altri, in D. B. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, Princeton, Princeton University Press, 2010, pp. 159-189. L'autore sottolinea come tale condizione, comune a varie realtà geo-

Quanto detto mostra la necessità di ripensare lo studio della presenza di ebrei e cristiani nuovi in località come Pisa, proprio alla luce dell'erranza e/o meglio di una prospettiva che unisca la dimensione locale a quella globale, nella quale si inseriscono a pieno titolo le diaspore di Età moderna.

grafiche nel periodo compreso tra XVII e XXVIII secolo, forse percepita distintamente anche dai contemporanei e portasse i *conversos* ad essere spesso visti con sospetto dai membri delle comunità ebraiche, ma, al tempo stesso, a divenire una sorta di tramite culturale tra ebraismo e cristianesimo.





FRANCESCA VALENTINA DIANA

## RIEDUCARE GLI EBREI

LA LETTERATURA IN GIUDEO-SPAGNOLO  
CONTRO L'ERRANZA SPIRITUALE NELLA LIVORNO DEL XVIII SECOLO

### 1. *Premessa.*

Nel corso dei secoli la condizione di sradicamento dell'Ebreo errante divenne emblema della vita nella diaspora: a seguito dell'espulsione degli ebrei dalla penisola iberica nel 1492, delle successive ondate migratorie dei sefarditi e del fenomeno dei *conversos*, l'erranza assunse, nei paesi che si affacciano sul Mediterraneo e nell'Europa centrale, un significato molto ampio. Come risulta chiaro dai saggi di questa raccolta, le peregrinazioni dell'Ebreo errante non sono da intendersi solo in senso spaziale o temporale, ma anche nelle diverse declinazioni filosofiche, halakhiche, esistenziali e spirituali. Nelle pagine che seguono vorrei affrontare il tema di questo volume dalla prospettiva spirituale, religiosa e ritualistica.

La questione dell'erranza religiosa ebraica può essere studiata da punti di vista differenti e attraverso l'analisi di fonti altrettanto eterogenee; qui sarà fatto attraverso la lente della letteratura precettistica e musaristica<sup>1</sup> rabbinica scritta in giudeo-spagnolo e pubblicata a Livorno tra Sette e Ottocento. La vicenda italiana, e soprattutto quella della comunità ebraica di Livorno, offre uno spunto estremamente interessante, particolare e per certi versi non lontano dalle dinamiche che si affermarono sulle coste del Mediterraneo orientale, nell'Impero ottomano dove le comunità sefardite si erano stabilite già dalla fine del Quattrocento<sup>2</sup>. In questo senso indicherò brevemente i principali protagonisti livornesi coinvolti nella produzione e nel commer-

<sup>1</sup> Il termine ebraico *musar* (מוסר), che si ritrova più volte nella Bibbia, soprattutto nel libro dei Proverbi, si può tradurre con 'condotta morale', 'istruzione' o 'disciplina'. Il termine è usato anche per l'omonimo movimento etico, educativo e culturale ebraico fondato nel XIX secolo nell'Europa orientale dagli ebrei ortodossi lituani. Sul Movimento Musar si vedano tra i molti studi G. Claussen, *Sharing the Burden: Rabbi Simhah Zissel Ziv and the Path of Musar*, Albany, SUNY Press, 2015; I. Etkes, *Rabbi Israel Salanter and the Musar Movement*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1993.

<sup>2</sup> Sull'argomento si veda il contributo di R. Weinstein in questo volume.

cio di libri ebraici tra il XVIII e il XIX secolo, periodo che registra la pubblicazione di un consistente *corpus* di opere in giudeo-spagnolo di carattere didascalico, scritte da rinomati rabbini che soggiornavano a Livorno per frequentarne le prestigiose *yeshivot* o per pubblicare i loro testi. La seconda parte dell'articolo si concentrerà sull'analisi di alcuni di questi testi per coglierne quegli elementi contenutistici ed espressivi che rivelano l'urgente necessità, da parte dei rabbini e dei capi della comunità, di rieducare gli ebrei ai riti antichi e di arginare le idee sovversive e seducenti di mistici, filosofi e patrioti.

## 2. *Livorno, un luogo paradigmatico.*

I privilegi del 1591 e del 1593 emessi dal granduca di Toscana Ferdinando I per favorire l'insediamento degli ebrei e dei *cristianos nuevos* nelle città di Pisa e Livorno vennero accolti molto favorevolmente. La politica di grande tolleranza promossa dai Medici ebbe come prima conseguenza il fiorire di una nuova comunità sefardita – di ebrei portoghesi e spagnoli – che già alla metà del Seicento era la più grande dell'Europa occidentale dopo Amsterdam<sup>3</sup>. La città divenne in breve tempo uno dei più importanti snodi del commercio e dell'editoria in caratteri ebraici (quadrata e *rashi*) fino ad assumere nel XVIII secolo il monopolio degli scambi culturali e commerciali con il Levante ottomano e con il Nordafrica.

Lo studio delle opere letterarie ebraiche di tipo halakhico ed etico in lingua ladina, per quanto concerne le opere pubblicate a Livorno, è un terreno quasi inesplorato. Sono pochi gli studiosi, infatti, che si sono dedicati alle risposte di tipo 'letterario' che i rabbini diedero alle nuove minacce giunte con la modernità. Uno dei pionieri in questi studi è sicuramente Matthias Lehmann che, nell'introduzione al suo lavoro *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture* definisce la letteratura *musar* «one of the oldest and most influential, yet also most understudied, genres of Jewish literature»<sup>4</sup>.

Come osserva Lehmann, la letteratura rabbinica in ladino rese accessibile per la prima volta l'enorme mole di scritti della tradizione rabbinica – fatta di regole minuziose, atteggiamenti, comportamenti e precise interpretazioni

<sup>3</sup> F. Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press, 2009, trad. it. di A. Caracausi – B. Di Gennaro Splendore – F. Trivellato, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Roma, Viella, 2016, p. 12.

<sup>4</sup> M. B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 2005 (*Jewish Literature and Culture*), p. 4.

della Legge – a uomini e donne che ignoravano l'ebraico<sup>5</sup>. Alla base di questa grande opera di traduzione e scrittura vi furono chiaramente due precisi intenti correlati fra loro, quello educativo e quello 'protettivo' per mantenere una certa compattezza interna e resistenza all'erosione dell'osservanza religiosa sempre più soggetta a contaminazioni esterne, soprattutto dopo le deluse istanze messianiche diffuse dalla predicazione del presunto Messia Sabbatai Zevi.

L'opera che diede avvio alla creatività letteraria in ladino, inaugurando il rinascimento della letteratura in giudeo-spagnolo, fu senza dubbio il *Sefer Me'am Lo'ez* di Jacob Hulli, un approfondito commentario della Bibbia di tipo enciclopedico che iniziò ad essere pubblicato nel 1730 a Costantinopoli e, ancora un secolo dopo, a Livorno<sup>6</sup>. Per tutto il XVIII e XIX secolo apparvero dozzine di traduzioni giudeo-spagnole della Bibbia, libri di preghiere e sintesi dell'*halakha*, così come un numero crescente di opere originali scritte in ladino. Come anticipato, questa innovazione letteraria coinvolse soprattutto le opere legate al genere *musar* «che presenta, a un vasto pubblico, opinioni, idee e modi di vita al fine di plasmare il comportamento quotidiano, il pensiero e le convinzioni di questo pubblico»<sup>7</sup>. Dietro la redazione della coraggiosa e impegnativa opera di Hulli, intesa come un «revolutionary step» nella storia del giudeo-spagnolo<sup>8</sup>, vi era l'intento esplicito di rendere accessibile, attraverso l'ampio uso di favole (*meshalim*), storie (*toledot*) ed *exempla* (*ma'asiyot*), l'intero patrimonio della tradizione ebraica per molti decenni appannaggio esclusivo di una minoranza di studiosi.

La diffusione della letteratura musaristica in ladino tra il XVIII e XIX secolo non interessò solo le terre del Levante ottomano. Il genere ebbe enorme successo e diffusione in tutte le comunità di lingua ladina: centinaia di manoscritti e libri di preghiere circolavano ampiamente in tutti i più importanti centri sefarditi come Vienna, le città portuali dell'Atlantico, i Balcani, le terre del Nordafrica e del granducato toscano. La crisi della stampa ebraica

<sup>5</sup> M. B. Lehmann, *The intended Reader of Ladino Rabbinic Literature and Judeo-Spanish Reading Culture*, «Jewish History», 16 (2002), pp. 283-307: 283.

<sup>6</sup> Al 25 marzo 2023 questa e le seguenti edizioni digitalizzate erano liberamente consultabili ai link indicati; per la prima edizione istanbuliota si veda [https://www.nli.org.il/en/books/NNL\\_ALEPH001237723/NLI](https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH001237723/NLI), per l'edizione livornese stampata dai torchi di Ottolenghi dal 1822 [https://www.nli.org.il/en/books/NNL\\_ALEPH001790979/NLI](https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH001790979/NLI). Per la sua traduzione inglese si rimanda a A. Kaplan, *The Torah Anthology*, New York, Maznaim Publishing Corporation, 1977.

<sup>7</sup> Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature*, p. 4.

<sup>8</sup> A. Mehunias Ginio, *The Meam Lo'ez: History and Structure*, in *Il giudeo-spagnolo (Ladino): cultura e tradizione sefardita tra presente, passato e futuro. Atti del convegno, Livorno, 6-7 novembre 2005*, Livorno, Salomone Belforte & C., 2007, pp. 155-164: 158.

che coinvolse le città ottomane di Salonicco, Istanbul e Smirne dall'ultimo quarto del Settecento fino agli anni '40 dell'Ottocento, favorì la fondazione di numerose tipografie ebraiche a Livorno che, grazie ai rapporti commerciali degli ebrei spagnoli e portoghesi della città con le comunità sefardite del Mediterraneo, ottennero in breve il monopolio del mercato editoriale, sorpassando negli anni '80 del Settecento la secolare produzione veneziana.

Grazie alle attività di Abram Meldola (1740-1748), del cattolico Antonio Santini (1753-1761), di Mosè Attias (1762-1767), e più tardi della stamperia di Jacob Nunes Vais e Rafael Meldola (1789-1808), e di quella di Eliezer Saadun in società con il rabbino e predicatore spagnolo Abraham Yişhaq Castello (1780-90), Livorno divenne in breve tempo un luogo di incroci, incontri e scambi commerciali e intellettuali, dove i mercanti si fermavano per vendere le proprie mercanzie e i rabbini per curare la stampa delle loro opere<sup>9</sup>. Tra le case editrici del XIX secolo ricordiamo quella di Yaaqov Tubiana (1821-38) che rimase attiva fino al 1870 prima sotto la direzione del figlio Moshèh Yeshua poi dal 1852 di Yiśrael Costa e i suoi soci. Molte opere furono pubblicate dalle notissime e longeve case editrici Ottolenghi, Benamozegh e Belforte, quest'ultima ancora attiva<sup>10</sup>. Mecca della produzione di libri in ebraico e di testi nelle varietà ebraiche ibero-romanze<sup>11</sup> in caratteri latini ed ebraici, negli anni 1822-1823 Livorno – tramite la tipografia Ottolenghi e compagni – fece uscire una nuova edizione ladina della voluminosa opera *Me'am Lo'ez* di Hulli.

Nella città 'plurale' di Livorno la folta compagine di profughi iberici godeva di tolleranza religiosa, prestigio sociale ed economico, e vantava stretti legami con i cristiani, soprattutto per ragioni commerciali<sup>12</sup>. Qui, come nelle altre piazze mercantili dove gli ebrei beneficiavano di maggiore libertà e prosperità economica rispetto ad altri luoghi, l'aspirazione e il desiderio di un'assimilazione erano chiaramente maggiori. Pochi partecipavano attivamente alla vita comunitaria e alla pratica religiosa, molti invece erano coloro che non sapevano leggere una sillaba di ebraico e che ricorrevano più spesso

<sup>9</sup> L. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno, secoli XVI-XVIII*, Torino, Silvio Zamorani, 2008, p. 166.

<sup>10</sup> Si veda G. Sonnino, *Storia della tipografia ebraica in Livorno, con introduzione e catalogo di opere e di autori*, Torino 1912.

<sup>11</sup> D. Bunis, *The Three Ladino's of Livorno*, in *Il giudeo-spagnolo (Ladino)*, pp. 51-64; Id., *Jewish Ibero-Romance in Livorno*, «Italia: studi e ricerche sulla cultura e sulla letteratura degli ebrei d'Italia», XVIII (2008), pp. 7-64; A. Kiron, *La Casa Editrice Belforte e l'arte della stampa in Ladino/The Belforte Publishing House and the Art of Ladino Printing*, Livorno, Salomone Belforte & C., 2005.

<sup>12</sup> Trivellato, *Il commercio interculturale*.

alle lingue iberiche (spagnolo, giudeo-spagnolo, portoghese e giudeo-portoghese)<sup>13</sup>. L'*halakhah*, l'osservanza dei precetti, era rimasta appannaggio di poche famiglie osservanti. Inoltre, il movimento messianico fondato da Sabbatai Zevi (1626-1676), la cui dottrina era fondata praticamente sulla non-osservanza della legge mosaica, ebbe grande seguito tra i marrani e nelle comunità sefardite del Mediterraneo, prima fra tutte Livorno e Amsterdam. Nel XVIII secolo il sabbatianesimo non rappresentava più una minaccia concreta per l'autorità rabbinica, ma aveva aperto la strada a un nuovo ideale educativo, ereditato dagli insegnamenti dello *Shulhan Arukh* e della *qabbala* luriana, che mirava alla democratizzazione dell'insegnamento. Anche in questo contesto Livorno rappresenta un esempio paradigmatico: la città era uno dei più noti centri di diffusione di scritti cabbalistici, rifugio sicuro di insigni cultori della Cabala come Hayyim Joseph David Azulay (1724-1806), e patria del già citato rabbino cabbalista ed editore Elia Benamozegh (1823-1900).

Inoltre, grazie alla sua posizione centrale nella logistica dei viaggi tra Oriente e Occidente, Livorno costituiva una delle tappe obbligate dell'intricata rete filantropica per la Terrasanta e, per questa ragione, ospitava emissari rabbinici (*shadarim* o *shelichim*) che venivano inviati per la raccolta delle offerte per le comunità in Palestina<sup>14</sup>. Gli *shelichim* provenienti da *Eretz Isra'el* contribuivano in maniera determinante alla diffusione delle dottrine cabbalistiche: questi erano solitamente rabbini preparatissimi, figli, nipoti e padri di rabbini, maestri dello Zohar che raggiungevano le comunità della diaspora non solo per 'ricevere' ma anche per 'trasmettere' i dogmi, le pratiche del culto e della *qabbala* e, non raramente, le idee sabbatiane.

### 3. Letteratura giudeo-spagnola a Livorno ed erranza religiosa.

Per far fronte al senso di spaesamento religioso emerso all'alba della modernità, dalla metà del Seicento alla metà dell'Ottocento i torchi livornesi diedero alle stampe più di cento tra opere e traduzioni di fonti ebraiche classiche, di testi a sfondo etico-morale, guide pratiche e manuali nelle varietà ebrai-

<sup>13</sup> Si veda in merito D. Bunis, *Judezmo (Ladino)*, in *Handbook of Jewish Languages*, edited by L. Khan – A. D. Rubin, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 365-450, e D. Strolowitch, *Judeo-Portuguese*, *ibidem*, pp. 553-593.

<sup>14</sup> Nel XVII secolo Venezia rappresentava il nodo principale in Italia per le reti filantropiche ebraiche, come quella dedicata al salvataggio dei prigionieri (*pidyon shevuyim*) e al sostegno delle comunità in Terrasanta, ma nel XVIII secolo il posto di Venezia fu preso da Livorno. Cfr. M. B. Lehmann, *Emissaries from the Holy Land: The Sephardic Diaspora and the Practice of Pan-Judaism in the Eighteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 2014, pp. 19-20, 37-38.

che ibero-romanze (ossia nei tre principali sottogruppi linguistici *Ladino*, *Judezmo* e *Haketia*)<sup>15</sup> scritte in caratteri latini e in ebraico quadrato o *rashi*<sup>16</sup>.

A inaugurare la fiorentissima stagione dell'editoria giudeo-spagnola nella città-porto toscana fu senza dubbio l'opera finanziata dal mercante mecenate David de Jacob Valencin, pubblicata nel 1656 per i tipi del Bonfiglioli, *Almenara de la Luz: tratado de mucho provecho para beneficio del alma raducido en la lengua bulgar para beneficio comun por el Haham Iahacob Hages* (opera ebraica nota con il titolo *Menorat ha-Maor* 'La lampada della Luce' del grande rabbino spagnolo Isach Aboab, 1433-1493)<sup>17</sup> in caratteri latini, con l'intento di favorire l'educazione dei marrani<sup>18</sup>. Furono poi molte, tra queste opere, quelle scritte *be-'otiyot ha-qodesh* ossia nelle 'lettere sante' ebraiche, soprattutto grazie ai programmi di studio offerti dalla scuola pubblica *Talmud Tora* retta, sin dagli anni della sua fondazione, dai più grandi rappresentanti e maestri della fede ebraica in Italia<sup>19</sup>.

Nella seconda metà del Settecento troviamo attivo tra Firenze e Livorno un noto editore e autore di opere, Isaac de Pas, che collaborò per alcuni anni con l'impresa comune livornese Ricci-Meldola produttrice negli anni '40 del Settecento di stampe di carattere halakhico e liturgico per la comunità labronica e per i sefarditi del Mediterraneo. Il de Pas diede alle stampe tra il 1748 e il 1760 un gran numero di opere liturgiche e didascaliche in ladino e in redazione bilingue (ebraico e ladino) ad uso di bambini, giovani studenti, donne e uomini ebrei ed ex-marrani di tutta la comunità di sefarditi (italiani, nordafricani e levantini). Un esempio è il *Sefer boda'at emunat Isra'el*<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Bunis, *The three Ladino's of Livorno*; Id., *Jewish Ibero-Romance*.

<sup>16</sup> In ebraico *ketav Rashi* è la scrittura semicorsiva sefardita abitualmente usata per stampare i commenti rabbinici; una sua forma adattata è comunemente usata per i testi a stampa in lingua ladina.

<sup>17</sup> Jacob Hagghis era capo dei rabbini di Gerusalemme che, durante il suo soggiorno a Livorno come messo di Terra Santa, riuscì a raccogliere una somma di denaro tale da fondare a Gerusalemme una scuola in onore della famiglia finanziatrice dei De Vega. Si veda a riguardo G. Sonnino, *Il "Talmud Torà" di Livorno*, «La Rassegna Mensile di Israele», X (1935), 4/5, pp. 183-196: 185 e Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze, Olschki, 1990, p. 373.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>19</sup> Come spiega bene il Sonnino, alla metà del Seicento la scuola offriva due corsi inferiori e due superiori. Nei corsi inferiori si apprendeva a leggere e scrivere l'ebraico e il ladino, a recitare le preghiere e le letture settimanali; nei corsi superiori si traducevano i testi del *Targum* e della *Parasha* ladina, e si studiavano il Talmud e la Bibbia incluso il commento di Rashi. Cfr. Sonnino, *Il "Talmud Torà"*, p. 187.

<sup>20</sup> *Sefer boda'at emunat Isra'el* (Libro della confessione della fede di Israele) nidpas a"y Yiṣḥaq de Pas, ba-defus (...) shel Moshe 'Aṭias, Be-Livorno, 1764, [https://www.nli.org.il/en/books/NNL\\_ALEPH001875974/NLI](https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH001875974/NLI).

stampato nell'anno 1764 nell'eccellente stamperia del *nagid* (leader, persona stimata) Moshe 'Atias con *Privilegio de su Maestad Imperial*, un quadernetto bilingue ebraico-ladino in caratteri ebraici di 12 *folia* in cui si spiegano i tredici principi dell'ebraismo che Maimonide aveva enumerato nel suo commento alla *Mishnah* nel trattato *Sanhedrin*. Indirizzato ai bambini che non avevano dimestichezza né con l'ebraico né con i fondamenti della tradizione, l'opera riassume in modo chiaro e conciso la dottrina di base e le ragioni dell'alleanza del popolo ebraico inclusi i dieci comandamenti, le feste e i giorni di digiuno.

Nel f. 1v troviamo il frontespizio in lingua ebraica in cui si anticipa il contenuto generale dell'opera: «Libro della confessione della fede di Israele (*Sefer hoda'at emunat Isra'el*) sui tredici principi fondamentali della via retta che è gloriosa per ogni figlio di Israele (...) l'educazione per i giovani nella fede, nella moralità, affinché non invecchino allontanandosi<sup>21</sup> dalla strada lastricata, perché le vie del Signore sono giuste, tutte le sue strade e i suoi sentieri portano alla pace»<sup>22</sup>.

Ancora più avanti si legge: «E ho aggiunto a beneficio dei giovani scolari<sup>23</sup> il significato delle feste e del digiuno secondo i dieci comandamenti in modo conciso e preciso, che come questo non ve n'è uno migliore e utile per gli studenti, e [voi] li insegnerete ai vostri figli (*Dt.* 11, 19)».

Il f. 1v riporta una breve prefazione in *kastilyano* (salvo la formula iniziale) «Hoda'at emunat Isra'el, konfesion de la kreensia de Israel en losh treze artikolos en la santa lengua ebraika i su tradusyon en kastilyano a fin ke todos huntos komo iħos de Israel konfesemos su unidad del altisimo Dyos y los artikolos de su salta ley»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Il verbo *sir* 'rimuovere' è qui usato nella sua forma *biphil* con il significato di 'allontanare'; si trova più spesso nella sua forma *piel* con il significato di 'vagare, errare'.

<sup>22</sup> I testi citati sono tutti in caratteri ebraici, a esclusione di una precisa sezione del *Sefer eshet hayil* approfondito nel quarto paragrafo. Nelle citazioni non si usano caratteri ebraici ma si seguono questi criteri: i testi in ebraico sono dati in traduzione italiana, con tra parentesi eventuali forme ebraiche traslitterate; i testi in giudeo-spagnolo sono traslitterati e dati in giudeo-spagnolo, con traduzione italiana in nota a piè di pagina, se opportuna. Tutte le traduzioni, se non altrimenti specificato, sono di chi scrive.

<sup>23</sup> Letteralmente 'i bambini del *Beit Raban*' è un'espressione forbita attestata per la prima volta nel Talmud Babilonese (*Shabbat* 119b) diffusa soprattutto nella sua forma abbreviata תשב"ר. In origine l'espressione era usata per indicare i bambini che studiavano la Tora con l'aiuto dei maestri rabbini fino all'età del loro *Bar Mitzva*; oggi il termine indica i 'lattanti'.

<sup>24</sup> «Confessione della fede d'Israele nei tredici articoli nella santa lingua ebraica e nella sua traduzione in castigliano (*kastilyano*) in modo che tutti gli uomini come figli d'Israele confessino la loro unità con il Dio Altissimo e gli articoli della sua santa legge».

L'introduzione prosegue con un appello volto ai genitori e ai maestri del Talmud affinché educino i più giovani alla legge dei padri: «I es nesesaryo a los padres educar i arraigar alos iħos la kreensia de la unidad del gran Dyos de Israel i los maestros a sus disiplos syendo muy util y nenasaryo (*sic*) ino solo por la prefeksyon (*sic*) del alma mas tambyen por mantenernos firmen en nuestra santa ley para la perfesyon de nueshtra alma en arraigar en nueshtrosh korashonesh los 13 'iqqarim todos los dias de nuestra vida»<sup>25</sup>.

Come anticipato nel frontespizio, i ff. 2r-4v riportano i tredici principi dell'ebraismo in lingua ebraica con la loro traduzione interlineare in ladino. Dal f. 5r al f. 7v troviamo la spiegazione in ladino delle principali festività ebraiche – escluso *Purim* – nel seguente ordine *Shabbat*, *Pesah*, *Shevu'ot*, *Sukkot*, *Rosh Hodesh*, *Rosh Hashana*, *Kippur*, *Hannuka*, e i sei giorni dell'anno in cui gli ebrei osservanti digiunano, *Ta'anit Gedalia*, *Ta'anit Tevet*, *Ta'anit Ester*, *Ta'anit Tammuz*, *Ta'anit Tish'a b-Av* e *šom ha-'asiri*<sup>26</sup>. Dalla fine del f. 7v al f. 12r abbiamo un «discorso sobre los santos dyes mandamyentos» ossia una relazione sui dieci comandamenti.

Sempre nel contesto di questa vera e propria attività educativa e di catechesi in risposta ai cambiamenti socioculturali e spirituali, i rabbini si impegnarono a stampare centinaia di edizioni di libri di preghiera. Ne è un esempio la preghiera per il conteggio dei 49 giorni dello 'Omer che, almeno fino al XVI secolo, era stato eseguito secondo quanto scritto nella Tora in Levitico 23, 15-16<sup>27</sup>. La stessa *mišva* acquisì maggior rilievo quando la tradizione luriana del circolo di Safed pose una certa attenzione alla preghiera ebraica: le preghiere dello 'Omer furono coinvolte in questo rinnovamento e soggette a inedite interpretazioni mistiche. Questa nuova declinazione mistica, insieme alle sue preghiere, si diffuse rapidamente anche fuori la Palestina ottomana raggiungendo ben presto le più importanti comunità della diaspora. Vennero stampate centinaia di edizioni di libri di preghiera appositamente pensate per il conteggio dello 'Omer, alcune furono persino fornite di pregevoli illustrazioni costituite da cornici color oro e argento, raffigurazioni di fiori e candelabri e legature in pelle con ricchi fregi. Il principale in-

<sup>25</sup> «Ed è necessario che i genitori educino e radichino nei figli la fede nell'unità del grande Dio d'Israele e gli insegnanti ai loro discepoli sono molto utili e necessari non solo per raggiungere la perfezione dell'anima, ma anche per mantenerci saldi nella nostra santa legge per la perfezione della nostra anima nel radicare nel nostro cuore i 13 'iqqarim ogni giorno della nostra vita».

<sup>26</sup> Letteralmente il digiuno del decimo mese, i.e., il digiuno dei dieci di *Tevet*.

<sup>27</sup> «E conterete per voi all'indomani della cessazione, dal giorno in cui porterete lo 'Omer dell'agitazione, sette settimane complete. Fino al giorno dopo la settima cessazione, conterete cinquanta giorni e quindi offrirete una nuova offerta farinacea al Signore».



tento, oltre a quello di istruire gli ebrei alla lingua santa e di rafforzare la fede dei dissidenti, era quello di agevolare e rendere più piacevole la realizzazione della *mišva*.

Il *Sefer Sefirat ha'Omer lekol layla velayla*<sup>28</sup>, stampato nel 1777 a Livorno da un editore ignoto, è un *siddur* di rito sefardita scritto in ladino ed ebraico, in grafia quadrata e *rashi*. Il volume si apre con un'introduzione in ladino di Mosheh Hay ben Yaaqov Refael Millul che spiega quanto segue:

È risaputo che dalla seconda notte di *Pesah* e fino alla vigilia di *Shavuot*, dopo il *kaddish titkabbel*, si conta lo 'Omer. E siccome mi sono accorto che gli ignoranti (*ignorantes*) e i giovanotti (*muchachos*) non sanno ciò che dicono, e invece di contare una notte ne contano un'altra, per tale ragione ho deciso di dare [questo libro] alle stampe secondo le regole corrette insieme ai suoi *dinim* ('precetti'). E ogni notte è indicata con i suoi punti e i suoi numeri in volgare (*volgar*) affinché sappiano [i lettori] ciò che recitano (...).

Segue poi la descrizione puntuale del rito in cui il fedele dovrà per prima cosa recitare una benedizione in ebraico<sup>29</sup> poi, al momento del conteggio dello 'Omer, dovrà ripetere la seguente formula: «*Ha-yom* (numero) *yamim le'Omer, shehem shavua* (numero) *veyom* (numero) *le'Omer*» ossia «Oggi è il (numero) giorno, che fa (numero) settimane e (numero) giorni dell'Omer». Ogni foglio dell'edizione livornese è corredato nella sua parte inferiore di un utile schema alfanumerico riassuntivo della conta dei giorni della settimana, delle sette settimane e dei giorni dello 'Omer. Anche in questo caso appare chiara sin dall'introduzione dell'operetta l'iniziativa pedagogica dell'autore: guidare il fedele a eseguire una *mišva* secondo le modalità dettate dalla tradizione senza incorrere in errori lesivi dell'integrità religiosa.

#### 4. *Il pubblico femminile.*

Una delle conseguenze più importanti del volgarizzamento del sapere rabbinico è la nuova apertura verso il pubblico femminile, finora del tutto escluso dallo studio della tradizione. I volumetti pensati per le donne erano spesso guide pratiche dei doveri quotidiani e della buona condotta religiosa soprattutto durante le festività e la preparazione dei cibi. Il de Pas fece uscire dalla

<sup>28</sup> *Sefer Sefirat ha'Omer lekol laylah velaylah* (Libro per il conteggio dell'Omer sera per sera), Livorno 1777, [https://www.nli.org.il/en/books/NNL\\_ALEPH001746783/NLI](https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH001746783/NLI) (27/04/2023).

<sup>29</sup> «Barukh atta Adonay Eloheni melekh ha'olam asher qiddeshanu bemišvotav vešivvanu 'al sefirat ha'Omer» ossia «Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, Re dell'Universo, che ci rendi santi attraverso i tuoi comandamenti e ci hai ordinato di contare lo 'Omer».

tipografia del cattolico Antonio Santini (1753-1758) nel 1753 il *Sefer eshet hayil*<sup>30</sup> una raccolta di preghiere e precetti per le donne sefardite in lettere latine ed ebraiche (quadrate e *rashi*) costituito per la metà che va da destra a sinistra da preghiere in lingua ebraica (ff. 1r-8v) e dall'altra metà, che si estende da sinistra a destra, da un testo precettistico in giudeo-spagnolo scritto in caratteri latini (ff. 1r-8v). Il *Libro della donna virtuosa*, il cui titolo ricalca l'omonimo elogio presente in *Prov.* 31, 10, si apre con il frontespizio ebraico come segue: «Libro della donna virtuosa. Guarda, questa è una novità che non è mai stata (*Qo.* 1, 10) / Più preziosi dell'oro, di molto oro fino, più dolci del miele e di un favo stillante (*Ps.* 19, 11) / a beneficio delle donne rette e affabili (...)». Al f. 1v troviamo i versetti 30 e 31 del medesimo elogio che chiude il libro dei Proverbi: «La donna che teme il Signore è quella che sarà lodata. Datele del frutto delle sue mani e le opere sue la lodino alle porte della città». Segue la frase «dell'onorata e umile signora [nome] sia benedetta fra le donne della tenda» in cui la lettrice poteva apporre il proprio nome. Poi, in ebraico, alcune semplici preghiere da recitare durante il sabato. La sezione spagnola invece si apre con «*Algunos Dinim que deven observar las Mugerres para ser dichosas y Bien abenturadas*» ossia «alcuni precetti che le donne devono osservare per essere felici e prosperose». Il primo dei precetti riservati alle pie donne sefardite è «*que enciendan las Candelas de Sabat*» seguendo i consigli del saggio Rabbi Shimon bar Yochai: «Quando la Muger enciende, las Candelas de Sabat, pida a Dios por la vida de su Marido, y que Dios le conçeda hijos *şadikim ve-kaḥamim* por ser que la lus es comparada ala lei *ki ner mişva ve-tora or* que candela encomendaça y lei luz»<sup>31</sup>. Il terzo precetto invece prevede la cura premurosa dei figli: «hazerlos lavar, y echarles su Bendicion, y mandarlo ala esnoga, y ael Medras, y assi mesmo advertir ael Marido el yr adezir tephilà con el Kaal, siendo uno de los grandes merecimientos que tienen las Mugerres»<sup>32</sup>.

Come già spiegato, il porto di Livorno ricoprì un ruolo fondamentale nel commercio di libri di saggi provenienti dal Nordafrica e dall'Impero otto-

<sup>30</sup> *Sefer eshet hayil* (Libro della donna virtuosa), in Livorno 1753, per Antonio Santini, e Compagni con Lic. De' Superiori; [https://www.nli.org.il/en/books/NNL\\_ALEPH002021574/NLI](https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH002021574/NLI) (27/04/2023).

<sup>31</sup> «Quando la donna accende le candele del sabato, deve pregare Dio per la vita di suo marito e che Dio le conceda figli giusti e saggi perché la luce è paragonato alla legge ossia che la candela è un comandamento e la legge luce (*Prov.* 6, 23)».

<sup>32</sup> «Farli lavare, e dare loro la Benedizione, e mandarli alla sinagoga e alla scuola rabbinica e similmente ricordare al Marito di andare a pregare con gli uomini della comunità, essendo questo uno dei grandi doveri che hanno le Donne».

mano che, a causa dell'assenza di tipografie di riferimento nei propri paesi, sceglievano le terre del Granduca per pubblicare opere liturgiche, didascaliche e mistiche. Un esempio è quello dei rabbini Abraham Laredo di Algeri e Isaac Halevi di Gibilterra che decisero di pubblicare un libro a uso esclusivo delle donne, il *Sefer dat yehudit*<sup>33</sup> nella tipografia dei fratelli Yehuda Yosef Haim e Eliezer Raphael Saadun nel 1827. Il testo è in effetti scritto in lingua giudeo-spagnola del sottogruppo *Haketia* parlato nei territori nordafricani. Dal titolo piuttosto controverso, il *Libro della religione ebraica o della castità ebraica* o, ancora, *della religione dell'ebrea*, o *di Giuditta*, si presenta più lungo e complesso rispetto alle due opere analizzate precedentemente. Anch'esso scritto per le «senioras hijas de Israel», nello specifico per le donne «en nuestras tyeras en el ma'arav», ossia del Maghreb, il *Sefer dat yehudit* è un manuale scritto in alfabeto ebraico e *rasbi* di contenuto halakhico e morale che si concentra diffusamente sulle regole alimentari e sulle pratiche domestiche, sui *dinim*, riguardanti la *nidda*, le mestruazioni, le regole sulla purezza e sull'immersione nel *mique*; la preparazione della *halla* con i suoi riti di separazione e bruciatura dell'impasto; l'ispezione dei cibi e dei liquidi per evitare la presenza di insetti impuri; la corretta separazione dei derivati del latte dalla carne così come le regole sull'accensione delle candele durante lo *Shabbat*. Non sappiamo se il testo fosse destinato anche al mercato livornese ed europeo, se le donne sefardite del granducato avessero in qualche modo tratto profitto dalle chiare istruzioni domestiche che il *sefer* offriva loro; ciò che è certo è che il volume ebbe un successo e una diffusione tali da essere stampato cinquant'anni dopo a Gerusalemme nella sua edizione in *Judezmo*, la varietà linguistica dei sefarditi ottomani<sup>34</sup>.

##### 5. *Yoseph Shabbetai Farhi e il suo Sefer Tokpo shel Yosef.*

Farhi arrivò a Livorno precisamente nel 1842 dove pubblicò la sua grande raccolta di racconti talmudico-midrashici scritta in ebraico, *Sefer Oseh Pele* (Il libro del creatore meraviglioso), che riscosse un successo tale da essere pubblicata più volte fino al XX secolo. Pochi anni dopo, nel 1846, diede alle stampe per i tipi di Israel Costa e Tubiana il *Sefer Tokpo shel Yosef* (Il libro

<sup>33</sup> *Sefer dat yehudit* (Libro della religione dell'ebrea), bi-defus ha-ahim (...) Yehudah Yosef Hayim ye-Eli'ezer Refa'el Sa'adun, Liorna [Livorno] 587 [1827], [https://www.nli.org.il/en/books/NNL\\_ALEPH001791510/NLI](https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH001791510/NLI) (27/04/2023).

<sup>34</sup> D. Bunis, *The Judezmo/Haketia Phonological Divide as Reflected in Two Editions of Sefer Dat Yehudit (Livorno 1827 / Jerusalem 1878)*, in *Studies in Modern Hebrew and Jewish Languages Presented to Ora (Rodrigue) Schwarzwald*, a cura di M. Muchnik – T. Sadan (Tsuguya Sasaki), Jerusalem, Carmel, 2012, pp. 670-696.

della forza di Yosef), un interessante esempio di letteratura etico-leggendaria con l'intento di riportare il popolo sefardita – soprattutto quello di provenienza levantina – al vero ebraismo. Consapevole del progressivo indebolimento dell'osservanza religiosa e della sempre più ampia difficoltà nella comprensione della lingua ebraica, nel 1872 Farhi decide di pubblicare una versione ladina del *Tokpo shel Yosef* più leggera e accessibile a un pubblico meno colto di lettori<sup>35</sup>. Leggiamo nella prima pagina dell'introduzione dell'opera: «Sabresh ermanos ke la razon ke perkorre a estampar este libro *Tokpo shel Yosef* en espanyol es para ser *mizke* amunchos *ba'al ha-bait* dela turkia. *Ke be'onot* i en este *dor* poko son los ke entyenden *leshon hakodesh*»<sup>36</sup>.

Uno dei *topoi* della letteratura *musar* è la presenza di un impulso malvagio, di un'inclinazione diabolica, a cui gli uomini e le donne sono costantemente messi alla prova. Superare la tentazione del male è il compito principale della letteratura *musar* attraverso quei testi fatti appositamente per il *meldar* dei precetti – studio e lettura – che non rappresentano solo un mezzo per acquisire conoscenza: «I por esto no tocan libros en mano i emplean sus tiempos en conversaciones ke son la kaja del *yeşer ha-r'a* para afferrarlos i traerlos de una *'abera* a la otra»<sup>37</sup>. Il primo peccato, si legge, riguarda il *moshav lešim* ossia frequentare 'la compagnia delle frivolezze', dove non si parla di *Tora*; peccaminoso è poi l'uomo che sta da solo nell'ora in cui deve pregare e studiare la Legge, costui è definito *laz*, un buffone. Sono molti, dice poi il nostro Farhi, coloro che non pregano perché, sebbene abbiano il tempo, ci rinunciano per pigrizia (*batalik*) perdendo tutti i benefici di una vita lunga e ricca.

L'opera ladina di Farhi risulta più complessa rispetto ai testi visti precedentemente e svela ancora un forte legame con la lingua dei padri: la sintassi del suo discorso rabbinico, e invero molti vocaboli, rimandano infatti ancora all'ebraico. È difficile immaginare questo testo tra le mani di un lettore senza alcuna familiarità con l'ebraico e con l'ermeneutica rabbinica. In effetti, lo stesso Farhi suggerisce più avanti di leggere il suo libro all'interno di una cerchia ristretta di studenti (*meldado*) secondo i principi basilari del genere *musaristico* che, tra le altre cose, raccomanda la socializzazione, la

<sup>35</sup> *Sefer Tokpo shel Yosef* (Libro della forza di Yosef) (...), Isra'el Kosta ye-havero, Livorno 632 [1872], [https://www.nli.org.il/en/books/NNL\\_ALEPH990017940800205171/NLI](https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH990017940800205171/NLI).

<sup>36</sup> «Sappiate fratelli che la ragione che mi spinge a stampare questo libro in spagnolo (*espanyol*) è perché sia di beneficio a molti uomini della Turchia, poiché sono pochi quelli che di questi tempi e in questa generazione capiscono la lingua santa»

<sup>37</sup> «E per questo motivo non leggono i libri [sacri] e impiegano il loro tempo in conversazioni che sono la causa dell'inclinazione diabolica (*yeşer ha-r'a*) che li afferra e li trascina da un peccato (*'abera*) all'altro».

formazione di gruppi di studio sotto la guida esperta di un *talmid hakham* per leggere e apprendere a fondo l'etica e i precetti della tradizione.

Ancora secondo l'autore, la scarsa osservanza spirituale, che qui ho definito erranza religiosa, sta proprio nella mancanza di libri in spagnolo, lingua veicolare del mondo sefardita, un mondo che conosce quasi esclusivamente lo spagnolo e che, non avendo modo di *meldar* il *derush* – unico mezzo per intraprendere un cammino retto nell'ebraismo – cade continuamente nel peccato allontanandosi completamente dagli insegnamenti. L'impulso diabolico, che trova la porta aperta della pigrizia, conduce all'impurità e verso la *gehenna*. Ribadisce ancora Farhi: «Questo è ciò che mi muove a stampare questo libro in spagnolo, perché tutti lo possano leggere, essendo questo racconto di *Yosef ha-šadik* fondamento della legge (*gof tora*), ed è ben organizzato con favole (*meshalim*) molto belle, scritte in modo piacevole e grazioso (*kon abla dulce y graziosa*), che invogliano la lettura. Da ogni cosa che si trova in questo testo si deve trarre saggezza ed etica (*hokhma i musar*)».

Sappiamo che tre anni dopo la pubblicazione della versione ladina del *Tokpo shel Yosef*, Farhi decise di pubblicare un riadattamento in giudeo-spagnolo di alcuni racconti del *Sefer Oseh Pele* (1845) intitolato *Sefer Alegria de Purim* (1875). Questo ci conferma ancora una volta la volontà dell'autore di raggiungere con le sue opere livornesi un pubblico più ampio ed eterogeneo di sefarditi.

## 6. Conclusioni e nuove prospettive.

Le voci narranti delle edizioni che ho trattato in questo saggio mirano a insegnare ai loro fruitori le strategie per rimanere ancorati alla tradizione ed evitare quindi di cadere nel peccato. È chiaro che gli autori e gli editori coinvolti volevano aiutare uomini e donne ad adempiere il più possibile ai loro obblighi religiosi e morali, essendo consapevoli della società in cui vivevano. Leggendo i libri in lingua volgare possiamo scoprire come la tradizione ebraica scritta e quella orale fossero legate in una rete intricata, ma soprattutto cosa costituiva al tempo il 'canone ebraico'. In altre parole, gli autori colti, attraverso i loro testi in volgare, traducevano ciò che in quel periodo era considerato l'essenza della straordinaria biblioteca della tradizione ebraica. Gli esempi testuali in questione, tutti pubblicati a Livorno, erano diffusi tra un vasto pubblico di lettori appartenenti a tutti gli strati della società: la loro circolazione fu così ampia da influenzare la tradizione orale da *Eretz Isra'el* a Livorno passando per il Levante e il Nordafrica.

L'analisi di alcuni testi qui presentati sarà ulteriormente approfondita nei prossimi due anni di ricerca presso l'Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo del Consejo Superior de Investigaciones

Científicas (ILC-CSIC, Madrid), ambiente quanto mai proficuo per sviluppare lo studio della letteratura musaristica e precettistica ebraica intesa da un lato come ‘mezzo conservatore’ per preservare e mantenere l’identità ebraica, in un complesso processo di adattamento e resistenza alla modernizzazione occidentale; dall’altro, e al tempo stesso, come ‘vettore di creazione’ e innovazione religiosa e letteraria, soprattutto dal XVIII secolo. Ciò che i rabbini De Pas, Laredo, Halevi e Farhi rappresentano è la complessità bilingue della produzione letteraria rabbinica e normativa e la peregrinazione, o meglio l’*erranza*, degli ebrei sefarditi, in perenne movimento da una lingua all’altra e da una sponda all’altra del Mediterraneo.

ALICE GRAZZINI

## DAL MITO DELL'EBREO ERRANTE AGLI EBREI 'ERRANTI'

COMUNITÀ EBRAICHE E DEVIANZA MORALE  
NEL TEATRO ROMANO BAROCCO

### 1. *Introduzione.*

La centralità di Roma per gli ebrei italiani costituisce senza dubbio una costante nel corso dei secoli: sede della più antica comunità ebraica d'Europa, la città ospitò dal 1555 uno dei primi ghetti dell'Età moderna, secondo per antichità solo a quello di Venezia. Alle soglie del Cinquecento, l'Urbe era diventata un polo di attrazione per gli ebrei espulsi dalla Spagna nel 1492 a seguito del decreto dell'Alhambra con il quale Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia si impegnavano in una politica di cristianizzazione di Stato. Agli esuli spagnoli si aggiunsero, a partire dal 1497, gli ebrei portoghesi e, agli inizi del secolo successivo, quelli provenienti dall'Italia meridionale<sup>1</sup>: ondate migratorie che crearono le condizioni per una città cosmopolita, ricettacolo di persone provenienti da tutte le nazioni. La convivenza tra ebrei e cristiani, ostacolata ma non impedita dal serraglio, portava con sé i rischi dell'assimilazione e metteva a dura prova l'integrità della comunità ebraica romana, soprattutto a seguito del Concilio di Trento (1545-1563), conclusosi con la vittoria del partito rigorista. L'ex inquisitore papa Paolo IV promosse una politica intransigente: la conversione dei 'perfidi giudei' divenne un obiettivo della propaganda controriformista e così furono istituite le prediche coatte, i battesimi forzati e le Case dei Catecumeni, che ospitavano i neoconvertiti a spese degli ebrei<sup>2</sup>. D'altro canto, la comunità ebraica romana cercò di compattarsi per difendersi dalle spinte centrifughe che la dilaniavano e tentò di contenere ogni atteggiamento deviante o religiosamente poco ortodosso attraverso la diffusione di una letteratura precettistica e moraleggiante. In questa prospettiva, e rinviando anche all'articolo di Francesca Diana in questo volume, parleremo di erranza ebraica nei termini di:

<sup>1</sup> M. Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Roma, Carocci, 2014, pp. 77-89.

<sup>2</sup> M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004, pp. 79-93.

- errore morale interno alla comunità ebraica romana, dovuto alla trasgressione della Legge mosaica e all'abbandono dell'*Halakah* (l'insieme delle norme ebraiche);
- allontanamento dalla fede dei padri dovuta ai continui rapporti con i cristiani, con il conseguente rischio di conversioni e assimilazioni;
- migrazione: lo spostamento geografico, senza dubbio cifra distintiva degli ebrei della diaspora, viene guardato con sospetto dalle comunità ebraiche più stanziali come quella romana, in quanto causa di corruzione della condotta religiosa;
- abbandono della tradizione religiosa, conseguenza dei rapporti con gli ebrei sefarditi giunti dalla penisola iberica.

Gli esuli spagnoli e portoghesi trovarono rifugio nell'Impero ottomano (da cui gli appellativi Levantini o Turchi) ma non furono accolti favorevolmente a Roma<sup>3</sup>, dove il processo di integrazione fu lento e faticoso fino all'entrata in vigore dei *Capitoli* di Daniel da Pisa (1524)<sup>4</sup>, che decretavano la spartizione delle cariche amministrative della comunità tra le diverse nazioni ebraiche. Il malcontento degli ebrei italiani nei confronti dei sefarditi era dovuto alla diffidenza verso una massa di migranti venuta a bussare all'improvviso alle porte di Roma, ma soprattutto a questioni di integrità religiosa. Negli ultimi decenni del Quattrocento, quando la morsa dell'Inquisizione spagnola si fece sempre più stringente, molti ebrei scelsero la conversione e divennero *Cristianos nuevos*. Alcuni convertiti, però, mantenevano una condotta ambigua cripto-giudaizzante in attesa di tempi migliori in cui tornare a professare liberamente l'antica religione. Persino gli ebrei che scelsero l'esilio pur di non tradire la fede dei padri iniziarono, però, a trascurare le norme dell'*Halakah* in favore della secolarizzazione. La vita mercantile, che costringeva a lunghi periodi lontano da casa, ben si prestava a uno stile di vita più disinvolto, che addirittura prevedeva l'assimilazione di usanze islamiche apprese durante il soggiorno in Oriente<sup>5</sup>. Le differenze nei modi

<sup>3</sup> Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, p. 83.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 86-87.

<sup>5</sup> Come testimonia Rav Leone da Modena nella sua opera *Historia de riti Hebraici* (1673) i sefarditi praticavano il culto ebraico in modo eterodosso rispetto ad altre comunità suscitando il malcontento degli ebrei italiani più fedeli alla tradizione; si veda L. da Modena, *Historia de riti Hebraici, vita, & osservanza de gl'hebrei di questi tempi. Di Leon Modena rabi hebreo di Venetia*, in Venezia, appresso il Miloco, 1673, p. 89: «Gli è lecito [agli ebrei sefarditi] pigliar più d'una e quante mogli vogliono, come da molti luoghi della Scrittura si vede la licenza, e i casi seguiti, e così fanno Levantini; ma tra i Tedeschi non si permette né si usa, e in Italia rarissimi, e solamente in caso sia molt'anni stato con la prima e non abbia potuto aver figlioli».



di vivere l'ebraismo animarono il dibattito nelle comunità ebraiche italiane, sebbene l'élite rabbinica fosse concorde nel considerare l'indebolimento dell'osservanza religiosa come una deriva morale e sociale da arginare.

Queste articolazioni dell'«erranza», tutte intese come errori da correggere, trovano espressione anche in alcuni testi teatrali romani seicenteschi di carattere farsesco, le giudiate, che saranno oggetto della seguente trattazione.

Commedie in versi rappresentate inizialmente durante i festeggiamenti del carnevale e, in seguito, nei teatri pubblici e privati, le giudiate fanno parte del cosiddetto «teatro delle lingue» in quanto mettono in scena una pluralità di maschere e di varietà linguistiche: il Facchino bergamasco, il Norcino aquilano e il Giudio giudeo-romanesco<sup>6</sup>. Rispetto alle *scene all'ebraica* usate come intermezzi nelle commedie rinascimentali<sup>7</sup>, le giudiate presentano uno schema fisso: il protagonista della vicenda è sempre un Giudio che viene infine punito o ucciso con una soluzione burlesca. Nonostante si abbiano notizie di autori che si cimentarono nella scrittura di giudiate come il pittore e attore Giovanni Briccio (1579-1645), la maggior parte dei testi ci è giunta anonima. La loro composizione è ascrivibile agli attori dilettanti riuniti nelle *conversazioni*<sup>8</sup> ed è spesso l'opera collettiva dei rappresentanti delle corporazioni romane. Le giudiate sono quindi fonti esterne rispetto alla comunità ebraica romana poiché originariamente erano messe in scena da attori cristiani con intento antiggiudaico al fine di ridicolizzare i costumi degli ebrei<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. P. Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 333-343; M. Boiteux, *Les Juifs dans le Carnaval de la Rome moderne, XVI-XVIII siècles*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome», LXXXVIII (1976), 2, pp. 745-787; R. Ciancarelli, *Sistemi teatrali nel Seicento: strategie di comici e dilettanti nel teatro italiano del XVII secolo*, Roma, Bulzoni, 2008, pp. 65-68; U. Fortis, *La vita quotidiana nel ghetto. Storia e società nella rappresentazione letteraria (sec. XIII-XX)*, Livorno, Belforte, 2012, pp. 135-215; M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 363-364; R. Ciancarelli, *Visions of the City in Seventeenth-Century Roman Popular Theatre*, «Journal of Early Modern Studies», VIII (2019), pp. 173-188; U. Fortis, *Immagini dell'ebreo nella letteratura italiana. Un excursus tra narrativa e teatro (sec. XIV-XIX)*, Livorno, Belforte, 2021, pp. 94-98; A. Grazzini, *Lo catanne di due accallà. Ebrei livornesi a Roma in una giudiata seicentesca*, Livorno, Belforte, 2022, pp. 26-40.

<sup>7</sup> E. Baricci, *La scena "all'ebraica" nel teatro del Rinascimento*, «ACME, Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano», LXIII (2010), 1, pp. 135-163.

<sup>8</sup> Ciancarelli, *Sistemi teatrali nel Seicento*, pp. 60-61. Per *conversazione* si intende un circolo, una riunione di amici e conoscenti di carattere mondano tenuta con regolarità e passa quindi a indicare una compagnia di attori che, seppur priva di statuti formalizzati, è legata a un preciso contesto produttivo.

<sup>9</sup> Studiare gli usi e costumi della comunità ebraica di Roma, come pure il giudeo-romanesco, nelle fonti esterne è un'operazione già nota alla critica grazie agli studi sul giudeo-italiano

L'analisi verterà su un *corpus* di giudiate da me reperite nei fondi di biblioteche sia italiane che statunitensi. I testi scelti testimoniano una conoscenza approfondita delle dinamiche interne al ghetto che fa pensare, se non a un autore ebreo, almeno a una frequentazione con gli ebrei romani e forse a una collaborazione attoriale. Giovanni Briccio ci informa, infatti, che gli ebrei romani non erano esclusi dal teatro diletantistico; anzi, si esibivano negli spettacoli come attori al fianco di comici cristiani. Nel manoscritto autografo *Indice di tutti i più famosi recitanti di Comedie improvise, che sono stati in Roma ne' tempi dell'Autore, e che hanno recitato con lui* (composto tra il 1630 e il 1645) Briccio afferma che il Norcino era interpretato «assai bene» da un ebreo detto «Dente di Ferro» mentre il Giudio era portato in scena generalmente da attori cristiani<sup>10</sup>.

Le giudiate che presenterò testimoniano in un certo senso una sovversione del genere dato che gli ebrei sono la maggioranza dei personaggi in scena e viene rappresentata sempre la stessa dinamica simbolica: il Giudio punito con la morte non è discriminato dai personaggi cristiani in quanto ebreo ma perché con la sua condotta trasgredisce i dettami della comunità di appartenenza di cui sono portavoce altri personaggi del ghetto, generalmente donne (o in alternativa anziani) che ne denunciano pubblicamente i crimini. La punizione finale dell'ebreo, che tanto piaceva al pubblico, appare giustificata dalla condotta immorale del personaggio anche nei confronti della stessa comunità ebraica romana.

I testi che saranno analizzati in questo contributo sono scritti in ottave endecasillabi a rima incatenata, con ripresa della rima finale di un'ottava nell'iniziale della successiva (ABABABCC CDCDCDEE), a cui si alternano i *discorsi* composti da ottonari in rima baciata secondo lo schema abbc-cddeeffg. Nello specifico, si tratta delle seguenti giudiate:

1. *Il Giudio punito*. Contrasto ridicolo per il carnevale. Dedicata al sig. Giuseppe Bernabei. Ronciglione, (1670-1695), esemplare conservato a Roma, Biblioteca Valli-celliana VI 6.D 24(6) (Fig. 1).

di Maria Mayer Modena e di Barbara Santambrogio, ai quali rimando per le considerazioni teoriche; si vedano M. L. Mayer Modena, *Il giudeo-italiano. Riflessioni sulle fonti*, «Materia Giudaica», VIII (2003), 1, pp. 65-73; B. Santambrogio, *Il giudeo italiano nelle fonti esterne: 'Li strapazzati' di Giovanni Briccio*, «ACME, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», L (1997), pp. 245-257.

<sup>10</sup> L. Mariti, *Roma capitale invisibile del teatro del Seicento, Dossier 2*, «Teatro e Storia», XXXIV (2013), pp. 75-142: 131, che cita da [Giovanni Briccio], *Indice di tutti i più famosi recitanti di Comedie improvise, che sono stati in Roma ne' tempi dell'Autore, e che hanno recitato con lui* (Archivio di Stato di Roma, Cartari-Febei, vol. CXV, cc. 232v-236v).

2. *Le vane speranze degli amanti ovvero l'ebrea superba e vana che dà morte al marito vecchio con intenzione di prenderne uno giovine. Con Tognino Amante e sposo tradito abborrito e poi desiderato.* Giudiata ridicolosa e onesta recitata in Trastevere dalla Conversazione della Botticella l'anno 1711. Roma, 1711, esemplare conservato a Lucca, Biblioteca Statale, B.ta 451.9 (Fig. 2).
3. *La confusione tra gli amanti ovvero infinite disgrazie di Petrino Facchino e Paparone Aquilano.* Contrasto di Giudiata ridicoloso e onesto recitato dalla conversazione e gioventù del Popolo nel presente anno del carnevale l'anno 1711. Todì, Giovanni Francesco Matteucci, 1711, esemplare conservato a Lucca, Biblioteca Statale, B.ta 217/7 (Fig. 3).
4. *L'Aquilano finto ebreo*, contrasto ridicoloso recitato dalla Conversazione della Rotonda. In Todì, con licenza de' Superiori. Si vendono in bottega di Francesco Leone libraro in piazza Madama. Todì, Vincenzo Galassi, (1685 ca.), esemplare conservato a Cambridge, Massachusetts, Houghton Library, Harvard University, \*IC6 A100 B670z (Fig. 4).

## 2. *Il Giudio punito.*

*Il Giudio punito* narra la storia dell'ebreo Leandro, un ruffiano colpevole di lenocinio, che fa prostituire anche la moglie Stella accettando, per denaro, di diventare persino un cornuto. Questo lo scambio:

LEANDRO.	Veramenti Stella mia è per noi 'no spasso granne ogni dì da tante banne razzellà freschi mengoti li saccocci mai so voti, (...) perché sanno certi goimmi che tra tutti li iacodimmi sol io faccio l'ingadulà.	5  10
STELLA.	Io ve iuro per sta monà che se bene pensereti più quest'arte non fareti (...) voi lo fati se bisogna, voi andati cercanno rognà! (...)	15  20
LEANDRO.	Diti troppo lo vero, o cara iscià, poiché l'istesso effetto fa lo mio quanno ve feci deventar zannà che da voi ce menavo ogni iudio me sentivo alle volte a friccicà	90

a li scifarri uno brusciorre ch'io  
se non pensavo addè ch'ero contento 95  
n'averia pecuriati più de cento<sup>11</sup>.

(LEANDRO. Veramente, mia Stella / è un grande spasso per noi / accaparrare soldi freschi / ogni giorno da tante parti / le tasche non sono mai vuote / (...)) perché certi cristiani sanno / che tra tutti gli ebrei / solo io pratico il lenocinio. / STELLA. Io vi giuro sul mio onore / che se penserete bene / non farete più questo mestiere / (...) voi lo fate se bisogna / voi andate cercando rognà! / (...) LEANDRO. Dite davvero la verità, o cara donna, / perché lo stesso effetto fa a me / quando vi feci diventare una prostituta / e da voi ci portavo ogni ebreo / e mi sentivo a volte frizzare / le corna di un bruciore che, / se non avessi pensato che ero contento [per i soldi] / adesso ne avrei uccisi più di cento.)

Se Leandro descrive il favoreggiamento della prostituzione come un'attività molto lucrosa, Stella pone l'accento sul suo carattere deplorabile. In un'altra battuta fa inoltre intuire che per i suoi traffici con i cristiani gli ebrei iniziano a sospettare che Leandro voglia convertirsi.

STELLA. Io se per mi ne tabarro più  
che me se possa cascà la gazzarrà,  
ma che s'haia da dì che sempre tu  
lo roffiano alli goi abbi da fà.

<sup>11</sup> Trascrivo dalle stampe originali adeguando l'interpunzione e i segni paragrafematici all'uso moderno, eliminando l'<h> etimologica nelle forme del verbo *avere*, distinguendo tra <u> e <v> secondo l'uso corrente, unificando tutte le <j> in <i> e il digramma <ti> in <z>. Faccio seguire ai testi la mia traduzione e indico le voci giudeo-romanesche, la loro base etimologica e il loro significato, facendo in particolare riferimento a M. L. Mayer Modena (con la collaborazione di C. Rosenzweig), *Vena hebraica nel giudeo-italiano. Dizionario dell'elemento ebraico negli idiomi degli Ebrei d'Italia*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2022 (d'ora in avanti citato come MM 2022): *mengoti* 'soldi' da *ma'ot* (מעוֹת) 'monetine' cfr. MM 2022, p. 220 *ma'not* 'monetine'; *goimmi* 'cristiani' da *goy* (גוי) 'popolo' cfr. MM 2022, p. 128 s.v. *goi*; *iacodimmi* 'ebrei' da *yehudi* (יהודי) 'ebreo' cfr. MM 2022, p. 371 s.v. *yehudi*; *fare l'ingadulà* 'praticare il lenocinio, favorire la prostituzione', il termine non è presente nei glossari e risulta qui attestato per la prima volta; *monà* 'parola d'onore' da *emuna* (אמונה) 'fede, fiducia, verità' cfr. MM 2022, p. 112 s.v. *emunà*; L. Lorenzetti nell'intervento *Ancora sul valore delle fonti secondarie nel giudeo-romanesco del Seicento* discusso nella giornata di studi *I testi giudeo-italiani del medioevo e della prima età moderna. Lavori in corso e prospettive di ricerca* (Università di Napoli Federico II-Università di Napoli L'Orientale, 2 febbraio 2023) ha proposto il significato di 'mano' per *monà*. Tale valore, ignoto alla documentazione giudeo-italiana e ai glossari, rappresenterebbe un'estensione semantica veicolata da contesti ponte: uno su tutti, l'antica formula di giuramento riportata da Crescenzo del Monte <pe' 'sta man d'jemanà> 'per questa mano di fede'; *iscia* 'donna, moglie' da *isha* (אשה) 'donna' cfr. MM 2022, p. 175 s.v. *ishà*; *zannà* 'prostituta' da *zona* (זונה) 'prostituta' cfr. MM 2022, p. 381 s.v. *zonà*; *scifarri* 'corni' da *shofar* (שופר) 'tromba, corno di montone' cfr. MM 2022, p. 323 s.v. *sciofar*; *pecuriati* 'uccisi' da *peger* (פגר) 'cadavere' cfr. MM 2022, p. 282 s.v. *pegeriare* 'morire, uccidere'.

Per lo ghetto se dice in su e in giù  
che tu lo brutto salto lo voi fà<sup>12</sup>. 45

(STELLA. Io, per me, se ne parlo ancora / che mi possa cadere addosso una disgrazia / ma che si abbia da dire che tu / fai sempre il ruffiano per i cristiani. / Per il ghetto si dice da ogni parte / che tu vuoi convertirti.)

La prostituzione, dunque, è una pratica che destabilizza l'ordine sociale, crea malcontento all'interno della comunità (cfr. vv. 73-74: «LEANDRO. Ingainati n'haio uno libracci / de quanti n'haio fatto scifarrosi» 'guardate, ho un libro con scritti i nomi di quanti ho reso cornuti')<sup>13</sup> e come tale deve essere punita. Leandro, inoltre, incoraggia le unioni miste: fa prostituire donne ebreë anche con i cristiani suscitando il malcontento sia delle autorità pontificie che dei *Parnassim*, i capi della comunità ebraica. La goccia che fa traboccare il vaso è il suo tentativo di far prostituire Cecca, una fanciulla cristiana orfana di madre e figlia dell'Aquilano, un norcino appena giunto a Roma a vendere la sua merce che durante il viaggio aveva promesso in sposa la giovane al Facchino. Con la complicità di Rosa, un'ebrea che aiuta Leandro nei suoi traffici, Cecca è avvicinata con l'ingannevole promessa di un futuro da dama di compagnia; viene invece sequestrata nel ghetto dove l'attende un destino da prostituta. La moglie di Leandro, da tempo stanca della situazione, denuncia le nefandezze del marito al padre di Cecca e al Facchino.

*Qui il Giudio mena via la figlia dell'Aquilano.*

STELLA. Dove mannati voi quella zitella  
così alla peio senza addimandà? 185  
Chi sia colui che ve la razella  
questo è un roffian della comunità.  
Sapeti voi se dove mena quella?  
Allo bordello e là la fa ingufià<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *Tabarro* 'parlo' da *davar* (דבר) 'parola' cfr. MM 2022, p. 103 s.v. *dab(b)erare*, *dabrar*, *tabarrà* 'parlare'; *gazzarrà* 'disgrazia' da *gezerà* (גזרה) 'restrizione' cfr. MM 2022, p. 123 s.v. *gezerà*.

<sup>13</sup> *Ingainati* 'guardate' da *'ayin* (עין) 'occhio' cfr. MM 2022, p. 254 s.v. *ñainare* 'vedere'; *scifarrosi* 'cornuti' da *shofar* 'corno' vedi nota 11.

<sup>14</sup> *Ingufià*: dal contesto si deduce il significato 'avere rapporti sessuali', più incerta è però la trafila etimologica. Lo stesso senso è reso nel moderno giudeo-romanesc dal verbo *inguziare* attestato nella sua variante giudeo-livornese da M. Aprile, *Grammatica delle parlate giudeo-italiane*, Lecce, Congedo, 2012, p. 157: «g. livorn. *ingazzuiare* 'fare l'amore'» e ricondotto alla base etimologica *'asuy* (עשוי) 'fatto, commesso', cfr. anche MM 2022, p. 43 s.v. *'aasuiàr*. Il verbo *ingufià*, non presente finora nei glossari, potrebbe essere interpretato, in alternativa, come un'estensione semantica di *guf*, *gufà* 'corpo' da *guf* (גוף) 'corpo' (cfr. MM 2022, p. 130), attestato solo come sostantivo e con significati (1. corpo, 2. persona meschina < cadavere, 3. Corpus Domini) che non rimandano alla sfera della sessualità.



Fig. 1. *Il Giudio punito*. Contrasto ridicolo per il carnevale. Dedicata al sig. Giuseppe Bernabei, in Ronciglione [1670-1695], Roma, Biblioteca Vallicelliana VI 6.D 24(6). Per concessione della Biblioteca Vallicelliana – Ministero della Cultura.

(*Qui il Giudio porta via la figlia dell'Aquilano*. STELLA. Dove mandate quella ragazza nubile / così alla cieca senza fare domande? / Colui che ve la porta via è un ruffiano della comunità. / Sapete dove la porta? / Al bordello e là la fa abusare.)

I due cristiani chiamano allora il Notaio Francese e istituiscono un processo contro Leandro, dove si stabilisce che sia frustato in groppa a un asino. Se per la legge l'ebreo sconta così la punizione, dello stesso parere non è l'Aquilano che, assetato di vendetta, lo percuote. Leandro, tutt'altro che inerme, risponde all'offesa ma ha la peggio: l'Aquilano e il Facchino lo uccidono soffocandolo.

NOTARO.

ho scritte le sentenze assolutorie.  
Che voi restate in tutte liberate  
e pensate a levar dalle memorie  
di non far più queste furfanterie.  
Orsù, a revederse all'osterie!

*Qui cala dall'asino e mentre si vol rivestire l'Aquilano lo fermerà dicendo:*

AQUILANO. Piano che ancora re partite mie  
non so aiutate no, que vogliu ancora  
che tu pre pena de ste furbarie  
(...)

*Qui il Giudio vendendosi libero comincerà a far il bell'umore.*

LEANDRO. Signori goi, volimmo fa che resta 630  
memoria al monno dello fatto mio?  
(...)  
Saccio menar li mano se bisogna.

*(...) Qui casca il Giudio e mentre casca l'Aquilano dice al Facchino che lo tenga forte che lui lo vol strozzare e qui lo strozzano.*

(NOTARO. ho scritto la sentenza assolutoria: / che voi torniate in libertà / e pensiate di dimenticare / e di non far più queste brutte azioni. / Orsù, arrivederci all'osteria! / *Qui scende dall'asino e mentre si vuole rivestire l'Aquilano lo fermerà dicendo:* AQUILANO. Piano che ancora non ho finito con te / e voglio che tu abbia ancora / pene per queste furberie (...) / *Qui il Giudio vendendosi libero comincerà a fare lo spavaldo:* LEANDRO. Signori cristiani, vogliamo fare che resti / memoria al mondo di quello che ho fatto? / (...) So menare le mani se serve. / (...) *Qui casca il Giudio e mentre casca l'Aquilano dice al Facchino che lo tenga forte che lui lo vuole strozzare e qui lo strozzano.*)

Nel finale, Stella arriva in scena con un gruppo di ebrei e tutti gioiscono della morte di Leandro. Ne viene addirittura maledetta la discendenza ed è preso come modello negativo a cui nessuno deve più ispirarsi.

*Qui arriva la turba delli ebrei con la cassa per metterlo dentro, quale lo metteranno subito e alzato per aria lo guidaranno per il palco e fermandosi ad ogni cantone del palco un ebreo intonando dirà:*

TUTTI. Calamisvà per la cavourà 700  
per no povero iudio che venneva l'ingarvà.  
EBREO. E acciò sappia lo monno  
tutti li soi furbarii  
roffianizi e stregarii  
sempre ha fatto per guadagnà. (...) 705  
EBREO. E acciò che la semenza  
se ne possa perder presto  
se ne vaia tutto lo resto 710  
co la mala sciangarangà<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> *Calamisvà* 'processione a lutto' da *ṣedaka lamiṣva* (צדקה למיṣוה) 'carità di precetto' cfr. MM 2022, p. 185 s.v. *kalamisvā* 'carità di precetto in occasione del funerale, trasporto funebre'; *cavourà* 'bara' da *qevura* (קברה) 'tomba, sepoltura' cfr. Aprile, *Grammatica delle parlate*

(*Qui arriva la folla degli ebrei con la bara per metterlo dentro: ce lo metteranno e, alzatolo per aria, lo porteranno in giro sul palco. Poi, fermandosi ad ogni angolo, un ebreo dirà cantando:* TUTTI. Processione funebre per la bara / per un povero giudeo che vendeva la nudità. / EBREO. E affinché il mondo sappia / tutte le sue colpe, / per guadagnare ha sempre fatto / ruffianerie e stregonerie (...) / EBREO. E affinché la discendenza / se ne possa perdere presto / se ne vada tutto / con la cattiva sorte.)

3. *Le vane speranze degli amanti ovvero l'ebrea superba e vana che dà morte al marito vecchio con intenzione di prenderne uno giovine.*

La storia è incentrata sugli intrighi d'amore delle due protagoniste: Cecca, figlia dell'Aquilano amante di Cola ma promessa in sposa al Facchino Tognino e l'ebrea Diana moglie di Lione e amante del giovane Moscè. Diana ha sposato il vecchio ebreo per soldi ma non ha ottenuto i vantaggi sperati a causa dell'avarizia del marito.

DIANA.	Splendidezza ci vuol mio zaghennimmi, non avarizia hoidì con li donni, quante perché da catanni sciotimmi furno angariati, fecero ingavonni; e poi non per li tuoi belli ingainimmi son tua accallà, ma sol per lo mamonni!	25      30
LIONE.	Per lo mammonni, o sfortunato mi! Non lo scialacqui, no, non è per ti! <sup>16</sup>	

(DIANA. Oggigiorno serve la generosità, vecchio mio, / con le donne e non l'avidità, / perché quante furono tormentate / dal marito stupido fecero peccato; / e poi io sono tua moglie non per i tuoi begl'occhi / ma solo per la ricchezza! / LIONE. Per la ricchezza, o povero me! / Non lo sperperi, no, non è per te!)

Diana deplora la sua sorte e si augura di diventare vedova per sposare Moscè: questi la convince allora a uccidere Lione avvelenandolo con l'arsenico e suggerisce di far gettare il suo cadavere nel Tevere a due cristiani, per far ricadere la colpa su di loro.

*giudeo-italiane*, p. 172; *ingarvà* 'nudità' da 'erwa (ערֶוָה) 'disonore, nudità, genitali' il termine non è presente nei glossari e risulta qui attestato per la prima volta; *sciangerangà* 'cattiva sorte' da *sha* 'a' ora' (שעה) e *ra* 'a' (רע) 'cattiva' cfr. MM 2022, p. 305 s.v. *s'anà ra'à* 'malora'.

<sup>16</sup> *Zaghennimmi* 'vecchio' da *zaqen* (זָקֵן) 'vecchio' cfr. MM 2022, p. 375 s.v. *zaken*; *catanni* 'marito' da *hatan* (חָתָן) 'sposo' cfr. MM 2022, p. 155 s.v. *batàn*; *sciotimmi* 'stupido' da *shotè* (שוֹטֶה) 'matto, sempliciotto' cfr. MM 2022, p. 325 s.v. *sciotè*; *Angariati* 'tormentate' con desinenza femm. pl. in -i, comune nel giudeo-romanescio; *ingavonni* 'peccato' da 'awon (עוֹן) 'peccato' cfr. MM 2022, p. 259 s.v. *ñavon*; *ingainimmi* 'occhi' da 'enàyim (עֵינִים) plur. di 'ayin (עֵין) 'occhio'; *accallà* 'sposa' da *kalla* (כֵּלָה) 'sposa' cfr. MM 2022, p. 185 s.v. *kallà*; *mamonni* 'ricchezza' da *mamon* (מָמוֹן) 'ricchezza, tesoro' cfr. MM 2022, p. 215 s.v. *mamon* 'soldi'.



- MOSCÈ. di palesarvi prendo ardire  
che se mai lo Satanni porta via 145  
lo zaghennimmi in quelli altri angolà  
vi pigliarei per mia cara accallà. (...)  
Se lo vostro zaghenni è la caioni  
ch'io stia da voi lontano e disunito  
voi dategli d'arsenico un bocconi 350  
così averà d'inquietarci finito.
- DIANA. Voi tabarrati beni e con raioni  
ma se si sa ch'è di velen sbascito,  
mi farebbero annare in tafussà  
con darmi poi la pena che ci vā. 355
- MOSCÈ. Non dubitati, non si scoprirà  
perché doppio sbascito che l'aveti  
un gran lenzuolo poteti piglià  
e con quello coprir voi lo potreti,  
poi nello fiumi lo voglio iettà 360  
dalli ponti e incolpata non sareti  
e se si trova poi lo iaccodimmi  
direti che son stati li goimmi<sup>17</sup>.

(MOSCÈ. prendo l'ardire di dirvi / che se mai Satana dovesse chiamare / il vecchio all'altro mondo / vi prenderei in moglie. / (...) Se il vostro vecchio è la ragione / per cui io sto lontano e separato da voi, / dategli un boccone d'arsenico, / così finirà di angustiarci. / DIANA. Voi parlate bene e con ragione, / ma se si sa ch'è morto avvelenato / mi farebbero andare in prigione / dandomi la pena stabilita. / MOSCÈ. Non dubitate, non si scoprirà / perché dopo che l'avrete ucciso / potete prendere un gran lenzuolo / e lo potrete coprire con quello, / poi lo voglio gettare nel fiume / dal ponte così non sarete incolpata / e se poi l'ebreo viene ritrovato, / direte che sono stati i cristiani.)

Il piano dei due amanti viene tuttavia smascherato dai cristiani Ciampicone e Tognino: Moscè si rivolge a loro per gettare il corpo nel fiume ma durante il trasporto compare uno spirito che afferma di aver preso l'anima dell'ebreo morto. I due capiscono di essere stati incastrati nell'occultamento di un cadavere e decidono di punire i due ebrei. Tognino vestito da Dottore istituisce un processo in cui promette a Diana l'impunità a patto che confessi ogni crimine.

TOGNINO. Sappiate ch'ol fagotti ebbi a scopri  
ov'era un vecchio ebreo che ucciso avete.

<sup>17</sup> *Satanni* 'diavolo' da *saṭan* (שטן) 'satana' cfr. MM 2022, p. 307 s.v. *satana*; *angolà* 'mondo' da 'olam (עולם) 'mondo' cfr. MM 2022, p. 270 s.v. *ñolam*; *zaghenni* v. *zaghennimmi*; *tabarrati* v. *tabarro*; *sbascito* 'morto, ucciso'; *tafussà* 'prigione' da *tafus* (תפוס) 'arrestato, prigioniero' cfr. MM 2022, p. 348 s.v. *tafus*.

MOSCÈ.	V'ingannati, non è la verità. doi innocenti a calunnià. (...)	585
TOGNINO.	Orsù, chi vol di voi l'impunità? (...)	
AQUILANO.	Iudia, se brami aver la libertà te mera confessare in isto limine.	590
MOSCÈ.	Non vi fati Diana mia ingannà se sbascir non volemo in legni ghimene.	
DIANA.	Se quanto m'hai promesso osserverai lo tutto confessar mi sentirai <sup>18</sup> .	595

(TOGNINO. Sappiate che ho scoperto che nel fagotto / c'era un vecchio ebreo che avete ucciso. / MOSCÈ. V'ingannate, non è la verità, / calunniare due innocenti. (...)  
/ TOGNINO. Orsù, chi di voi vuole l'impunità? / (...) AQUILANO. Giudia, se desideri la libertà / te devi confessare a questo punto. / MOSCÈ. Non vi fate ingannare, Diana mia, / se non vogliamo morire in tre legni. / DIANA. Se osserverai quanto mi hai promesso, / mi sentirai confessare tutto.)

Tognino mantiene la promessa e la giovane viene libera, mentre Moscè paga con la vita le sue colpe. L'Aquilano e il Facchino lo costringono a entrare in una stufa accesa e lo bruciano vivo; dai suoi resti ricavano un distillato che usano come medicina contro il raffreddore:

TOGNINO.	Sta' a sentire ol tenore della nostra dottissima sentenza faceretur di te la quinta essenza. (...)	640
TOGNINO.	Spiccieti, su, carogna che doppo un po' di stufa te prometto che tornerai bello pulido in ghetto. (...)	650
MOSCÈ.	Ahi Moscè sfortunato basta non più, levatimi di qua perché ardo, abbrugio, ohimè che crudeltà! (...)	660
TOGNINO.	Mira scia che bel liquore questo è buono al raffreddore! <i>Beve</i> (...)	675
AQUILANO.	Quess'è un ebreo que c'ave burlato e noi per vendetta l'aveme stillato.	701

(TOGNINO. Sta' a sentire il tenore / della nostra dottissima sentenza, / che sia fatta la quinta essenza di te / (...)  
TOGNINO. Sbrigati, su, carogna / ti prometto che dopo un po' di stufa / tornerai nel ghetto bello pulito / (...)  
MOSCÈ. Ahi Moscè sfortunato, / basta, levatemi di qua / perché ardo e brucio, ohimè che crudeltà! / (...)

<sup>18</sup> *Ghimene* 'tre' da *gimel* (גִּמֶל) terza lettera dell'alfabeto ebraico cfr. MM 2022, p. 126 s.v. *gimel*.



Fig. 2. *Le vane speranze degli amanti ovvero l'ebrea superba e vana che dà morte al marito vecchio con intenzione di prenderne uno giovine. Con Tognino Amante e sposo tradito abborrito e poi desiderato. Giudata ridicolosa e onesta recitata in Trastevere dalla Conversazione della Botticella l'anno 1711*, Biblioteca Statale di Lucca, B.ta 451.9. Su concessione del Ministero della Cultura – Biblioteca Statale di Lucca. È fatto divieto di riproduzione e duplicazione con qualsiasi mezzo.

TOGNINO. Guarda qua che bel liquore, / questo è buono per il raffreddore! *Beve (...)* / AQUILANO. Questo è un ebreo che ci aveva schernito / e noi per vendetta ne abbiamo fatto un distillato.)

Nel finale, Cecca abbandonata dall'amante Cola sposa Tognino, mentre a Diana, senza più marito né amante, non resta che riflettere sulle sue velleità criminose e sul tradimento dei vincoli matrimoniali.

#### 4. *La confusione tra gli amanti.*

Il testo è sicuramente il meno marcato sotto il punto di vista della punizione dell'erranza ebraica; tuttavia, è degno d'interesse perché rappresenta la continuazione della giudiata precedente e tematizza in modo implicito il rapporto conflittuale tra ebrei romani e levantini, dando quindi per associata l'ostilità che li legava. La Giudia, che in questo caso si chiama Fiora e non più Diana, appena entra in scena afferma di essere la stessa che l'anno prima ha visto morire il proprio amante in un forno:

FIORA. Signori io son quella che l'anno passato 1  
dentro d'un forno il mio amante sbascì  
e mo trovato aio un altro innamorato  
più iofo de isso e assai scascerrì<sup>19</sup>.

(FIORA. Signori io sono quella che l'anno passato / il mio amante morì dentro a un forno / e ora ho trovato un altro innamorato / più bello di lui e assai adatto.)

La storia narra di due coppie di innamorati ebrei non corrisposti: Fiora è innamorata di Samuelle ed è amata da Davitte; Perla ama Davitte ed è amata da Samuelle. Parallelamente ai triangoli amorosi, vediamo in scena i due giovani ebrei che ordiscono una serie di burle ai danni dei cristiani (l'argentiere bergamasco Petrino e l'aquilano Paparone) allo scopo di rubare loro la mercanzia.

In questo caso ad avere comportamenti deprecabili sono proprio i due ebrei che esagerano con le burle ai danni dei cristiani ed esibiscono un atteggiamento spavaldo che li conduce dritti alla punizione finale. Tra le varie beffe proposte – come il furto della mercanzia al suono di una tromba ritenuta fatata, o la millantazione di una testa d'asino spacciata per la testa della Fortuna che miracolosamente dona tesori a chi la possiede – vorrei soffermarmi su una beffa che sottintende una conoscenza più approfondita delle dinamiche del ghetto. Samuelle e Davitte si tolgono il segno distintivo e fanno credere ai due cristiani che sono diventati i signori della Città della Cuccagna. Quindi li legano e li vestono da Turchi, convincendoli che sia l'abito tipico dei governanti del regno.

SAMUELLE. Convien che voi assistite e governate  
la città di Cuccagna e lo possesso 290  
in questo punto pigliar ve farò  
nel modo e forma che costumar si suò. (...)

*Davitte gli farà posare le loro mercanzie e li faranno mette a sede che uno non possa vedere l'altro fingendo de fargli pigliare il possesso e li legheranno poi li vestirà tutti dui da Turchi (...)*

SAMUELLE. Mo vi metto il cappello dell'onore  
che si usa e porta in quella città  
là vivereti con grand'abbondanza 315  
perché se mangia e beve a crepapanza! (...)

DAVITTE E SAMUELLE. Mo iamo signori la nova a portare 325  
a quelli del loco e voi aspettati qui

<sup>19</sup> *Iofo* 'bello' da *yafe* (יפה) 'bello, grazioso' cfr. MM 2022, p. 177 s.v. *yafe*; *scascerrì* 'adatto, permesso' da *kasher* (כשר) 'ritualmente puro, permesso' cfr. MM 2022, p. 186 s.v. *kasher*.

che ià la fortezza aio intesa sparare  
all'onor vostro, o che sciotennì!

*Parteno con portarse via le loro robbe e Paparone dirrà in saltarello (...)*

PAPARONE. Fateci, dico, ossequi e accoglienza 345  
prequé sciuscì noialtri commandiamo  
e se non ci dareti voi udienza  
de farvene pentir se dichiariamo.

FIORA. De i Turchi io mai stimai la lor potenza  
e de vostre minacce se ne ridiamo 350  
mo voglio lo mio amante andà a chiamà  
e da lui farvi a tutti doi impalà!<sup>20</sup>

(SAMUELLE. Conviene che voi assistiate e governate / la città della Cuccagna e ve ne farò prendere / possesso in questo punto / nel modo e nella forma in cui si è solito farlo / (...)  
*Davitte farà posare loro la mercanzia e li farà mettere a sedere in modo che uno non possa vedere l'altro e fingerà di fare prendere loro il possesso della città. Gli ebrei poi li legheranno e poi li vestiranno tutti e due da Turchi (...)* SAMUELLE. Ora vi metto il cappello dell'onore / che si usa e si porta in quella città, / là vivrete con grande abbondanza / perché si mangia e si beve fino allo sfinimento! / (...) DAVITTE E SAMUELLE. Ora signori andiamo a portare la notizia / a quelli del luogo e voi aspettate qui / che già ho sentito la fortezza sparare / in vostro onore, o che stupidi! / *Partono portandosi via le loro mercanzie e Paparone dirà in saltarello (...)* PAPARONE. Fateci ossequi e buona accoglienza / perché qui comandiamo noialtri / e se non ci darete ascolto / dichiariamo che ve ne faremo pentire. / FIORA. Dei Turchi io non ho mai stimato la potenza / e ridiamo delle vostre minacce, / ora voglio andare a chiamare il mio amante / e farvi tutti due impalare da lui!)

Il riferimento al vestiario «da Turchi» rimanda all'abbigliamento 'alla turchesca' in uso presso gli ebrei levantini, che prevedeva per gli uomini un turbante giallo (il «cappello dell'onore» del v. 313)<sup>21</sup>. La burla ruota attorno al travestimento dei cristiani e ha come presupposto l'ostilità tra gli ebrei romani e quelli levantini<sup>22</sup>. Appena vede i finti levantini, Fiora manifesta tutto il suo disprezzo: nonostante ne riconosca la potenza e lo status elevato, vorrebbe chiamare il suo amante per dare ai due una bella lezione. Il linciaggio dei cristiani viene però scongiurato perché Petrino e Paparone rivelano in tempo le loro identità.

<sup>20</sup> *Sciotennì* 'stupidi' vedi *sciotimmi* nota 16.

<sup>21</sup> L'abbigliamento alla turchesca consisteva in un turbante giallo per gli uomini e in vesti sfarzose per le donne. Le ebreiche italiane, invece, erano abbigliate con umili vesti, mentre gli uomini portavano come segno distintivo un cappello giallo o rosso, cfr. B. Ravid, *From Yellow to Red: On the Distinguishing Head-Covering of the Jews of Venice*, «Jewish History», VI (1992), 1/2, pp. 179-210, p. 180.

<sup>22</sup> Su cui R. Toaff, *Livorno, comunità sefardita*, «La Rassegna Mensile di Israel», XXXVIII (1972), 7/8, pp. 203-209: 206 e Grazzini, *Lo catanne di due accallà*, pp. 57-61.



Fig. 3. *La confusione tra gli amanti ovvero infinite disgrazie di Petrino Facchino e Paparone Aquilano*. Contrasto di Giudiata ridicolo e onesto recitato dalla conversazione e gioventù del Popolo nel presente anno del carnevale l'anno 1711. Dato a luce da me Giovan Francesco Matteucci Romano. In Todi, 1711, Biblioteca Statale di Lucca, B.ta 217/7. Su concessione del Ministero della Cultura – Biblioteca Statale di Lucca. È fatto divieto di riproduzione e duplicazione con qualsiasi mezzo.

La giudiata si conclude con la vendetta dei cristiani derubati che catturano i due ebrei e optano per ucciderne solo uno, tagliandolo in due con una sega.

PETRINO. Un de voi dui ha da toccà a morì  
fate alla conta a chi ha da toccà.  
PAPARONE. De raione toccerebbe a quesso qui  
che lo comincio mo a reffigurà. (...)

665

*Qui gli poneranno una sega che sia a maniglia principiando dal capo fino alla cintura (...)*

FIORA. Come potraio questo comportare  
che Samuelle debba sposar ti?  
PERLA. Ce vol pacenza. FIORA. Così voglio fare  
perché oiiorno costuma accosì.

Ve invito signori con mi a sollazzare.  
Donne vi esorto li amanti a tradi.

770

(PETRINO. A uno di voi due tocca morire, / fate la conta a chi deve toccare. /  
PAPARONE. A ragione toccherebbe a questo qui, / inizio ora a raffigurarmelo. / (...)  
*Qui lo apre in due dalla testa alla cintura con una sega a maniglia* (...) FIORA. Come  
potrò sopportare / che Samuelle debba sposarti? / PERLA. Ci vuole pazienza. FIORA.  
Voglio fare così / come si fa oggiorno. / Signori vi invito a sollazzarvi con me. /  
Donne vi esorto a tradire gli amanti.)

Termina così il triangolo amoroso: Perla sposerà Samuelle e a Fiora non resta che invitare le donne a commettere adulterio, secondo la topica comica della donna infedele.

### 5. *L'Aquilano finto ebreo.*

Nell'ultimo testo in esame il Giudio punito con la morte è Scialonne che per avidità fa un patto con Satana: l'accordo prevede l'ottenimento di un tesoro in cambio della conversione di un cristiano all'ebraismo. Scialonne persuade l'Aquilano a farsi ebreo promettendo di spartire con lui l'ambita ricompensa. La conversione avviene senza alcun riferimento alla circoncisione: l'Aquilano giura di essere diventato giudeo e, d'ora in avanti, si impegna ad abitare nel ghetto e a indossare il berretto giallo, segno distintivo degli ebrei romani.

GIUDIO.	questo è un libretto che da un negromante io l'haio razzellato con destrezza, quale insegna un tesoro innumerante d'oro e di gioie, di molta ricchezza e pigliar non se pol se non son doi ma ch'uno sia iudio, e l'altro goi. (...)	145
	Flemma ce vo lo goi s'ha da trovare che faccia quel che dice lo libretto e sopra detto libro ha da iurare d'esser iudio e abitar nel ghetto e questo segno in capo ha da portare.	160

(GIUDIO. questo è un libretto che ho rubato / con destrezza da un negromante / e  
che insegna come impadronirsi di un enorme / tesoro di oro e gioielli / e non si può  
prendere se non in due, / a patto che uno sia ebreo e l'altro cristiano. / (...) Ci vuole  
pazienza, c'è da trovare il cristiano / che faccia quello che dice il libretto / e sopra ta-  
le libro deve giurare / di essere ebreo e di abitare nel ghetto / e deve indossare questo  
segno sul capo.)

La conversione dell'Aquilano all'ebraismo è rappresentata in ottica cristiana come un'eventualità da demonizzare e testimonia la paura di un rovescia-

mento delle dinamiche di potere in auge nel Seicento; può essere letta, perciò, come manifestazione del *ritorno del represso*, secondo la categoria ermeneutica orlandiana<sup>23</sup>. A supporto di questa lettura sta l'assenza di punizione per l'Aquilano che, nonostante sia colpevole a tutti gli effetti del reato di apostasia, appare agli occhi degli altri personaggi come un semplice villano vittima del raggio del perfido giudeo. L'Aquilano, quindi, torna a professare la sua religione e viene riaccolto nella società cristiana senza alcuna stigmatizzazione, al punto che partecipa all'uccisione di Scialonne.

Il proselitismo fatto al solo scopo di lucro rappresenta un atto blasfemo anche in ottica ebraica; a ciò si aggiunge l'accordo con Satana, evidente rovesciamento parodico del *berit*, il patto dell'alleanza. Scialonne disposto a tutto per il denaro, anche a fare un patto con il diavolo rinnegando di fatto la propria fede, è esecrabile agli occhi della comunità ebraica e perciò merita la morte. L'empietà di Scialonne è confermata da altri elementi testuali che concorrono alla sua designazione come capro espiatorio. Innanzitutto, viene descritto come fedifrago: dal dialogo iniziale con la moglie Rosa veniamo a conoscenza della sua abituale frequentazione di prostitute, pagate con i gioielli della moglie e con le offerte della comunità destinate alle zitelle e agli orfani. Accusato da Rosa di tale condotta, Scialonne la maltratta e scarica la colpa su altri ebrei del ghetto, dimostrando di essere anche un bugiardo e un calunniatore. A questi crimini si aggiunge il furto della mercanzia dell'Aquilano che fa da innesco per le tensioni tra i vari personaggi in scena. Rosa prende le distanze dai misfatti del marito e decide di denunciarlo al Facchino, sicura che alla comunità ebraica non dispiacerà liberarsi di quello scellerato:

GIUDIA.

Fati voi caro patrone,  
ch'io non cerco altro che questo,  
ch'esso vaia allo cassone  
e restar vedova presto  
e per più consolazione  
dirò sempre vaia il resto  
che lo ghetto è già informato  
ch'esso è troppo scelerato.

265

<sup>23</sup> «Un ritorno del represso reso fruibile per una pluralità sociale di uomini, ma reso innocuo dalla sublimazione e dalla finzione», dove il represso è inteso come «socialmente istituzionalizzato», ovvero ciò che viene scotomizzato dal paradigma dominante, da F. Orlando, *Lettura freudiana della Phèdre* (1971), in Id., *Due letture freudiane: Fedra e il Misanthropo*, Torino, Einaudi, 1990, p. 28; per questo testo mi riferisco all'eccezione specifica di «ritorno del represso come presenza di contenuti censurati da una repressione ideologico-politica», cfr. Id., *Per una teoria freudiana della letteratura*, Torino, Einaudi, 2015, pp. 26-29.





Fig. 4. *L'Aquilano finto ebreo*, contrasto ridicolo recitato dalla Conversazione della Rotonda. In Todi, con licenza de' Superiori. Si vendono in bottega di Francesco Leone Libraro in piazza Madama [1685 ca.], Houghton Library, Harvard University \*IC6 A100 B670z.

(GIUDIA. Fate voi, caro padrone, / che io non voglio altro che questo / che egli muoia / e che io resti presto vedova / e per avere più consolazione / dirò «il resto vada sempre [come deve andare]» / poiché il ghetto è già informato / che egli è troppo scellerato.)

La denuncia della moglie di Scialonne è seguita dall'approvazione degli abitanti del ghetto, concordi nella volontà di punire colui che ha trasgredito alle regole della comunità. Il coro finale degli ebrei intona il canto funebre per Scialonne; tuttavia, non risparmia le invettive misogine nei confronti di Rosa, elemento comico ricorrente e molto apprezzato del teatro di strada.

*Molti Ebrei con una cassa vota che van cercando il Giudio morto e uno di questi porterà una carta in mano quale leggerà ovvero un libro, dove si scriverà la seguente e al fine ogn'uno risponderà calamisvà.*

GIUDIO. Lo Moreno se despera  
ch'è venuta nova in ghetto  
che Scialonne poveretto  
pecuriato se ne sta

per amore del'iscia  
che gl'ha fatto la malcimme  
per uscir de colaimme  
e poter far la zannà.

TUTTI.

Calamisvà, calamisvà, 795  
li scifarri nello ghetto van crescendo in quantità<sup>24</sup>.

(*Molti Ebrei con una cassa vuota vanno cercando il Giudio morto e uno di questi porterà in mano una carta che leggerà come un libro dove si scriveranno le seguenti righe e alla fine ognuno risponderà «calamisvà».* GIUDIO. Il rabbino si dispera / che è arrivata la notizia nel ghetto / che il povero Scialonne / è stato ucciso / per amore della moglie / che gli ha fatto la spia / per uscire dalle disgrazie / e poter fare la prostituta. / TUTTI. Processione funebre, processione funebre, / le corna nel ghetto vanno crescendo in quantità.)

Al termine della tirata misogina è annunciato il matrimonio di Rosa: l'unico modo per non diventare una prostituta è sposare l'Aquilano e, presumibilmente, convertirsi. Il matrimonio con un cristiano è presentato, quindi, come unico mezzo di reinserimento sociale per la vedova di un ebreo punito<sup>25</sup>.

## 6. Conclusioni.

Le giudiate presentate tematizzano e condannano l'erranza ebraica sotto molteplici punti di vista. A essere ridicolizzato e punito con la morte è il Giudio che, di volta in volta, si comporta in modo immorale, ha la tentazione di convertirsi al cristianesimo, oppure ha rapporti con i sefarditi e i levantini. Questi ultimi, sono stigmatizzati in relazione ai loro frequenti spostamenti che ne hanno facilitato la condotta religiosa sincretica e aperta alle contaminazioni con il mondo islamico. Nonostante le invettive misogine in linea con la bassa comicità del teatro delle maschere, le donne ebreiche in scena sono quasi sempre le portavoce dei valori della comunità e difatti concorrono alla punizione del marito denunciandone i crimini ai cristiani. Le Giudie rappresentano, quindi, insieme agli anziani il polo positivo dei va-

<sup>24</sup> *Moreno* 'rabbino' da *more-nu* (מורנו) 'nostro maestro' cfr. MM 2022, p. 247 s.v. *morenu*; *malcimme* 'delatore, spia' da *malshin* (מלשין) 'calunniatore' cfr. MM 2022, p. 213 s.v. *malsinar*. Il sostantivo non risulta sinora attestato nei glossari; *colaimme* 'disgrazia, malattia' da *holaim* (חליים) 'malattie' cfr. MM 2022, p. 167 s.v. *holi* 'malattia'.

<sup>25</sup> La diffidenza nel risposare una vedova forse può essere messa in parallelo con l'accettazione del matrimonio di Rosa con un cristiano, si veda L. da Modena, *Historia de riti Hebraici*, p. 89: «Molti si guardano di pigliar una che abbia già avuto due mariti o più, chiamandola ucciditrice di mariti, ma non è però proibito, né questo si intende per un uomo che avesse avuto più di due mogli».

lori veicolati dai testi, a cui si contrappone assiologicamente l'ebreo 'errante' e colpevole. Questo meccanismo strutturale della narrazione è messo in luce se interpretiamo i testi come *cautionary tales*. Tale categoria ermeneutica, mutuata dal folklore inglese, indica una narrazione didascalica volta a disincentivare le condotte che metterebbero in pericolo l'ordine costituito. Inizialmente viene esibita una proibizione o un tabù sociale, successivamente ne viene mostrata l'infrazione da parte di un personaggio e, infine, sono esibite le conseguenze disastrose delle sue azioni. Allo stesso modo, le quattro giudiate sembrano veicolare ammonimenti indirizzati agli ebrei romani contro i pericoli rappresentati dalla devianza morale e dall'erranza religiosa.

La devianza morale è tematizzata ne *Il Giudicio punito* e ne *Le vane speranze degli amanti*. Nel primo caso il vecchio ebreo è colpevole di lenocinio: fa prostituire la moglie e, non contento, tenta di incastrare la giovane figlia di un cristiano. Nel secondo, a essere punita è la velleità di una giovane Giudia che uccide il marito vecchio per sposarne uno giovane. A fare una brutta fine sarà il giovane ebreo; tuttavia, il messaggio morale è chiaro e in entrambi i casi è volto a scoraggiare pratiche contrarie al mantenimento dell'ordine sociale: la prostituzione, che destabilizza le famiglie e incentiva persino le unioni miste tra ebrei e cristiani e l'uccisione del marito vecchio, un omicidio che mette in discussione il valore dell'unione matrimoniale.

L'erranza religiosa e geografica è affrontata ne *La confusione tra gli amanti* e ne *L'Aquilano finto ebreo*. Nel primo testo i due giudei derubano i cristiani e si fanno beffe di loro: li travestono da Turchi e li espongono allo scherno degli ebrei romani, evidenziando così l'ostilità che intercorreva tra gli ebrei italiani e i levantini, considerati poco ortodossi nei costumi e nel rispetto della Legge mosaica. L'ultima giudia, infine, racconta di un ebreo che fa un patto con il diavolo e tenta di convertire un cristiano per ottenere un tesoro. La trasgressione non è consumata solo sul piano dottrinale e religioso: la storia, infatti, mette in guardia gli ebrei dall'avidità di guadagni condannando chi è disposto a tutto per denaro, anche ad attirare l'ira e la vendetta dei cristiani sull'intera comunità ebraica.



ALESSANDRO GUETTA

## ERRANZA E DIMORA LINGUISTICA

LA CULTURA EBRAICA ITALIANA NELLA PRIMA ETÀ MODERNA

### 1. *Introduzione.*

Per quanto il mito (negativo) dell'Ebreo errante nasca in ambito cristiano, l'idea dell'erranza e dell'esilio è profondamente radicata anche nel discorso ebraico, certamente con altre risonanze. Pur se legata alla nozione di peccato che ne sarebbe la causa, la dispersione lontano dalla terra di origine, la precarietà, la continua mobilità alla ricerca di un luogo stabile e sicuro non sono concepite come una condanna eterna ma come un periodo transitorio. L'erranza prenderà fine, annunciano i profeti biblici; in questa attesa, la nostalgia per la patria perduta è uno dei momenti centrali della liturgia quotidiana e un motivo costante della produzione culturale ebraica. Anche autori che non hanno mai vissuto personalmente questa realtà, oppure non hanno mai dimostrato di soffrirne particolarmente, la esprimono come uno degli aspetti costitutivi dell'esistenza ebraica. Per limitarci all'Italia, si possono citare due esempi.

Moshe ben Yitzḥaq da Rieti (prima metà del XV secolo), un importante filosofo, poeta e medico cambiò spesso residenza, ma in un'area limitata (le città e cittadine delle attuali Umbria e Lazio del Nord-Est, oltre a Roma) e mai per costrizione esterna; anzi, seguendo i contratti molto vantaggiosi che diversi Comuni gli proponevano come medico condotto<sup>1</sup>. Eppure la sua rappresentazione della storia ebraica (consegnata in un'allegoria ricca di particolari) è quella di un battello che percorre un fiume, e i cui occupanti sono messi in costante pericolo dai popoli ostili dei territori in cui accosta:

Vidi un tempestoso e terribil fiume, largo e profondo molto. Lo cammino suo era lunghissimo, e più perché rotava per salvatichi pagesi e girava nelle più streme parti

<sup>1</sup> V. Di Flavio – A. Papò, *Respublica Hebreorum de Reate*, Rieti, Comune di Rieti, 2000; A. Esposito, voce *Mosè da Rieti*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, LXXVII (2012), ora anche on line: [https://www.treccani.it/enciclopedia/mose-da-rieti\\_Dizionario-Biografico/](https://www.treccani.it/enciclopedia/mose-da-rieti_Dizionario-Biografico/) (19/01/23).

del mundo... Una nave, carica de donne e mammoli e pochi omini grandi, chi nudi e chi poco meno che nudi, se movea da la città deserta, tirava via verso el fine del fiume, ben che fosse lontano... E tiravano via per questo tempestoso cammino, più a descrizione della fortuna che d'altro provvedimento... Nave nulla altra non se scontrao mai, ma per terra de là e de qua trovavano stranie genti che poco li antendeano; cercavano nogiarli, o tirarli a terra, o farli affocare<sup>2</sup>.

Fino all'arrivo in «una magnifica città (...) la più bella che fosse mai in questo mundo» – un'allusione evidente a Gerusalemme – gli occupanti del battello sono sempre in viaggio e, osservazione notevole e paradossale per un autore che scrive queste righe in italiano, non si comprendono con i popoli stranieri.

Duecento anni dopo, il rabbino veneziano Simcha (o Simone) Luzzatto, un intellettuale prestigioso stimato dentro e fuori del ghetto<sup>3</sup>, riprese l'immagine del fiume, però con tonalità meno drammatiche e più distaccate, formulando delle osservazioni che si possono considerare di tipo 'antropologico', cioè descrizioni distaccate che aspirano all'oggettività: la vita ebraica, scrisse, è come un corso d'acqua che percorre diverse terre e cambia di colore e di composizione lambendo le rive diverse<sup>4</sup>. Luzzatto osservava così il fenomeno dell'erranza, della dispersione e quindi dei costumi diversi degli ebrei nei vari luoghi dove si trovavano a risiedere, senza il tradizionale lamento per la condizione di esilio. Però lui stesso non si mosse mai da Venezia per tutta la sua vita, che fu lunga (ottant'anni).

Questi esempi potrebbero moltiplicarsi. Che sia reale o proiettata come elemento costitutivo dell'esistenza, l'erranza è quindi ben presente nelle elaborazioni intellettuali degli ebrei italiani nel periodo compreso tra il cosiddetto tardo Medioevo e la cosiddetta prima Età moderna: elaborazioni che sono al centro del presente contributo.

Credo che l'erranza, come l'esilio, fossero più la sensazione di essere 'fuori posto', estranei alla società e alle istituzioni del paese di residenza, che un

<sup>2</sup> Mosè da Rieti, *Filosofia naturale e fatti de Dio. Testo inedito del secolo XV*, a cura di I. Hijmans-Tromp, Leiden, Brill/Universitaire Pers Leiden, 1989, p. 416.

<sup>3</sup> Vedi M. Torbidoni, *The Italian Academies and Rabbi Simone Luzzatto's Socrates: the Freedom of the Ingenium and the Soul*, «Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies», 2017, pp. 71-94; G. Veltri, *Alienated Wisdom. Enquiry into Jewish Philosophy and Scepticism*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018.

<sup>4</sup> S. Luzzatto, *Discorso circa lo stato degli Hebrei et in particular dimoranti nell'inclita città di Venetia*, Venezia 1638; nuova edizione in S. Luzzatto, *Scritti politici e filosofici di un ebreo scettico nella Venezia del Seicento*, a cura di G. Veltri, Milano, Bompiani, 2013, p. 42: «Gli Hebrei sono disseminati per l'universo, et a guisa de fiume che scorre per lungo tratto di paese, che ricevono le sue acque impressione dalla qualità de diversi terreni ove passano, così gli Hebrei dall'altre nationi ove dimorano acquistano diversi costumi».

reale movimento fisico. L'esilio, in altre parole, era una condizione vissuta, più che una realtà precisa; perché si è in esilio da un paese al quale si cerca di ritornare, mentre l'idea tradizionale di considerare la Terra di Israele come la propria terra concretamente e non solo come una nozione 'mitica', sembrava non sfiorare gli italiani di questo periodo<sup>5</sup>.

E tuttavia, malgrado questa sensazione persistente di instabilità, esisteva la possibilità di una dimora – ma una dimora interiore, condivisa con la maggioranza cristiana, che avrebbe permesso di non essere più 'fuori luogo'. Questa dimora era la lingua, sia la lingua letteraria nazionale (il toscano) che si stava diffondendo in questo periodo, sia i dialetti locali.

## 2. *La letteratura italiana degli ebrei.*

Quando si parla della lingua – o delle lingue – degli ebrei e degli ebrei italiani in particolare, si tende generalmente – e quasi ovviamente – a mettere in evidenza le differenze rispetto ai cristiani. È vero che la letteratura colta era scritta in ebraico e non in latino; per quanto si trattasse di un ebraico pronunciato secondo i fonemi delle lingue dei paesi di residenza, come notavano nei primi decenni del XVI secolo il filosofo e linguista ebreo Avraham de Balmes<sup>6</sup> – che si limitava a registrare il fenomeno – e l'ebraista cattolico Sante Pagnini (per il quale si trattava di un effetto dei peccati e della malvagità d'Israele, che lo costringevano all'erranza e alla conseguente perdita della purezza e autenticità dell'ebraico delle origini)<sup>7</sup>. In ogni caso, anche l'ebraico era in un certo senso 'locale' e si tingeva dei colori delle terre di residenza.

Quanto ai dialetti regionali, i diversi giudeo-italiani parlati possedevano delle particolarità che li distinguevano dai dialetti dei cristiani, come mostrano molte ricerche importanti<sup>8</sup>. Per non parlare del cosiddetto 'giudeo-italiano' scritto, quello che Umberto Cassuto chiamava uno «yiddish italiano», che consisteva in una lingua artificiale, con le sue regole precise e i termini

<sup>5</sup> Un'eccezione può essere la limitata emigrazione (talvolta temporanea) di rabbini e studiosi verso Safed tra metà Cinquecento e metà Seicento. Sull'atteggiamento degli ebrei italiani nei confronti della Terra d'Israele in epoca moderna vedi il recente contributo di A. Salah, *Il mondo fuori dal ghetto. I viaggi di Moisé Vita Cafsuto, gioielliere dei Medici*, Torino, Paideia, 2022.

<sup>6</sup> Avraham de Balmes, *Miqne Avram – Peculium Abrae*, Venezia, Bomberg, 1523, p. 143.

<sup>7</sup> Sante Pagnini, *Hebraicarum Institutionum libri IIII*, Parigi 1549 (2ª ed.), p. 28: «Ut eorum exigit captivitas, & varias inter nationes mistio, ita divinas legunt literas. Et quanquam ab initio caeteris fuit & perfectior et copiosior Haebrea lingua, utpote Deum habens authorem, tamen ob illius populi impietates & innumera scelera, cunctis aliis facta est pauperior».

<sup>8</sup> Per una sintesi di questi lavori vd. A. D. Rubin, *Judeo-Italian*, in *Handbook of Jewish Languages*, edited by L. Khan – A. D. Rubin, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 298-365.

che erano solo i suoi, che traduceva la Bibbia e le preghiere: un italiano inconfondibilmente 'ebraico'<sup>9</sup>.

Ma un'altra 'lingua degli ebrei' è stata trascurata, credo.

Quasi cento cinquanta anni fa, il grande studioso tedesco Moritz Steinschneider pubblicò una serie di articoli su quella che chiamò «la letteratura italiana degli ebrei»<sup>10</sup>. In una rassegna bibliografica amplissima e del tutto pionieristica (piena anche di approssimazioni e di errori, ma si possono immaginare le condizioni di lavoro in quell'epoca), Steinschneider poteva affermare, con l'amore per la lingua e la cultura italiane che gli era proprio, che gli autori ebrei italiani erano perfettamente a loro agio in ebraico e in italiano. Steinschneider parlava in generale di carattere «linguisticamente anfibio» per gli ebrei della diaspora, con un'attribuzione zoologica di dubbio gusto ma che rendeva l'idea di una «doppia vita linguistica», e aggiungeva che l'italiano non era considerato come una lingua straniera dagli ebrei della penisola, che avevano visto crescere e svilupparsi questa lingua e avevano partecipato al suo sviluppo<sup>11</sup>; una situazione diversa da quella della Germania, in cui gli intellettuali ebrei, oltre che in ebraico, si esprimevano in yiddish, cioè in una lingua parlata solo dagli ebrei, i quali cominciarono a scrivere in *Hochdeutsch* solo alla fine del '700. La traduzione dei Salmi di Mendelssohn del 1788 fu in effetti salutata come un evento quasi messianico dai *maskilim* tedeschi<sup>12</sup>.

In Italia, la lingua sviluppata dal toscano che da molte parti si auspicava diventasse nazionale e che in effetti sarebbe divenuta standard, fu accolta da numerosi intellettuali ebrei come una forma di espressione alta e adatta a rendere il sentimento religioso e nazionale della loro comunità. In altre parole, l'ebraico – che restava ovviamente la lingua culturale per eccellenza – si vedeva affiancare una lingua che, tramite la traduzione di scritti poetici e filosofico/teologici, poteva trasmettere i valori tradizionali e possedeva una

<sup>9</sup> U. Cassuto, *Bibliografia delle traduzioni giudeo-italiane della Bibbia*, in *Festschrift Armand Kaminka: zum siebzigsten Geburtstag*, Wien, Verlag des Wiener Maimonides-Instituts, 1937, pp. 129-141; *Saggi delle antiche traduzioni giudeo-italiane della Bibbia*, «Annuario di Studi Ebraici», I (1934), pp. 101-135.

<sup>10</sup> M. Steinschneider, *Die italienische Litteratur der Juden*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», XLII (1898), pp. 33-37, 74-79, 116-123, 162-169, 261-265, 315-322, 418-424, 466-472, 517-522, 551-557; XLIII (1899), pp. 32-36, 91-96, 185-190, 266-270, 311-321, 417-421, 472-476, 514-520, 562-571; XLIV (1900), pp. 80-91, 235-249. Vedi anche Id., *Letteratura italiana dei Giudei. Cenni*, Roma, Tipografia delle scienze matematiche e fisiche, 1884. Qui (p. 4) si parla di cultura «amfiloga».

<sup>11</sup> *Ibidem*, XLII (1898), 3, p. 116.

<sup>12</sup> Vedi Y. Sela Teichler, *The People of the Song: Biblical Poetry and the Reception of Moses Mendelssohn in the Berlin Haskalah*, Boston-Leiden, Brill, di prossima pubblicazione.



dignità letteraria e una legittimità religiosa. Si trattava dunque di una realtà linguistica ben diversa dal giudeo-italiano delle traduzioni-calco, un idioma puramente strumentale in cui non si ambiva a creare opere autonome, ma che aveva come vero scopo la comprensione del testo originale che andava ‘ritrovato’ dietro la versione meccanica parola-per-parola.

Decine di traduzioni di testi ebraici, poetico-liturgici, filosofici e sapienziali sono state effettuate approssimativamente tra il 1560 e il 1630 da rabbini, insegnanti o letterati. Stampate o manoscritte, sono state eseguite da veri e propri autori e/o traduttori, per lo più sconosciuti non solo agli storici della letteratura ebraica ma anche a quelli della letteratura italiana, che costituivano un gruppo particolare di letterati in qualche caso in contatto tra di loro. Il loro lavoro corrisponde all’auspicio formulato dal celebre Leone Modena nel 1612 nell’introduzione alla sua cripto-traduzione biblica *Galut Yehuda*, o *Novo Dittionario hebraico, e italiano, cioè dichiarazione di tutte le voci Hebraiche più difficili delle scritture Hebreë nella volgar lingua Italiana*:

Ho considerato più volte la maniera che noi teniamo in insegnar l’interpretatione delle nostre scritture a nostri figlioli (...) ove ne ritroviamo peregrini abitanti [dell’idioma italiano]...

Ho poi posto mente ancora che la lingua Tosca è ita da molti anni in qua ampliandosi e abbellendosi, come hora è nel colmo (...) per il che ho stimato necessità dar lume d’una interpretatione moderna<sup>13</sup>.

Modena si proponeva di rendere gli ebrei italiani abitanti legittimi e non solo «peregrini», esterni, provvisori, parziali, della «lingua Tosca», la dimora che stava accogliendo gli italiani di ogni origine regionale e che avrebbe dovuto accogliere anche la componente ebraica, la quale, pur continuando a esprimere un’altra civiltà (fatta di riti, di leggi, di credenze, di abitudini diverse), ambiva a integrarsi nel crogiuolo comune, nel *melting pot* nazionale il cui cemento era la lingua.

Non descriverò qui l’insieme di questi testi; l’ho fatto di recente in un’altra pubblicazione<sup>14</sup>. Ma per dare un’idea di queste traduzioni, trascrivo di seguito in caratteri latini la versione in ottave del Salmo 47 realizzata nel 1611 da Yehuda Carpi di Casale Monferrato, uno dei tanti personaggi di cui non si sa niente eccetto, appunto, l’esistenza di un cospicuo numero di

<sup>13</sup> L. Modena, *Galut Yehuda. Novo Dittionario hebraico, e italiano, cioè dichiarazione di tutte le voci Hebraiche più difficili delle scritture Hebreë nella volgar lingua Italiana*, Venezia, Sarzina, 1612, introduzione italiana *L’autore alli benigni lettori*.

<sup>14</sup> A. Guetta, “An Ancient Psalm, a Modern Song”. *Italian Translations of Hebrew Literature in the Early Modern Period*, Boston-Leiden, Brill, 2022.

sue traduzioni di salmi, *zemirot* (inni) di Shabbat, brani biblici resi in versi e scritti in caratteri ebraici come molti autori usavano fare<sup>15</sup>:

Sonate or tutti popoli con mano  
Giubilate a Dio con voci di canto  
Per ch'il Signor terribile sovrano  
È magno re nel secol tutto quanto  
Lui sottopone ogni popol terreno  
Sotto di noi con regni d'ogni canto  
L'antica possession per noi eleggia  
Gloria di Giacob in cui si vagheggia

Vien Dio col giubilar molt'esaltato  
Et con voci di corni si compiace  
Cantate al sommo Dio che gli fia grato  
Con salmi al nostro re ché ben gli piace  
A quel ch'in tutto il mondo Egli ha degnato  
Canta quel che d'ingegno 'l fé capace  
Perciò ch'il Signor regna nella gente  
E sopra il santo seggio sta sedente

Or ogni gentil omo e gran signore  
Che sopra ogni nazione si ritrova  
Venite a radunarvi con amore  
Col popol d'Avraham per udir nova  
Ché di Dio Signor nostro creatore  
I regni della terra antica e nova  
E quell'a'l ver Signor molto pregiato  
Che da tutti per tal è deputato<sup>16</sup>

Vorrei comunque notare quanto sia affascinante leggere – e direi anche ascoltare, perché queste traduzioni erano fatte almeno in buona parte per essere declamate o addirittura cantate – le espressioni della religiosità e del pensiero ebraici in italiano cinque-seicentesco. È come se, volgendo la poesia di Bahya ibn Paquda o di Yehuda ha-Levy, oppure le pagine filosofiche di Maimonide in italiano, questi traduttori/autori le ‘svelassero’ a se stessi, trasferendole dal complesso di rimandi concettuali e linguistici ebraici che era intimamente e profondamente loro perché imparato fin dall’infanzia e costantemente riattivato, a un altro complesso di rimandi che era ugualmente

<sup>15</sup> Su Yehuda Carpi vd. Ch. Pilocene, *Traduzioni liturgiche nel Piemonte ebraico del XVII secolo. Un manoscritto inedito dell'Archivio Ebraico Terracini e la sua tradizione testuale*, Livorno, Belforte, 2021.

<sup>16</sup> Mosca, Biblioteca Nazionale di Russia, Manoscritto Ginsberg 669, f. 182r.

loro e forse, in un certo senso, anche di più, in quanto prossimo alla lingua che parlavano. Si può definire questo fenomeno, in cui la traduzione non allontana ma avvicina un testo originale<sup>17</sup>, una forma di «circolo»<sup>18</sup>.

Nell'introduzione al commento di un Salmo, Elia di Nola, un medico, filosofo e esegeta che visse in Emilia nel XVI secolo e il cui lavoro sta riemergendo dall'oblio grazie ad alcuni ricercatori contemporanei, esaminava la legittimità, per un ebreo, dell'uso di una lingua che non fosse l'ebraico. Mentre il latino era scartato, da questo autore che incarnava perfettamente la svolta pietistica e cabbalistica della cultura ebraica italiana negli anni della Controriforma cattolica, il volgare era ammesso, con questa chiara giustificazione: «Perché altrimenti, come potremmo comunicare e vivere?»<sup>19</sup>.

E qualche decennio dopo, il rabbino ferrarese Yehuda Del Bene esortava a mettere l'ebraico al di sopra della lingua «degli altri» (cioè l'italiano), come il sacro deve essere anteposto al profano, ma aggiungeva: «Tieni stretta la prima, ma non abbandonare la seconda»<sup>20</sup>.

Una domanda che potremmo porci riguarda l'esistenza eventuale di particolarità 'ebraiche' nell'italiano letterario di questi autori, così come le parlate popolari degli ebrei erano leggermente diverse – e riconoscibili come tali – da quelle dei non-ebrei.

Non credo che si possa parlare di un uso particolare dell'italiano letterario da parte degli autori ebrei. Va invece ricordata la scelta lessicale per i termini più tipici della religione, che ci può aiutare a ricostituire il mondo spirituale di quelle persone in quanto 'reso trasparente', come 'svelato', dalla traduzione. Una ricerca in questo senso non è mai stata compiuta. Un primo elemento che appare immediatamente all'osservazione è l'uso costante di sintagmi filosofici come 'sommo motore', 'causa prima' per tradurre il nome di Dio. Forse si può parlare di una tendenza di lungo periodo, di una specie di resistenza filosofica agli attacchi del pietismo e alla decadenza del razionalismo tipici di quell'epoca, una resistenza che si esprimeva attraverso l'uso di termini tipici della filosofia e della teologia aristoteliche, che in questo caso potrebbero indicare una forma di deismo che andava diffondendosi.

<sup>17</sup> A. Guetta, "Found in translation": le traduzioni italiane degli ebrei tra XVI e XVII secolo: inventario e problematiche, «Rassegna Mensile di Israel», LXXXIV (2018), 3, pp. 45-58.

<sup>18</sup> A. Guetta, *Circle. Early Modern Italian Translations from Hebrew*, in *Frankel Institute Annual 2021. Translating Jewish Cultures*, pp. 45-47, <https://www.fulcrum.org/epubs/4q77fv00p?locale=en#page=47>.

<sup>19</sup> Elia di Nola, *Introduzione al commento del Salmo 120*, Parma, Biblioteca Palatina, Cod. Parm. 3127, ff. 424r-v. Ringrazio Moshe Kravitz per l'indicazione di queste pagine.

<sup>20</sup> Yehudah Asa'el Del Bene, *Kisoth le-veith David*, Verona, Rossi, 1649, f. 35v.

### 3. *Erranza geografica e radicamento nella lingua italiana.*

La poesia di Leone Modena *Kina shemor, Chi nasce mor*, che ha un senso sia in ebraico sia in italiano, è ben conosciuta<sup>21</sup>. Ogni volta che un'antologia di poesia ebraica italiana o un trattato di giudeo-italiano vuole mettere in evidenza i *divertissements* letterari dell'epoca, questa composizione è citata. Si tratta in effetti di una bella dimostrazione di virtuosismo realizzata da un autore che era ancora giovanissimo, e Modena non perse occasione per riproporla ai lettori, riportandola in libri diversi.

Penso che il senso più profondo di questo gioco letterario sia l'adesione implicita, e totale, alle due lingue, entrambe dimore linguistiche dell'autore, che finiscono per fondersi in un sol corpo, il testo detto o letto, con due anime, cioè i sensi diversi. Un esercizio interessante non solo dal punto di vista letterario ma anche antropologico, in quanto mostra con chiarezza una doppia appartenenza culturale.

Leone Modena non fu l'unico autore di questo tipo di poesie, che evidentemente costituiva un genere letterario relativamente diffuso<sup>22</sup>. Il bibliografo Johann Christoph Wolff pubblicò nel 1727 un'altra poesia bilingue, del medico di Padova Moshe ben Avraham Catalano, che visse nel '600<sup>23</sup>. Cecil Roth e Giuliano Tamani la riprendono – lo studioso inglese la definisce «strange thing»<sup>24</sup>. Tamani riporta inoltre il primo verso di un'altra poesia, di cui ho ritrovato il testo, in un volume manoscritto contenente il dizionario talmudico *Sifteï Tzedeq*, datato 1780: la pubblico integralmente in appendice.

La poesia, che s'intitola *La concordante lingua in unita pronunciazione*, fu composta in occasione della laurea in filosofia e medicina di un amico

<sup>21</sup> Questa poesia leggibile nelle due lingue, di cui l'autore era dichiaratamente orgoglioso, fu pubblicata in *Midbar Yehuda* (1602) e successivamente in *Py Ariye* (1640). È riportata da Rubin, *Judeo-Italian*, pp. 343-345. Vedi soprattutto lo studio di Micha Lazarus, *Leon Modena's Kinah Shemor*, Pisa, ETS, 2023 (Skenè Studies II.6).

<sup>22</sup> La poesia di Modena, come ricorda G. Tamani, *Di alcune poesie simultaneamente in ebraico e in italiano*, in *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, a cura di P. G. Borbone et alii, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, pp. 685-694, fu ripresa e rielaborata da Efraim Luzzatto, che la inserì nel suo *Elle benei ha-ne'urim*, London, Richardson and Clark, 1768, p. 48. In Moseh filho de Gidhon Abudiente, *Gramatica hebraica. Parte primeira* (in portoghese), Hamburgo, s.n., 5393 = 1633, p. 176, è riportata una poesia bilingue ebraico-spagnolo di quattro versi, col commento dell'autore «E da propria maneira, se podem fazer em Hebraico, com qual quer outra Lingua».

<sup>23</sup> J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, vol. III, Hamburg-Leipzig, Ch. Liebezeit, 1727, pp. 725-727.

<sup>24</sup> C. Roth, *Sefer 'olam hafukh (...) me-et Avraham Catalano* (Il libro 'Mondo alla rovescia' di Avraham Catalano), «Kovetz 'al yad», XIV (1946), 4, pp. 65-105: 71. Tamani, *Di alcune poesie*.

dell'autore, Sabbathai Astruch, già noto come poeta. Il testo ebraico, con la propria divisione delle parole, inserisce la lode poetica del destinatario in un ambito religioso ebraico; lo stesso testo però, a prescindere dalla divisione grafica delle parole, può esser letto in italiano (*l'unita pronunziatione* del titolo) e il cambio di codice linguistico comporta uno spostamento dal codice culturale ebraico a quello mitologico della letteratura italiana coeva: il destinatario, in precedenza illustratosi come poeta ossia seguace di Apollo, dopo la laurea merita onori degni di Pallade e d'Esculapio, che nel codice culturale classico presiedono rispettivamente alla filosofia e alla medicina.

In questo quadro, e senza ricorrere alle arcane formule di Heidegger sulla lingua come dimora dell'essere<sup>25</sup>, si può constatare che l'Ebreo errante, nell'Italia dell'epoca, si sposta sì fisicamente e frequentemente (pur in un raggio assai limitato), ma è ben radicato nella lingua italiana; la traduzione in italiano di importanti testi ebraici riporta in una casa ben fondata territorialmente l'ebraico, che può essere visto invece come la casa ambulante, ad un tempo il suo orgoglio e il segno della sua differenza.

Si obietterà che, in fondo, l'italiano letterario era una lingua relativamente artificiale per la maggior parte degli italiani, esclusi i toscani; tutti gli altri dovevano compiere uno sforzo più o meno grande per esprimersi in quell'idioma. Una vera dimora linguistica comune legata al territorio dovrebbe essere il dialetto locale condiviso – non un giudeo-dialetto.

Ebbene, chiare dimostrazioni dell'uso di dialetti locali da parte degli ebrei, anche in composizioni scritte, ci sono trasmesse da alcuni testi, redatti in regioni diverse: uno è un glossario biblico in cui i termini ebraici sono tradotti in piemontese<sup>26</sup>, l'altro è una poesia sulle età dell'uomo, scritto in caratteri ebraici, in cui si alternano strofe in yiddish e in dialetto veneto. È una poesia divertente, in cui a ogni età è associato un animale<sup>27</sup>. Comincia con «Ein Kind fun einem Jahr / Un puto de teta», paragonato a un re, il quale, passando per l'infanzia, l'età

<sup>25</sup> Vedi per esempio A. G. Biuso, *La lingua come dimora/mondo*, in *L'idioma di quel dolce di Calliope labbro. Difesa della lingua e della cultura italiana nell'epoca dell'anglofonia globale*, a cura di S. Colella et alii, Milano-Udine, Mimesis, 2017, pp. 195-214.

<sup>26</sup> È il cosiddetto *Glossario di Alba* manoscritto, Jewish Theological Seminary Ms. 838 (Lutzki L701), sul quale vedi N. Duberti – M. T. Milano – E. Miola, *A Linguistic Sketch of Judeo-Piedmontese and What it Tells us about Piedmontese Jews' Origins*, «Zeitschrift für romanische Philologie», CXXXI (2015), 4, pp. 1-23.

<sup>27</sup> L. Landau, *A German-Italian Satire on the Ages of Man*, «Modern Language Note», XXXI (1916), pp. 465-471; Id., *Some Parallels to Shakespeare's Seven Ages*, «Journal of English and German Philology», XIX (1920), pp. 382-396; J. C. Frakes, *Early Yiddish Texts 100-1750: With Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 281-286. Claudia Rosenzweig sta preparando un'edizione critica di questo testo.

adulta e la vecchiaia, finisce poi a cento anni fragile come una casa pericolante. In questa filastrocca graziosa e terribile sono presenti tre lingue: l'ebraico, per i caratteri usati e per le denominazioni degli animali, lo yiddish e il veneto. Questi ultimi due idiomi sono, rispettivamente, la *mame loshn* (la lingua materna) e il dialetto del luogo, anch'esso una *mame loshn*; quello che accompagna nell'eranza e quello dei contadini ma anche dei cittadini che non si sono mai mossi, uniti in una realtà complessa ma comunque in una dimora comune.

Quando più tardi, nel Settecento e agli inizi dell'Ottocento, gli spostamenti di diversi intellettuali ebrei italiani, tutti volontari e mai provocati da una qualsiasi costrizione, interessarono un raggio molto più ampio comprendente Vienna, Parigi, Londra e Amsterdam, si può notare che nelle loro valige quei personaggi portavano spesso l'ebraico e l'italiano. È infatti tipico di quegli anni il fenomeno, anch'esso non veramente preso in considerazione dalle storie delle letterature ebraica e italiana, della scrittura di poesie in ebraico accompagnata dalla traduzione in italiano, anch'essa in versi.

Il mantovano Samuele Romanelli, per esempio, affidava alla poesia la sua visione dei rapporti tra il mondo e Dio, ispirandosi allo *Essay on Man* di Alexander Pope: il suo lungo poema è in ebraico e parallelamente in italiano, e contiene un inno alla ragione che suona così nelle due lingue:

רוח מבינתי בטח יִנְחֵנִי  
רוח כי מִשְׁדֵּי באיש הַטְּבֵעָה

Franca m'è guida la ragion. Ragione  
Dono del Ciel, nell'uman cor scolpita<sup>28</sup>.

Un contemporaneo di Romanelli, Filippo Sarchi alias Samuel Morpurgo, scriveva da parte sua in quegli stessi anni, in un interessante *Essay on Hebrew Poetry, Ancient and Modern*, che esisteva secondo lui «[u]na simpatia tra le due lingue [l'ebraico e l'italiano] che consiste in una sorprendente somiglianza di suoni, nelle parole e nelle loro terminazioni»<sup>29</sup>.

Ma il fenomeno della scrittura poetica parallela in due lingue risaliva a più di cento anni prima. Un sonetto scritto nel 1679 ha in effetti già queste caratteristiche<sup>30</sup>. Paradossalmente, pur dimostrando l'esistenza di una dimora lin-

<sup>28</sup> S. Romanelli, *Mahaze Shadday. Illusione felice ossia visione sentimentale*, Torino, Stamperia della Corte d'Appello, 1808, pp. 2-3.

<sup>29</sup> Ph. Sarchi, *An Essay on Hebrew Poetry, Ancient and Modern*, London, R. Taylor, 1824, p. 120.

<sup>30</sup> Mosca, Biblioteca Nazionale di Russia, ms. Ginsburg 688, ff. 120v-121r. Mi sono occupato di queste poesie bilingui in "Notre belle langue". *Poésie hébraïque et poésie italienne à l'époque moderne*, di prossima pubblicazione in «YOD. Revue des études hébraïques et juives», 24 (2022).

guistica comune, si tratta di una *kina* o lamento sull'esilio, da recitarsi nel giorno 9 del mese di Ay, anniversario della distruzione del Tempio di Gerusalemme nel quale si ricorda l'inizio dell'erranza. Ne riporto qui la prima strofa<sup>31</sup>:

צי אחזה צף על פני המים  
הולך ונוסע בנס קרוע  
רקב בתרנו בא והוא בקוע  
אין חובלו רק ר- חמי שמים

Navicella io contemplo, veggio e miro  
Vagando va con la vela stracciata  
E marcito è l'arbor, l'ancor' spezzata  
Solo il divin nocchier gli va in giro.

Yosef Hayim Yerushalmi ha proposto una descrizione dell'esistenza ebraica nell'esilio che associa la permanenza dell'idea di erranza e un'esistenza materiale e spirituale riuscita nei paesi di esilio:

Nel complesso, gli ebrei non si sono solo adattati alle condizioni dell'esilio, ma spesso vi hanno prosperato materialmente e spiritualmente, riuscendo a preservare un vivido senso della loro differenza nazionale e religiosa (...). Ciò che propongo è che sia allo stesso tempo possibile essere ideologicamente in esilio e esistenzialmente a casa propria<sup>32</sup>.

Yerushalmi sembra affermare che gli ebrei hanno vissuto materialmente nei paesi della dispersione essendo sempre spiritualmente e intellettualmente altrove. Non credo che questa dicotomia sia applicabile interamente agli ebrei d'Italia, di cui ho descritto rapidamente gli usi linguistici. La distinzione, la differenza sempre asserite non implicavano, credo, un'ideologia dell'esilio. Utilizzando la «lingua degli altri», che era anche la loro, dimostravano di abitare, non solo materialmente, in una casa comune.

Come aveva notato Steinschneider, gli ebrei non sono stati spettatori passivi dello sviluppo dell'italiano come lingua nazionale ma vi hanno partecipato attivamente, scrivendo in questa lingua testi originali e, soprattutto, trasferendovi i testi più prestigiosi della loro cultura tradizionale dall'ebraico, lingua amata e venerata. Per molti di loro l'Italia non era solo un paese di accoglienza ma anche il luogo della loro espressione naturale: la lingua italiana non si opponeva all'ebraica ma, in un certo senso, la completava: tradurre non significava escludere la il testo di partenza ma arricchirlo. L'obiettivo dei *maskilim* tedeschi nel corso

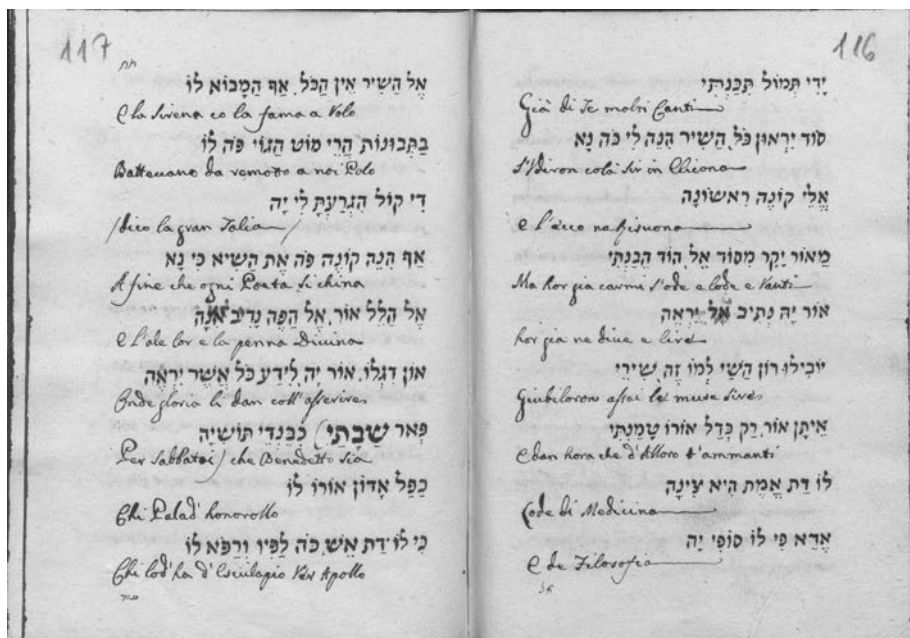
<sup>31</sup> La poesia è pubblicata integralmente *ibidem*.

<sup>32</sup> Y. H. Yerushalmi, *Exile and Expulsion in Jewish History*, in *Crisis and Creativity in The Sephardic World 1391-1648*, edited by B. R. Gampel, New York, Columbia University Press, 1997, p. 1-22: 11.

dell'Ottocento sembra essere stata la condizione normale – senza manifesti né programmi – degli intellettuali ebrei italiani duecento anni prima di loro.

## Appendice

Si trascrive, dal ms. della Biblioteca dell'Accademia delle scienze di Budapest, Kaufmann A 124, NLI Film F 2992, ff. 114-117, la poesia *La concordante lingua in unita pronunziatione* ecc., che segue nel codice il dizionario di termini tratti dal Talmud *Sifte tzedeq* (1780) ed è attribuita, nel catalogo della Biblioteca Nazionale di Gerusalemme, a Israel Modena. L'ebraico è interamente vocalizzato, io ho trascritto solo le vocali indispensabili alla comprensione. Ai ff. 118-119 si trova un'altra poesia bilingue dal titolo *otiyoth maskimoth she-qu-lam matimoth* 'lettere che si accordano, i cui suoni corrispondono', scritta per festeggiare un matrimonio e nella quale però la corrispondenza tra le due lingue è spesso difettosa. Ecco dunque quanto si legge ai ff. 114-117.



אחר כתבי זה מצאתי ראיתי אני הצעיר הכותב שיר כיוצא בו והעתקתיו פה שלא למנוע טוב מבעליו ולאות תשואות חן וחובה עם אשר כתבתי ספר זה בשבילו ולמען יהיה לי לעדה כי חברתי את הבא'ר הזאת לאיש חביבי  
טבא הוא וטבא ליהוי ישמרהו צורו ויחייהו כי"ר

Havendo io scrittore trovato altra simile composizione che uniforma le due lingue con un istesso verso, ho creduto ponerla qui in copia, per contrassegno della mia parzia-



lità et amore verso quello per il quale o scritto la presente opera, che D.o lo conservi.  
 Segue la composiz.ne  
 Di Moise Cattalano

לשנא דמשתמע לתרי אנפי בסגנונא דבתרי אומי קא שליט לקרא את ההלל על הבחור המשכיל החכם  
 הרופא כמה"ר שבתי אסטרוך נר"ו בעטרה שעטרו לו בחכמת הפילוסופיה והרפואה לכבוד ולתפארת

La concordante lingua in unita pronunciazione per Dottorato del Molto Ecc.mo Sig.  
 Sabathai Astruch in filosofia et medicina

יְדֵי תְּמוֹל תִּפְנָתִי  
 Già di te molti canti  
 סוּד יִרְאוּן כָּל, הַשִּׁיר הֵנָּה לִי כֹה נָא  
 S'udiron colà sir in Elicon  
 אֶלִי קוֹנָה רֵאשׁוֹנָה  
 E l'ecco ne risuona  
 מְאוּר יִקָּר מִסוּד אֶל, הוּד הַבְּנִתִי  
 Ma hor gia carmi s'ode e lode e vanti  
 אוּר יֵה נִתִּיב אֶל יִרְאֶה  
 Hor gia ne dive e lire  
 יוֹבִילוּ רוֹן הַשִּׁי קְמוּ זֶה, שִׁירִי  
 Giubilorono assai le muse sire  
 אֵיתָן אוּר. רֵק קְדַל אוּרוֹ טִמְנִתִי  
 E dan hora che d'alloro t'ammanti  
 לוֹ דַּת אִמַּת הִיא צִינָה  
 Loda di Medicina  
 אֶדָּא פִי לוֹ סוֹפִי יֵה  
 E de Filosofia  
 אֶל הַשִּׁיר אֵין הַכֹּל. אֶף הַמְּבוּא לוֹ  
 E la sirena co la fama a volo  
 בַּתְּבוֹנוֹת הָרִי מוֹט הַגּוֹי פֹּה לוֹ  
 Battevano da remoto a noi Polo  
 דִּי קוֹל הַגִּרְעָתָ לִי יֵה  
 Dico la gran Talia  
 אֶף הֵנָּה קוֹנָה פֹּה אֶת הַשִּׁיא כִּי נָא  
 A fine che ogni poeta si china  
 אֶל הֶלֶל אוּר, אֶל תִּפְּהָ נִדִּיב אֲנִי  
 A l'ale lor e la penna divina  
 אוֹן דִּגְלוּ. אוּר יֵה, לִידַע כָּל אֲשֶׁר יִרְאֶה  
 Onde gloria li dan coll'asserire  
 פֶּאֶר שְׁבִתִּי (כְּבִנְדִי תוֹשִׁיָה  
 Per Sabbatai (che Benedetto sia  
 כְּפַל אֲדוֹן אוּרוֹ לוֹ  
 Chi Palad'honorollo  
 כִּי לוֹ דַּת אֲשֶׁ, כֹּה לִפְּיוֹ יִרְפָּא לוֹ  
 Chi lod'ha d'Esculapio ver Apollo.



## ANTISEMITISMO / SIONISMO



CARMEN DELL'AVERSANO

## ATTRAVERSARE LA SOCIETÀ

EBREI 'ERRANTI' E PANICO CATEGORIALE

לֹא-יִהְיֶה כְּלִי-גִבּוֹר עַל-אִשָּׁה וְלֹא-יִלְכֹּשׁ גִּבּוֹר  
שְׂמֵלֶת אִשָּׁה תוֹעֵבַת כִּי אֵלֶּיךָ יִהְיֶה עֲשֵׂה-כָל אֲלֶהָ

La donna non si metterà un indumento da uomo  
né l'uomo indosserà una veste da donna,  
perché chiunque fa tali cose è in abominio al Signore, tuo Dio.

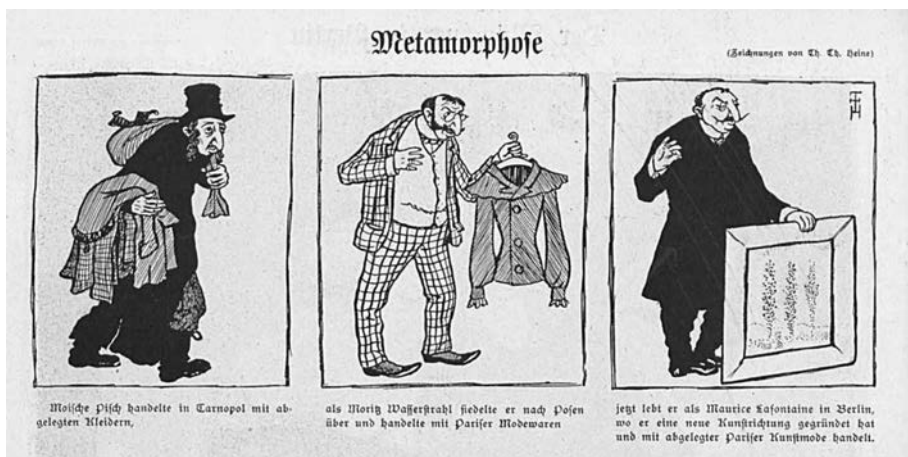
*Dt. 22, 5*

### 1. *Definizione della questione e indicazioni di metodo.*

Questa striscia, pubblicata sul settimanale satirico tedesco «Simplicissimus» nel 1903<sup>1</sup>, presenta una rappresentazione visiva di una storiella antisemita di diffusione assolutamente endemica, e di durevolezza che non credo si possa definire se non sinistra (se ne possono leggere ancora oggi varie versioni su siti di umorismo germanofoni). La storia che racconta è la storia di un 'Ebreo errante', che da Tarnopol in Galizia si trasferisce prima a Posen, in Prussia orientale, e infine a Berlino. Ma la striscia racconta e, soprattutto, rappresenta anche un altro tipo di erranza, non geografica ma sociale: Moische Pisch, straccivendolo, diventa prima Moritz Wasserstrahl, commerciante di abiti alla moda provenienti da Parigi, e infine Maurice Lafontaine, fondatore di un nuovo movimento artistico.

Come dichiara esplicitamente il titolo della striscia, quella che viene proposta all'irrisione dei lettori della rivista (fra i quali c'erano eminenti intellettuali di tutta la Mitteleuropa, tra cui ad esempio Freud) non è un semplice spostamento nello spazio, bensì una *metamorfosi*: ed è appunto questo elemento di trasformazione identitaria, e non semplicemente la dislocazione spaziale, a rappresentare la trasgressione la cui minaccia per l'ordine sociale viene al tempo stesso esorcizzata e sanzionata attraverso il riso.

<sup>1</sup> «Simplicissimus», München-Berlin, VIII (1903), 10, senza numero di pagina (ma p. 6).



In questo intervento mi propongo appunto di declinare la mobilità, l'inquietudine, insomma l'«erranza» dell'ebreo in relazione all'attraversamento di confini non solo, e neppure soprattutto, spaziali, ma in primo luogo sociali, esaminandone la natura profondamente ansiogena per la cultura dominante, e individuando nella capacità attribuita all'ebreo di attraversare la società la trasgressione fondamentale che innesca la repressione antisemita, fino ai suoi esiti più atroci e più devastanti.

Per comprendere quale sia la reale natura di questa trasgressione, e quale sia la vera posta in gioco di questa forma di erranza dell'ebreo, dobbiamo in primo luogo familiarizzarci rapidamente con i concetti fondamentali di un orientamento metodologico piuttosto minoritario della sociologia fondato dallo studioso statunitense Harvey Sacks, che è poi passato alla storia come il creatore dell'analisi della conversazione. Si tratta della Membership Categorization Analysis, vale a dire di un metodo di analisi formale delle proprietà logiche che vengono ascritte alle categorie sociali, e delle conseguenze pratiche di queste proprietà:

It seems that there is a class of category sets. By 'category sets' I mean just that: A set which is made up of a group of categories. There are more than one set, each of which can be named, and they have common properties. And that is what I mean by referring to them as a 'class'.

A first thing we can say about this class of category sets is that its sets are 'which'-type sets. By that I mean that whatever number of categories a set contains, and without regard to the addition or subtraction of categories for that set, each set's categories classify a population. Now, I haven't made up these categories, they're Members' categories. The names of the sets would be things like sex, age, race, religion, perhaps occupation. And in each set are categories which can classify any member of the population. I call them 'which'-type sets because questions about any one of these can be

formulated as, «Which, for some set, are you?», and «None» is not a presumptive member of any of the categories. (...) And of course for some of the sets you don't have to ask the question.

A second thing we can say about this class of category sets is that its categories are what we can call 'inference rich'. By that I mean, a great deal of the knowledge that members of a society have about the society is stored in terms of these categories. And by 'stored in terms of' I mean that much knowledge has some category term from this class as its subject. (...)

A third feature is that any member of any category is presumptively a representative of that category for the purpose of use of whatever knowledge is stored by reference to that category<sup>2</sup>.

Secondo Sacks le categorie sociali sono organizzate in insiemi che hanno tre caratteristiche: 1) le categorie di ciascuno possono essere usate per classificare tutti i membri di una società (ad esempio, tutti *devono* avere un'età o un sesso); 2) le informazioni che una società crea e fa circolare riguardo ai suoi membri sono collegate a queste categorie (si ritiene comunemente di poter attribuire alle persone di una certa età o di un certo sesso determinate caratteristiche); 3) queste attribuzioni riguardano tutti i membri di una certa categoria («le donne sono fatte così»). Tra le informazioni collegate in maniera necessaria e sostanziale alle categorie c'è l'attribuzione a particolari categorie di determinate attività, che Sacks definisce pertanto «category-bound activities» (d'ora in poi CBA):

Let's introduce a term, which I'm going to call 'category-bound activities'. What I mean by that is, there are a great many activities which Members take it are done by some particular category of persons, or several categories of persons (...)³.

Se torniamo alla striscia del «Simplicissimus», ci rendiamo immediatamente conto del fatto che l'ebreo rappresentato nella prima vignetta performa in maniera evidente e inequivocabile una serie di CBA stereotipicamente collegate all'ebreo nella costruzione culturalmente condivisa dell'identità ebraica tradizionale: indossa il caffettano, porta le *pe'ot*, esercita una forma umile e degradata di attività commerciale considerata tipica degli ebrei fin dal Medioevo e in tutto il continente europeo, la strazzaria, e pertanto sopravvive in maniera faticosa e precaria ai margini della società, dove lo relega anche il suo nome, non soltanto evidentemente ebraico ma anche connotativamente molto sgradevole («Pisch» è un chiaro richiamo onomatopeico a una designazione

<sup>2</sup> H. Sacks, *Lectures on Conversation*, edited by G. Jefferson, Oxford, Blackwell, 1992, vol. I, pp. 40-41.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 241.

volgare dell'atto di urinare), che si collega al sudiciume considerato tipico dei contesti di vita degli ebrei orientali. Ma le vignette successive rappresentano una CBA che, nell'ambito dell'antisemitismo moderno dal quale emerge, e nel quale ha senso, la striscia, ha sostituito le CBA della prima vignetta, dando luogo ad una definizione radicalmente nuova della categoria dell'ebreo: l'ebreo non è più soltanto, e neppure soprattutto, definito dalle vecchie CBA alterizzanti, esotizzanti, e marginalizzanti delle *pe'ot* e del caffettano, della strazzaria e del sudiciume, bensì da una CBA nuova non soltanto per il suo contenuto, ma anche e soprattutto per la sua *forma logica*: la CBA dell'ebreo illustrata, derisa, e stigmatizzata dalla striscia è la CBA della *metamorfosi*. Il che vuol dire che la CBA che definisce l'ebreo così come viene immaginato dalla fantasia antisemita moderna non consiste in una qualche azione specifica e circoscritta come commerciare in abiti alla moda invece che in vecchi stracci, o nel fondare movimenti artistici oltre a dedicarsi al commercio, e certamente non consiste nel risiedere a Posen o a Berlino piuttosto che a Tarnopol: consiste nella capacità di appropriarsi le CBA di *qualunque* altra categoria sociale; consiste in quel luogo comune della retorica antisemita che è il *mimetismo*<sup>4</sup>. È il mimetismo a trasformare l'appellativo univocamente ebraico 'Moische' prima nell'ineccepibilmente germanico 'Moritz' e infine nell'elegante francese 'Maurice' e, insieme, a sublimare la sgradevolezza sia connotativa sia denotativa di 'Pisch' prima in un getto d'acqua trasparente sia a livello linguistico che di immagine evocata ('Wasserstrahl'), e da ultimo nel blasonato 'Lafontaine'<sup>5</sup>.

## 2. Erranza come trasgressione.

Ho già esaminato in maniera abbastanza approfondita il ruolo centrale della categoria dell'imitazione nel dare forma ai paradossi dell'assimilazione<sup>6</sup>. In questo lavoro mi interessa esplorare la valenza propriamente *trasgressiva* di quello

<sup>4</sup> Che percorre l'intera storia dell'antisemitismo moderno, da *Über die Kennzeichen des Judenthums*, di Achim von Arnim (1812) a *Der Giftpilz*, il libro per bambini pubblicato nel 1938 dallo «Stürmer»; la sua rappresentazione più tristemente memorabile è probabilmente quella del film *Der ewige Jude* (Fritz Hippler, 1940, dal minuto 19 in poi); il film è reperibile nella versione originale tedesca a questo link: [https://archive.org/details/video\\_2019-09-07\\_10-06-24](https://archive.org/details/video_2019-09-07_10-06-24) (22/12/22).

<sup>5</sup> Ringrazio Fabrizio Franceschini per avermi ricordato di esplicitare questo processo.

<sup>6</sup> Cfr. C. Dell'Aversano, *Literary Theory and the Jewish Condition: Assimilation as a Hypertextual Practice*, in *Miscellanea 2019*, a cura di Quest Editorial Staff, «Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC», XIV (dicembre 2018); Ead., *Assimilation as a Logical Issue*, in *Under Gentile Eyes. Representations of the Jews and Judaism in Medieval and Modern Europe*, edited by F. Franceschini – E. Giaccherini, «Materia giudaica», XXVI (2021), 1, pp. 49-58.



che l'antisemitismo interpreta come il protervo rifiuto dell'ebreo di 'stare al proprio posto', della sua capacità insidiosa, perturbante, e minacciosa, oggetto di focalizzazione ossessiva per l'instancabile fantasia antisemita, di performare, in maniera tale da riuscire a convincere anche gli osservatori più esperti, le CBA di qualunque categoria sociale, rendendo in questo modo difficilissimo il compito di incasellarlo nella categoria 'giusta'. E mi interessa spiegare per quali motivi, legati alla struttura più profonda dell'ordine sociale, questo compito sembri tanto più urgente e tanto più fondamentale quanto più si dimostra non tanto arduo e faticoso, ma propriamente impossibile e futile al tempo stesso, fino a quando a renderlo praticabile non interverrà una provvidenziale stella gialla<sup>7</sup>.

Per comprendere la natura e la gravità della trasgressione rappresentata dall'«erranza» dell'ebreo tra le categorie sociali è necessario anzitutto esaminare meglio la loro funzione, e in particolare la natura più profonda dei processi di categorizzazione sociale, che è quella di *dispositivo*. Secondo Foucault il dispositivo è «une technique générale d'exercice du pouvoir» definita, al di là della molteplicità delle forme che può assumere, dalle sue finalità, che sono invariabilmente orientate alla normalizzazione<sup>8</sup>. Secondo Sacks la produzione e la percezione della normalità rappresentano una funzione fondamentale della cultura<sup>9</sup>; in particolare, tra gli aspetti dell'ordine culturale che hanno un ruolo nell'assolvimento di questa funzione uno dei più importanti è il collegamento biunivoco tra le CBA e le categorie sociali che ne sono titolari: ogni volta che siamo testimoni di un'azione, noi presupponiamo che a compierla sia un soggetto che *ha titolo a compierla*, vale a dire che appartiene a una categoria per la quale quell'azione è una CBA, e di conseguenza lo *percepiamo* come tale; ad esempio, se in un luogo pubblico vediamo un adulto che prende in braccio un bambino, noi, senza averli mai visti prima in vita nostra, assumiamo che l'adulto sia un congiunto del bambino, e non (ad esempio) uno sconosciuto che lo sta portando via, e il motivo per cui questo avviene è che, nella nostra cultura, prendere in braccio i bambini è una CBA dei loro congiunti: noi *percepiamo* l'azione di cui siamo testimo-

<sup>7</sup> Un fatto che troppo spesso passa inosservato è che il ricorso a un marcatore convenzionale esterno, come la stella gialla, implica chiaramente l'ammissione dell'impossibilità di categorizzare 'correttamente' gli ebrei sulla base delle caratteristiche somatiche che, secondo l'antropologia antisemita, avrebbero dovuto renderli immediatamente e oggettivamente riconoscibili, e pertanto dimostra, nella maniera più univoca e più definitiva, la natura insostenibile e fraudolenta di tale antropologia.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 117-118.

<sup>9</sup> H. Sacks, *On doing 'being ordinary'*, in *Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis*, edited by J. Maxwell Atkinson – J. Heritage, Cambridge-Paris, Cambridge University Press e Maison des sciences de l'homme, 1984, pp. 413-429.

ni come una CBA, in conseguenza di questo *identifichiamo* la persona che la compie come titolare di quella CBA, e consideriamo pertanto ciò che sta accadendo come *normale*.

Una conseguenza non trascurabile di questo meccanismo è che, tra le funzioni a cui le CBA assolvono comunemente nel costituire e garantire la produzione e la percezione dell'ordine sociale, c'è quella di identificare le categorie a cui appartengono i soggetti: se il soggetto N ha fatto A, e se A è una CBA della categoria X, l'azione A viene percepita appunto come CBA, e di conseguenza il soggetto N viene percepito come appartenente alla categoria X (l'adulto N ha preso in braccio un bambino; prendere in braccio i bambini è una CBA dei loro congiunti; l'azione viene percepita come CBA e di conseguenza l'adulto N *in assenza di qualsiasi altra informazione su di lui*, viene percepito come appartenente alla categoria 'congiunti di quel bambino').

L'imperativo sociale che ci vincola a presumere che qualunque azione compiuta da un qualunque soggetto sia una CBA compiuta dal soggetto che ne è titolare non è dunque meramente cognitivo, ma influenza in maniera costante e capillare la nostra *percezione*, ad un livello diverso, ma non meno continuo e profondo, di quanto non facciano le determinanti fisiologiche legate al funzionamento dell'occhio o del cervello. Ed è fondamentale renderci conto che questa non è un'esagerazione: per strada noi *vediamo* coppie, mamme o (a seconda dell'età) nonne con bambini, gruppi di amici, anche se di tutte le persone che incontriamo non sappiamo assolutamente nulla: ciò che percepiamo come evidenza sensoriale si fonda esclusivamente sull'automatismo *cognitivo* che ci vincola a *presumere* che le azioni di cui siamo testimoni siano CBA, e pertanto vengano performati da soggetti di esse titolari, per cui, ad esempio, se un uomo e una donna camminano tenendosi per mano, noi li *vediamo* come una coppia.

Pertanto, una parte fondamentale del ruolo delle CBA nel costituire l'ordine sociale sta nel *naturalizzare* le categorie sociali come oggetto di percezione, e conseguentemente nel sottrarle non soltanto a qualsiasi forma di messa in questione, dubbio, o critica, ma anche semplicemente alla possibilità di una presa di coscienza della loro natura socialmente costruita: sta nel rendere impossibile la presa di coscienza dell'*identificazione* come *processo sociale*<sup>10</sup>, sostituendola con una percezione di natura, ma anche di intensità, allucinatoria, dell'*identità* come *essenza*.

<sup>10</sup> Quella di concettualizzare l'identità non come un concetto primitivo, oggetto di una percezione immediata e aporetica, bensì come il risultato tutt'altro che scontato di un proces-

È su questa percezione (o, per meglio dire, su questa allucinazione collettiva...), che si fonda la possibilità stessa della produzione dell'ordine sociale come qualcosa di anticipabile e comprensibile. Ed è appunto questa percezione della realtà sociale come qualcosa di *naturalmente ordinato* che viene messa in crisi dalla possibilità di un'erranza tra le categorie sociali come quella che la coscienza antisemita attribuisce all'ebreo.

Ma per comprendere la specificità della reazione antisemita all'«erranza categoriale» dell'ebreo, nei suoi aspetti non soltanto storici ma logici, è necessario tenere presente un dato fondamentale: che la dimostrazione, da parte degli ebrei, di essere disposti a, e capaci di performare le CBA di un'identità sociale diversa, anzi strutturalmente opposta, alla propria rappresentava la clausola definitoria del patto dell'assimilazione<sup>11</sup>. Come chiarisce nella maniera più univoca la formulazione meritatamente iconica<sup>12</sup> di Stanislas de Clermont-Tonnerre nel suo discorso all'Assemblée nationale del 23 dicembre 1789,

Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et accorder tout aux Juifs comme individus; (...) il faut qu'ils ne fassent dans l'État ni un corps politique ni un ordre; il faut

so, e pertanto di sostituire al termine, e al concetto, di «identità» quello di «identificazione», è al centro dell'originalissima proposta di rinnovamento metodologico delle scienze sociali presentata da Rogers Brubaker nei primi due capitoli di *Ethnicity Without Groups*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.

<sup>11</sup> Che, secondo l'autorevole definizione di Sorkin, può essere schematizzato nella forma del «quid pro quo of rights for regeneration» (D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Oxford, Oxford University Press, 1987).

<sup>12</sup> David Sorkin, che ha ricostruito in maniera eccezionalmente approfondita e meticolosa la storia dell'influenza della citazione, riscontra che «[i]t was only after the Second World War and the Holocaust that the speech [di Clermont-Tonnerre] gained the widespread fame or infamy of emblematic status and, quoted incessantly, became a cliché» (D. Sorkin, *The Count Stanislas de Clermont-Tonnerre's 'To the Jews as a Nation ...': The Career of a Quotation*, Jacob Katz Memorial Lecture 2011, Leo Baeck Institute Jerusalem, 2012, pp. 5-45: 22). La mia personale interpretazione di questo importante dato storiografico è che soltanto dopo la Shoah è diventato possibile riconoscere, con lucidità retrospettiva, la natura profondamente sinistra delle reali implicazioni del patto dell'assimilazione, e la loro portata devastante. A questo proposito trovo acuta e illuminante l'interpretazione che del passo di Clermont-Tonnerre dà Shmuel Trigano: «A text charged with meaning in which all is said and which expresses well the philosophico-political impasses of the Enlightenment conception, and at any rate the violent and radical negation, of the Jew in the man which one does oneself the pleasure of emancipating. (...) From this time forth, the Jew in France is no longer a public person; he has become a private one. The Man and the citizen – the Republic – in the Jew have become the Mausoleum, the Jew's grave» (S. Trigano, *The French Revolution and the Jews*, «Modern Judaism», X (1990), 2, pp. 171-190: 178). Ringrazio di cuore Bettina Farack del Leo Baeck Institute di Gerusalemme e i suoi collaboratori per avermi fornito il testo completo della lezione di Sorkin.

qu'ils soient individuellement citoyens. Mais, me dira-t-on, ils ne veulent pas l'être. Eh bien! S'ils veulent ne l'être pas, qu'ils le disent, et alors, qu'on les bannisse. Il répugne qu'il y ait dans l'État une société de non-citoyens et une Nation dans la Nation<sup>13</sup>.

Ciò che si esige dagli ebrei è che smettano di esistere *come categoria sociale* che possa formare la base di una coscienza collettiva vista come potenzialmente antagonistica rispetto all'appartenenza come singoli cittadini allo Stato-nazione, e pertanto *intrinsecamente* (si noti l'assenza di qualunque accenno di argomentazione nel discorso di Clermont-Tonnerre, dove l'espressione della negatività è limitata alla dichiarazione di una ripugnanza immediata e viscerale) destabilizzante e pericolosa per lo Stato-nazione stesso.

In pratica, il patto dell'assimilazione, per la sua natura imitativa che ho già esplorato in fasi precedenti di questa ricerca<sup>14</sup>, richiede agli ebrei di smantellare la propria appartenenza categoriale<sup>15</sup>, e definisce chiaramente questa operazione di smantellamento come rinuncia alle CBA che la definivano, e come loro sostituzione meticolosa e sistematica con le CBA che definivano l'identità sociale della popolazione di maggioranza, e specificamente la classe dominante nel contesto politico dell'epoca, quella borghese<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Il testo del discorso di Clermont-Tonnerre è dibattuto, e spesso viene citato a partire da fonti di dubbia attendibilità. La questione è approfondita con encomiabile chiarezza da David Sorkin, *The Count Stanislas de Clermont-Tonnerre's 'To the Jews as a Nation ...'*; la versione a cui faccio riferimento è quella delle «Archives parlementaires», che Sorkin considera la sola attendibile.

<sup>14</sup> Si veda sopra la nota 6.

<sup>15</sup> E, come necessaria e immediata conseguenza, anche la propria identificazione con una collettività (la «société de non-citoyens» che suscitava la ripugnanza non argomentata di Clermont-Tonnerre). La rilevanza devastante di questa 'clausola in piccolo' del patto dell'assimilazione non è stata, per quanto ne so, adeguatamente messa in luce. Essa implica infatti che una delle CBA definitorie dell'ebreo assimilato (vale a dire dell'ebreo che può credere di avere diritto ad avere diritti; questo fondamentale concetto della filosofia politica è stato elaborato da Hannah Arendt in *'The Rights of Man': What Are They?*, «Modern Review», estate 1949, pp. 24-37) consista nel disidentificarsi con gli ebrei intesi come collettività; di conseguenza l'ebreo assimilato discriminato, oppresso, o perseguitato ha ottimi, anche se tragici, motivi per non percepire la dimensione collettiva della sua condizione, in quanto la sua identità è stata appunto *definita* (dai suoi oppressori, che lo hanno costretto con il ricatto ad accettare questa definizione) come identità amputata di una dimensione collettiva. Questa è secondo me una determinante fondamentale, a cui andrebbe attribuito il giusto peso, in quella «lack of political ability and judgement» che Arendt rimprovera a più riprese agli ebrei nella sua analisi dell'antisemitismo (H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego CA, Harcourt Brace, 1951, p. 8).

<sup>16</sup> L'uso della metafora cognitiva (G. Lakoff – M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980) dell'assimilazione per definire le condizioni poste dagli stati europei agli ebrei per il riconoscimento dei loro diritti ha risonanze sinistre che non mi risulta siano state riconosciute, e che dipendono dall'uso del termine (attestato nei dizionari

Il paradosso (in termini logici), e il problema (in termini psicologici, etici, sociali, e politici...) stanno nel fatto che lo smantellamento della categoria identitaria 'ebreo' come potenziale base di una coscienza collettiva, richiesto agli ebrei come condizione per il riconoscimento dei loro diritti e da loro largamente ottenuto, non è stato in alcun modo accompagnato da una parallela obsolescenza della categoria nella cultura di maggioranza. L'ebreo che smette di performare tutte le CBA che definivano tradizionalmente la sua categoria sociale (rappresentate in maniera caricaturale nella prima vignetta della striscia) per fornire invece una performance formalmente ineccepibile, emotivamente partecipata, e percettivamente del tutto convincente di una qualsiasi categoria sociale compatibile con l'appartenenza alla borghesia (medico, giornalista, artista, ingegnere, militare...) non smette affatto di essere percepito, categorizzato e, soprattutto, discriminato come ebreo dagli antisemiti. Anzi, viene discriminato *con violenza ancora maggiore*.

Il motivo è che la performance, non importa quanto ineccepibile, da parte dell'ebreo delle CBA della borghesia cristiana ha, *proprio in quanto ineccepibile*, l'effetto profondamente destabilizzante di privare queste CBA della loro funzione fondamentale, che è, come abbiamo visto, quella di naturalizzare la categorizzazione dei soggetti sociali: la perfetta e rigorosa osservanza da parte degli ebrei del patto dell'assimilazione ha tra le sue principali conseguenze il fatto che per l'antisemita incontrare qualcuno che performa alla perfezione le CBA di un qualunque pilastro della società borghese cristiana non vuol dire più necessariamente *percepire*, in maniera immediata ed evidente, di trovarsi di fronte a un borghese cristiano, ma implica doversi porre precisamente il problema che l'esistenza e il normale funzionamento delle

storici delle principali lingue europee fin dal tardo Rinascimento) per designare le peculiarità di funzionamento di un processo fisiologico che si basa sulla riduzione di un aggregato caratterizzato e riconoscibile (il cibo con la sua composizione chimica complessa che determina qualità organolettiche salienti e idiosincratice: un pezzo di pane, un piatto di pasta...) ad unità semplici ed elementari intercambiabili tra di loro (i principi nutritivi svincolati dalla loro provenienza originaria, per cui i carboidrati provenienti dal pezzo di pane e dal piatto di pasta, pur nella multiforme diversità dell'aspetto e delle caratteristiche sensoriali dei due cibi, sono nutrizionalmente equivalenti). Il nesso tra l'inizio e la fine di questo processo, e le due alternative della sussistenza di un'identità collettiva degli ebrei come «nation», «corps politique», o «ordre» (che secondo Clermont-Tonnerre – Sorkin 2012, p. 8 – avrebbe dovuto portare a bandirli) e della scomposizione di questo gruppo in individui (che sarebbero potuti invece diventare «individuellement citoyens», *ibidem*) è immediato, e soprattutto la sua tendenza è trasparente: in relazione agli ebrei lo Stato-nazione non è una controparte politica che riconosce loro la cittadinanza, bensì un organismo predatorio che vuole incorporarli alla propria fisiologia, una specie di orco che non può concepire altra modalità di relazione con loro che divorarli.

CBA dovrebbe non risolvere, bensì a cui dovrebbe *impedire di insorgere*, vale a dire quello dell'appartenenza categoriale del soggetto la cui performance si sta osservando.

Per comprendere la portata devastante di questo problema per la psiche antisemita è necessario approfondire alcuni aspetti della teoria delle CBA. Come abbiamo visto sopra quando le abbiamo definite un dispositivo, le CBA costituiscono una parte fondamentale della definizione della normalità. Ora, la normalità è anzitutto un meccanismo cognitivo, in quanto definisce tutto ciò di cui non è possibile chiedere conto, e che pertanto non è soggetto a spiegazione<sup>17</sup>. Pertanto, tra le funzioni fondamentali delle CBA c'è quella di rendere la realtà non soltanto comprensibile ma *già spiegata*: ogniqualvolta noi osserviamo una CBA performata da un soggetto che ne è titolare, questa titolarità *funziona come spiegazione* del particolare dato che osserviamo, e pertanto ci esime dal cercarne un'altra (perché quel bambino piange? perché è un bambino; perché quell'uomo indossa dei pantaloni? perché è un uomo, e così via...). Il ruolo fondamentale rivestito dalle categorie sociali in genere, e dalle CBA in particolare, nei meccanismi di spiegazione ha una conseguenza di straordinaria rilevanza, che risulta comprensibile collegando ciò che abbiamo appena osservato sul funzionamento delle spiegazioni mediate dalle CBA con il concetto di 'indice' così come lo definisce Peirce, vale a dire come segno «whose relation to [its] object (...) consists in a correspondence in fact»<sup>18</sup>; un esempio è il fumo in relazione al fuoco, e proprio questo esempio dimostra nella maniera più chiara e immediata una proprietà importantissima della relazione indicale: l'indice è un *segno naturale*. La sua relazione con il referente non è convenzionale (come nel caso del simbolo)<sup>19</sup> o imitativa (come nel caso dell'icona)<sup>20</sup>, ma ha il proprio fondamento *nella natura delle cose*: il fumo è indice del fuoco perché fumo e fuoco si trovano *nella realtà dei fatti* in una rela-

<sup>17</sup> L'*accountability*, vale a dire il funzionamento sociale delle spiegazioni, è uno dei temi più importanti della riflessione sociologica di Sacks; in pratica, l'essere 'soggetti a spiegazione' è una proprietà sociale degli stati che vengono percepiti come deviazioni rispetto a una norma; da questo consegue 1) la legittimità di qualunque richiesta di spiegazioni che riguardi tali stati, e 2) specularmente, l'illegittimità di richieste di spiegazioni che riguardino la normalità, di cui le CBA sono una parte fondamentale. Ho sviluppato in maniera più sistematica l'analisi del concetto di *accountability* in C. Dell'Aversano, *Intersubjective Anticipation: Accountability, Anticipation, and Conversation as a Zero-Sum Game or, the (Real) Pleasures of a Pluralistic Society*, «Journal of Constructivist Psychology», XXXV (2022), 1, 96-105.

<sup>18</sup> *The Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, edited by Peirce Edition Project, Bloomington (IN), Indiana University Press, vol. II, p. 56.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

zione inscindibile in quanto *naturale*. Ma questa, come abbiamo visto, è esattamente la relazione che la cultura assume che sussista tra le categorie sociali e le CBA di cui esse sono titolari: il motivo per cui il collegamento tra categoria e CBA può funzionare come meccanismo di spiegazione è che si suppone che questo collegamento sia un nesso causale naturale esattamente come quello che collega il fumo al fuoco. Pertanto, nella tassonomia di Peirce, le CBA sono da classificare come indici, vale a dire come *segni naturali*.

### 3. *Metamorfosi come meta-CBA e panico categoriale.*

Questo ulteriore passo del mio ragionamento permette anzitutto di comprendere la funzione fondamentale che il sistema delle categorie e delle loro CBA riveste nella cultura, che è quella del dispositivo alla base della naturalizzazione, vale a dire dell'atteggiamento che presenta le costruzioni sociali come incrollabilmente fondate nella natura stessa delle cose, e quindi come qualcosa rispetto a cui non è possibile immaginare alternative<sup>21</sup>. Soprattutto, però, permette di rendersi conto della natura precisa del disagio di chi, come l'antisemita di fronte all'ebreo assimilato, ritenga di trovarsi ad essere testimone di trasgressioni di carattere categoriale. La violenza angosciata di questo disagio, e le reazioni inconsulte e gravissime a cui non di rado dà luogo, sono motivate dalla percezione delle trasgressioni categoriali come qualcosa di 'contro natura'. Prendere coscienza di questo fatto rende improvvisamente comprensibili una serie di reazioni violente e viscerali della psiche antisemita: per le emozio-

<sup>21</sup> Nel libro che segna l'atto di nascita del costruzionismo sociale, Peter L. Berger e Thomas Luckmann individuano l'origine ultima di questo fondamentale concetto in Max Scheler: «Scheler (...) emphasized that human knowledge is given in society as an a priori to individual experience, providing the latter with its order of meaning. This order (...) appears to the individual as the natural way of looking at the world» (P. L. Berger – Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Anchor Books, 1966, p. 20). Il termine *naturalization* tuttavia non compare mai in *The Social Construction of Reality*; la prima attestazione a me nota del termine che sia accompagnata da una disamina analitica del funzionamento del processo che designa si trova in Pierre Bourdieu: «[L]e travail visant à transformer en nature un produit arbitraire de l'histoire trouve en ce cas [quello del sessismo] un fondement apparent dans les apparences du corps en même temps que dans les effets bien réels qu'a produits, dans les corps et dans les cerveaux, c'est-à-dire dans la réalité et dans les représentations de la réalité, le travail millénaire de socialisation du biologique et de biologisation du social qui, renversant la relation entre les causes et les effets, fait apparaître une construction sociale naturalisée (les habitus différents produits par les différentes conditions sociales socialement construites) comme la justification naturelle de la représentation arbitraire de la nature qui est au principe et de la réalité et de la représentation de la réalité» (P. Bourdieu, *La domination masculine*, «Actes de la recherche en sciences sociales», LXXXIV (settembre 1990), *Masculin/féminin*-2, pp. 2-31: 12).

ni sconvolgenti che lo accompagnano, e per l'intensità delle sue manifestazioni, propongo di denominare 'panico categoriale' questo disagio, e 'scandalo categoriale' la classe di trasgressioni che hanno la potenzialità di innescarlo.

È evidente che, se le trasgressioni categoriali fossero realmente 'contro natura' non potrebbero verificarsi. Questa osservazione, tanto banale quanto incontrovertibile, ci permette di focalizzare meglio la struttura precisa, e le dirette conseguenze, dello scandalo categoriale. Come abbiamo appena visto, tra le principali funzioni delle CBA c'è quella di naturalizzare una convenzione, che è quella della distinzione tra le categorie sociali e delle loro rispettive definizioni. Qualsiasi forma di scandalo categoriale ha l'effetto di mettere in discussione proprio questa naturalizzazione, sostituendo, con la forza implicita ma incontrovertibile dell'evidenza fattuale, ad una concezione dell'identità sociale basata sulla distinzione naturale tra *essenze* stabili e nettamente distinte una basata invece sulla capacità o disponibilità a performare le CBA che caratterizzano le varie categorie.

Per quel che riguarda in particolare gli ebrei la questione è resa più complessa dal fatto che il 'patto dell'assimilazione' è concepibile, prima ancora che proponibile, unicamente sulla base di una concezione delle identità sociali basata non sull'essenzialismo bensì sulla performatività: presentare agli ebrei il conseguimento dei pieni diritti civili come subordinato alla perfetta imitazione delle CBA dei soggetti sociali che già possedevano quei diritti vuol dire affermare, in maniera implicita ma ineludibile, che la maniera di diventare cittadini è performare le CBA che caratterizzano i cittadini, e pertanto che queste CBA non rappresentano un patrimonio esclusivo e definitorio di coloro che sono già cittadini, ma sono in linea di principio accessibili a tutti gli aspiranti di buona volontà.

*A latere*, credo non sia privo di interesse osservare che, per quanto riguarda in particolare gli ebrei, a rendere intrinsecamente credibile questa proposta era un elemento fondante della tradizione culturale dell'ebraismo, vale a dire il ruolo centrale che nella definizione dell'identità ebraica ha sempre rivestito l'ortoprassi. Sono convinta che un importante motivo per cui gli ebrei non soltanto considerarono accettabile il patto dell'assimilazione, ma affrontarono le sue sfide con un atteggiamento fattivo e ottimista, che contribuì a determinare il loro completo successo, fu che erano *già* abituati a modellizzare la propria identità culturale come determinata da un sistema di comportamenti, e di conseguenza non come *essenza* bensì come *performance*. Il ruolo della tradizione dell'ortoprassi nel determinare la riuscita dell'impresa dell'assimilazione è stato secondo me duplice: da un lato l'ortoprassi predisponendo gli ebrei come cultura a modellizzare l'appartenenza identitaria come una questione di performance, e dall'altro lato forniva loro la me-



tacompetenza necessaria ad adottare con successo un approccio grammaticale alla competenza culturale<sup>22</sup>. Ciò che gli ebrei, nella fiducia nobilmente suicida che riponevano nell'affidabilità del patto dell'assimilazione, non riuscivano a concepire è che, nella prospettiva essenzialista del biologismo razziale antisemita, entrambi questi atteggiamenti fossero percepiti non come meritori bensì, al contrario, come diabolici, in quanto l'onestà, dichiarata ed esplicita imitazione (che tra l'altro, nei termini della teoria mimetica di René Girard<sup>23</sup>, implica il riconoscimento della subordinazione ontologica al mediatore, cosa che quest'ultimo potrebbe anche apprezzare...) viene percepita come inganno subdolo e fraudolento, come tentativo di usurpazione di un'essenza per definizione inimitabile in quanto innata. Per questo, mano a mano che la distinzione tra imitatore e imitato diventa fattualmente insostenibile, essa viene affermata con violenza sempre più estrema e irrazionale, in quanto rappresenta l'ultimo baluardo di una differenza che viene percepita come tanto più identitariamente fondante quanto più chimerica diventa la possibilità di discernersela effettivamente. Ciò che l'antisemita odia dell'ebreo è che l'impossibilità fattuale di individuare una qualsiasi reale differenza tra se stesso e la sua vittima costituisce la prova schiacciante e definitiva della natura performativa dell'identità, del fatto che le essenze non esistono, che *chiunque può diventare qualsiasi cosa*; e in una prospettiva essenzialista questa è la cosa più ansiogena che si possa affermare, perché induce immediatamente e necessariamente l'esplosione del panico categoriale.

È importante adesso analizzare in dettaglio una differenza fondamentale che distingue lo scandalo categoriale di cui l'antisemita considera colpevole l'ebreo assimilato da tutte le altre tipologie di scandalo categoriale (come ad esempio l'appropriazione delle CBA riguardanti il genere): nel caso dell'ebreo la trasgressione non riguarda il percorso ben determinato e agevolmente prevedibile da una categoria particolare e ben definita ad un'altra categoria ugualmente specifica. Una volta che si è spogliato del caffettano e delle *pe'ot* che lo rendevano agevolmente riconoscibile, l'ebreo, come mostra icasticamente la striscia del «Simplicissimus», può trasformarsi *in qualunque cosa*. Sotto questo profilo è estremamente significativo che in tutte e tre le vignette della striscia l'ebreo si procuri da vivere sempre commerciando in *vestiti*; questa caratteristica rappresenta l'unico elemento di stabilità nella sua continua metamorfosi, e il motivo è che i vestiti sono la materia prima necessaria per il

<sup>22</sup> La fondamentale e utilissima distinzione tra culture testuali e culture grammaticali si deve a Jurij Michajlovič Lotman: *La cultura e il suo 'insegnamento' come caratteristica tipologica*, in J. M. Lotman – B. A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1987, pp. 69-82.

<sup>23</sup> R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

*travestimento*. E in relazione a questo è significativo in particolare il fatto che in due vignette su tre il commercio riguardi vestiti *smessi* («abgelegte Kleider», «abgelegter Pariser Kunstmode»): nel senso comune l'acquirente di vestiti smessi è infatti definito da due caratteristiche: la prima è la mancanza di una disponibilità economica sufficiente a procurarsi vestiti nuovi; la seconda è il desiderio di indossare capi di abbigliamento che non potrebbe permettersi se dovesse appunto acquistarli nuovi, e che pertanto sono tipici di una condizione sociale superiore alla sua. Di conseguenza, il commercio di vestiti smessi è implicitamente ma univocamente connotato come una pratica che fornisce supporto logistico al *passing*<sup>24</sup>, vale a dire all'attraversamento delle barriere che separano le categorie sociali, barriere la cui incontrovertibile evidenza sensoriale induce a percepirle come naturali. Ma naturalmente questa forma di *passing*, finalizzata a rendere gli ebrei indistinguibili dalla popolazione di maggioranza, e di conseguenza a rendere possibile perpetuare la finzione dell'omogeneità e unanimità del corpo sociale nello Stato-nazione, per quanto possa essere percepita come trasgressiva e minacciosa dalla coscienza antisemita, costituisce in realtà il fondamento del patto dell'assimilazione.

La particolare struttura dello scandalo categoriale che l'antisemita attribuisce all'ebreo, che, come abbiamo visto, non consiste nell'attraversamento della barriera sociale tra due specifiche categorie, bensì in una capacità di trasformazione illimitata e incoercibile, ha un'implicazione pratica oltremodo destabilizzante: in linea di principio non esistono contesti sociali che l'antisemita possa considerare 'al sicuro' dalla presenza, letteralmente, trasgressiva dell'ebreo. E questo spiega non soltanto la violenza delle reazioni viscerali dell'antisemita, ma anche il loro specifico *contenuto*: dal punto di vista dell'antisemita, l'ebreo, per la sua capacità di trasgredire qualunque confine, e per la conseguente impossibilità di circoscrivere la sua presenza a contesti ben definiti e predeterminati, è, secondo la celebre definizione dell'antropologa Mary Douglas<sup>25</sup>, per la sua più profonda natura, «matter out of place», vale a dire *sporcizia*; e viene pertanto percepito come qualcosa di *impuro* e di *contaminante*, da cui di conseguenza la società deve essere difesa con modalità che si fondano su metafore cognitive (e, purtroppo, non solo) desunte dai campi semantici dell'antissepsi e dell'eliminazione dei parassiti<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1963, p. 42.

<sup>25</sup> M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 36.

<sup>26</sup> Uno dei vertici di questa tendenza, tristemente ubiquitaria, è G. G. Otto, *Der Jude als Weltparasit*, München, Eher Verlag, 1943.

È per gestire questa situazione di panico categoriale, e il disagio viscerale e violento che provoca nell'antisemita (la cui identità è definita, in termini strutturali, dalla possibilità di opporsi all'ebreo in quanto oggetto aproblematico e immediato di *percezione*), che viene creata per l'ebreo una nuova CBA, che svuota pragmaticamente le sue performance di qualsiasi altra possibile o immaginabile CBA, disinnescando la minaccia identitaria che esse rappresentano. Si tratta della categoria dell'*imitatore*.

Sotto il profilo logico è fondamentale notare che questa nuova CBA non si colloca sullo stesso piano delle altre, vale a dire quello appunto delle *azioni*, bensì su un piano sovraordinato, che normalmente gli effetti, che abbiamo già esplorato, della naturalizzazione rendono inaccessibile non soltanto alla messa in questione ma alla stessa coscienza: si tratta del piano della *relazione logica* tra le azioni e i soggetti sociali che le compiono. Quella dell'imitazione costituisce pertanto, per così dire, una meta-CBA, che permette di ridefinire l'appartenenza categoriale dell'ebreo non più in base ad un insieme finito di CBA definite ciascuna dalla relazione tra una categoria sociale e un comportamento (le mamme amano i loro bambini, i bambini piangono...), bensì in base ad una CBA che è priva di qualsiasi *contenuto* specifico in quanto non designa un particolare comportamento, ma consiste unicamente in una *relazione logica* tra una categoria sociale e le azioni ad essa associate<sup>27</sup>. Questa relazione logica è *l'opposto della titolarità*<sup>28</sup>: l'imitazione è il dispositivo che la cultura mette a punto per depragmatizzare le performance di CBA da parte di soggetti che non hanno titolo a compierle, quali sono appunto, secondo il pregiudizio antisemita, gli ebrei in relazione a tutte le

<sup>27</sup> «One of the central things that seems (*sic*) to be involved is this: When one normally deals with the activities of a Member, apparently one takes it that they have a right to do some class of activities, and that when one engages in making out what they're doing, one takes it that what one sees them doing is what they're doing. 'Imitation' seems to involve a way of characterizing some action which somebody does when they're unentitled to do that class of action. (...) So imitation becomes a category which involves the construction of a parallel set of knowledge for those unentitled Members, where it doesn't happen that as they do something one finds that there is 'the doing', but as they do something one finds that they are able to imitate. One doesn't see that thing which would, by reference to the category 'knowledge and capacity' be taking place; (...) one sees [an imitation]» (Sacks, *Lectures on Conversation*, vol. I, pp. 69-71).

<sup>28</sup> «[T]here is apparently a situation involving the incompetence of the doers to claim that they are performing the given action. Their relevant set of activities are seen, at best, as proffering such an action, where one can accept it if one pleases, or not – apart from whether it's done well. One might put it roughly that we had something of an inverse to category-bound activities, where there are some activities, otherwise doable by anybody, which for some category of persons are not doable by them, no matter how well they can "pull it off"» (Sacks, *Lectures on Conversation*, vol. I, pp. 479-482).

CBA della borghesia, per definizione cristiana, che pure il patto dell'assimilazione aveva loro ingiunto di prendere come punto di riferimento della loro 'rigenerazione' sociale, etica, e psichica. Di conseguenza per l'antisemita l'ebreo, qualunque cosa faccia, *in quanto ebreo* sta *imitando*.

Questa infinita plasticità della CBA dell'imitazione le permette di assumere la performance delle azioni caratterizzanti *qualsiasi* categoria sociale, a prescindere dal loro specifico contenuto, liquidandola invariabilmente come non valida. In questo modo la varietà illimitata della pragmatica di queste possibili performance viene sostituita dall'infinita ripetizione della stessa pragmatica: qualunque cosa faccia l'ebreo e per quanto sincera, ineccepibile, e convincente si dimostri la sua performance delle più varie e più impegnative CBA delle varie categorie sociali della borghesia colta europea, ogni sua azione verrà sempre e comunque percepita come l'ennesima ipostasi dell'unica ed eterna CBA di cui, in quanto ebreo, è titolare: vale a dire come un'*imitazione*, che è possibile, anzi doveroso, smascherare per mantenere intatta la funzione e l'efficacia del sistema delle categorie nel produrre e garantire l'ordine sociale.

È in questo senso che va inteso l'effetto propriamente derisorio della striscia del «Simplicissimus»: mentre le didascalie delle tre vignette descrivono in maniera apparentemente convincente una trasformazione dei parametri fondamentali dell'identità sociale (nome, nazionalità, residenza, professione...), e sembrano pertanto incoraggiare un'interpretazione letterale del titolo, le *immagini* rappresentano, al di là della variabilità superficiale dell'abbigliamento e della pettinatura, non una trasformazione bensì una costante, che è quella, radicata in caratteristiche fisiche ineliminabili, della definizione *razziale* dell'ebraicità tipica dell'antisemitismo dell'epoca, e rivelano che l'interpretazione corretta del titolo è ironica: per quanto possa darsi da fare nel suo instancabile trasformismo, cambiando più e più volte nome, nazionalità, occupazione, l'ebreo non può sfuggire alla propria natura; anzi, quanto più convulsa e affannosa è la sua ansia di metamorfosi, tanto più lampante risulta la sua inadeguatezza a performare qualunque CBA che non sia la meta-CBA dell'imitazione.

Nel contesto sociale e politico del nuovo antisemitismo, il problema dell'ebreo assimilato viene pertanto ridefinito: non è più quello di distanziarsi dalle CBA che definivano l'ebraicità tradizionale, che possono essere meticolosamente individuate e sistematicamente sostituite una per una dalle CBA della borghesia cristiana, che era un problema difficile ma risolvibile, e che in particolare gli ebrei hanno brillantemente risolto appunto durante il processo di assimilazione. È quello di lottare contro una meta-CBA che può essere applicata, ad esclusivo arbitrio dell'osservatore antisemita, a *qualsia-*

*si* performance categoriale (commerciante di vestiti come fondatore di un nuovo movimento artistico, come medico, tipografo, giornalista, sportivo, militare, e chi più ne ha più ne metta...). E l'applicazione di questa CBA di nuovo genere, elaborata sotto la spinta del panico categoriale dall'antisemitismo moderno, ha il potere di rendere socialmente nulla la performance di qualsiasi altra attività di cui sia titolare una specifica categoria sociale, vale a dire di rendere *non avvenuto* tutto il percorso dell'assimilazione.



LEONARDO CANOVA

## METAMORFOSI COME ERRANZA

RAPPRESENTAZIONI DEUMANIZZATE DELL'EBREO  
NELLA PROPAGANDA NAZIFASCISTA

### 1. *Premessa.*

Sono trascorsi esattamente trent'anni dalla pubblicazione del fondamentale volume di Esther Fintz Menascé<sup>1</sup>, fine anglista di cui abbiamo recentemente pianto la scomparsa, dedicato alla misteriosa figura dell'Ebreo errante e alle metamorfosi subite dal relativo mitologema attraverso le epoche, le nazioni e le culture. Un mito ambivalente che, nel tempo, si trova ad incarnare il duplice ruolo di «simbolo di tutti gli ebrei, privati della loro patria e bersaglio sia dell'odio che dell'amore delle genti», e di «*Altro*, qualche cosa contro cui battersi e, in ogni caso, da temere per la sua carica potenzialmente sovversiva»<sup>2</sup>. In effetti, il concetto di 'erranza' può essere declinato in due differenti accezioni: vi è un'erranza inclusiva, propria dell'ebreo che si riconosce parte di una collettività coinvolta in un viaggio senza fine; vi è un'erranza esclusiva, una barriera – spesso simmetrica – posta tra il popolo d'Israele e quello dei gentili<sup>3</sup>. Se il primo di questi due aspetti rimane tutto sommato costante, l'alterità dell'ebreo si manifesta nella storia in vesti sempre differenti: l'ebreo può essere 'altro' perché non fa parte della nostra nazione, può essere 'altro' perché non fa parte della nostra religione, può essere 'altro' perché non fa parte della nostra razza e, in determinate condizioni, può essere 'altro' perché non fa parte della nostra specie.

<sup>1</sup> *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, a cura di E. Fintz Menascé, Milano, Cisalpino, 1993.

<sup>2</sup> R. Calimani, *Storia dell'ebreo errante. Dalla distruzione del tempio di Gerusalemme al Novecento*, Milano, Mondadori, 1987, p. 12.

<sup>3</sup> P. Levi, *Il sistema periodico, Argon*, in Id., *Opere complete*, a cura di M. Belpoliti, Torino, Einaudi, 2016-2018, vol. I, p. 862 (d'ora in poi si cita questa edizione con la sigla OC): «Come sempre avviene, il rifiuto era reciproco: da una parte della minoranza, una barriera simmetrica era stata eretta contro l'intera cristianità ("gòjì", "nàrelì": le "genti", i "non-circoncisi"), riproducendo, su scala provinciale e su di uno sfondo pacificamente bucolico, la situazione epica e biblica del popolo eletto».

## 2. *Uomini o no.*

Nel quinto episodio della terza stagione di *Black Mirror*, intitolato *Gli uomini e il fuoco* e diffuso sulla piattaforma Netflix nell'ottobre del 2016<sup>4</sup>, lo sceneggiatore Charlie Brooker tratteggia un futuro dai caratteri distopici in cui sull'umanità incombe la minaccia di un nemico soltanto apparentemente esterno. Il protagonista, un soldato di un'organizzazione militare statunitense, è alla sua prima missione e la sua squadra è incaricata di eliminare i cosiddetti 'parassiti': mutanti in parte umani ma dalle sembianze mostruose che suscitano orrore e repulsione. Per via di un malfunzionamento al dispositivo di realtà aumentata che dovrebbe incrementare le performance belliche dei soldati, il soldato si rende tuttavia conto che l'impianto altera i sensi suoi e degli altri soldati per nascondere il fatto che i 'parassiti' sono in realtà normalissimi esseri umani, vittime di un deliberato genocidio deciso dal governo, secondo un programma che prevede l'eliminazione di quanti siano ritenuti – a vario titolo – geneticamente corrotti e, dunque, inferiori. Il racconto visivo, che in più punti riecheggia atmosfere, lessico e tematiche tipici della propaganda razziale nazifascista, vuol dunque dimostrare allo spettatore, per mezzo di immagini e situazioni dai tratti noir e perturbanti, come l'uomo appaia più invogliato a commettere atrocità se l'oggetto di quelle atrocità si trova al di fuori della comunità umana.

La tradizione dei Jewish Studies, e in particolare di quella sua branca che va sotto il nome di Shoah Studies, ha di recente rinnovato la sua attenzione nei confronti delle rappresentazioni deumanizzate dell'ebreo nella storia dell'arte, nella storia della letteratura e nella storia *tout court*, producendo negli ultimi anni due importanti monografie: l'agile volumetto di Luca de Angelis, dal titolo *Cani, topi e scarafaggi. Metamorfosi ebraiche nella zoologia letteraria*<sup>5</sup>, e il più imponente *Bestiarium Judaicum. Unnatural history of the Jews* dello statunitense Jay Geller<sup>6</sup>, che con ampia documentazione argomenta come segue:

The animalization of “the Jew” did not begin with the biologization of “Jew hatred” by racial antisemitism. Rather, over the past two millennia a vast menagerie of verbal and visual images of nonhuman animals (pigs, dogs, vermin, rodents, apes, and so

<sup>4</sup> *Gli uomini e il fuoco*, stagione 3 della serie *Black Mirror*, ideata da C. Brooker, episodio 5, Endemol Shine Group, 2016.

<sup>5</sup> L. De Angelis, *Cani, topi e scarafaggi. Metamorfosi ebraiche nella zoologia letteraria*, Bologna, Marietti, 2021.

<sup>6</sup> J. Geller, *Bestiarium Judaicum. Unnatural history of the Jews*, New York, Fordham University Press, 2018.



on) has been disseminated to debase and bestialize Jews. Analogies and/or identifications of Jews with either particular animals or animality in general, almost always derogatorily, had long accompanied discourse about and iconography of “the Jew”<sup>7</sup>.

Il punto di partenza di Geller, in effetti, è proprio quello di mostrare come «to analogize or identify Jews with animals not only maintains the hierarchical opposition of Jew and Gentile but that of Animal and Human as well»<sup>8</sup>, ossia come porre l'ebreo in rapporto analogico con l'animale delinei una duplice opposizione gerarchica tra ebrei e non-ebrei, con questi ultimi al vertice, e tra ebrei ed esseri umani. Tuttavia, se la prima opposizione si realizza sempre, la seconda pare svilupparsi soltanto in determinati contesti storici e sociali: in altri termini, il paragone dell'ebreo con l'animale corrisponde sempre a tracciare una linea di confine tra noi e ‘gli altri’, ma non sempre ‘gli altri’ sono estromessi dai canoni dell'umanità e inclusi nel novero delle forme di vita inferiori.

### 3. *Serpenti, locuste, iene. Alle origini del bestiario giudaico.*

Percorrendo a ritroso questa tematica a partire dall'antichità classica<sup>9</sup>, occorre in prima istanza soffermarsi su un noto contesto in cui Plinio il Vecchio, nel settimo libro della sua *Naturalis Historia*, sosteneva che uno straniero, agli occhi di un altro, potrebbe a stento sembrare un uomo:

Naturae vero rerum vis atque maiestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes eius ac non totam complectatur animo. Ne pavonis ac tigrium pantherarumque maculas et tot animalium picturas commemorem, parvum dictu, sed inmensum aestimatione, *tot gentium sermones, tot linguae, tanta loquendi varietas, ut externus alieno paene non sit hominis vice*.<sup>10</sup>

L'autore individua la principale causa di questa diversità nel fatto linguistico, sul quale insiste tre volte impiegando tre espressioni sinonimiche (*sermones, linguae e loquendi varietas*), dimostrando tuttavia non tanto un atteggiamento di sospettosa diffidenza, quanto un genuino stupore per la straordinaria varietà della natura.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>9</sup> Qualora non diversamente indicato, i testi della latinità classica e media sono citati dal *Corpus Corporum*, a cura dell'Università di Zurigo, <https://www.mlat.uzh.ch/> (24/11/2022), fatta eccezione per le fonti patristiche, per le quali si fa riferimento a Jacques Paul Migne, *Patrologia. Coursus Completus. Series Latina*, Paris, Petit-Montrouge, 1878-1992 (che si cita in nota con la sigla PL, seguita dall'indicazione del volume e della colonna).

<sup>10</sup> Plinio, *Naturalis Historia*, VII, 7 (corsivo mio).

Ripetute associazioni tra ebrei e animali si trovano poi nella letteratura dottrinale ed esegetica del Medioevo cristiano, ma anche in questo caso il fenomeno rientra all'interno di un sistema più esteso. A questa altezza cronologica, infatti, la natura è percepita nei termini di un libro *digito Dei*, come complesso semico di cui Dio si serve per parlare delle verità ultraterrene agli uomini, ai quali è affidato l'arduo compito di decifrarlo. In tal senso, ogni elemento della natura assume non soltanto una funzione all'interno del cosmo, ma anche un significato, motivo per cui nei comportamenti animali si leggeva spesso il segno di quelli umani. In questo senso, l'ebreo può essere paragonato alle locuste, perché sulla base di un passo del libro dell'*Apocalisse*<sup>11</sup> queste rappresentavano tutti i popoli non guidati da Dio. Tuttavia, come si può osservare in questo brano dalle *Formulae spiritalis intelligentiae* di Eucherio – e in molti altri contesti analoghi –, nella sequenza di possibili significati da attribuire alle locuste, l'ebreo non sembra stare su un piano diverso rispetto agli altri, tra i quali troviamo i conversi, gli adulatori, la resurrezione di Cristo e la vita dei predicatori:

Locustarum nomine aliquando Judaeorum populus, aliquando conversa gentilitas, aliquando adulantium lingua, aliquando per comparisonem resurrectio Dominica designatur, aliquando vita praedicatorum significatur<sup>12</sup>.

Anche la vipera occupa un posto di rilievo nel bestiario giudaico medievale, per almeno due motivi. Di questa particolare specie di serpente ovoviviparo, infatti, fin dall'antichità greca e latina si riteneva che, nel momento dell'accoppiamento, la femmina aggredisce il maschio, divorandolo<sup>13</sup>: atteggiamento che, in epoca cristiana, è spesso messo in relazione al popolo ebraico, che ha provocato la morte del loro padre Cristo ed è adesso (giustamente) perseguitato dalla madre Chiesa:

Les vuivres que s'entrocient  
les felons Juïs senefient,  
qui nostre creator ocistrent  
et en la seinte crois mistrent,

<sup>11</sup> Cfr. *Apoc.* 9, 3 e sgg.

<sup>12</sup> Eucherio, *Form.*, V (PL 50, 750-751).

<sup>13</sup> Cfr. Plinio, *Naturalis Historia*, X, 169-170: «Rursus in terrestribus ova pariunt serpentes, de quibus nondum dictum est, coeunt complexu, adeo circumvolatae sibi ipsae, ut una existimari biceps possit. Viperae mas caput inserit in os, quod illa abrodit voluptatis dulcedine, terrestrium eadem sola intra se parit ova, unius coloris et mollia, ut pisces. Tertio die intra uterum catulos excludit, dein singulis diebus singulos parit, XX fere numero. itaque ceteri tarditatis impatientes perrumpunt latera occisa parente».

Jhesu Crist qui est nostre pere,  
et Jherusalem nostra mere<sup>14</sup>.

Rabano Mauro, invece, associa la notizia secondo cui la vipera sarebbe capace di turarsi l'orecchio con la coda al rifiuto da parte degli ebrei di ascoltare e ricevere la parola della Verità:

Quo serpente ira Judaeorum per similitudinem nimis aptissimam diffinitur. Obstinatum quippe hominum ira irrevocabilis est, qui ne docentium praedicationes exaudiant, procurant sibi voluntariam surditatem<sup>15</sup>.

Lo stesso arcivescovo di Magonza, poi, associa all'ebreo anche il leone, talvolta simbolo della regalità del divino, talvolta, come nel contesto che segue, simbolo di eccessivo attaccamento alle cose terrene e di violenza, come quella di coloro che crudelmente avevano ucciso il Cristo:

Leo, populus Judaicus, ut in Psalmis: «Susceperunt me, sicut leo paratus [ad praedam]: quod crudelis paratus erat ad occidendum Christum»<sup>16</sup>.

Infine, anche la iena, che in epoca medievale era considerata simbolo di disonestà e doppiezza in quanto ritenuta capace di cambiare sesso, può significare il popolo ebraico, che ha abbandonato l'eredità di Dio per assumere su di sé quella del diavolo:

Hyaena est diabolus, ut in Propheta: «Spelunca hyaenae est haereditas mea» id est, Judaei, quos in haereditatem elegi, me abjecto diabolum in se susceperunt<sup>17</sup>.

Ad ogni modo, questo tipo di associazione riguarda nel Medioevo la totalità dello scibile umano e, soprattutto, non sembra mai implicare un declassamento ontologico del soggetto del paragone, che mantiene con l'oggetto un rapporto strettamente simbolico.

#### 4. *Cani, maiali, falene. Il bestiario giudaico nell'Età moderna e contemporanea.*

Diverso il meccanismo che sta alla base dei più comuni insulti che all'ebreo sono rivolti, e che, di volta in volta, lo paragonano o comunque lo mettono

<sup>14</sup> Gervaise, *Bestiaire*, vv. 523-528, in F. Zambon, *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, Milano, Bompiani, 2018, p. 1566. Ma cfr. anche Pseudo Ugo di San Vittore, *De Bestiis*, II, 21 (PL 177, 68-69): «Viperæ enim comparati sunt Pharisæi obscenis operibus et desideriis servientes. Occiderunt enim patrem suum Christum, et matrem Ecclesiam persecuti sunt».

<sup>15</sup> Rabano Mauro, *De Universo*, VIII, 2 (PL 111, 231).

<sup>16</sup> Rabano Mauro, *Allegoriae in universam sacram Scripturam*, L (PL 112, 983).

<sup>17</sup> *Ibidem*, H (PL 112, 954).

in relazione a un cane, a un maiale o ad altri animali considerati impuri secondo la legge mosaica, irridendone le tradizioni religiose e culturali. Meccanismo che parrebbe essere alla base anche dell'appellativo *marranos*, col quale nella Spagna del XIV e del XV secolo si indicavano in maniera più o meno ingiuriosa quegli ebrei che si erano convertiti, per necessità o per opportunità, al cristianesimo, e che parrebbe derivare dallo spagnolo *marrano* col significato di 'giovane porco', per quanto l'etimo sia tutt'oggi discusso<sup>18</sup>. Del resto, già a questa altezza cronologica, nella penisola iberica il rapporto che legava l'ebreo al maiale era piuttosto consolidato. Il  *Fortalitium Fidei* , diffusissima opera polemica cristiana composta da Alfonso de Espina tra 1458 e il 1464, comprendeva infatti un'intera sezione intitolata *De bello iudeorum*, all'interno della quale, prendendo le mosse da una presa di coscienza dell'assoluta diversità dell'ebreo dal cristiano, si procedeva con l'elencare una serie di diciassette stereotipi antisemiti. Tra questi, è di nostro interesse la cosiddetta 'accusa del maiale', che si sviluppa a partire da una leggenda popolare secondo la quale – nella sua versione cristiana – un mago ebreo terrorizzò gli abitanti di un piccolo paesino uccidendo moltissimi maiali dopo aver sepolto un cuore di maiale nel terreno<sup>19</sup>. Come mostra Veronese, l'associazione tra ebrei e maiali restò forte nell'immaginario collettivo e, specialmente in Germania, era comune la rappresentazione della *Judensau*, la 'scrofa degli ebrei' o di gruppi di ebrei ritratti nell'atto di cavalcare l'animale, leccarne l'ano e di mangiare i suoi escrementi<sup>20</sup>. Tale associazione, in alcuni casi, si spinge fino all'identificazione, come – per fare un esempio italiano – nella giudiata secentesca di Melchiorre Palontrotti, dal titolo *Canzone contro gli ebrei*, dove il protagonista Rabbi Manóach, il cui aspetto è assimilato a quello di una fa-

<sup>18</sup> Cfr. DELI, s.v. *marrano*: «'porco', prob. dall'ar. *mubarram* 'cosa proibita' (la carne di maiale è esclusa, per motivi religiosi, dalla cucina islamica)» e, similmente Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., versión 23.5 en línea, <https://dle.rae.es> (22/11/2022) s.v. *marrano*. Yakov Malkiel pensa piuttosto ad una confusione tra lo sp. *varrano*, (*al*)*barrano* 'forestiero giunto di recente' (dall'ar. *al-barran*) e *marrano* 'porco', mentre Henry e Renée Kahane ritengono che lo sp. *marrano* si possa far risalire all'aramaico *maran atha*, un'imprecazione rivolta dagli ebrei ortodossi agli apostati. Cfr. Y. Malkiel, *Hispano-arabic marrano and its Hispanola in Hormophone*, «Journal of the American Oriental Society», LXVIII (1948), pp. 175-184; H. Kahane – R. Kahane, *Christian and Un-Christian Etymologies*, «Harvard Theological Review», LVII (1964), pp. 23-38.

<sup>19</sup> Cfr. A. Veronese, *Cultural Paradigms in the Accusation of Ritual Murder*, «Materia Giudaica», XXVI (2021), pp. 17-25; 22-23; M. Har-Peled, *The Pig Libel: a Ritual Crime Legend from the Era of the Spanish Expulsion of the Jews (15th-16th centuries)*, «Revue des études Juives», CLXXV (2016), 1-2, pp. 107-133.

<sup>20</sup> Veronese, *Cultural Paradigms*, p. 22. Cfr. anche I. Shachar, *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and its History*, London, Warburg Institute, 1974.

lena o di una pulce, si trasforma infine in un maiale durante il suo funerale, proprio sotto gli occhi dei partecipanti che trasportano la sua bara<sup>21</sup>.

L'associazione ad animali, e in specie ad animali non conformi alle regole della *kasherut*, si configura dunque come una delle modalità predilette per la formulazione di insulti antiebraici. Lo si nota anche in questa celebre pagina dal racconto *Argon*, in cui Primo Levi parla del rapporto tra i membri della comunità ebraica di Torino e i non ebrei:

Non furono mai molto amati né molto odiati; non sono state tramandate notizie di loro notevoli persecuzioni; tuttavia, una parete di sospetto, di indefinita ostilità, di irrisione, deve averli tenuti sostanzialmente separati dal resto della popolazione fino a parecchi decenni dopo l'emancipazione del 1848 ed il conseguente inurbamento, se è vero quanto mio padre mi raccontava della sua infanzia a Bene Vagienna: e cioè che i suoi coetanei, all'uscita dalla scuola, usavano schernirlo (benevolmente) salutandolo col lembo della giacchetta stretto nel pugno a mo' di orecchio d'asino, e cantando: "ôrije 'd crin, ôrije d'asô, a ji ebreô ai piasô": "orecchie di porco, orecchie d'asino, piacciono agli ebrei". L'allusione alle orecchie è arbitraria, ed il gesto era in origine la parodia sacrilega del saluto che gli ebrei pii si scambiano in sinagoga, quando sono chiamati alla lettura della Bibbia, mostrandosi a vicenda il lembo del manto di preghiera, i cui fiocchi, minuziosamente prescritti dal rituale come numero, lunghezza e forma, sono carichi di significato mistico e religioso<sup>22</sup>.

Come si può osservare, la «parete di sospetto, di indefinita ostilità, di irrisione» rimarca l'alterità dell'ebreo rispetto alla comunità dei cristiani, ma lo mantiene comunque nei canoni di una ben riconoscibile umanità.

Diversamente da quanto affermato da Luca de Angelis, dunque, il punto d'inizio del processo di disumanizzazione dell'ebreo è da individuarsi ben prima della diffusione del dramma *Il Mercante di Venezia* di William Shakespeare che, ad ogni modo, rappresenta senza dubbio uno snodo importante di questo percorso. Qui, secondo de Angelis, il personaggio di Shylock non viene rappresentato come un essere umano ma come qualcosa di diabolico, una presenza demoniaca che si avvale di tratti marcatamente animaleschi. Shylock è infatti a più riprese paragonato a un cane, in ogni sua forma, e ad esso si attribuiscono tratti cannibaleschi<sup>23</sup>. La stessa Menascé, in un suo contributo dedicato a questo personaggio, sottolineava come nella commedia tutto l'incitamento all'odio per l'ebreo, presentato quale essere subumano, animalesco e diabolico ha certamente funzionato come «un'anticamera di

<sup>21</sup> Cfr. F. Franceschini, *The Languages of the Jews in the Italian Theatre of the 16th and 17th Centuries*, «Materia Giudaica», XXVI (2021), pp. 101-147: 135-137.

<sup>22</sup> Levi, *Il sistema periodico*, *Argon*, OC, I, p. 862.

<sup>23</sup> De Angelis, *Cani, topi e scarafaggi*, pp. 13-14.

Auschwitz»<sup>24</sup>. Eppure, non c'è dubbio che lo Shylock shakespeariano mantenga «un nucleo inscalfibile e indiscutibile di umanità»<sup>25</sup>, che guadagna il palcoscenico nel momento della celebre *plea for Jewery*:

Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions? Fed with the same food, hurt with the same weapons, subject to the same diseases, healed by the same means, warmed and cooled by the same winter and summer as a Christian is? If you prick us, do we not bleed? If you tickle us, do we not laugh? If you poison us, do we not die? And if you wrong us, shall we not revenge? If we are like you in the rest, we will resemble you in that. If a Jew wrong a Christian, what is his humility? Revenge. If a Christian wrong a Jew, what should his sufferance be by Christian example? Why, revenge! The villainy you teach me I will execute, and it shall go hard but I will better the instruction<sup>26</sup>.

Insomma, se possiamo forse concordare con Harold Bloom quando afferma che *Il Mercante di Venezia* è un'opera «profondamente antisemita»<sup>27</sup>, tanto da essere stata per anni una delle più rappresentate nei teatri del Terzo Reich, è vero anche che, per rientrare nei rigidi parametri dettati dalla propaganda nazista, la commedia dovette subire pesanti rimaneggiamenti, specialmente nei passi in cui l'ebreo Shylock dimostrava troppo evidenti tratti di umanità<sup>28</sup>.

Umanità che comincia progressivamente a sfumarsi a partire dal secondo Ottocento, quando in tutta Europa e nel mondo si assiste ad un rinfocolarsi dell'odio antisemita, che si concretizza nella nascita di nuove testate esplicitamente antiebraiche come, in Francia, l'*Antijuif*, e in manifestazioni di intolleranza come quelle in Algeria, che sul finire del secolo presero la forma di veri e propri pogrom, o ancora, a cavallo tra Otto e Novecento, il meglio noto affare Dreyfus<sup>29</sup>. Nello stesso periodo in Germania: «il nuovo clima di tensione provoca l'espulsione degli ebrei dai circoli universitari e la loro emarginazione di fatto; nascono le prime leghe antisemite che organizzano due congressi internazionali antisemiti a Dresda (1882) e a Chemnitz (1883)»<sup>30</sup>,

<sup>24</sup> E. Fintz Menascé, *Shylock: genesi, apogeo ed esorcizzazione del mito*, «Studi di Letteratura Francese», XVI (1990), pp. 138-139: 138.

<sup>25</sup> De Angelis, *Cani, topi e scarafaggi*, p. 18.

<sup>26</sup> W. Shakespeare, *The Merchant of Venice*, a cura di M. M. Mahood, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 3, 1, 46-57, p. 122.

<sup>27</sup> H. Bloom, *Shakespeare: The Invention of the Human*, New York, Riverhead Books, 1998, p. 171. Sull'argomento cfr. anche *Wrestling With Shylock: Jewish Responses to the Merchant of Venice*, edited by E. Nahshon – M. Shapiro, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

<sup>28</sup> Cfr. A. G. Bonnell, *Shylock in Germany. Antisemitism and the German Theatre from Enlightenment to the Nazis*, New York, I. B. Tauris Publishers, 2008, pp. 143 sgg.

<sup>29</sup> Cfr. G. Luzzatto Voghera, *Antisemitismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 2018, p. 60.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

mentre negli Stati Uniti, a partire dal 1880, agli ebrei fu ripetutamente rivolta l'accusa di una inclinazione razziale e religiosa volta allo sfruttamento finanziario, in specie per quanto concerneva le speculazioni operate da banchieri ebrei come i Rothschild<sup>31</sup>. È in questi anni che si assiste ad un primo passaggio da una discriminazione di tipo sociale e religioso ad una di tipo biologico e razziale, specialmente in seguito alla pubblicazione, intorno alla metà del secolo, del *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane* di Joseph Arthur de Gobineau che, pur non contenendo tesi esplicitamente antisemite, nondimeno «set the framework within which racial theory became a serious field of study»<sup>32</sup>. Le rinnovate modalità di discriminazione (e persecuzione), portano con sé anche rinnovate forme di rappresentazione deumanizzata dell'ebreo; al fianco delle figure del maiale, della locusta e di altre ormai appartenenti a pieno titolo al bestiario giudaico, si impone una nuova figura, destinata a divenire ben presto dominante: quella del parassita. La neodefinita razza ebraica, insomma, vive alle spalle, anzi, sulle spalle delle altre razze, sfrutta il loro lavoro e i loro talenti per il proprio profitto e, contemporaneamente, indebolisce l'organismo ospitante. Così, l'anarchico russo Michail Bakunin, in un articolo datato 1872, definisce gli ebrei «un popolo di parassiti vivente del sudore e del sangue dei loro conquistatori»<sup>33</sup>, mentre nel suo saggio *La France Juive – Essai d'histoire contemporaine*, pubblicato nel 1886, lo scrittore francese Édouard Drumont argomenta:

Il Semita non ha alcuna facoltà creatrice; al contrario l'Ariano inventa, né è stata mai fatta la più piccola invenzione da un Semita. Al contrario questi sfrutta, organizza, fa rendere l'invenzione dell'Ariano creatore, e i benefici egli li conserva naturalmente per se stesso<sup>34</sup>.

L'aspetto vampiresco dell'ebreo nei confronti delle altre popolazioni si diffonde anche a livello iconografico, come si può osservare nella caricatura ad opera di Charles Léandre, pubblicata sulla rivista satirica *Le Rire* dell'aprile 1898, che mostra Rothschild avvolgere il mondo con ali di pipistrello e succhiare il sangue e che godrà di un certo successo negli organi della propaganda dei totalitarismi novecenteschi (Tav. 15b, a sinistra).

<sup>31</sup> Cfr. P. Knight, *Conspiracy theories in American history: an encyclopedia*, Volume 1, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2003, p. 82.

<sup>32</sup> S. Beller, *Antisemitism. A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 57.

<sup>33</sup> M. Bakunin, *Ai compagni della federazione delle sessioni internazionali del giura*, in Id., *Opere complete. Volume III*, a cura di A. Lehning, Catania, Edizioni Anarchismo, 1977, p. 23.

<sup>34</sup> É. Drumont, *La France Juive – Essai d'histoire contemporaine*, in R. Piperno, *Sull'antisemitismo. Con un'antologia di testi antiebraici*, Firenze, Giuntina, 2008, pp. 125-136: 127.

### 5. *Pipistrello, fungo, parassita. L'ebreo come morbo da debellare.*

Che infatti nell'ideologia nazionalsocialista l'ebreo non sia ormai in alcun modo considerabile un essere umano è evidente fin dai primi scritti di Adolf Hitler, che nel suo *Mein Kampf* paragona ripetutamente gli ebrei a batteri<sup>35</sup>, a parassiti<sup>36</sup>, a una pestilenza da contenere e annientare<sup>37</sup>, a ratti che lottano tra loro all'ultimo sangue<sup>38</sup> (metafora, quest'ultima, che sarà alla base della celebre graphic novel *Maus* di Art Spiegelman)<sup>39</sup>. In questo testo, scrive Eberhard Jackel:

L'ebreo è il verme nel corpo in decomposizione, è una pestilenza peggiore della morte nera di una volta, è portatore di bacilli della peggior specie, l'eterno fungo che prospera in tutte le crepe dell'umanità, il fuco che si infiltra nella restante umanità, il ragno che lentamente incomincia a succhiare dai pori il sangue del popolo, un'orda di ratti che si aggrediscono selvaggiamente tra di loro, parassiti nel corpo di altri popoli, il popolo per eccellenza, lo scroccone che, come un bacillo nocivo, sempre più si diffonde, l'eterna sanguisuga, il parassita dei popoli, il vampiro dei popoli<sup>40</sup>.

Si potrebbe quasi leggere la genesi dell'ideologia razziale nazista come una risposta in chiave biologica e parassitologica ai molti interrogativi posti da Shylock, come mostra il testo di questa *brochure* divulgativa raccolta da Glover:

Dal punto di vista biologico sembra del tutto normale. Ha mani e piedi, e una specie di cervello. Ha anche occhi e bocca, ma è assolutamente diversa da noi, un orrore.

<sup>35</sup> A. Hitler, *La mia battaglia. Volume I: edizione critica*, a cura di V. Pinto, Torino, Free Ebrei, 2017, p. 105: «Trovavo ripugnante quel conglomerato di razze della capitale imperiale, quel miscuglio di popoli cèchi, polacchi, ungheresi, ruteni, serbi, croati ecc. – e soprattutto quegli eterni batteri dell'umanità: gli ebrei e ancora gli ebrei» (corsivo mio).

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 269: «L'ebreo non fu mai nomade, ma fu sempre e solo *parassita nel corpo degli altri popoli*. L'ebreo non abbandona volontariamente il suo spazio vitale, ma è semplicemente scacciato via dai popoli ospitanti e abusati. *La sua diffusione è tipica di ogni parassita: l'ebreo cerca sempre nuovo humus per la sua razza*» (corsivi miei). A tal proposito, si veda anche – in questo volume – il saggio di Bronzini che individua nelle regressioni metamorfiche verso il regno animale dei personaggi kafkiani – come l'*Ungeziefer* Gregor Samsa, protagonista della *Metamorfosi* – la tragica preveggenza della *Mimikry* antisemita. Cfr. anche L. M. Wambach, *Ahasver und Kafka. Zur Bedeutung der Judenfeindschaft in dessen Leben und Werk*, Heidelberg, Winter, 1993, p. 151.

<sup>37</sup> Hitler, *La mia battaglia*, p. 145: «annientare definitivamente quella pestilenza».

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 268: «L'ebreo è solidale per necessità o per convenienza. In caso contrario il crasso egoismo rivendica i suoi diritti e il singolo popolo si trasforma istantaneamente in un *branco di ratti* che lottano all'ultimo sangue» (corsivo mio).

<sup>39</sup> A. Spiegelman, *MAUS: A Survivor's Tale: My Father Bleeds History*, New York, Pantheon books, 1986; Id., *MAUS: A Survivor's Tale: And Here My Troubles Began*, New York, Pantheon books, 1991.

<sup>40</sup> E. Jackel, *La concezione del mondo in Hitler*, Milano, Longanesi, 1972, p. 83.



Solo l'aspetto è umano, con una faccia umana, ma lo spirito è inferiore a quello delle bestie. Un terribile caos domina questa creatura, un forte impulso distruttivo, un male senza confini: è un mostro, un subumano<sup>41</sup>.

Tra i teorici del nazionalsocialismo, Alfred Rosenberg traccia poi un evidente parallelismo tra la figura dell'Ebreo errante e quella dell'ebreo parassita:

Se in qualche luogo la forza di uno slancio spirituale nordico comincia a venir meno, ecco che *la natura terrestre di Aasvero si attacca ai muscoli indeboliti e succhia*; dove una qualche ferita viene riaperta nel corpo di una nazione, sempre *il demone ebraico penetra nella parte malata e sfrutta da parassita le deboli ore dei grandi di questo mondo*. La sua aspirazione non è di conquistare il dominio da eroe, bensì di rendersi il mondo «tributario»: questo fine guida il forte parassita<sup>42</sup>.

Questa retrocessione o 'erranza' ontologica segna dunque un ulteriore avanzamento nella demarcazione dell'alterità dell'ebreo: non soltanto l'ebreo appartiene ad una differente razza ma la sua razza non rientra nel novero di quelle umane.

Sono esattamente queste le basi teoriche sulle quali si svilupperanno le politiche razziali e, conseguentemente, lo sterminio di massa. Ne troviamo evidenti tracce negli organi di propaganda nazista, come le colonne di *Der Stürmer*, settimanale antisemita pubblicato tra il 1923 e il 1945 e diretto da Julius Streicher, che ospitano vignette e articoli in cui l'ebreo è costantemente paragonato a figure animali. Queste ultime sono particolarmente presenti in una trilogia di libri illustrati per bambini in età scolare, editi tra il 1936 e il 1940 proprio per volontà della direzione di *Der Stürmer*, con lo scopo di educare la gioventù all'antisemitismo e all'odio razziale. In questi testi, recentemente collezionati e tradotti in italiano in un volume a cura di Ivano Palmieri<sup>43</sup>, la collocazione dell'ebreo nel dominio animale (o vegetale) è evidente fin dai titoli: *Non fidarti di una volpe in una verde pianura e nemmeno di un Ebreo quando giura. Un libro illustrato per grandi e piccini*<sup>44</sup>, *Il fungo velenoso. Un libro di Stürmer per giovani e vecchi*<sup>45</sup>, *Il barboncino-car-*

<sup>41</sup> J. Glover, *Humanity: una storia morale del ventesimo secolo*, Milano, il Saggiatore, 2002, p. 425.

<sup>42</sup> A. Rosenberg, *Der Mythos des XX. Jahrhunderts*, in R. Piperno, *Sull'antisemitismo. Con un'antologia di testi antiebraici*, Firenze, Giuntina, 2008, pp. 241-246: 241 (corsivi miei).

<sup>43</sup> *Educare all'odio. L'antisemitismo nazista in tre libri per ragazzi*, a cura di I. Palmieri, Verona, Cierre, 2018.

<sup>44</sup> E. Bauer, *Trau keinem Fuchs auf greener Heid und keinem Jud auf seinem Eid. Ein Bilderbuch für Groß und Klein*, Nürnberg, Stürmer Verlag, 1936.

<sup>45</sup> E. Hiemer, *Der Giftpilz. Ein Stürmerbuch für Jung u. Alt*, Nürnberg, Stürmer Verlag, 1938.

*lino-bassotto-pinscher e altri racconti riflessivi*<sup>46</sup>. Nell'ultimo dei tre libelli, in particolare, la bestializzazione degli ebrei si sviluppa in una serie di apologhi in cui sono di volta in volta identificati con diversi animali e forme viventi, fino a concludere che:

E come il Pudelmopsdackelpinscher ama vivere nello sporco, anche l'Ebreo si trova bene nel sudiciume. E non soltanto non si preoccupa della sporcizia del corpo, ma nemmeno di quella dell'anima, dove accumula porcherie nefandezze e viziosità. (...) Come i bastardi, ama la rissa: ma è codardo, ed evita lo scontro faccia a faccia. Fa solo vili inganni prendendoti alle spalle. (...) Quello che fa il bastardo fra i cani, lo fa l'Ebreo in mezzo agli uomini. Perché lui è un sanguemisto, e un sanguemisto segue sempre "la mano cattiva", vale a dire riunisce in sé le caratteristiche peggiori dei suoi diversi antenati. Il mondo sarà felice e si aprirà a un avvenire di speranze, solo quando si sarà sbarazzato dell'Ebreo eccitatore di odii. E in quel modo si sarà finalmente compiuta la sorte della bastarda razza ebraica<sup>47</sup>.

È significativo che dei dodici racconti che compongono il volume, ben tre riguardino animali presenti nel bestiario giudaico fin dal Medioevo (la iena<sup>48</sup>, la locusta<sup>49</sup>, la vipera-serpente velenoso<sup>50</sup>) a dimostrare una certa stabilità di tale repertorio.

Eppure, rispetto alle epoche precedenti, l'ideologia razziale nazista porta al suo tragico compimento quel processo metamorfico che, iniziato come metafora, si traduce adesso nella più disgustosa delle identificazioni: l'ebreo non è più 'come un animale' ma 'è un animale', e come tale deve essere considerato. Fatto, questo, di cui le vittime di questo processo prendono rapidamente coscienza. Così Primo Levi:

È questo un dettaglio che può apparire marginale a chi è abituato fin dall'infanzia all'abbondanza di attrezzi di cui dispone anche la più povera delle cucine, ma marginale non era. Senza cucchiaino, la zuppa quotidiana non poteva essere consumata altrimenti che lappandola come fanno i cani<sup>51</sup>.

E ancora, in un'intervista rilasciata ad Emanuele Ascarelli e Daniel Toaff per il settimanale *Tuttolibri* nell'aprile 1983:

<sup>46</sup> E. Hiemer, *Der Pudelmopsdackelpinscher un andere besinnliche Erzählungen*, Nürnberg, Stürmer Verlag, 1940.

<sup>47</sup> *Educare all'odio*, p. 174.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 159: «Gli Ebrei sono le iene dell'umanità. Spingono i popoli non-Ebrei a combattersi tra loro, e li inducono a guerre terribili».

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 165: «Un giorno in questa prospera terra arrivò uno sciame di rovinose locuste. Erano gli Ebrei».

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 177: «E come il morso del serpente avvelena il sangue della sua vittima, il veleno dell'Ebreo avvelena il sangue dei popoli che lo ospitano».

<sup>51</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, *Violenza inutile*, OC, II, p. 1217.

In Lager, senza che nessuno avesse deciso di farlo, il verbo per mangiare era “fressen”, non “essen”, come se la percezione della regressione animalesca fosse diffusa in tutti<sup>52</sup>.

Non a caso, il tristemente celebre gas Zyklon B, impiegato nei lager per lo sterminio all'interno delle camere a gas, era più comunemente impiegato per la disinfestazione da pulci e pidocchi. Di nuovo Levi:

Si doveva usare, e fu usato, quello stesso gas velenoso che si impiegava per disinfestare le stive delle navi ed i locali invasi da cimici o pidocchi. Sono state escogitate nei secoli morti più tormentose, ma nessuna era così gravida di disprezzo<sup>53</sup>.

Se, come si è visto, la letteratura scientifica ha dedicato ampio spazio alla trattazione di queste tematiche nei confronti della Germania di Adolf Hitler, quasi del tutto trascurata è rimasta l'Italia di Benito Mussolini. Eppure, molte di queste tematiche erano filtrate nell'ideologia e nelle politiche razziali del regime fascista, affiancandosi e spesso mescolandosi ad altre di matrice autoctona, legate, come affermato dallo stesso Mussolini nel celebre discorso di Trieste del 18 settembre 1938, alle politiche coloniali e imperiali fasciste<sup>54</sup>.

Sede d'eccellenza di queste discussioni fu la rivista *La difesa della razza*, quindicinale pubblicato in 118 fascicoli tra l'agosto 1938 e il giugno 1943 sotto la direzione di Telesio Interlandi – autore anche del libello antisemita *Contra Judaeos*<sup>55</sup> – e organo ufficiale della propaganda razzista del regime di Mussolini. La faticosa e spesso imbarazzante lettura di queste pagine rivela come anche il razzismo italiano ambisse, sulla scia di quello tedesco, a fare della razza una questione biologica – per non dire zoologica – come emerge già nel terzo articolo del manifesto della razza, pubblicato su *Il Giornale d'I-*

<sup>52</sup> P. Levi, *Ritorno ad Auschwitz*, intervista televisiva raccolta da E. Ascarelli e D. Toaff e andata in onda il 25 aprile 1983, OC, III, pp. 348-358: 357.

<sup>53</sup> P. Levi, *Ma perché Auschwitz?*, OC, III, pp. 89-111: 107.

<sup>54</sup> Cfr. B. Mussolini, *Scritti e discorsi, 1904-1945*, a cura di D. Bidussa, Milano, Feltrinelli, 2022, p. 614: «Il problema razziale non è scoppiato all'improvviso come pensano coloro i quali sono abituati ai bruschi risvegli, perché sono abituati ai lunghi sonni poltroni. È in relazione con la conquista dell'impero; poiché la storia c'insegna che gli imperi si conquistano con le armi, ma si tengono col prestigio. E per il prestigio occorre una chiara, severa coscienza razziale, che stabilisca non soltanto delle differenze, ma delle superiorità nettissime. Il problema ebraico non è dunque che un aspetto di questo fenomeno». In proposito cfr. anche G. Israel – P. Nastasi, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Bologna, il Mulino, 1998; A. Brugio, *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia, 1870-1945*, Bologna, il Mulino, 2000; E. Collotti, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2003; G. Fabre, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano, Garzanti, 2005.

<sup>55</sup> T. Interlandi, *Contra Judaeos*, Roma-Milano, Tumminelli, 1938.

*talìa* del 14 luglio 1938 e posto in bella mostra nella prima pagina del primo numero della rivista:

Il concetto di razza è concetto puramente biologico. Esso quindi è basato su altre considerazioni che non i concetti di popolo e di nazione, fondati essenzialmente su considerazioni storiche, linguistiche, religiose. Però alla base delle differenze di popolo e di nazione stanno delle differenze di razza. Se gli Italiani sono differenti dai Francesi, dai Tedeschi, dai Turchi, dai Greci, ecc., non è solo perché essi hanno una lingua diversa e una storia diversa, ma perché la costituzione razziale di questi popoli è diversa. Sono state proporzioni diverse di razze differenti, che da tempo molto antico costituiscono i diversi popoli, sia che una razza abbia il dominio assoluto sulle altre, sia che tutte risultino fuse armonicamente, sia, infine, che persistano ancora inassimilate una alle altre le diverse razze<sup>56</sup>.

Molti degli articoli che compaiono nella rivista, in effetti, ambiscono a presentarsi come scientifici e si avvalgono del lessico specialistico della zoologia per tentare di definire i tratti che si presumevano distintivi di una razza dall'altra. Si prenda, a titolo di esempio, l'articolo comparso nel terzo numero della rivista a firma del prof. Giuseppe Genna, direttore dell'Istituto di Antropologia della R. Università di Pavia, intitolato *Gli Ebrei come razza*:

Per quanto riguarda il periodo anteriore alla diaspora, e cioè gli antichi Ebrei nella loro sede originaria, gran parte degli autori odierni (Fischer, Eickstedt, Gunther) sono d'accordo nello ammettere che gli Ebrei costituivano in Palestina una popolazione essenzialmente mista di elementi a cranio *dolicomorfo* (cioè con testa relativamente stretta e lunga) e di elementi a cranio *brachimorfo* (cioè con testa relativamente larga e corta), sebbene secondo alcuni (per es. Weissenberg) quelli veramente originari predominanti sarebbero stati i *dolicomorfi*, mentre secondo altri (p. es. Weidenreich, A. Kappers) i *brachimorfi*<sup>57</sup>.

Su queste basi gli ideologi fascisti provvedevano a tracciare nette separazioni ma anche fantasiose vicinanze, come quella tra italiani e tedeschi, fondata – a loro avviso – sulla dominazione longobarda che interessò la penisola italiana nell'alto Medioevo, o quella – ancor più fantasiosa – tra italiani, tedeschi e giapponesi<sup>58</sup>.

In realtà, però, anche all'interno della redazione della rivista si alternarono interpretazioni diverse del razzismo. A quella biologica, si affiancava una visione mistica, anche questa di influsso tedesco, basata su una differenza

<sup>56</sup> «La difesa della razza», I (5 agosto 1938), 1, p. 1. D'ora in poi si cita la rivista nella forma abbreviata D. R.

<sup>57</sup> «D. R.», I (5 settembre 1938), 3, p. 13 (corsivi miei).

<sup>58</sup> Cfr. V. Pisanty, *La difesa della razza. Antologia 1938-1943*, Milano, Bompiani, 2006, p. 19.

nello 'spirito' della razza, e una visione – questa invece pienamente autoctona – che potremmo definire storico-sociale, e che ricevette il maggior successo. In quest'ottica, a rendere l'ebreo 'inferiore', non era tanto un qualcosa di insito nei suoi geni, o nel suo 'spirito', ma proprio la sua erranza, il suo non disporre di una patria e di una nazione. Paradossalmente, quindi, molti articoli ospitati dalla *Difesa* finiscono col dar credito a posizioni che potremmo quasi definire pseudosioniste, come nell'articolo intitolato *La soluzione del problema ebraico*, firmato da Giorgio Montandon (Georges Montandon, antropologo svizzero naturalizzato francese)<sup>59</sup>, che, con un'espressività degna dei più recenti dibattiti politici, conclude:

Per riassumere, ripeteremo che il grido «Morte agli ebrei» non risolve la questione. La sua soluzione dipende da un certo numero di provvedimenti ben calcolati (...) poi, una volta decisi, rigidamente, brutalmente applicati. Allora, allora soltanto saremo in grado di dire, con efficacia, agli ebrei: «Ciascuno a casa sua!»<sup>60</sup>.

Ovviamente, questa casa non sarebbe stata la Palestina, ma, come afferma l'olandese Herman de Vries de Heekelingen nel suo articolo *L'eterna questione ebraica e la sua soluzione*, alcuni territori coloniali, a scelta tra: «1) Una parte dell'Abissinia e del Kenya; 2) la Rhodesia del Nord; 3) la Guyana inglese, francese e olandese»<sup>61</sup>. In sostanza, il razzismo biologico proclamato nel manifesto dovette stentare ad ottenere il successo sperato, se ancora in uno degli ultimi numeri della rivista un giovane Giorgio Almirante – ricordato, nell'Italia di oggi, principalmente per le sue doti oratorie – titolava dantesca-mente ... *Ché la diritta via era smarrita...*, sostenendo che:

Il razzismo nostro deve essere quello della carne e dei muscoli (...) altrimenti, finiremo per fare il gioco dei meticci e degli ebrei (...). Non c'è che un attestato col quale si possa imporre l'alto là al meticcio e all'ebraismo: l'attestato del sangue<sup>62</sup>.

Nondimeno, per quanto non esplicitata sul piano teorico, l'identificazione ebreo-animale sembra essere una costante nelle pagine della rivista, a partire dalla sentenza dantesca che compare sulle copertine di ogni fascicolo della rivista, fatta eccezione per il primo. Sulla copertina di quest'ultimo, troviamo infatti due versi da *Par.* XVI, evidentemente ricontestualizzati nell'ambito di una politica di purezza razziale: «Sempre la confusion delle persone

<sup>59</sup> Sulla figura di Montandon cfr. M. Knobel, *Georges Montandon et l'ethno-racisme*, in *L'antisémitisme de plume 1940-1944, études et documents*, édité par P. A. Taguieff, Paris, Berg International, 1999, pp. 277-293.

<sup>60</sup> «D. R.», II (20 giugno 1939), 16, p. 8.

<sup>61</sup> «D. R.», III (5 novembre 1939), 1, p. 30.

<sup>62</sup> «D. R.», V (5 maggio 1942), 13, p. 11.

/ principio fu del mal della cittade» (vv. 67-68). Dal secondo numero, tuttavia si impongono altri due versi, stavolta da *Par.* V: «Uomini siate e non pecore matte, / sì che 'l Giudeo di voi tra voi non rida!» (vv. 80-81). Per quale motivo la redazione avrebbe dovuto scegliere come copertina due versi in cui Dante elogia gli ebrei, contrapponendoli ai cristiani, per il rigore col quale seguono le sacre scritture? Posto che il generale rigore scientifico della rivista non volge a favore di una scrupolosa interpretazione della *Commedia* dantesca, una possibile risposta sta proprio nella vicinanza tra «Giudeo» e «pecore matte», che riporta a un ambito semantico animalesco già sfruttato, con ben diversi risultati, da Umberto Saba nella celebre poesia *La capra*.

Anche nella *Difesa*, dunque, si fa ampio uso dei termini 'parassita' e derivati per identificare l'ebreo e le sue attività, mentre nelle illustrazioni il riferimento ad alcuni animali è di per sé sufficiente a innescare l'identificazione. Il bestiario, a ben vedere, è molto ridotto: a primeggiare sono senz'altro i serpenti, dei quali talvolta l'ebreo assume le sembianze<sup>63</sup>, ma che anche da solo riesce ad evocarne le trame nascoste e il veleno della sua crudeltà. Si veda, ad esempio, la serie di copertine nella Tav. 15a: in quella in alto a sinistra vediamo una mano stringere un gruppo di serpenti che annodano la coda a formare una stella di David<sup>64</sup>; in quella in alto a destra, anche senza riferimenti espliciti, il serpente rappresenta evidentemente la minaccia ebraica alla purezza della razza, simboleggiata da una colomba bianca<sup>65</sup>; lo stesso simbolismo sembrano voler veicolare i due riferimenti scultorei nelle copertine in basso, dove le figure di Laocoonte e di Medusa incarnano un'ideale di perfezione classica e 'italica' in qualche modo minacciata dal serpente-ebreo<sup>66</sup>.

Al secondo posto troviamo il ragno, la cui tela facilmente rievoca le trame del complotto ebraico così come definito nei *Protocolli dei Savi anziani di Sion*, tradotti in italiano da Giovanni Preziosi nel 1921 e ripubblicati, con maggior successo, nel 1938<sup>67</sup>. In alcuni casi, l'ebreo – per quanto dotato dell'immane nasco adunco – mantiene tratti pienamente antropomorfi ed è posto al centro della tela abbigliato in abiti borghesi<sup>68</sup>; in altri, invece, il

<sup>63</sup> «D. R.», III (5 dicembre 1939), 3, p. 40.

<sup>64</sup> «D. R.», II (20 febbraio 1939), 8. Cfr. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo, vol. IV, L'Europa suicida (1870-1933)*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 151 sgg.

<sup>65</sup> «D. R.», III (5 maggio 1940), 13.

<sup>66</sup> «D. R.», IV (20 giugno 1941), 16 e «D. R.», V (5 ottobre 1942), 23.

<sup>67</sup> I «*protocolli*» dei «*Savi anziani*» di *Sion*, versione italiana con appendice e introduzione, premessa di G. Preziosi, introduzione di J. Evola, Roma, La Vita Italiana, 1938. Cfr. N. Cohn, *Licenza per un genocidio. I «Protocolli degli Anziani di Sion»*. *Storia di un falso*, Torino, Einaudi, 1969.

<sup>68</sup> «D. R.», I (5 settembre 1938), 3, p. 33.

soggetto è ormai quasi completamente deumanizzato e, su un irsuto corpo di aracnide preso nell'atto di sfregarsi le zampe anteriori, simbolo di cupidigia, si innesta un volto dai tratti ancora più stereotipati<sup>69</sup>.

Anche il pipistrello occupa un posto di rilievo nel bestiario giudaico italiano, poiché da un lato rimanda a un'idea di parassitismo vampiresco tanto cara alla propaganda antisemita<sup>70</sup>, dall'altro rievoca anche le accuse di omicidio rituale<sup>71</sup>, che spesso si riteneva includessero riti di sangue e delle quali si trattava frequentemente nelle colonne polemiche della *Difesa*<sup>72</sup>. Nella Tav. 15b è possibile osservare, a sinistra, la riproduzione della caricatura di Rothschild – allora come oggi al centro di numerose teorie complottiste – di cui si è detto sopra<sup>73</sup>; a destra, invece, la copertina di uno degli ultimi fascicoli della rivista<sup>74</sup> mostra uno stormo di pipistrelli, dai volti belluini ma comunque dai riconoscibili tratti appartenenti allo stereotipo razziale ebraico, che aggredisce una donna riversa a terra abbeverandosi al suo seno.

A chiudere il serraglio compare poi il parassita, che talvolta assume le sembianze di un gigantesco pidocchio ematofago, che infesta la chioma laureata di un busto marmoreo classicheggiante<sup>75</sup>, talvolta quelle di un fungo: il fungo velenoso che campeggiava sulla copertina del volumetto antisemita per bambini *Der Giftpilz*, di cui si è detto sopra<sup>76</sup>. Proprio al mondo dei funghi, sembra far riferimento anche il neologismo «desaprofitizzazione»,

<sup>69</sup> «D. R.», IV (5 febbraio 1941), 7, p. 25.

<sup>70</sup> Cfr. Hitler, *La mia battaglia*, p. 285: «La conclusione non è solo la fine della libertà dei popoli oppressi, ma anche quella dei parassiti ebrei. Una volta morta la vittima, muore anche prima o poi il vampiro dei popoli».

<sup>71</sup> Sul tema cfr. A. Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, il Mulino, 2008; Veronese, *Cultural Paradigms*.

<sup>72</sup> Cfr. ad es. «D. R.», II (20 settembre 1939), 22, pp. 12-14. L'articolo a firma di Carlo Alberto Masini, dal titolo *Riti Ebraici* e corredato da numerose illustrazioni, si sofferma in particolare sul caso italiano del Beato Simoncino da Trento «ucciso dagli ebrei il 24 marzo dell'anno 1475, per fini rituali, come risulta dalle deposizioni rese dagli stessi ebrei nel corso del processo che seguì» (p. 12). In realtà, studi recenti come quello di Ariel Toaff confermano la mancanza di qualsiasi fondamento per le accuse rivolte alla comunità ebraica di Trento. Cfr. Toaff, *Pasque di sangue*.

<sup>73</sup> «D. R.», II (20 novembre 1938), 1, p. 22. Cfr. F. Cassata, «La Difesa della razza». *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008, p. 357: «il Re-Rotschild, patriarca incoronato dal Vello d'oro, serra il pianeta fra le sue mani ad artiglio, in una sintesi di stereotipi antisemiti razziali (il naso adunco), economici (il potere finanziario rappresentato dai Rothschild), religiosi (il Vello d'oro e la massima *que Dieu protège Israël*) e nazionalisti (l'Esagono francese, al centro del globo minacciato dal Re-Rotschild)».

<sup>74</sup> «D. R.», VI (5 giugno 1943), 15.

<sup>75</sup> «D. R.», III (5 dicembre 1939), 3.

<sup>76</sup> «D. R.», II (5 marzo 1939), 9, p. 34.

che si impone nel dibattito ospitato nella sezione *Questionario* della rivista a partire dal febbraio 1942, con riferimento alle teorie autodefinte «neo-ippocratiche» del dott. Pier Nicola Gregoraci, il quale opponeva alla sterilizzazione forzata «l'eliminazione dell'inquinamento patologico interno ereditario», per mezzo di non meglio esplicitate procedure volte a ripristinare il «riequilibrio fisiologico del plasma e degli elementi sanguigni»<sup>77</sup>, in tal modo gettando nuovamente un'analogia tra razza ebraica e malattia.

Per concludere la nostra riflessione in maniera circolare e tornare infine alla (non troppo) fantascientifica *Black Mirror*, il breve percorso diacronico e diatopico attraverso le rappresentazioni de-umanizzate dell'ebreo sembra evidenziare la presenza di un nucleo fondamentale di immagini appartenenti al bestiario giudaico fin dall'epoca tardoantica (la iena, la locusta, la vipera), che nel tempo si arricchisce di nuovi elementi tratti dalle più recenti scoperte (uno su tutti il bacillo-parassita). L'evolversi di tale bestiario scandisce le tappe dell'evolversi del pensiero antisemita, che nella figura errante dell'ebreo scorge quella di un'alterità incompatibile per motivi religiosi, nazionalistici e, infine, biologico-razziali. Rispetto a un bestiario cristiano prevalentemente simbolico, che si inserisce in un sistema più ampio in cui rientra non soltanto l'ebreo ma la totalità dell'universo conoscibile, la retorica antisemita, che trova la sua massima espressione nella propaganda nazifascista, dirotta – ormai totalmente fuor di metafora – l'erranza ontologica dell'ebreo al di fuori del confine dell'umanità, costituendo una base teorica necessaria e sufficiente sulla quale poter procedere alla persecuzione dei diritti e, in ultima istanza, delle vite del popolo d'Israele.

<sup>77</sup> Cassata, «*La Difesa della razza*», p. 228. Cfr. anche G. Preziosi, *Parlo di Pier Nicola Gregoraci*, «*La Vita Italiana*», XXIII (1935), pp. 147-48; P. N. Gregoraci, *La mia nuova dottrina (Terreno organico, Saprofitismo endorganico e Neoplastogenesi)*, «*La Vita Italiana*», XXIII (1935), p. 152.



MARINA RICCUCCI

## KARL ZELIKOVITS: DA MISKOLC A BERGEN-BELSEN AD AUSCHWITZ

### 1. *Sei luoghi del mondo.*

L'erranza come condizione estrema e sofferta. L'erranza che nasce, quasi per definizione implicita, dall'assenza di alternativa. L'erranza che implica, indiscutibilmente e irreversibilmente, spostamento nello spazio e nel tempo: quindi geografia e storia. L'erranza che è come un fato: dunque destino e, non di rado, destino di morte. C'è un libro che racconta tutto questo e che mi piace citare in apertura di questo saggio: *Tre anelli*, di Daniel Mendelsohn, edito di recente anche in Italia<sup>1</sup>.

Le pagine che seguono sono dedicate al rabbino ungherese Karl Zelikovits, per il quale l'erranza ebbe lo stigma della persecuzione e della deportazione naziste. La ricerca a lui dedicata è ancora in corso, ma quanto sono riuscita finora a ricostruire ci offre un esempio significativo di una vita errante, prima all'insegna di una mobilità tipicamente ebraica legata a una ampia rete di scambi culturali e commerciali, poi segnata dal tentativo di fuggire alla minaccia di morte. Sono sei i luoghi del mondo che chiamerò in causa nel ricostruire (sebbene solo a grandi linee) la storia della vita e del destino di morte di Karl Zelikovits. Di lui esiste solo una foto, visibile sul sito del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea (CDEC), che lo ritrae poco più che ventenne<sup>2</sup>.

I cinque luoghi della geografia del mondo che segnano le tappe della sua vita sono Miskolc, Roma, Fiume, Viserba, Milano, Ponte Tresa. Due, poi, sono gli spazi creati dall'uomo – in questo caso dalla violenza nazista – ‘collocati dentro’ luoghi del mondo e ‘dentro’ i quali ebbe tragica fine l'erranza di Karl Zelikovits: i *Vernichtungslager* Bergen-Belsen e Auschwitz.

<sup>1</sup> D. Mendelsohn, *Tre anelli. Una storia di esilio, narrazione e destino*, trad. it. di N. Gobetti, Torino, Einaudi, 2021. Sul testo si veda il contributo di M. Massenzio in questo volume.

<sup>2</sup> <http://digital-library.cdec.it/cdec-web/fotografico/detail/IT-CDEC-FT0001-0000019455/karl-zelikovits.html> (15/04/2023). La proprietà dell'immagine è del *Holocaust Memorial Museum* di Washington.

## 2. *Miskolc.*

Karl Zelikovits, figlio di Samuele e di Rosa Goldstein, nasce a Miskolc il 5 aprile 1911<sup>3</sup>. Miskolc è una città dell'Ungheria del Nord-Est. Gli ebrei cominciarono a frequentarla all'inizio del secolo XVIII: le fiere che si tenevano in città li spinsero a recarsi lì, a fare lì i loro commerci, quindi a risiedervi: i primi di loro che a Miskolc si fermarono per lo più si guadagnavano da vivere vendendo bevande alcoliche: una professione che molti ebrei esercitarono per secoli, fino al Novecento. Fu questa, per esempio, la professione di Luigi Herskovits, che prima a Berehove (oggi in Ucraina, ma, fino al 1919 e poi dal 1938 al 1944, città dell'Ungheria) e più tardi a Fiume vendette vini. Qui lo si ricorda come padre di Agatha (Goti) Herskovits Bauer, una delle ultime sopravvissute ad Auschwitz ancora viva, una 'errante' scampata al campo di sterminio, una delle più strenue testimoni della Shoah, che per oltre sessant'anni ha percorso l'Italia, animata dal dovere della parola e della memoria, a raccontare alle giovani generazioni, a tutti noi, che cosa la Shoah sia stata: per averla subita. La signora Goti (che a Berehove è nata e che da lì si era trasferita a Fiume con la famiglia nel 1929) il 29 luglio ha compiuto novantanove anni e vive a Milano: nella sua casa, appena si entra, appeso alla parete c'è un grande quadro: il ritratto di una giovane donna, in abito elegante, sua madre Rosa, 'inghiottita' anche lei, per citare Primo Levi, ad Auschwitz<sup>4</sup>, insieme al marito Luigi. Il fratello di Goti, Tibor, deportato ad Auschwitz, morirà a Bergen-Belsen. Della sua famiglia solo Goti è sopravvissuta<sup>5</sup>: è lei l'unica persona ancora in vita dalla cui voce sia possibile sentire parlare di Karl Zelikovits.

Tornando a Miskolc, il numero degli ebrei era andato nei decenni gradualmente aumentando. La prima sinagoga fu eretta nel 1765. All'inizio del XIX secolo la comunità aveva già due rabbini. Nel corso del tempo la percentuale di ebrei della popolazione generale divenne, a Miskolc, la più alta dell'Ungheria (circa il 20%). Nel 1941 in città c'erano 10.428 ebrei: 500 di loro furono deportati in Polonia e trucidati a Kamieniec Podolski, tra il 27

<sup>3</sup> Cfr. <http://digital-library.cdec.it/cdec-web/persone/detail/person-8379/zelikovits-karl.html?person=%22Zelikovits%2C+Karl%22><http://digital-library.cdec.it/cdec-web/persone/detail/person-8379/zelikovits-karl.html?person=%22Zelikovits%2C+Karl%22> (15/04/2023).

<sup>4</sup> Cfr. P. Levi, *Cromo*, in Id., *Il sistema periodico*, in Id., *Opere complete*, a cura di M. Belpoliti, Torino, Einaudi, 2015, vol. I, pp. 968-977: 971.

<sup>5</sup> Per la storia e le vicende della famiglia Herskovits, cfr. almeno M. Riccucci – L. Ricotti, *Il dovere della parola. La Shoah nelle testimonianze di Liliana Segre e di Goti Bauer*, Pisa, Pacini Editore, 2021, cap. II.

e il 28 agosto di quell'anno, nell'azione comandata dall'SS Friedrich Jeckeln: in quello stesso eccidio trovarono la morte almeno 23.000 ebrei<sup>6</sup>.

La situazione in Ungheria per gli ebrei comincia a diventare insostenibile a partire dalla fine del 1937: nel maggio di quell'anno duecento leader di movimenti nazionalistici fondano l'Unione ungherese dei Protettori della Razza, guidata da Ivan Hejjas, noto anche come *Terrore bianco*. Il 24 maggio 1938 viene promulgata la prima legge espressamente antiebraica che sancisce la limitazione della presenza ebraica nella vita economica, sociale e culturale del paese. La legge del primo ottobre 1939 toglie agli ebrei tutti i diritti politici, civili, sociali: di lì a poco il 40% della popolazione ebraica ungherese avrebbe perso ogni mezzo di sussistenza.

Dopo l'occupazione tedesca dell'Ungheria (il 19 marzo 1944) gli ebrei della città di Miskolc furono deportati quasi tutti ad Auschwitz: circa 10.000 persone. Ne sopravvissero solo 400<sup>7</sup>.

### 3. *Fiume-Roma-Fiume*.

Uno studio recente di Gabriele Rigano, *Note sui rabbini in Italia dalle leggi razziste alla liberazione*, consente di ricostruire alcuni momenti della biografia di Zelikovits, almeno fino al 1942<sup>8</sup>.

Karl lascia l'Ungheria molto giovane: non sappiamo se insieme alla famiglia o da solo, più probabilmente da solo: sicuramente, però, Karl è a Fiume a partire dall'11 ottobre 1928, forse per studiare. Vive in un appartamento in Via De Amicis, nr. 3; lo stesso nel quale, dal 12 luglio 1935, troviamo anche il fratello Alessandro, di cinque anni più giovane di lui. Alessandro è commerciante al minuto di metalli: lui tornerà in Ungheria nel 1939, per la precisione a Debrecen, dove peraltro era nato.

Sfuggerà, Alessandro, alla persecuzione e alla deportazione naziste.

Quando, nel 1928, il diciassettenne Karl Zelikovits arriva a Fiume, la comunità ebraica residente in città è popolosa e fiorente: vi vivono oltre 3000

<sup>6</sup> Cfr., almeno, la *Holocaust Encyclopedia*, <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/kamenets-podolsk> (15/04/2023).

<sup>7</sup> Su questo e per ulteriori fonti bibliografiche si veda la voce *Miskolc* della *Jewish Virtual Library*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/miskolc> (15/04/2023).

<sup>8</sup> G. Rigano, *Note sui rabbini in Italia dalle leggi razziste alla liberazione*, «Zakhor», IX (2006), pp. 143-182 (anche in linea sul sito <https://ricerca.unistrapg.it/retrieve/handle/20.500.12071/753/15053/Rigano%2C%20Note%20sui%20rabbini%20in%20Italia%20dalle%20leggi%20razziste%20alla%20Liberazione.pdf>, 15/04/2023). Attingo molte notizie dal quel lavoro, qua e là integrando sulla base di altre fonti che sono riuscita a reperire e che avrò via via cura di indicare.

ebrei, tutti riuniti nella zona che ha al suo centro la grande sinagoga monumentale di Via Pomerio, progettata nel 1902 dall'architetto ungherese Leopoldo Baumhorn e finita di realizzare l'anno dopo, nel 1903, dall'ingegnere di Fiume Carlo Alessandro Conighi. La sinagoga fu solennemente inaugurata il 22 ottobre 1903: il 25 settembre 1944 sarà fatta saltare in aria dai nazisti. Dal rogo scaturito dall'esplosione l'edificio andò completamente distrutto: come non pensare all'immagine della sinagoga in fiamme della *Crucifixion blanche* di Chagall (Tav. 9)?

Karl rimase a Fiume poco tempo, almeno in quella fase della sua vita.

Il suo nome compare nel 1931 in un elenco di studenti del Collegio rabbinico di Roma, accanto a quello di un altro studente, il polacco Pinchas Gross identificabile col rabbino Pinchas Gross, nato nel 1911 e morto centoquattrenne nel 2015<sup>9</sup>. Il fascicolo intitolato proprio a Karl Zelikovits e custodito a Roma, presso l'Archivio Centrale dello Stato<sup>10</sup>, ci dice che Karl rimase a Roma circa sette anni, fino alla fine del 1938.

Agli inizi del 1939 lo ritroviamo a Fiume, in veste di rabbino: del febbraio 1939 è la sua richiesta per trovare una sistemazione all'estero<sup>11</sup>.

Il 7 settembre 1938 era stato emanato il decreto con il quale il governo Mussolini toglieva la cittadinanza italiana a tutti gli ebrei stranieri residenti in Italia (a quella data, in tutto, 9170)<sup>12</sup> e imponeva loro, pena l'espulsione forzata, l'obbligo di lasciare l'Italia entro sei mesi, quindi entro il primo marzo 1939.

L'erranza, per tutti loro, si impone, incombe, diventa urgenza, necessità, unica via. L'erranza come ricerca di un *altrove*, di un *oltre*, come scrive Marcello Massenzio nel saggio di apertura di questo volume – di un *altrove* dove l'ebreo possa rifugiarsi, scampare alla morte e alla prigionia, tornare a vivere: ricerca e necessità di un luogo di salvezza, insomma.

L'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane si occupò del caso di Karl, interessandosi per procurargli visti per l'Honduras e per gli Stati Uniti. In contemporanea e in parallelo, Karl Zelikovits faceva le pratiche per ottene-

<sup>9</sup> Cfr. <https://www.geni.com/people/Pinchas-Gross/6000000018317579193> (15/04/2023).

<sup>10</sup> *Stranieri ed ebrei stranieri e Sorveglianza stranieri, 1942-43, b. 526, fasc. Zelikovits*, ministero dell'Interno, Direzione Generale di Pubblica Sicurezza, Divisione Affari Generali e Riservati, A16, b. 14, fasc. Roma, Elenco ebrei stranieri residenti a Roma dal 1 gennaio 1919 al 1938.

<sup>11</sup> Cfr. Rigano, *Note sui rabbini in Italia*, p. 151.

<sup>12</sup> Come informa A. Pizzuti in *Ebrei stranieri internati in Italia durante il periodo bellico*, il numero risulta «da un appunto senza data conservato tra le carte della Direzione Generale per la demografia e la razza – istituita, con Regio decreto, il 5 settembre 1938 (...)», <http://www.annapizzuti.it/> (15/04/2023).

re il visto per la Palestina. Anche il Consolato ungherese intervenne in suo favore. Ma quelle vie sfumarono tutte, proprio quando sembrava che ogni ostacolo fosse stato rimosso. Pure l'ipotesi mediorientale conobbe la medesima sorte. Erano passati tre anni.

Nel 1942 Karl ebbe il supporto del ministero degli Esteri: rimaneva solo l'Argentina, come 'altrove' possibile. Zelikovits fece tutte le pratiche: ma anche quell'«oltre» divenne irraggiungibile. Un anno dopo, nel marzo del 1943, il prefetto di Fiume si adoperò presso il ministero dell'Interno perché fosse concesso a Zelikovits di rimanere in città: dal ministero dell'Interno venne il *placet*. Karl, dunque, restò a Fiume<sup>13</sup>. Ciò avrebbe determinato il suo destino e innescato quell'erranza, dettata dalla necessità e dal pericolo imminente che avrebbe, prima, aperto la speranza, poi, sancito la condanna a morte.

Intanto la situazione rapidamente evolveva.

#### 4. *Viserba*.

Quando – dopo l'armistizio stipulato, il 3 settembre 1943, tra il governo Badoglio e gli Alleati a Cassibile – Fiume venne annessa al Terzo Reich, la situazione si fece ogni giorno più difficile. Anche se formalmente la città si trovava ancora sotto la giurisdizione della neonata Repubblica di Salò, di fatto il potere passò nelle mani dei nazisti: a capo dell'amministrazione, con il titolo di *Gauleiter*, fu messo l'SS Friedrich Rainer. Rainer, a sua volta, lavorò in stretta collaborazione con l'amico SS Odilo Globocnik, uno dei più spietati gerarchi nazisti, che nel settembre del 1943 era arrivato a Trieste, sua città natale, e dove di lì a poco avrebbe fatto aprire la Risiera di San Sabba: i due, insieme, gestirono e coordinarono, fino al maggio 1945, la deportazione degli ebrei dal litorale adriatico, ossia dalla cosiddetta *Operationszone Adriatisches Küstenland*<sup>14</sup>.

La comunità ebraica di Fiume comincia a vivere nel terrore: fino al gennaio del 1944, però, nessuno pensa né di lasciare la città né di cercare asilo nell'unica nazione che può darglielo, cioè la Svizzera. Verso la fine di quel mese iniziano, tuttavia, con i primi rastrellamenti, anche le partenze. Di questo particolare momento storico fiumano parlano due romanzi della scrittrice croata Daša Drndić (Zagabria, 1946-Fiume, 2018): *Sonnenschein*, uscito

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 151-153.

<sup>14</sup> Cfr. M. Williams, *Friedrich Rainer e Odilo Globocnik. Un'amicizia insolita e i ruoli sinistri di due nazisti tipici*, «Quale storia», 1 (1997), consultabile alla pagina [https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/29632/1/05-Williams\\_141-175.pdf](https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/29632/1/05-Williams_141-175.pdf) (15/04/2023), ma anche M. Pezzetti, *Il libro della Shoah italiana*, Torino, Einaudi, 2015, pp. 115-116.

nel 2010 ed edito in Italia nel 2016, da Bompiani, con il titolo *Trieste. Un romanzo documentario*, e *Belladonna*, pubblicato nel 2016 e stampato in Italia nel 2022, con lo stesso titolo<sup>15</sup>.

È esattamente in questo momento che Karl Zelikovits comincia a tessere rapporti con l'Italia nel tentativo di sottrarre quante più persone possibile alle retate e alla deportazione. Il rabbino viene a sapere che a Viserba – un paesino di villeggiatura posto a quattro chilometri a nord di Rimini e collegato allora e tuttora a Fiume da un legame molto particolare<sup>16</sup> – c'è un impiegato comunale, di nome Mario Gentilini, che, dietro pagamento, procura documenti falsi agli ebrei.

Sono gli ultimissimi giorni di gennaio del 1944: Zelikovits riesce a ottenere, per sé e per molte altre persone, carte di identità false. Quindi lascia Fiume per Viserba, in treno, insieme ad alcune famiglie ebrei: gli Herskovits, gli Altmann, i Kroo, i Berger e i Kugler. Gli Herskovits si chiamano, sui nuovi documenti, Ortese: purtroppo non conosciamo il nome assunto da Zelikovits.

Arrivati a Viserba il gruppo viene alloggiato presso la pensione *Cornelia*, di proprietà della suocera di Gentilini. Passano due mesi di relativa tranquillità: ma alla fine di marzo anche a Viserba la situazione diventa insostenibile. I nazisti iniziano a fare retate, insospettiti dalla presenza di tante persone che non sono residenti<sup>17</sup>.

### 5. *Milano-Ponte Tresa.*

A questo punto Karl Zelikovits si mette in contatto con il cardinale Alfredo Ildefonso Schuster, che il 13 novembre 1938 aveva pronunciato nel Duomo di Milano la famosa omelia contro il fascismo e contro le leggi razziali, da poco emanate, e che è al centro di un'organizzazione clandestina, vera e propria rete segreta, impegnata ad aiutare gli ebrei nel passaggio oltre confine (la frontiera, soglia dell'altrove), verso la Svizzera<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. almeno G. Vitale, *Ricordando D.D.*, «Moked», 23 gennaio 2018. L'articolo contiene anche un'intervista alla scrittrice risalente al 2015 (<http://moked.it/blog/2015/01/23/la-mia-memoria-e-un-pugno-nello-stomaco/>, 15/04/2023).

<sup>16</sup> Cfr. <http://www.mlhistria.altervista.org/storiaecultura/testiedocumenti/articoligiornali/radunofumanirim.htm> (15/04/2023).

<sup>17</sup> Cfr. Riccucci – Ricotti, *Il dovere della parola*, p. 57.

<sup>18</sup> Cfr. [http://historyfiles.altervista.org/la-rete-segreta-del-cardinaleschuster/?doing\\_wp\\_cron=1580222946.9219269752502441406250](http://historyfiles.altervista.org/la-rete-segreta-del-cardinaleschuster/?doing_wp_cron=1580222946.9219269752502441406250) (15/04/2023), ma anche R. Moro, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Bologna, il Mulino, 2002.

È la seconda settimana di aprile. Quello che succede nei giorni immediatamente successivi lo possiamo ricostruire solo grazie alle testimonianze di Goti Herskovits Bauer<sup>19</sup>.

Zelikovits lascia Viserba per Milano il 28 aprile: insieme a lui ci sono solo alcune delle persone arrivate con lui da Fiume. Il 30 aprile arrivano a Milano gli altri, compresa Goti.

La sosta a Milano dura poche ore: con l'aiuto di una coppia di coniugi milanesi, e dopo una notte, quella tra il 30 aprile e il primo maggio, di cammino per i boschi, Karl e tutto il gruppo arrivano in prossimità del Ponte Tresa, in provincia di Varese, guidati da un gruppo di uomini che hanno loro promesso di condurli in salvo in Svizzera (sono i famosi *passatori*). Il Ponte Tresa che collega il paese italiano di Lavena con il paese elvetico Tresa avrebbe consentito il passaggio nell'altrove salvifico.

Ma né Karl Zelikovits né nessuna delle persone che erano con lui varcò mai la frontiera, né mai attraversò quel ponte. Goti Herskovits Bauer ha ancora oggi il ricordo nitido di quello che accadde: il gruppo aveva appena iniziato a camminare sul ponte quando i *passatori* si voltarono indietro, fecero un fischio: è il segnale concordato. Le milizie nazifasciste arrestarono tutti: la stampa locale dette notizia di questa retata: negli articoli di giornale il rabbino ungherese viene chiamato Carlo Rascovic.

C'è prima il carcere a Varese, poi il carcere a Como, quindi il carcere a San Vittore, a Milano.

Il 19 maggio 1944 Karl viene fatto salire su un vagone del convoglio nr. 12 che parte dal binario 21 della Stazione centrale di Milano. Destinazione: Bergen-Belsen. Il convoglio arriverà a Bergen-Belsen il 23 maggio. In data imprecisata, Karl Zelikovits sarà trasferito ad Auschwitz: è lì che morirà, in un giorno che non conosciamo, ma che sicuramente va collocato in data posteriore all'agosto 1944<sup>20</sup>. Ad Auschwitz si chiudono la sua vita e la sua storia.

Degli ebrei fumani che Karl Zelikovits tentò di salvare ne sopravvissero quattro: Ferdinando Altmann, Gisella e Hanna Kugler, Goti Herskovits<sup>21</sup>.

Il 7 marzo 2020 ho incontrato la signora Goti, a Milano: in quell'occasione abbiamo parlato di Karl Zelikovits. Lo abbiamo fatto ancora il 26 gennaio 2022, a Piombino, quando la Goti ha fatto un breve intervento telefo-

<sup>19</sup> Cfr. Riccucci – Ricotti, *Il dovere della parola*, pp. 57-61.

<sup>20</sup> Cfr. [https://spotlight.anumuseum.org.il/fiume/?page\\_id=504](https://spotlight.anumuseum.org.il/fiume/?page_id=504) (15/04/2023).

<sup>21</sup> Cfr. Riccucci – Ricotti, *Il dovere della parola*, p. 70, ma anche L. Picciotto, *Gli ebrei deportati dall'Italia (1943-1945). Altri nomi ritrovati*, Milano, Mursia, 2002, pp. 66-71 e 77-80.

nico nella giornata seminariale dedicata agli ebrei in Toscana<sup>22</sup>. In entrambe le occasioni Goti ha ricordato il suo rabbino come un uomo mite, discreto, riflessivo, prudente e ha corredato le sue parole con toni di profonda riconoscenza.

Nella voce di Agatha Herskovits Bauer risuonano le parole della storia, parole che hanno vinto Auschwitz e che meritano una postilla. Il 27 giugno 2022 l'ex guardia delle SS Josef Schutz, centouno anni, è stato condannato a cinque anni di reclusione per aver contribuito all'omicidio di circa 3518 prigionieri nel campo di concentramento di Sachsenhausen<sup>23</sup>. Se, citando il titolo di un libro importante, possiamo dire che la vendetta è il racconto<sup>24</sup>, allora le parole di Goti Herskovits Bauer, esattamente come quelle dei quattro testimoni intervenuti al processo contro Schutz, risuonano forti e nitide.

In nome di ciò che l'umanità deve all'erranza: giustizia.

<sup>22</sup> Sull'evento, cfr. <https://www.unipi.it/index.php/unipieventi/event/6124-piombino-a-memoria> (15/04/2023).

<sup>23</sup> Cfr. <https://www.corriere.it/rassegna-stampa/2022/06/28/ss-condannato-101-anni-francia-ex-br-quando-finira-guerra-l-auto-elettrica-germania-dell-est-cavoli-lunari-7b0efc7a-f6dd-11ec-9143-1626935df89d.shtml> (15/04/2023).

<sup>24</sup> Mi riferisco, ovviamente, al volume P. V. Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.



STEFANIA RAGAÙ

## DARE UNA PATRIA AGLI EBREI ERRANTI

SIONISMO, MIGRAZIONE E CITTADINANZA  
NELL'ERA DELLO STATO NAZIONALE

### 1. *I tredici Robinson di Sholem Aleichem.*

Mentre voi poetate, il povero ebreo continuerà a vagare in esilio tra popoli stranieri che non vogliono saperne nulla di lui. Guardatevi un po' attorno per capire cosa sta accadendo nel mondo, come in Russia, in Romania, in Marocco e negli altri paesi civilizzati! Ebbene no, signori miei, il povero ebreo non può più aspettare!<sup>1</sup>

Per introdurre il tema su cui verterà il contributo, vorrei partire da questa citazione di Sholem Aleichem, uno dei padri fondatori della letteratura in lingua yiddish<sup>2</sup>, e dalla storia dei suoi tredici Robinson narrata nel racconto *Di ershte yudishe republik* (La prima repubblica ebraica, 1907)<sup>3</sup>. Il testo in questione racconta il naufragio di tredici ebrei provenienti da tredici luoghi

<sup>1</sup> Sholem-Aleykhem, *Di ershte yudishe republik*, Yarshe, Familyen bibliotek, 1909; trad. ted. di S. Goldenring *Die erste jüdische Republik*, Berlin, Oesterheld, 1919, p. 50. Si cita da questa edizione tedesca. Qui e di seguito, salvo diversa indicazione, la traduzione è di chi scrive. Com'è noto, Sholem Aleichem è lo pseudonimo che Shalom Rabinovitz usò nella sua produzione letteraria e il cui significato rinvia all'espressione ebraica «che la pace sia con te». Alla forma traslitterata Sholem-Aleykhem ho preferito quella di Sholem Aleichem così come si trova nella *YIVO Encyclopedia* alla voce omonima curata da Dan Miron, non solo perché maggiormente diffusa in Italia e nel mondo anglosassone, ma anche per agevolare il lettore. Nelle citazioni bibliografiche, invece, laddove cito una fonte in yiddish, ho seguito gli usuali criteri di traslitterazione. Vedi D. Miron, *Sholem Aleichem*, in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sholem\\_Aleichem](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sholem_Aleichem) (11/ 2022). A breve uscirà a mia cura l'edizione italiana del testo: S. Aleichem, *Tredici Robinson*, trad. it. di S. Ragaù, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2023.

<sup>2</sup> Per un approfondimento sull'autore vedi: J. Dauber, *The Worlds of Sholem Aleichem*, New York, Schocken Books, 2013.

<sup>3</sup> Il racconto uscì a puntate tra luglio e agosto del 1907 sullo «Yidishes togblat», uno tra i primissimi quotidiani newyorkesi in lingua yiddish con cui Sholem Aleichem collaborò durante la sua permanenza negli Stati Uniti. Una volta rientrato in Europa, l'autore ripubblicò la storia dei suoi tredici Robinson in tre pamphlet consecutivi nella collana *Familien Bibliothek*, ciascuno con un suo titolo. Dieci anni dopo uscì postuma la prima traduzione tedesca del testo. Stando alle ricerche che ho svolto sinora, si tratta della prima edizione a raccogliere integralmente i tre opuscoli in un unico libro. Indispensabili risultano gli indici redatti da Louis Fridhandler

diversi e diretti verso altrettante differenti destinazioni. Questi ribattezzati «tredici Robinson» finiscono su una presunta isola deserta e devono accordarsi su come sopravvivere. Molta dell'ironia del testo deriva dal fatto che questi naufraghi non si trovano d'accordo su nulla, nemmeno sul nome da dare alla 'loro' isola. Come si evince già da questi pochi dati, *Di ershte yudishe republik* è un racconto satirico, in cui l'autore gioca con il genere utopico e l'idea di un'isola perfetta, per avanzare un'ironica riflessione sui vari progetti sionisti che ambivano all'epoca a colonizzare *Eretz Yisrael*, la Terra promessa. Infatti, questi novelli Robinson, anziché cercare di convivere in pace, finiscono per appassionarsi all'idea di colonizzare l'isola.

Ho voluto iniziare da questo testo perché Sholem Aleichem offre qui una preziosa riflessione sulle questioni legate alla diaspora e all'esilio in relazione al ritorno a Sion che il sionismo aveva posto al centro del suo progetto politico. La vicenda di questi tredici Robinson illumina infatti le difficoltà che l'impegno a costruire una patria comune per gli ebrei comportava, lasciando anzitutto intendere che una simile collettività non aveva di per sé una volontà politica comune. Come i suoi Robinson, gli ebrei erano irrimediabilmente divisi su ogni cosa. L'autore sembra così suggerire al lettore l'idea che la pluralità presente nell'ebraismo ed ereditata dal moderno pensiero ebraico non possa ridursi a un'unica volontà politica. Si consideri solo che, non riuscendo a mettersi d'accordo su nulla, i protagonisti del racconto optano infine per fondare non uno stato bensì tredici colonie ebraiche, dove ognuno di loro avrebbe fatto il presidente. *Dreizehn Menschen, dreizehn Meinungen* è del resto il *leit motiv* che accompagna il lettore per tutta la narrazione.

Non è solo, però, questo pluralismo a dare centralità alla dimensione diasporica. Nel finale emerge anche un evidente richiamo al mito dell'Ebreo errante. I tredici Robinson scoprono infatti, a loro spese, di non trovarsi affatto su un'isola deserta, finendo prima per essere imprigionati e poi cacciati via. A fronte di un simile epilogo risulta significativo l'incontro con il governatore di questo imprecisato paese. In risposta alle parole garbate di questo farisaico politico, sull'onda di un ingenuo entusiasmo uno dei tredici annuncia pubblicamente che al prossimo congresso sionista proporrà l'isola come terra ideale per la colonizzazione, convinto che «il nostro povero popolo perseguitato dalle cosiddette nazioni civilizzate troverà qui un rifugio sicuro»<sup>4</sup>. A questo punto, dopo averlo ringraziato, il governatore svela il suo vero volto, spie-

e consultabili on line: L. Fridhandler, *Indexes to the Yiddish Works of Sholem Aleichem and their English Translations*: <https://yiddish.haifa.ac.il/SholAley/indices.pdf> (09/2022).

<sup>4</sup> Aleichem, *Die erste jüdische Republik*, p. 92.

gando di non aver nulla in contrario, dal momento che il suo paese è «aperto a tutti senza distinzione di nazionalità o credo»<sup>5</sup>. Tuttavia, dubita che i sionisti avrebbero trovato lì un luogo adatto per il popolo ebraico: «considerando che la nostra terra era stata ceduta agli stranieri, che avevamo vissuto così a lungo in esilio e che eravamo dispersi per tutto il mondo, lui vedeva in tutto ciò un segno divino, secondo cui noi non avremmo dovuto possedere una nostra terra», commenta a margine il narratore<sup>6</sup>. Sholem Aleichem inserisce qui il riferimento al mito dell'Ebreo errante, aggiungendo la seguente spiegazione: «Intendeva dire che probabilmente avevamo così tanto peccato contro Dio che concederci una nostra terra sarebbe stato come agire contro la volontà divina... e chi mai vorrebbe opporsi a Dio?»<sup>7</sup>. Così i tredici Robinson sono costretti a lasciare l'isola e a riprendere il loro viaggio per mare.

Come emerge da questo raffinato esempio narrativo, la questione secolare del 'dare una patria agli ebrei' non può essere separata dal tema dell'erranza e dal concetto di esilio sia da una prospettiva esterna al mondo ebraico e di chiara matrice antisemita, come quella su cui si fonda il mito dell'Ebreo errante, sia da una posizione interna, come quella sionista che mira a riscrivere un simile mito. Di questa riscrittura in chiave contemporanea si trovano numerose tracce non soltanto a livello letterario, come il racconto di Sholem Aleichem testimonia, ma anche a livello artistico pittorico. Se sono note le posizioni che Martin Buber espresse durante il quinto congresso sionista sulla necessità di una rinascita dell'arte ebraica quale supporto al movimento<sup>8</sup>, forse merita anche menzionare i tentativi che si fecero per ridefinire tale arte secondo uno stile moderno e all'avanguardia, senza, però, omettere i dovuti richiami alla tradizione religiosa. Penso soprattutto alle interessanti illustrazioni (Tavv. 16a e 16b) di Ephraim Moses Lilien, considerato uno tra i primi artisti di inizio Novecento vicini al sionismo<sup>9</sup>. Il merito delle sue illustrazioni risiede soprattutto nella capacità di recuperare temi e simboli

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Ricordo che proprio durante tale congresso Buber organizzò una mostra sull'arte visiva ebraica: G. G. Schmidt, *The Art and the Artist of the Fifth Zionist Congress, 1901: Heralds of a New Age*, Syracuse, Syracuse University Press, 2003. Vedi anche M. Buber, *Artisti ebrei* (1903), in *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo*, a cura di A. Lavagetto, Milano, Mondadori, 2013, pp. 44-49.

<sup>9</sup> Sulla figura di Ephraim M. Lilien si vedano i seguenti lavori in cui si discute anche del suo rapporto con il sionismo: H. Finkelstein, *Lilien and Zionism*, «Assaph», 3 (1998), pp. 195-216; L. Gossman, *Jugendstil in Firestone. The Jewish Illustrator E. M. Lilien (1874-1925)*, in «The Princeton University Library Chronicle», LXVI (2004), 1, pp. 11-76.

della tradizione ebraica – la palma, l'arpa, il candelabro, i patriarchi biblici come Abramo – e di adattarli alle nuove correnti artistiche in voga all'epoca. Si consideri solo la sua rivisitazione dell'Ebreo errante (Tav. 16b) in stile *Art Nouveau*, dove Lilien raffigura un uomo comune, forse un marinaio, con cappello, barba lunga e il tipico sacco, emblema dello sradicamento e dell'esilio, con dietro di sé, sullo sfondo, un mare agitato e un'imbarcazione lontana. Tale raffigurazione è inserita in una cornice decorativa floreale, elemento ricorrente nello *Jugendstil*, che crea un voluto contrasto tra l'idea di energia, vitalità e rinascita da un lato, e il destino di sofferenza ed esilio, temi qui evocati anche dalla scelta del cardo quale motivo ornamentale<sup>10</sup>. Un simile contrasto a livello pittorico, tipico nelle illustrazioni di Lilien, richiama molto il recupero letterario del mito dell'Ebreo errante in Sholem Aleichem descritto poc'anzi, sia per la raffigurazione metaforica dell'esilio come un mare in tempesta, che per l'amarezza derivante dalla consapevolezza di una simile condanna che nelle illustrazioni di Lilien emerge plasticamente nella tristezza e malinconia delle sue figure.

Tanto a livello letterario, quanto pittorico, dunque, trovare Sion, farvi ritorno, ridare una patria agli ebrei sono obiettivi che imposero inevitabilmente un confronto con i temi della tradizione e di conseguenza con la questione religiosa dell'esilio. Nemmeno il sionismo fu esente da un simile confronto. Se infatti sul piano meramente ideologico si professò di voler porre fine all'esilio, facendo diventare un semplice ricordo la figura dell'Ebreo errante, sul piano concreto e pragmatico del diritto i sionisti dovettero agire diversamente, adottando delle strategie utili a instaurare un rapporto proficuo e dialogico con la diaspora. Motivo per cui, a questo livello d'analisi, non troviamo inizialmente una negazione del concetto di esilio, in quanto esso costituiva il problema da risolvere.

A fronte di tale evidenza, risulta proficuo ragionare sul legame tra storia e diritto, spostando dunque il focus sulle questioni della migrazione e della cittadinanza, ovvero su come il futuro *Judenstaat* avrebbe garantito i diritti

<sup>10</sup> Il cardo disegnato da Lilien ha lo scopo di amplificare l'ambivalenza e il contrasto dell'illustrazione, in quanto rappresenta un chiaro richiamo alla Genesi e al destino di sofferenza umana a seguito dell'espulsione dal giardino dell'Eden (*Gen.* 3, 18). Inoltre, l'illustrazione va considerata in relazione alla lirica di Morris Rosenfeld a cui si accompagna e dove nel finale si ricorda chiaramente la condanna all'esilio e l'impossibilità di un ritorno se non per volere divino: «Wir wissen, das Wandern muß sein! / Übers Meer, übers Meer! / Doch die Wiederkehr / ist Gotte Wille allein» (Sappiamo che l'erranza è necessaria! / Per mare, per mare! / Ma il ritorno / è solo volontà di Dio), M. Rosenfeld, *Elul Melodien*, in *Lieder des Ghetto*, mit Zeichnungen von E. M. Lilien, Berlin, Hermann Seelmann, 1902, p. 126.

agli ebrei erranti e su cosa sia effettivamente successo una volta istituito lo stato di Israele dopo il 1948. Infatti tali questioni con il passare del tempo e il consolidarsi del sionismo divennero sempre più centrali sia nei rapporti tra Israele e la diaspora, sia a livello internazionale con gli altri paesi in cui gli ebrei risiedono tuttora. Anticipo solo una considerazione che riprenderò nelle conclusioni: il nesso tra cittadinanza ed esilio rappresenta un tema piuttosto complesso per il pensiero politico sionista, dal momento che, come si sa, la cittadinanza negli Stati moderni si lega alla sovranità territoriale, con la conseguenza che i singoli soggetti sono accettati come membri della comunità nazionale indipendentemente dalla loro appartenenza comunitaria primaria. Lungi dall'essere uno strumento neutrale, la cittadinanza contribuisce a creare una nuova comunità politica e dunque dei nuovi legami di appartenenza, istituendo così dei confini tra chi è dentro e chi è fuori<sup>11</sup>. Una simile evidenza impose conseguentemente ai sionisti di ingegnarsi al fine di evitare che gli ebrei in diaspora, appartenenti alla comunità religiosa ebraica, finissero per essere esclusi dalla futura comunità politica, sorta proprio a tutela degli ebrei *tout court*.

## 2. Una «nazione in esilio»: Joseph Roth e Gershom Scholem.

Tra gli storici, molti studiosi hanno evidenziato il contrasto tra il progetto sionista e il concetto di esilio. Tra i primi ad attribuire al sionismo il rifiuto totale della diaspora si annovera Salo Baron. Nel suo noto *Ghetto and Emancipation. Shall We Revise the Traditional View?* (1928) egli sosteneva che il sionismo si contrapponeva all'esilio, in quanto soltanto in un proprio territorio gli ebrei avrebbero potuto condurre una «vita normale»<sup>12</sup>. Diversi decenni più tardi, una simile posizione fu recuperata da Yosef H. Yerushalmi, altro insigne studioso di storia ebraica, nonché allievo di Baron alla Columbia University. In una conferenza parigina del 1984 Yerushalmi riprese tali riflessioni, enfatizzando l'equiparazione tra assimilazione e sionismo, già presente in Baron, alla luce del condiviso desiderio espresso dagli ebrei emancipati di porre fine all'esilio<sup>13</sup>. «Pur essendo diametralmente opposti su tanti piani»

<sup>11</sup> Per degli approfondimenti sul tema vedi D. L. Caglioti – A. Masoero, *Cittadinanza e appartenenza in tempi di crisi*, «Contemporanea», XIX (2016), 2, pp. 171-176; *Citizenship and Ethnic Conflict. Challenging the Nation-State*, edited by H. Gulalp, London-New York, Routledge, 2006.

<sup>12</sup> S. Baron, *Ghetto and Emancipation. Shall We Revise the Traditional View?*, «The Menorah Journal», XIV (1928), pp. 515-26; poi rist. New York 1928, p. 11. Si cita da questa ristampa.

<sup>13</sup> Y. H. Yerushalmi, *Vers une histoire de l'espoir juive*, «Esprit», 104/105 (1985), pp. 24-38, trad. it. *Verso una storia della speranza ebraica*, Firenze, Giuntina, 2016. Si cita dall'edizione italiana.

scriveva Yerushalmi «sia il sionismo, sia l'assimilazione ottocentesca desideravano ambedue fortemente la fine dell'esilio per gli ebrei, il primo mediante un effettivo ritorno a Sion, l'altra trasformando in Sion i paesi dell'esilio»<sup>14</sup>.

In *Jewish Memory between Exile and History* (2007) Amnon Raz-Krakotzkin si riallacciò a questo discorso con l'intento di svilupparlo ulteriormente. Lo studioso israeliano scrisse infatti che un simile desiderio era stato l'esito dell'accettazione di una concezione cristiana della storia. La stessa nozione di 'entrare nella storia', che si diffuse specialmente in ambito sionista, presupponeva la condivisione dell'idea implicita che esistesse una storia dalla quale gli ebrei fossero stati esclusi. In tal senso, secondo Raz-Krakotzkin, entrare nella storia aveva comportato per i sionisti un allontanarsi dall'ebraismo per abbracciare un'idea cristiana di storia riscritta dalla prospettiva della salvezza<sup>15</sup>. Lo studioso ritornò su simili considerazioni anche in un altro contributo, *Exile Within Sovereignty* (2013), in cui avanzò la tesi che la «secolarizzazione degli ebrei» non avesse comportato «una secolarizzazione della nozione di esilio, bensì un suo rigetto»<sup>16</sup>. Dare una patria agli ebrei erranti, farli giungere a destinazione aveva rappresentato, a suo parere, una parte integrante di quel processo di normalizzazione dell'esistenza ebraica che per effetto della secolarizzazione aveva mirato a far entrare gli ebrei nella storia, affinché fossero come tutte le altre nazioni. Soltanto negando la dimensione diasporica, un simile risultato poteva essere raggiunto<sup>17</sup>.

Lungi dall'essere una discussione circoscritta agli ambienti accademici, il tema si trova già nelle fonti ebraiche e sioniste dei primi decenni del Novecento dalla cui disamina, tuttavia, emerge una maggior prudenza da parte degli autori nei riguardi del concetto di esilio. A inizio secolo non si teorizzava ancora una negazione della diaspora su cui molto spazio è stato dato dalla recente storiografia. Anzi. Si nota il convincimento e il timore opposti: l'esilio sarebbe perdurato a prescindere dall'impegno sionista. Già la menzionata storia dei tredici sventurati Robinson offre un esempio dei sentimenti

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>15</sup> A. Raz-Krakotzkin, *Jewish Memory between Exile and History*, «The Jewish Quarterly Review», XCVII (2007), 4, pp. 530-543: 535 sgg.

<sup>16</sup> A. Raz-Krakotzkin, *Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory. Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return*, «Journal of Levantine Studies», III (2013), 2, pp. 37-70: 43.

<sup>17</sup> Anche Michael Walzer si è espresso in modo simile, scrivendo che uno degli obiettivi centrali del sionismo fu «la negazione dell'esilio» e specificando poi che molti sionisti vollero porvi fine, negando innanzitutto «la predisposizione culturale e la mentalità dell'esilio stesso» (M. Walzer, *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, New Haven, Yale University Press, 2015, p. 38).

e dei pensieri circolanti all'epoca in merito all'impossibilità di porre fine a quella vita ebraica vissuta nella procrastinazione<sup>18</sup>, anche laddove lo si fosse desiderato. Una simile opinione non fu affatto isolata. Mi limito qui per ragioni di economia a ricordare solo due voci piuttosto note, l'una esterna al mondo sionista, l'altra interna.

La prima testimonianza è quella di Joseph Roth, contenuta nel suo famoso *Juden auf Wanderschaft* (1927) che, come scrive Claudio Magris, costituisce tanto una professione di fede da parte di Roth, quanto un grido d'allarme contro l'assimilazione e il cammino verso l'occidente intrapreso dagli ebrei orientali<sup>19</sup>. Roth esprimeva in questo scritto tutta la sua perplessità verso il progetto sionista, considerato una propaggine dei nazionalismi europei e ribadiva altresì la centralità della diaspora. Nel riflettere sulle aspirazioni a ritornare a Sion egli scriveva infatti che i sionisti avevano compensato «il fatto di non possedere una propria “zolla” in Europa» con l'anelito a una patria palestinese<sup>20</sup>. In questo modo, però, essi avevano finito per favorire una nuova, particolare trasformazione: «Erano sempre stati uomini in esilio – scrive – ora diventarono una nazione in esilio»<sup>21</sup>. Come emerge da queste poche battute, il tentativo sionista di dare una patria agli ebrei era inevitabilmente destinato a scontrarsi con la nozione religiosa di esilio, la quale, però, non poteva semplicemente essere archiviata da una qualche dialettica politica. Del resto, una simile archiviazione era tutt'altro che auspicabile dalla prospettiva diasporica di Roth, secondo cui:

Le patrie e le nazioni vogliono assai di più e allo stesso tempo di meno: vogliono delle vittime per tutelare i loro interessi materiali. Creano «fronti» per difendere retroterra. E gli ebrei, nel loro millenario strazio, hanno avuto una sola consolazione, quella di non possedere una simile patria<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Espressione scholemiana. Cfr. G. Scholem, *Per una comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo* (1959), in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Milano, Adelphi, 2008, p. 45.

<sup>19</sup> C. Magris, *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Torino, Einaudi, 1971, p. 18.

<sup>20</sup> J. Roth, *Juden auf Wanderschaft* (1927), trad. it. di F. Bussotti, *Ebrei erranti*, Milano, Adelphi, 2012, p. 24. Si cita dall'edizione italiana.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 27. Analoghe considerazioni in difesa della diaspora si trovano già in Stefan Zweig in una sua lettera del 1921: «noi dobbiamo amare il nostro destino con 'amor fati', e non cercare mai di eliminarlo dalla discussione. Anche l'antisemitismo, anche l'odio, anche l'autodistruzione sono parti del nostro destino, vecchie di millenni. Se le liquidassimo, non saremmo più noi stessi» (S. Zweig, *Lettere a Hans Rosenkranz. Briefe an Hans Rosenkranz*, Firenze, Giuntina, 2020, p. 18).

Come osserva Marino Freschi, Roth lavorò a lungo su questa apologia della diaspora «quale destino di dolore e di afflizione, ma soprattutto di redenzione e di elezione»<sup>23</sup>. Alcuni anni più tardi, ad esempio, lo scrittore recuperò tali considerazioni, sviluppandole in un articolo del 30 agosto 1934, intitolato *Der Segen des ewigen Juden*<sup>24</sup>. In questo contributo, Roth ribadiva la sua distanza dal sionismo e la sua preferenza per la diaspora come condizione di gran lunga auspicabile e preferibile a qualsivoglia ritorno a Sion. Non soltanto, a suo parere, il desiderio di possedere un proprio pezzetto di terra era contrario alla missione degli ebrei di diffondere nel mondo la parola di Dio, ma, per giunta, un simile ritorno sarebbe stato più tragico della diaspora stessa. Gli ebrei, scriveva, avevano «dimenticato che le nazioni moderne sono una moda, di appena un secolo, conseguenza indiretta dell'Illuminismo e delle scienze naturali, perciò passeggiare come tutte le mode»<sup>25</sup>. Seguire, dunque, la moda del momento avrebbe esposto l'ebraismo al tragico rischio di accantonare il mandato provvidenziale di testimonianza che gli ebrei avevano ricevuto, svendendo così la loro stessa missione per stare al passo coi tempi<sup>26</sup>.

Se a partire da queste posizioni Roth finiva per parlare del progetto sionista come dell'edificazione di una «nazione in esilio», non diversi furono i sentimenti provati da coloro che credettero in una simile impresa. Chi decise infatti di partire per la Palestina, come ad esempio Gershom Scholem nel 1923, finì per scontrarsi con una difficile realtà. In una breve nota dal titolo *Perché siamo divenuti sionisti?* redatta nel luglio 1931 e pubblicata postuma nella raccolta *Od davar*<sup>27</sup>, Scholem confessava di aver abbracciato il sionismo per arrestare la degenerazione dell'ebraismo in atto<sup>28</sup>. Dopo venticinque anni, però, il risultato che il movimento aveva raggiunto era esatta-

<sup>23</sup> M. Freschi, *Joseph Roth e il sionismo*, «Cultura tedesca», 41 (2011), pp. 81-92: 83.

<sup>24</sup> J. Roth, *Der Segen des ewigen Juden. Zur Diskussion*, «Die Wahrheit», XIII (1934), 35, pp. 4-5. Per un approfondimento si veda: Š. Zbytovský, *Exile and Literature in the Prague German Magazine Die Wahrheit*, «Slovo a smysl», XVIII (2021), 37, pp. 78-100. Cfr. Freschi, *Joseph Roth e il sionismo*, pp. 83-84.

<sup>25</sup> Roth, *Der Segen des ewigen Juden*, p. 5.

<sup>26</sup> Cfr. H. Cohen, *L'idea del Messia*, in Id., *La fede d'Israele è speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, Firenze, Giuntina, 2000, p. 83.

<sup>27</sup> G. Scholem, *'Od Davar*, edited by A. Shapira, Tel Aviv, 'Am 'Oved, 1989. Successivamente parte di questi scritti furono tradotti e pubblicati in altre lingue, come in inglese e in francese. Vedi Id., *On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*, edited by W. J. Dannhauser, New York, Schocken, 1976; Id., *Le prix d'Israël. Ecrits politiques 1916-1974*, édité par P. Farazzi – M. Valensi, Paris, L'éclat, 2003.

<sup>28</sup> G. Scholem, *Pourquoi sommes-nous devenu sionistes?* (1931), in Id., *Le prix d'Israël*, pp. 44-46: 45.



mente l'opposto. Sorto per porre un argine a tale supposta degenerazione, il sionismo era, a suo dire, incorso in una sorta di eterogenesi dei fini. Sebbene, infatti, i sionisti avessero cercato di superare la precedente storia ebraica, alla ricerca della redenzione (*ge'ula*), essi erano finiti per «perpetuare un'esistenza provvisoria e astratta da una generazione all'altra»<sup>29</sup>. I giovani pionieri avevano così trovato in Palestina soltanto un nuovo esilio (*galut*): tutti gli sforzi, chiosava Scholem, erano serviti solo «a perpetuare il grande esilio», senza sapere cosa fare per porvi fine<sup>30</sup>.

Pur parlando da una posizione diametralmente opposta rispetto a quella di Roth, anche Scholem riconosceva che uno dei problemi decisivi per il pensiero sionista consisteva nel suo rapporto con la nozione di esilio. Non bisogna dunque sorprendersi se, molti anni più tardi, egli continuasse a professare una certa prudenza nei confronti della diaspora e di una sua eventuale fine:

Non concordo affatto con coloro che desiderano «saltare la *galuth*» ossia ignorare il significato storico dell'esilio, della diaspora. Sappiamo tutti che alcuni di noi predicano l'esistenza di un legame profondo – di un ponte – tra noi e il periodo biblico, e sostengono il «rinnegamento» della diaspora. Io non condivido queste idee<sup>31</sup>.

Una simile considerazione permette di illuminare due aspetti centrali nel proposito aporetico di voler dare una patria agli ebrei erranti. Il primo aspetto riguarda l'ammissione sia pur indiretta che tra i sionisti circolasse quel sentimento, quell'anelito a porre fine all'esilio, a 'saltare la *galut*', fatto questo che, come si è visto, molti storici hanno ben evidenziato nelle loro analisi. Il secondo aspetto concerne invece il riconoscimento del legame profondo che esiste tra Israele e la diaspora, la loro «mutua interdipendenza»<sup>32</sup> che Scholem difendeva e che diventò decisiva una volta che lo Stato di Israele fu istituito. Un punto questo su cui ritornerò nelle conclusioni.

### 3. *La missione di Israele secondo Henry Pereira Mendes.*

Prima di passare alle riflessioni finali dedicate alle aporie contemporanee che il progetto sionista generò, vorrei fare un ultimo salto indietro nel tempo. Verso la fine dell'Ottocento, infatti, un'interessante sintesi tra la ricerca di

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>31</sup> G. Scholem, *Educazione e giudaismo. Un dialogo pedagogico*, a cura di M. Giuliani, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 37.

<sup>32</sup> G. Scholem, *Israel and the diaspora* (1969), in Id., *On Jews and Judaism in crisis*, pp. 244-260: 244.

una patria e la nozione di esilio, alla luce della mutata percezione del tempo presso gli ebrei moderni<sup>33</sup>, è offerta da Henry Pereira Mendes, un rabbino di origini inglesi emigrato nel 1877 a New York, per ricoprire il posto vacante presso la congregazione sefardita *Shearith Israel*<sup>34</sup>.

Uno degli elementi più interessanti negli scritti di Mendes riguarda il suo impegno teso a saldare assieme la tradizione religiosa ebraica e il progresso storico scientifico, elaborando però delle posizioni differenti rispetto all'ebraismo riformato americano. Egli infatti non soltanto si oppose alla linea dei riformatori, ma contribuì anche a istituire uno degli altri rami degli ebraismi progressivi americani, ovvero quello noto come *Modern Orthodox Judaism*<sup>35</sup>. In *Orthodox or Historical Judaism* (1893), Mendes esponeva chiaramente le posizioni di tale nuovo movimento religioso, dichiarando, ad esempio, che «il vero ebraismo storico significa progresso»<sup>36</sup> e considerando dunque plausibile un accordo tra i valori dell'osservanza religiosa e il mondo secolare. A suo dire, infatti, tradizione e modernità non si escludevano vicendevolmente, ma avrebbero potuto convivere assieme. Come tutti gli ebraismi progressivi, anche il *Modern Orthodox Judaism* non si contrapponeva quindi alla secolarizzazione in atto, concentrandosi invece sulle modalità attraverso cui un simile processo andava in parte assecondato, in parte limitato. Per Mendes, ad esempio, non ci si doveva sottrarre dal marciare verso il futuro, ma bisognava avere l'accortezza di tendere sempre le mani verso il cielo<sup>37</sup>.

È all'interno di tale cornice che vanno comprese l'adesione al sionismo da parte di Mendes<sup>38</sup> e le sue riflessioni sulla questione della duplice appar-

<sup>33</sup> Vedi: A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish history*, Berkeley, University of California Press, 1993.

<sup>34</sup> Per un approfondimento su Mendes si vedano: S. Ragaù, *Sognando Sion. Ebraismo e sionismo tra nazione, utopia e stato (1877-1902)*, Roma, Viella, 2021, pp. 183 sgg.; E. Markoroviz, *Henry Pereira Mendes (1877-1920)*, A doctor's Degree Dissertation submitted to the Faculty of the Bernard Revel Graduate School, graduate division, Yeshiva University, June, 1961; D. De Sola Pool, *Henry Pereira Mendes. A Biography*, «American Jewish Yearbook», 40 (1938/1939), pp. 41-60.

<sup>35</sup> Su tale corrente religiosa e sui suoi testi vedi Z. Eleff, *Modern Orthodox Judaism. A Documentary History*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2016.

<sup>36</sup> H. P. Mendes, *Orthodox or Historical Judaism. Its Attitude and Relation to the Past, and its Future* (1893), p. 8. Box 2, Folder 1, MS-39. Henry Pereira Mendes Papers. American Jewish Archives, Cincinnati, Ohio.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ricordo che Mendes fu tra i primi sostenitori della causa sionista negli Stati Uniti, stabilendo dei proficui contatti con i leader del movimento, *in primis* con Theodor Herzl e il rabbino inglese Moses Gaster. Si veda: E. Markoroviz, *Gleanings from the Gaster-Mendes Correspondence (1900-1932)*, «Tradition», XXX (1995), 1, pp. 68-73.

tenenza che un ritorno a Sion avrebbe comportato. Così come Mendes rivendicò spesso «la piena armonia dell'ebraismo ortodosso con la vita americana»<sup>39</sup>, non diversamente si esprime di fronte al problema di articolare una valida sintesi tra la necessità di dare una patria alla nazione ebraica e il mantenimento della condizione diasporica. Accanto al suo sostegno per la causa sionista, Mendes ribadì sempre la centralità dell'esilio. L'assenza di una negazione di tale concetto da parte di Mendes non è da trascurare, specialmente in quanto denota che all'epoca vi era una maggior consapevolezza delle implicazioni religiose su simili tematiche. Infatti, non siamo ancora di fronte alla negazione dell'esilio, che acquisterà una certa fisionomia soprattutto dopo la fondazione di Israele e l'indirizzo che il governo di David Ben Gurion diede al rapporto tra Israele e la diaspora.

La questione del 'saltare l'esilio', per dirla con Scholem, fu invece sollevata subito dai critici del sionismo, che la posero allo scopo di evidenziare il contrasto tra il progetto sionista e la missione religiosa dell'ebraismo nel mondo. Secondo tali critiche, la realizzazione di uno *Judenstaat* avrebbe senz'altro risolto la cosiddetta 'condizione anomala' del popolo ebraico, ma lo avrebbe fatto al prezzo di un sovvertimento totale dell'idea di missione ebraica. Questa fu, ad esempio, la linea sposata dai rabbini riformati che si riunirono nel 1897 alla *Central Conference of American Rabbis*<sup>40</sup>. In particolare David Philipson esprime l'incompatibilità tra ebraismo e sionismo, l'uno spirituale e universale, l'altro politico e particolaristico, affermando che «lo sguardo dell'ebraismo riformato è rivolto al mondo, lo sguardo del sionismo a un angolo dell'Asia occidentale»<sup>41</sup>. Nel suo discorso il rabbino Philipson toccò anche la dirimente questione della duplice nazionalità. A suo dire, per gli ebrei statunitensi esisteva un'unica Sion e una sola nazione. Questa era l'America e non la Palestina.

Su questo punto, in netta opposizione ai riformatori americani, Mendes intervenne in *The Rejuvenation of the Jew* (1897), ricollegandosi proprio alla questione dell'esilio e alla missione dell'ebraismo nel mondo. A suo parere, il tema della duplice nazionalità posto da Philipson era un falso problema, dal momento che il ritorno a Sion non avrebbe comportato la fine dell'esilio, né

<sup>39</sup> De Sola Pool, *Henry Pereira Mendes*, p. 49.

<sup>40</sup> Le riunioni annuali della *Central Conference of American Rabbis* (CCAR), iniziate dal 1889 a Detroit, rappresentano la prosecuzione dei consigli rabbinici iniziati in terra tedesca e ripresi in America con gli incontri di Philadelphia (1869) e Pittsburgh (1885).

<sup>41</sup> D. Philipson, *Centenary Papers and Others*, Cincinnati, Ark Publishing, 1919, pp. 75-76. Per ulteriori approfondimenti vedi: N. W. Cohen, *The Americanization of Zionism 1897-1948*, Hanover, Brandeis University Press, 2003.

avrebbe arrecato alcun danno alla diaspora. Alcuni sarebbero partiti, altri invece sarebbero rimasti nei loro paesi di adozione. Questi ultimi non avrebbero avuto alcun obbligo verso il futuro stato, dal momento che la Palestina avrebbe potuto esigere solo una «lealtà spirituale», senza reclamare per sé «alcun potere temporale»<sup>42</sup>. Lungi dall'essere solo una risposta alle critiche sollevate, attraverso una simile mossa Mendes si propose altresì di risolvere l'aporia che il progetto di dare una patria agli ebrei erranti aveva di fatto generato.

Dal punto di vista religioso si tratta di una questione alquanto delicata, per cui non bisogna stupirsi se due anni più tardi Mendes sia tornato ancora sull'argomento nel suo *Looking Ahead* (1899)<sup>43</sup>. Con questo romanzo utopico egli si avvale della finzione letteraria per descrivere come si sarebbe giunti alla costituzione di un futuro Stato ebraico in Palestina, la cui istituzione avrebbe contribuito a realizzare la missione dell'ebraismo nel mondo. All'interno di un simile affresco narrativo, Mendes recuperò le considerazioni che aveva precedentemente espresso sul rapporto tra il progetto secolare sionista e il concetto religioso di esilio. Separando l'elemento politico da quello spirituale e attribuendo un significato eminentemente religioso alla Palestina, Mendes pensò di risolvere l'antitesi tra ritornare a Sion e rimanere in esilio – figlia minore del contrasto insolubile tra religione e progresso – parlando di un sionismo tutto spirituale e perciò disgiunto da qualsivoglia pretesa di carattere politico-secolare.

È all'interno di un simile impianto teorico che un equilibrio tra l'appartenenza religiosa ebraica, la cittadinanza e il legame spirituale con il nuovo stato può stabilirsi verso la fine del suo romanzo. Dopo aver descritto la fondazione del nuovo focolare nazionale in Palestina, Mendes scrive infatti che agli ebrei fu ordinato di rimanere nei luoghi in cui si trovavano, «di considerarsi cittadini del loro paese di residenza; di rendere temporale obbedienza ai loro stati e di prestare solo un'obbedienza spirituale alla Palestina»<sup>44</sup>. La ragione di una simile decisione è spiegata poco dopo, quando Mendes precisa che «era parte del destino ebraico essere dispersi tra tutti i popoli»<sup>45</sup>. Solo così, la missione dell'ebraismo nel mondo poteva essere preservata e «la nazione ebraica avrebbe potuto con il suo personale esempio insegnare agli uomini gli alti ideali di condotta»<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> H. P. Mendes, *The Rejuvenation of the Jew*, «The North American Review», CLXV (1897), 491, pp. 487-496: 495.

<sup>43</sup> H. P. Mendes, *Looking Ahead. Twentieth Century Happening*, New York, Neely, 1899.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 373.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

Una simile attenzione verso il concetto di esilio manca invece in *Der Judenstaat* (1896) di Theodor Herzl<sup>47</sup>. Qui il fondatore del sionismo trattò la questione dell'immigrazione in modo piuttosto semplicistico, sostenendo che era una necessità per gli ebrei separarsi dai luoghi in cui vivevano. Nel suo pamphlet Herzl riconosceva certo che tale separazione non sarebbe stata facile: «ci sono tradizione, ricordi che tengono legati noi uomini ai luoghi di origine»<sup>48</sup>. Pertanto, si doveva fare attenzione. Non bisognava cioè allontanare gli ebrei con violenza dai luoghi in cui si trovavano. Si doveva invece operare con un certo tatto come con le piante, sradicandoli per trapiantarli dove il terreno fosse stato più fertile<sup>49</sup>. Una simile metafora può dare l'impressione di voler destare una certa ironia nel lettore, dal momento che l'opzione più accreditata era una terra tutt'altro che fertile. Ma Herzl non è Sholem Aleichem e dunque le sue affermazioni erano serie<sup>50</sup>.

Tuttavia, nel lasso di tempo che separa *Der Judenstaat* da *Altneuland* (1902) qualcosa avvenne, dato che in questo suo ultimo romanzo Herzl affrontò lo stesso problema in modo differente, rivedendo le sue precedenti posizioni e sposando una linea più moderata e liberale<sup>51</sup>. Consideriamo solo il seguente passaggio: «Il dottor Walter non si lasciò certo intimidire (...). Oggi sapeva e vedeva che coloro che si erano trasferiti in Palestina avevano trovato una vera patria, ma anche agli ebrei rimasti in Europa non era andata male»<sup>52</sup>. Herzl non prefigura più una migrazione di massa degli ebrei verso la Palestina, dove i primi arrivati avrebbero ottenuto i posti migliori. Egli sposa invece la linea del rabbino Mendes, sostenendo che «l'emigrazione era assolutamente volontaria»<sup>53</sup> e che era stata lasciata ai singoli la libertà di migrare o meno. Si legge inoltre che una simile migrazione aveva favorito non solo chi era partito, ma anche coloro che avevano deciso di rimanere in esilio. Infatti, gli ebrei in diaspora non soltanto avevano migliorato le loro

<sup>47</sup> T. Herzl, *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Leipzig, Breitenstein, 1896, trad. it. di T. Valenti, *Lo stato ebraico*, Genova, il melangolo, 2003. Si cita dall'edizione italiana.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>49</sup> «Noi vogliamo dare una patria agli ebrei. Non strappandoli con violenza dalla terra che abitano. No, ma sradicandoli con attenzione per non sciupar loro le radici, e per portarli dove il terreno è più fertile» (*ibidem*).

<sup>50</sup> Concludeva poi il capitolo sull'immigrazione affermando che «i primi a partire, pieni di fede, entusiasmo e coraggio» avrebbero avuto «i posti migliori» (*ibidem*, p. 79).

<sup>51</sup> T. Herzl, *Altneuland. Roman*, Leipzig-Berlin, H. Seemann, 1902, trad. it. *Vecchia terra nuova*, a cura di R. Ascarelli, Roma, BA, 2013. Si cita dall'edizione italiana.

<sup>52</sup> Herzl, *Vecchia terra nuova*, p. 125.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

condizioni di vita, ma avevano anche finalmente ottenuto «la totale parità» dei diritti «non solo in teoria, ma anche in pratica, nei rapporti quotidiani, negli usi e nelle abitudini»<sup>54</sup>. In tal senso, sebbene Herzl e Mendes fossero animati da differenti preoccupazioni, mostrarono entrambi una certa prudenza nell'atteggiamento da tenere verso le comunità in diaspora e il concetto di esilio<sup>55</sup>.

#### 4. *Israele tra diaspora e Legge del ritorno.*

Come emerge dalla disamina svolta sin qui, contestualmente alla nascita del movimento sionista si svilupparono, accanto alla propaganda politica, alcune interessanti riflessioni volte a risolvere il conflitto, subito evidente, tra l'utopico progetto di ritornare a Sion e il dato oggettivo di una dispersione capillare degli ebrei nel mondo. Se a livello politico-ideologico – e in alcuni casi anche letterario – risulta palese l'aspirazione a far giungere a destinazione l'Ebreo errante<sup>56</sup>, a livello operativo la traduzione di una simile impresa fu ben più complessa. Si dovettero infatti affrontare diverse questioni relative, ad esempio, a quale rapporto instaurare con la diaspora e quali tutele offrire agli ebrei che non erano immigrati nel nuovo stato. Cosa avrebbe dovuto fare Israele? Ignorare questi pur numerosi ebrei, recidendo il legame storico con la diaspora? Oppure elaborare una qualche forma di inclusione a livello legislativo affinché una parte considerevole dell'ebraismo non rimanesse irrimediabilmente esclusa dalla nuova comunità nazionale istituita nel maggio del 1948?

Come si evince dalla dichiarazione d'indipendenza, si optò per questa seconda strada. In tale dichiarazione si sancì infatti quella linea di apertura verso la diaspora e verso tutti gli ebrei che avrebbero desiderato fare ritorno. Una simile scelta ebbe diversi effetti sia internamente al mondo ebraico a livello politico e religioso – si pensi solo all'annosa questione identitaria su

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>55</sup> Chiaramente, si tratterebbe di svolgere delle ricerche più articolate su tale tema per capire innanzitutto quali siano state le ragioni che condussero Herzl a modificare il suo discorso sull'immigrazione ebraica nel futuro *Judenstaat* e se vi fu una qualche influenza delle tesi del rabbino Mendes. Tale questione andrebbe probabilmente esaminata alla luce di quanto Derek Penslar ha osservato nella sua recente monografia su Herzl. Secondo lo studioso, infatti, Herzl rimase «aperto a un rapporto diretto tra lo Stato ebraico e gli Ottomani, come illustrato in una proposta dettagliata del 1901, in cui proponeva che i cittadini dello Stato ebraico fossero fedeli sudditi ottomani e prestassero servizio militare per l'impero» (D. Penslar, *Theodor Herzl. The Charismatic Leader*, New Haven, Yale University Press, 2020, p. 139. La traduzione è di chi scrive).

<sup>56</sup> Si consideri il romanzo breve di Albert Londres: A. Londres, *Le juif errant est arrivé*, Paris, Albin Michel, 1929.

chi sia ebreo e chi no – sia esternamente a livello internazionale. Tutt'oggi si osservano i risultati delle scelte politiche compiute fin dai primissimi anni di vita del nuovo Stato. Si pensi soltanto al caso emblematico del ritrovamento di una supposta tribù perduta di Israele. Il caso è scoppiato agli inizi degli anni Duemila, quando nel 2005 l'allora rabbino capo sefardita di Israele, Shlomo Amar, riconobbe i quasi diecimila membri di una comunità nel Nord-Est dell'India, come *Bnei Menashe*, figli di Menasse e discendenti di una delle dieci tribù perdute di Israele<sup>57</sup>. A dire il vero, la storia risale alla metà degli anni Settanta, quando il rabbino Eliyahu Avichail costituì l'organizzazione no profit *Amishav* con il preciso scopo di ritrovare e riportare in Israele tutti i membri delle tribù perdute. Non è questo il luogo per approfondire un simile tema<sup>58</sup>. Mi limito solo a ricordare che il riconoscimento religioso della comunità indiana, che vive nelle regioni del Manipur e del Mizoram, ha generato nel corso degli ultimi quindici anni una serie di ondate migratorie verso Israele, grazie al supporto congiunto dell'organizzazione no profit *Shavei Israel*, erede della precedente *Amishav*, e dello stesso governo israeliano<sup>59</sup>. Dei diecimila membri della supposta tribù ritrovata già quattromila sono immigrati in Israele. Se non fosse vera, una simile storia potrebbe essere uscita dalla penna di Sholem Aleichem, o provenire da una qualche leggenda ebraica<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Per un approfondimento si veda: D. Tepper, *Glimpses of 'Lost Tribe' Jewish Communities in India and Myanmar*, «New York Times», 20/09/2021: <https://www.nytimes.com/2021/09/20/travel/lost-tribe-jews-india-myanmar.html> (09/2022).

<sup>58</sup> Stando ai numerosi articoli che si possono trovare sulla stampa internazionale, dietro al riconoscimento e al rimpatrio di questa comunità indiana in Israele un ruolo centrale è stato svolto dall'organizzazione no profit *Shavei Israel*, fondata nel 2002 da Michael Freund, vice direttore delle comunicazioni presso l'ufficio del primo ministro israeliano sotto Benjamin Netanyahu. *Shavei Israel* è l'erede della precedente organizzazione *Amishav* del rabbino Avichail. Sulle questioni relative ai rapporti tra Israele e la diaspora nella politica dei governi di Netanyahu rinvio al contributo di Arturo Marzano pubblicato nel presente volume.

<sup>59</sup> M. Freund, *The Arrival of the Bnei Menashe is a Hanukkah Miracle*, «The Jerusalem Post», 19/12/2020: <https://www.jpost.com/diaspora/the-arrival-of-the-bnei-menashe-is-a-hanukkah-miracle-652437> (09/2022).

<sup>60</sup> Mi riferisco in particolare al racconto satirico di Sholem Aleichem *Di royte Yudlelekh* (I piccoli ebrei rossi, 1900) che recupera una antica leggenda ebraica ashkenazita in cui i membri di una delle dieci perdute tribù di Israele, cacciate al di là del fiume Sambation, avevano i capelli rossi. Vedi: Sholem-Aleykhem, *Di royte Yudlelekh*, Varshe, Familien Bibliothek, 1911; trad. ingl. *The Little Redheaded Jews*, in Id., *Some Laughter, Some Tears. Tales from the Old World and the New*, New York, Putnam, 1968, pp. 191-232. Per approfondimenti sulla leggenda ebraica degli ebrei rossi: R. Voß, *Entangled Stories. The Red Jews in Premodern Yiddish and German Apocalyptic Lore*, «AJS Review», XXXVI (2012), 1, pp. 1-41.

Sorvolando sulle controversie che un simile caso ha scatenato, specialmente a livello internazionale nei rapporti con il governo indiano, vorrei concentrarmi sulla serie di leggi varate in Israele a partire dal 1950 la cui applicazione, per intendersi, ha permesso ai membri di tale gruppo religioso l'immigrazione e l'acquisizione della cittadinanza israeliana, previa conversione formale all'ebraismo. Come già detto, le premesse giuridiche su cui si fondò la successiva legislazione in materia sono contenute nella dichiarazione d'indipendenza del 15 maggio 1948, in cui si afferma che lo Stato d'Israele sarebbe stato aperto all'immigrazione ebraica (*aliya*) e agli esuli provenienti da tutti i paesi della diaspora<sup>61</sup>. A partire da queste dichiarazioni di principio, la Knesset varò dopo due anni di lavori la cosiddetta Legge del ritorno (luglio 1950), che traccia una sorta di corsia preferenziale per gli ebrei desiderosi di immigrare nel nuovo Stato. All'articolo 1 si legge, ad esempio, che «ogni ebreo ha il diritto di venire nel paese come migrante (*'oleh*)», mentre all'articolo 2 si stabilisce che per migrare è necessario un visto che «sarà accordato a ogni ebreo che abbia espresso il desiderio di stabilirsi in Israele». Come osserva Giammaria Milani, fin dal nome la Legge del ritorno si pone «in linea di rigorosa continuità con quanto affermato dalla Dichiarazione d'indipendenza e, oltre a ribadirne espressamente lo scopo, quello di favorire l'immigrazione ebraica, ne riprende implicitamente le motivazioni storiche»<sup>62</sup>.

Complementare alla Legge del ritorno, dopo soli due anni seguì la legge sulla cittadinanza. Approvata nel 1952, tale legge regola le modalità per diventare cittadini di Israele, annoverando tra le varie opzioni quella del ritorno da parte degli ebrei della diaspora. All'articolo 2 si legge infatti che ai sensi della Legge del ritorno del 1950 ogni immigrato sarebbe divenuto automaticamente cittadino israeliano. Dietro una simile libertà di immigrazione era fin troppo esplicita la volontà politica di «radunare gli esuli», come del resto l'allora primo ministro David Ben Gurion non mancò di affermare in un suo discorso del luglio 1957, sostenendo che la Legge del ritorno era di fatto «l'espressione della suprema missione dello Stato d'Israele», ovvero riunire i dispersi<sup>63</sup>.

A leggere simili affermazioni viene da chiedersi che ne era stato della missione religiosa dell'ebraismo nella storia universale e del concetto di esilio. È

<sup>61</sup> Per il testo della dichiarazione in inglese vedi: <https://www.gov.il/en/Departments/General/declaration-of-establishment-state-of-israel> (09/2022).

<sup>62</sup> G. Milani, *Storia e diritto in Israele. Dalle leggi fondamentali alla definizione del popolo israeliano*, «Ianus», 9 (2013), pp. 65-82: 74.

<sup>63</sup> D. B. Gurion, *Lo stato di Israele e gli ebrei in diaspora*, «La rassegna mensile di Israele», XXIII (1957), 9, pp. 387-399: 388.



mia impressione che tali leggi abbiano rappresentato una risposta giuridico-legislativa ai problemi politico-religiosi finora illustrati e ben colti già dalle prime fonti sioniste sull'argomento. Come ricordato all'inizio, attraverso la concessione della cittadinanza si identificano i soggetti che rientrano e dunque appartengono a una determinata comunità nazionale e coloro che invece ne rimangono fuori<sup>64</sup>. Ebbene, mi sembra plausibile che, al fine di evitare che gli ebrei in diaspora fossero esclusi dalla nuova comunità politica, la legislazione israeliana abbia tentato di aggirare tale ostacolo, garantendo una sorta di 'cittadinanza potenziale' a tutti gli ebrei della diaspora. Soltanto attraverso questo articolato sistema legislativo, fatto di numerosi altri emendamenti che ora non posso esaminare, è stato possibile garantire un legame, sia pure nominale, tra le comunità religiose della diaspora e lo stato israeliano. Al tempo stesso, bisogna riconoscere che una simile legislazione favorì la progressiva sostituzione della missione religiosa dell'ebraismo, difesa da Mendes e da molti altri, con la nuova, secolare «missione dello Stato di Israele»<sup>65</sup>: quella di riunire i dispersi, dare una patria agli ebrei erranti e farli tornare a casa.

Proprio alla luce di tali evidenze, le primissime fonti ebraiche e sioniste relative a tali questioni meriterebbero una maggior attenzione, in quanto possono essere utili a comprendere gli indirizzi e alcune importanti scelte politiche adottate dal giovane Stato di Israele negli anni Cinquanta. Il mio sospetto e timore insieme è il seguente: nel tentativo di risolvere i problemi interni al mondo ebraico, relativi ai rapporti tra Israele e la diaspora, tali scelte hanno finito per spostare il livello di esclusione tra chi gode di certi diritti e chi no su un altro piano, creando così nuovi problemi e nuovi conflitti. Rimane inoltre nel progetto di dare una patria agli ebrei erranti qualcosa di irrisolto, qualcosa che fatica a fare i conti con quel «contrassegno della modernità occidentale»<sup>66</sup> rappresentato dalla separazione tra *power ecclesial and civil*. I casi rapidamente citati in questo contributo evidenziano infatti che nel corso della loro storia i sionisti cercarono di trovare delle risposte giuridico-politiche a una questione eminentemente religiosa, ma così facen-

<sup>64</sup> Per un ulteriore approfondimento vedi: A. Dieckhoff, *The Nation in Israel. Between Democracy and Ethnicity*, in *Citizenship and Ethnic Conflict*, p. 87.

<sup>65</sup> Gurion, *Lo stato di Israele e gli ebrei in diaspora*, p. 388.

<sup>66</sup> J. Taubes, *Leviatano come Dio mortale. Sull'attualità di Thomas Hobbes*, in J. Taubes – C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2018, pp. 195-205: 202. Per un approfondimento S. Ragaù, *Israele e la «teocrazia politica» ebraica. L'attualità del Leviatano di Hobbes secondo Jacob Taubes*, «Il pensiero politico», LV (2022), 1, pp. 36-57.

do essi si scontrarono con delle aporie difficilmente risolvibili. Forse valgono per questi romantici pionieri le medesime parole che Joseph Roth rivolse al suo *profeta muto* in merito agli enigmi della storia contemporanea:

Non sapeva che questo mondo era diventato vecchio per gli entusiasmi e che la tecnica si poteva impadronire di una materia leggendaria per trasformare in attualità verità eterne. Dimenticava che c'erano i grammofoni per riprodurre i tuoni della storia e il film per riprendere sia i bagni di sangue che le corse di cavalli. Era ingenuo perché era un rivoluzionario<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> J. Roth, *Il profeta muto*, Milano, Adelphi, 1999, p. 158.

ARTURO MARZANO

## L'EBREO NON È PIÙ ERRANTE

LA DIASPORA NELLA POLITICA DEI GOVERNI NETANYAHU (2009-2021)

### 1. *Introduzione.*

Per il sionismo, la diaspora era una realtà che andava superata dalla creazione di uno Stato nazione e l'ebreo diasporico un modello negativo da sostituire. La nascita dello Stato di Israele permise concretamente la possibilità per gli ebrei di tutto il mondo di emigrare nello Stato ebraico, ponendo le condizioni per la fine della diaspora e il superamento del paradigma dell'Ebreo errante. La leadership israeliana fece di questo risultato uno dei principali obiettivi della propria azione politica, a partire dall'adozione della Legge del ritorno nel 1950, con la quale si dichiarava che ogni ebreo/a avesse diritto a immigrare in Israele in qualsiasi momento della propria vita e a ottenere immediatamente la cittadinanza israeliana. Durante il secondo, il terzo e soprattutto il quarto governo di Benjamin Netanyahu – in particolare nel triennio 2015-17 – vi sono stati riferimenti espliciti da parte del primo ministro al superamento del modello dell'Ebreo errante. In questo articolo intendo soffermarmi sulle retoriche impiegate da Netanyahu e interrogarmi sulle ragioni che hanno spinto il primo ministro israeliano ad utilizzare nuovamente tale linguaggio dopo anni in cui la politica israeliana non vi aveva più fatto riferimento.

### 2. *L'Ebreo errante e il sionismo.*

L'Ebreo errante rappresentò per il movimento sionista sin dai suoi inizi un modello negativo e pertanto da superare. L'idea di fondo del sionismo era, infatti, la necessità di creare uno Stato nazione per il popolo ebraico, esattamente come stavano facendo ciascuna nel proprio contesto le altre nazioni europee, quella italiana, quella tedesca, quella polacca. E, sebbene inizialmente il sionismo non avesse identificato *Eretz Israel* (la Terra di Israele), allora sotto dominazione ottomana, come il luogo ove costruire il proprio Stato nazione, fu subito teorizzato che il solo modo per superare la situazione drammatica in cui vivevano gli ebrei nel territorio dell'Impero russo fosse

l'emigrazione e la concentrazione in uno specifico territorio. Prima ancora che, nel 1905, il settimo congresso sionista votasse per la Palestina come luogo privilegiato verso cui emigrare<sup>1</sup>, il sionismo aveva già teorizzato il principio che sarebbe stato conosciuto come *shelilat ha-galut* (negazione della diaspora). Se la diaspora era una condizione da superare a vantaggio di uno Stato nazione, anche l'ebreo diasporico doveva lasciare il posto ad un 'nuovo ebreo', che avrebbe avuto caratteristiche del tutto diverse, a partire dalla fine della sua condizione di erranza. L'ebreo non sarebbe più stato errante perché avrebbe finalmente avuto un suo posto, una patria che lo avrebbe reso stanziale.

Come bene mette in luce Shalom Ratzaby, all'interno del sionismo vi erano però diverse letture sia della diaspora sia dell'ebreo diasporico: si andava da una critica soprattutto rivolta all'ambiente ostile in cui vivevano gli ebrei, come sostenevano Leo Pinsker (1821-1891) e Theodor Herzl (1860-1904), ad un giudizio molto più duro nei confronti degli stessi ebrei diasporici, visti come corrotti a causa della loro condizione di esilio, espresso da intellettuali come Micha Yosef Berdichevsky (1865-1921) e Yosef Haim Brenner (1881-1921)<sup>2</sup>. Se, per quest'ultimo, l'ebreo diasporico era debole, umiliato, disorientato, disperato, inferiore, tuttavia – ricorda Anita Shapira – la relazione tra diaspora e *Eretz Israel* era più complessa della semplice sostituzione della prima da parte di quest'ultima. Come afferma la storica israeliana, infatti, sebbene avesse scelto di migrare in *Eretz Israel* e di rimanervi, facendone il centro della propria vita, Brenner riteneva che «l'Yishuv [la comunità ebraica] in Palestina non [fosse] diversa dalle altre comunità ebraiche nella diaspora; (...) la caratteristica ebraica del vagare non era cambiata; (...) e la Palestina era semplicemente un'altra diaspora»<sup>3</sup>.

Tra i principali teorici dell'«ebreo nuovo» vi fu Max Nordau (1849-1923). Originario di Budapest come Theodor Herzl, anch'egli si trovava a Parigi come corrispondente estero durante il processo Dreyfus. Fu proprio a Nordau che Herzl lesse il suo *Der Judenstaat*<sup>4</sup>, e questi ne fu talmente conquistato

<sup>1</sup> Cfr. A. Marzano, *Storia dei sionismi. Lo Stato degli ebrei da Herzl a oggi*, Roma, Carocci, 2017, pp. 44-45.

<sup>2</sup> S. Ratzaby, *The Polemic about the "Negation of the Diaspora" in the 1930s and Its Roots*, «Journal of Israeli History», XVI (1995), 1, pp. 19-38.

<sup>3</sup> A. Shapira, *Yosef Haim Brenner. A Life*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2015 (ed. orig. 2008), pp. 178-179.

<sup>4</sup> La corretta traduzione sarebbe 'Stato degli ebrei'. Tuttavia, in tutte le lingue ha prevalso la traduzione 'Stato ebraico'. In italiano, cfr. T. Herzl, *Lo Stato ebraico*, a cura di T. Valenti, Genova, il melangolo, 1992 (ed. orig. *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Leipzig-Wien, M. Breitensstein, 1896).

da diventare uno dei più attivi sostenitori del progetto sionista, prima in Francia, e poi a livello europeo. Nordau fu tra i principali propugnatori della necessità che gli ebrei dessero vita ad un 'uomo nuovo', un ebreo che non fosse più diasporico, ma totalmente integrato nella realtà di *Eretz Israel*, un ebreo 'muscolare', capace in primo luogo di coltivare e difendere la propria terra<sup>5</sup>. Il termine *Muskeljuden* (ebreo muscolare) venne coniato da Nordau al secondo congresso sionista di Basilea nel 1898, in opposizione all'ebreo diasporico, il che significava soprattutto all'ebreo ortodosso. L'elemento di novità era legato alla nuova mentalità: dalla passività della diaspora si sarebbe passati alla capacità di essere padroni del proprio destino, cioè di difendersi, in *Eretz Israel*<sup>6</sup>. La trasformazione dell'Ebreo errante sarebbe stata sia fisica sia morale, e la ginnastica e lo sport avrebbero avuto un ruolo decisivo nel far questo. Vale la pena fare riferimento ad una frase scritta da Nordau al riguardo: «In nessun altro paese la ginnastica svolge un ruolo così importante come per noi ebrei. Il suo compito è raddrizzare il nostro corpo e il nostro carattere. Ci darà fiducia in noi stessi»<sup>7</sup>.

Il 'nuovo ebreo', che avrebbe dovuto incarnare gli ideali del sionismo, sarebbe immigrato in *Eretz Israel* e avrebbe cessato di essere 'errante' e, dunque, debole e inadatto a difendersi, diventando 'muscolare', capace di coltivare e difendere la propria terra, e dunque padrone del proprio destino. Il *sabra* – dall'ebraico *צֶבֶר*, *saber*, fico d'india – rappresentava esattamente l'opposto dell'ebreo diasporico. L'obiettivo della comunità ebraica sionista della Palestina britannica fu creare *sabra* al posto di Ebrei erranti. E l'educazione fu uno degli strumenti privilegiati attraverso cui portare avanti tale trasformazione. Come sottolinea Oz Almog, l'ebreo della diaspora veniva descritto nei libri di testo delle scuole ebraiche come diametralmente opposto al pioniere della Terra d'Israele, finendo paradossalmente per essere ritratto utilizzando quegli stessi stereotipi antisemiti che il sionismo pure ambiva a combattere. Tra i tanti esempi, Almog cita un libro di testo di quegli anni in cui si affermava che gli ebrei diasporici «erano abituati a temere una foglia portata dal vento, si disinteressavano del loro abbigliamento e della loro andatu-

<sup>5</sup> Sul tema, cfr. A. Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Oxford-London, Oxford University Press, 1992, in particolare pp. 13-17.

<sup>6</sup> Cfr. T. S. Presner, *Muscular Judaism. The Jewish Body and the Politics of Regeneration*, London-New York, Routledge, 2007, pp. 58 sgg.

<sup>7</sup> Citato in M. Zimmermann, *Muscle Jews versus Nervous Jews*, in *Emancipation through Muscles: Jews and Sports in Europe*, edited by M. Brenner – G. Reuveni, Lincoln (NE)-London, University of Nebraska Press, 2006, pp. 13-26: 15. Qui e altrove, se non diversamente segnalato, la traduzione è mia.

ra; il loro senso estetico era degenerato e avevano perso qualsiasi traccia di aspetto rispettabile»<sup>8</sup>. I *sabra*, al contrario, non temevano il pericolo e rischiavano la propria vita, spesso perdendola, per difendere quanto veniva creato in Palestina. Non è un caso che proprio quegli stessi libri di testo elessero a modello del 'nuovo ebreo' Yosef Trumpeldor (1880-1920), ufficiale dell'esercito russo che aveva perso un braccio combattendo nella guerra russo-giapponese del 1905, emigrato in Palestina nel 1912 e morto nel 1920 combattendo per difendere l'insediamento di Tel Hai nel Nord della Galilea. Trumpeldor e Tel Hai divennero un mito per il sionismo, perché testimoniavano proprio il coraggio e la capacità dei nuovi ebrei di non abbassare la testa. Per usare le parole dello storico francese Georges Bensoussan, si trattava di «un mito consensuale che illustra[va], a destra, il simbolo della forza e che mette[va] in risalto, a sinistra, l'etica dei pionieri»<sup>9</sup>.

Il superamento della diaspora e la trasformazione dell'Ebreo errante in qualcos'altro di antropologicamente differente non fu tuttavia appannaggio esclusivo del sionismo. Anche ambienti non ebraici furono colpiti da quanto stava accadendo in Palestina, finendo per adottare retoriche simili. L'esempio più noto è quello del giornalista e scrittore francese Albert Londres, che nel 1930, nel suo libro *Le Juif errant est arrivé*, si esprimeva in questo modo:

Seguendo il lungo braccio del signore inglese [Lord Balfour], l'Ebreo errante raggiunse, dieci anni fa, la terra di Palestina. Ben presto scoprì che più di centomila altri lo avevano seguito. Così disse loro: «Alziamoci e costruiamo». E hanno fatto come hanno detto. Hanno comprato centotredicimila ettari di terreno. Hanno creato centouno colonie.

(...) Ebreo errante, come stai? Bene! non sta andando troppo male. Si sarebbe pensato di trovarlo in condizioni peggiori. (...) Soprattutto – e questo era il nuovo clamoroso fatto nella vita dell'Ebreo errante – non aveva piegato la schiena! (...) L'Ebreo errante è arrivato? Perché no?<sup>10</sup>

Londres sottolineava la dicotomia tra Ebreo errante e 'nuovo ebreo' attribuendo a quest'ultimo una caratteristica che, a suo avviso, il primo non aveva, la capacità di «non piegare la schiena» e, dunque, di saper affrontare i pericoli a testa alta.

<sup>8</sup> O. Almog, *The Sabra. The Creation of the New Jew*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2000, p. 77.

<sup>9</sup> G. Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale (1860-1940)*, Torino, Einaudi, 2007 (ed. orig. *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme (1860-1940)*, Paris, Éditions Fayard, 2002), p. 1174.

<sup>10</sup> A. Londres, *Le Juif errant est arrivé*, Paris, Albin Michel, 1930, pp. 303-304, 306-307.

Allo stesso modo, non tutti all'interno del mondo ebraico condividevano l'idea che la diaspora dovesse cessare di esistere e avevano un'opinione negativa dell'Ebreo errante. Basti pensare a quanto scriveva Albert Einstein negli anni Venti del Novecento: pur definendosi sionista e dunque fautore del disegno di creare una realtà ebraica in Palestina, Einstein era molto attento ad evitare che gli ebrei della diaspora venissero privati della loro «dignità». Scriveva al riguardo il fisico tedesco: «Il popolo ebraico è una realtà viva e il sentimento di nazionalismo ebraico deve essere sviluppato sia in Palestina, sia altrove. Negare la nazionalità degli ebrei della diaspora è senza dubbio deplorevole. Se si adotta il punto di vista di confinare il nazionalismo ebraico in Palestina, allora viene a tutti gli effetti negata l'esistenza del popolo ebraico»<sup>11</sup>.

### 3. *Lo Stato di Israele e la diaspora.*

La critica verso l'Ebreo errante fu ancora più esplicita in alcuni ambienti sionisti all'indomani della Shoah. Il termine «errante» non venne più solo collegato alla tradizionale mobilità ebraica, ma assunse un'ulteriore sfaccettatura dal momento che all'ebreo europeo venne attribuito l'errore di non avere lasciato l'Europa negli anni Venti e Trenta, abbracciando il disegno sionista, e dunque di essersi esposto alle persecuzioni nazifasciste fino a trovare la morte nelle camere a gas dei campi di sterminio. Secondo l'attenta ricostruzione della storica israeliana Idith Zertal, uno dei testi che meglio mettono in luce l'atteggiamento dei *sabra* nei confronti degli ebrei sopravvissuti alla Shoah ed emigrati poi in Israele, dopo la sua nascita nel maggio del 1948, è la poesia di Yitzakh Sadeh (1890-1952), comandante delle *palmah* (*plugot mahas*, Compagnie di attacco), unità di élite dell'*Hagana* (difesa), il nucleo di autodifesa ebraica da cui nacquero le forze armate israeliane. Tale poesia, da cui traggio le righe seguenti, apparve a fine anni Quaranta, con il titolo *Mia sorella sulla spiaggia*, sul periodico delle *palmah*:

È buio. Sulla sabbia bagnata, mia sorella è in piedi di fronte a me: sporca, cenciosa, spettinata,

a piedi scalzi e con la testa china. È in piedi e piange.

Lo so. La sua carne è marchiata: "Solo per ufficiali".

Mia sorella piange e dice:/

Amico, dove sono? Perché mi hanno portata qui? Vale la pena che ragazzi giovani e robusti rischino la loro vita per me? No, non c'è spazio per me in questo mondo. Io non dovrei vivere.

<sup>11</sup> *About Zionism. Speeches and Letters by Professor Albert Einstein*, edited by L. Simon, New York, The Macmillan Company, 1931, p. 42.

Io abbraccio mia sorella, stringo le sue spalle e le dico:  
 (...) Tu hai un posto in questo mondo, sorella mia, un posto speciale. Qui, nella nostra terra. E tu devi vivere, sorella mia. I tuoi piedi hanno calpestato la strada della sofferenza, ma stanotte sei arrivata a casa; qui con noi è il tuo posto.  
 (...) Davanti a queste sorelle, io mi inginocchio, prostro me stesso ai loro piedi, nella polvere. E quando mi alzo in piedi, raddrizzo il mio corpo e allungo la testa, realizzo e capisco che:/  
 Per queste sorelle, sarò forte.  
 Per queste sorelle, sarò coraggioso.  
 Per queste sorelle, sarò anche crudele.  
 Per te qualunque cosa, qualunque cosa<sup>12</sup>.

Sarebbero moltissime le riflessioni da fare, soprattutto dal punto di vista dei rapporti di genere. In questa sede, mi limiterò a far emergere la contrapposizione tra l'ebreo di Israele, un uomo armato, coraggioso, che rischia la sua vita ed è disposto ad essere 'crudele' nel contesto mediorientale, e l'ebreo diasporico, qui rappresentato da una donna debole, indifesa, sofferente, colpevole, perché sopravvissuta grazie alla sua connivenza con gli ufficiali nazisti. Come scrive Zertal, «la ragazza è sopravvissuta alla Shoah (e ha raggiunto la Palestina) perché non ha difeso l'integrità e la purezza del suo corpo, perché il suo corpo (ebraico) serviva ufficiali (nazisti). La sua impurità, la sua contaminazione, era il suo biglietto per la vita»<sup>13</sup>. Un ebreo doppiamente errante, che cessa al contempo di sbagliare e di vagabondare trovando il proprio posto in Israele.

La nascita di Israele permise concretamente la possibilità per gli ebrei di tutto il mondo di emigrare nello Stato ebraico, ponendo le condizioni per la fine della diaspora. Nei 18 mesi successivi alla dichiarazione di indipendenza del 14 maggio 1948 immigrarono in Israele 340.000 persone. Tra il 15 maggio 1948 e il 30 giugno 1953, la popolazione israeliana raddoppiò, per triplicare alla fine del 1956<sup>14</sup>. La leadership israeliana aveva puntato a questo, facendo di tale risultato uno dei principali obiettivi della propria azione politica, a partire dall'adozione della Legge del ritorno nel 1950, con la quale si dichiarava che ogni ebreo/a aveva diritto a immigrare in Israele in qualsiasi momento della propria vita e a ottenere immediatamente la cittadinanza israeliana. Credo che sia utile, per comprendere la *ratio* della legge,

<sup>12</sup> In I. Zertal, *From Catastrophe to Power. Holocaust Survivors and the Emergence of Israel*, Oakland (CA), University of California Press, 1998, pp. 264-265.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>14</sup> Marzano, *Storia dei sionismi*, p. 122.



citare quanto il primo ministro israeliano David Ben Gurion (1886-1973) dichiarò in occasione del voto parlamentare che avrebbe dato via libera alla legge. Agli occhi di Ben Gurion, il diritto di ogni ebreo alla cittadinanza non era concesso dallo Stato, perché tale diritto ne precedeva in realtà l'esistenza; il diritto dello Stato ad esistere derivava da quello di ogni singolo ebreo a risiedere in Israele, e non viceversa<sup>15</sup>.

La negazione della diaspora, cui la Legge del ritorno ambiva, venne accompagnata da una serie di decisioni simboliche prese dal governo israeliano. Tra i tanti simboli che testimoniano tale idea credo sia significativo citare il trasporto delle salme di personaggi famosi e la loro sepoltura in Israele. Basti pensare allo stesso Herzl, inizialmente sepolto in un cimitero di Vienna, la cui salma venne trasportata in Israele nel 1949 e posta su un'altura a Gerusalemme che prese proprio il nome di Monte Herzl. Quest'ultimo, anche noto come Monte del ricordo, ospita il cimitero nazionale di Israele, dove sono sepolti numerosi capi di Stato e di governo israeliano, da Levi Eshkol (1895-1969) a Golda Meir (1898-1978), a Yitzhak Rabin (1922-1995) a Shimon Peres (1923-2016). Alla base di tale strategia vi era la convinzione che il posto per gli ebrei, sia in vita, sia dopo la loro morte, non potesse essere la diaspora, ma lo Stato di Israele<sup>16</sup>.

Accanto alla leadership politica israeliana dei primi decenni di vita del paese – di sinistra, di destra, oppure riconducibile al mondo sionista religioso<sup>17</sup> – che faceva dell'immigrazione ebraica in Israele e del superamento della condizione di Ebreo errante una parte integrante della propria azione politica, si sono posti vari intellettuali israeliani, che hanno condiviso posizioni simili. Si pensi solo a Shmuel Yosef Agnon (1888-1970), premio Nobel per la letteratura nel 1966<sup>18</sup>, o, in tempi ben più recenti, ad Abraham B. Yehoshua,

<sup>15</sup> Y. Hazony, *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*, Oxford, Basic Books, 2001, pp. 56 sgg.

<sup>16</sup> Sul tema, cfr. D. Bar, *Landscape and Ideology. Reinterment of Renowned Jews in the Land of Israel, 1904-1967*, Jerusalem, Magnes Press, 2015.

<sup>17</sup> Su questo, cfr. E. Don-Yehiya, *The Negation of Galut in Religious Zionism*, «Modern Judaism», XII (1992), 2, pp. 129-155.

<sup>18</sup> Nel discorso di accettazione del premio Nobel, per segnalare la distanza tra la vita nella diaspora e quella in Israele, Agnon si esprime in questi termini: «Sono nato in una delle città della Diaspora. Ma costantemente, sempre, mi sono sentito come se fossi nato a Gerusalemme». Il testo del discorso in ebraico è reperibile al link <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1966/agnon/25723-banquet-speech-hebrew/> (27/07/23). Sul tema, cfr. J. Saks, «*Always I Regarded Myself as One Who Was Born in Jerusalem*». Agnon's Nobel Speech in Light of Psalm 137, in *Agnon's Tales of the Land of Israel*, edited by J. Saks – S. Carmy, Eugene (OR), Pickwick Publications, 2021, pp. 125-134.

che ha più volte contrapposto la vita nella diaspora a quella in Israele. Al riguardo, il famosissimo romanziere ha parlato di un'identità «completa» per chi vive in Israele rispetto ad una «parziale» di chi vive nella diaspora. E, sebbene abbia anche aggiunto che «un'identità ebraica completa non presenti alcun vantaggio morale rispetto a un'identità parziale», risulta difficile non intravedere una gerarchia, dal momento che la pienezza appartiene, a suo avviso, solo a chi ha lasciato la diaspora per una vita in Israele<sup>19</sup>.

#### 4. *I governi Netanyahu: il ritorno della retorica dell'Ebreo errante?*

L'arrivo al governo di Benjamin Netanyahu nel maggio del 1996 segnò una forte discontinuità rispetto alla politica dei due governi laburisti precedenti guidati da Yitzhak Rabin (1992-95) e Shimon Peres (1995-96), entrambi fortemente impegnati a mettere in pratica gli accordi di Oslo firmati con l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina. Netanyahu, che aveva votato contro tali accordi e aveva dichiarato che avrebbe rallentato la loro implementazione, ereditava dal precedente leader del Likud Yitzhak Shamir una visione del sionismo come fortemente centrato su *Eretz Israel* e la popolazione ebraica israeliana. Gli accordi di Oslo rimandavano a due opposte visioni ebraiche del mondo. Il politologo israeliano Yaron Ezrahi ha sintetizzato in maniera efficace la contrapposizione in questi termini:

La prima, basata su una lunga memoria di persecuzioni, genocidio e amara lotta per la sopravvivenza, è pessimistica, diffidente dei non ebrei e crede solo nella solidarietà e nella forza degli ebrei. L'altra, imbevuta di una versione secolarizzata del messianismo, di un'idea illuminista di progresso, di una profonda sensazione dei limiti della forza militare e dell'adesione a valori liberal-democratici, è cautamente ottimista, fiduciosa nella possibilità di una coesistenza arabo-ebraica e nel futuro di Israele come una società aperta e avanzata non minacciata dalla guerra<sup>20</sup>.

Tali visioni differivano anche in riferimento alla diaspora e ai rapporti con essa. Sebbene Yitzhak Rabin, nato a Gerusalemme nel 1922, fosse cresciuto in un clima politico in cui la diaspora veniva considerata negativamente – confessò che da bambino aveva imparato a considerare l'ebreo della diaspora «un ebreo ripiegato su se stesso con una forza fisica molto ridotta e poteri mentali immensi»<sup>21</sup> – negli anni Novanta la sua posizione era cambiata e da

<sup>19</sup> A. B. Yehoshua, *Il labirinto dell'identità. Scritti politici*, Torino, Einaudi, 2009, p. 49.

<sup>20</sup> Y. Ezrahi, *Rubber Bullets: Power and Conscience in Modern Israel*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1996, p. 14.

<sup>21</sup> M. Barnett, *The Star and the Stripes*, Princeton-Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 150-151.

primo ministro aveva fatto del dialogo con la diaspora un proprio punto di forza. Tanto è vero che gli accordi di Oslo tra il 1993 e il 1995 furono fortemente appoggiati dalla diaspora, soprattutto americana, nonostante esistessero anche molte voci contrarie<sup>22</sup>. E che il partito laburista fosse sempre più interessato alla diaspora è testimoniato dal fatto che nel 1999 il primo ministro laburista Ehud Barak, succeduto a Netanyahu dopo la sconfitta di quest'ultimo nelle elezioni del maggio di quell'anno, creò un dicastero nuovo, il ministero per la Diaspora (*Misrad ha-tfušot*), nominando come ministro Michael Melchior, rabbino ortodosso nato in Danimarca nel 1954, emigrato in Israele nel 1986 ma ancora rabbino capo di Norvegia. Vale la pena mettere in luce come proprio negli anni Novanta si verificò un interessante slittamento linguistico in ebraico in riferimento alla parola «diaspora»: il termine *galut*, che si può tradurre con 'esilio' e dunque ha una connotazione negativa, venne progressivamente sostituito da quello di *tfušot*, plurale del termine *tfuša*, che invece si può tradurre con 'comunità disperse', e ha dunque una connotazione neutra<sup>23</sup>. Non a caso, il ministero per la Diaspora si chiamava *Misrad ha-tfušot*. Sebbene entrambi i termini indichino la presenza ebraica al di fuori del contesto israeliano, il primo è chiaramente dispregiativo, mentre il secondo veicola rispetto per la cultura delle comunità ebraiche al di fuori di Israele. Vale anche la pena notare come il Museo della diaspora (*Muzeon beit ha-tfušot*) di Tel Aviv, aperto nel 1978, abbia cambiato nome nel 2020 dopo alcuni anni di chiusura per rinnovo in Museo del popolo ebraico (*Muzeon ha-'am ha-yehudi*), per sottolineare maggiormente l'unità del mondo ebraico piuttosto che la divisione tra Israele e la diaspora, a conferma di un cambiamento di lungo periodo che tuttora avviene<sup>24</sup>.

Rispetto alla posizione dei leader laburisti, quella di Netanyahu era molto diversa. Sebbene si fosse formato negli Stati Uniti – dove aveva vissuto a lungo, seguendo suo padre Benzion, storico del giudaismo in età medievale e docente presso vari atenei americani – e nonostante il Likud fosse un par-

<sup>22</sup> Cfr. N. Rubin, *American Jewry and the Oslo Years*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

<sup>23</sup> Cfr. Y. Shain, *Jewish Kinship at a Crossroads: Lessons for Homelands and Diasporas*, «Political Science Quarterly», CXVII (2002), 2, pp. 279-309. Sul rapporto tra diaspora e *galut*, cfr. anche D. Boyarin in conversation with I. Gur-Ze'ev, *Judaism, Post-colonialism and Diasporic Education in the Era of Globalization*, «Policy Futures in Education», VIII (2010), 3, pp. 346-357.

<sup>24</sup> Sul tema, cfr. N. Jeffay, *No Longer in Exile: Overhaul of Diaspora Museum Reflects a New Zionist Narrative*, «Forward», 8/07/2009: <https://forward.com/news/109094/no-longer-in-exile-overhaul-of-diaspora-museum-re/> (05/01/23).

tito che credeva nelle relazioni tra Israele e la diaspora ebraica, Netanyahu dimostrò sin dal suo primo mandato una sua propria visione della diaspora, in linea con la già presentata posizione di *shlilat ha-galut*. La sua lettura era filtrata dall'esperienza della Shoah, un'immagine di vulnerabilità e incapacità di difendersi che si contrapponeva alla vitalità e alla forza di Israele. Nel corso della sua visita in Polonia nel 1997, l'anno dopo la sua vittoria elettorale, pur lodando gli sforzi che il governo polacco stava compiendo per rinnovare la vita ebraica in Polonia, Netanyahu invitò espressamente gli ebrei polacchi a fare l'*'aliya*, sulla base che quella fosse la sola possibilità per una vita piena e sicura<sup>25</sup>.

Ancora più espliciti furono i riferimenti alla *shlilat ha-galut* durante i suoi governi successivi, in particolare tra il 2015 e il 2017. In questi anni infatti Netanyahu, al governo dal 2009, ha sostenuto apertamente, rivolgendosi alla diaspora ebraica, la necessità che ogni ebreo emigrasse in Israele per non essere più 'errante'.

Quattro sono, in particolare, i discorsi in cui questa retorica compare in maniera più o meno esplicita. Il primo risale al 10 gennaio 2015, dopo l'attentato del 7 gennaio alla sede parigina del giornale satirico Charlie Hebdo e l'uccisione delle quattro persone sequestrate nel supermercato *Hypercacher* di Porte de Vincennes (8 e 9 gennaio). In quell'occasione, Netanyahu disse:

A tutti gli ebrei di Francia, a tutti gli ebrei d'Europa, vorrei dire: lo Stato di Israele non è solo il luogo verso cui pregate. Lo Stato di Israele è anche casa vostra. (...) Tutti gli ebrei che vogliono immigrare in Israele saranno accolti qui calorosamente e a braccia aperte. Vi aiuteremo ad essere integrati nel nostro paese, che è anche il vostro paese<sup>26</sup>.

In modo molto simile Netanyahu si espresse dopo l'attentato alla sinagoga Krystalgade di Copenaghen avvenuto il 14 febbraio 2015. Durante il consiglio dei ministri del giorno successivo, affermò:

Ancora una volta gli ebrei vengono assassinati sul suolo europeo per il solo fatto di essere ebrei. È da prevedere che questa ondata di attacchi terroristici continuerà, inclusi questi terribili attacchi antisemiti. (...) Ovviamente gli ebrei meritano protezione in

<sup>25</sup> S. Bayme, *Israel-Diaspora Relations in the Age of Netanyahu*, in *Israel under Netanyahu. Domestic Politics and Foreign Policy*, edited by R. O. Freedman, London, Routledge, 2020, pp. 161-175: 161.

<sup>26</sup> Il testo in inglese del discorso di Netanyahu è reperibile al sito <https://embassies.gov.il/UnGeneva/NewsAndEvents/Pages/Terror-attack-on-kosher-supermarket-in-Paris-10-Jan-2015.aspx> (05/01/23). Cfr. anche *Netanyahu aux juifs de France: "Israël est votre foyer"*, «LePoint International», 10/01/2015: [https://www.lepoint.fr/monde/netanyahu-aux-juifs-de-france-israel-est-votre-foyer-10-01-2015-1895478\\_24.php#11](https://www.lepoint.fr/monde/netanyahu-aux-juifs-de-france-israel-est-votre-foyer-10-01-2015-1895478_24.php#11) (05/01/23).

ogni paese, ma noi diciamo agli ebrei, ai nostri fratelli e sorelle: «Israele è casa vostra». (...) Ci stiamo preparando per un' *'aliya* di massa dall'Europa. Voglio dire a tutti gli ebrei d'Europa e a tutti gli ebrei ovunque si trovino: «Israele è la casa di ogni ebreo; (...) Israele vi aspetta a braccia aperte»<sup>27</sup>.

In entrambi i casi, vi furono numerose critiche da parte sia dei governi sia di rappresentanti delle comunità ebraiche. Vale la pena citare la lettera aperta scritta da Michel Tubiana (1952-2021), ebreo francese, avvocato e presidente della Lega francese per i diritti umani dal 2000 al 2005. Nella lettera, Tubiana sottolineava la totale separazione tra la sua identità di ebreo francese e lo Stato di Israele e attaccava Netanyahu ritenendo che questi non avesse alcun diritto di invitare gli ebrei della diaspora a «esiliarsi» in Israele. L'utilizzo della parola «esilio» per riferirsi a Israele era chiaramente voluto ed era finalizzato a ribaltare quella logica che vede nella diaspora uno status inferiore rispetto a Israele. Per Tubiana, invece, l'attaccamento a Israele era «rispettabile quanto qualsiasi altro sentimento nazionale, ma nulla [lo] obbliga[va] ad aderirvi»<sup>28</sup>.

Un terzo momento in cui Netanyahu impiegò questa retorica fu il mese successivo e precisamente il 2 marzo 2015, in occasione della conferenza annuale organizzata dall'American Israel Public Affairs Committee (AIPAC), la più potente organizzazione filoisraeliana negli Stati Uniti, riconducibile tanto al partito repubblicano quanto al *Likud*<sup>29</sup>. In quell'occasione, piuttosto che fare riferimento all'immigrazione in Israele, Netanyahu si concentrò – pur senza fare esplicito riferimento all'Ebreo errante – sulla differenza tra l'ebreo diasporico e l'ebreo israeliano, attingendo a piene mani alla retorica descritta nelle pagine precedenti:

Per 2000 anni, il mio popolo, il popolo ebraico, è stato apolide, indifeso, senza voce. Eravamo completamente impotenti contro i nostri nemici che giuravano di distruggerci. Abbiamo subito persecuzioni implacabili e attacchi orribili. Non potevamo

<sup>27</sup> B. Ravid, *Netanyahu ha condannato gli attacchi in Danimarca e ha invitato gli ebrei d'Europa a immigrare: "Israele è casa vostra"* (in ebraico), «Haaretz», 15/02/2015, <https://www.haaretz.co.il/news/politics/2015-02-15/ty-article/0000017f-f7bf-d47e-a37f-ffbf-3f3e0000> (05/01/23).

<sup>28</sup> Benjamin Netanyahu n'a aucune légitimité à appeler les juifs à s'exiler en Israël, «Le Monde», 24/02/2015: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/02/24/benjamin-netanyahu-n-a-aucune-legitimite-a-appeler-les-juifs-a-s-exiler-en-israel\\_4582415\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/02/24/benjamin-netanyahu-n-a-aucune-legitimite-a-appeler-les-juifs-a-s-exiler-en-israel_4582415_3232.html) (05/01/23).

<sup>29</sup> Su AIPAC e in generale la lobby filoisraeliana negli Stati Uniti, cfr. J. J. Mearsheimer – S. M. Walt, *La Israel lobby e la politica estera americana*, Milano, Mondadori, 2009 (ed. orig. 2008).

parlare autonomamente e non potevamo difenderci. (...) Ebbene, non più, non più. I giorni in cui il popolo ebraico è stato passivo di fronte alle minacce di annientarci, quei giorni sono finiti. Oggi, in Israele, nel nostro stato sovrano, ci difendiamo. (...) E oggi non stiamo più in silenzio; oggi abbiamo una voce<sup>30</sup>.

Non credo servano molte parole per commentare questo breve passaggio. È assolutamente evidente il riferimento a quelle che vengono definite la debolezza e la passività dell'ebreo della diaspora rispetto alla capacità di difendersi degli ebrei israeliani. Il riferimento – esplicito nel resto del discorso che non ho riportato – era all'Iran, contro la cui nuclearizzazione per scopi civili il premier israeliano si stava battendo, ingaggiando un durissimo braccio di ferro con l'amministrazione Obama, favorevole a quello che poi effettivamente sarebbe accaduto nel luglio successivo, vale a dire il cosiddetto *Nuclear Deal*, con cui Teheran otteneva la possibilità di utilizzare energia nucleare in cambio del rispetto di una serie di limitazioni<sup>31</sup>.

Infine, Netanyahu è tornato sul tema dell'Ebreo errante, questa volta citandolo esplicitamente, a Buenos Aires, il 12 settembre 2017, durante un incontro con la comunità ebraica argentina. Vale la pena riportare un passaggio più lungo, che mi sembra esemplificativo di una serie di questioni:

Gli ebrei vennero qui per la prima volta nel XIX secolo e poi di nuovo negli anni '30. (...) Lo hanno fatto per sfuggire all'antisemitismo, per crearsi una vita nuova e più sicura. Gli ebrei vagavano (...) per il mondo. Non potevano difendersi dall'antisemitismo; era impossibile. Potevano solo trasferirsi nel Nuovo Mondo, in nuovi paesi e costruirsi una nuova vita lì. Una cosa che ha caratterizzato la vita ebraica prima della creazione dello Stato di Israele è che gli ebrei non avevano la capacità di autodifendersi (...).

Se guardiamo all'immagine dell'ebreo, al modo in cui gli ebrei erano percepiti anche solo 70, 80 o 100 anni fa, questi erano percepiti come foglie al vento: l'Ebreo errante, l'ebreo codardo. E quando guardiamo indietro, questo è sorprendente, perché sappiamo che gli ebrei hanno avuto tra i più grandi eroi della storia umana: Giosuè, Gedeone, Sansone, Re Davide, i Maccabei, Bar-Kochba. È difficile trovare altri popoli nei tempi antichi con guerrieri così forti, così coraggiosi, così determinati. Non sempre abbiamo avuto successo, ma abbiamo sempre lottato, abbiamo sempre difeso noi stessi, la nostra esistenza, la nostra libertà. Questo è ciò che caratterizzava gli ebrei nei tempi antichi. Sapersi difendere era la caratteristica ebraica più forte. (...). Questa capacità è scomparsa quando abbiamo perso il nostro paese e la nostra indipendenza.

<sup>30</sup> Il testo in inglese del discorso di Netanyahu è reperibile al sito <https://embassies.gov.il/stockholm-en/NewsAndEvents/Pages/PM-Netanyahu%27s-speech-at-the-AIPAC-Policy-Conference-2-March-2015.aspx> (05/01/23).

<sup>31</sup> Cfr. A. Tarock, *The Iran Nuclear Deal: Winning a Little, Losing a Lot*, «Third World Quarterly», XXXVII (2016), 8, pp. 1-17.

Lentamente ma inesorabilmente, anno dopo anno, generazione dopo generazione, secolo dopo secolo, gli ebrei hanno perso la capacità di controllare il proprio destino. (...) Nell'Ottocento, durante la crescente ondata di antisemitismo che portò qui i vostri antenati, alcuni ebrei si alzarono e dissero che la soluzione della questione ebraica sarebbe arrivata, innanzitutto, attraverso la capacità degli ebrei di controllare il proprio destino, di creare un proprio Stato con un proprio esercito. Era certamente un'idea rivoluzionaria dire che, se gli ebrei fossero tornati nella loro terra, avrebbero riacquisito anche il loro carattere, e anche il destino della vita nella diaspora sarebbe cambiato con la creazione dello Stato di Israele. Gli ebrei avrebbero avuto una scelta e avrebbero scelto liberamente di vivere nella loro terra. La loro statura e il loro destino sembrerebbero diversi.

(...) I padri del sionismo, Herzl, Pinsker, Nordau e altri non hanno mai detto che l'antisemitismo sarebbe cessato con la nascita dello Stato. Non hanno detto che gli attacchi contro gli ebrei sarebbero cessati quando fosse stato creato lo Stato ebraico. Ma dissero che quando lo Stato fosse stato costituito, gli ebrei avrebbero avuto la capacità di respingere questi attacchi.

(...) Abbiamo costituito un esercito i cui rappresentanti sono qui stasera. Rappresentano i guerrieri ebrei che hanno riscoperto lo spirito dei Maccabei. Non solo difendono noi e il nostro popolo, anche nella diaspora, ma stiamo anche mostrando al mondo intero il modo per combattere il terrorismo, il modo per combattere la nuova barbarie, il modo per resistere a queste ondate di distruzione. Israele sta guidando questa campagna globale. (...) Israele è la risposta<sup>32</sup>.

Due sono gli aspetti più interessanti di questo discorso. Il primo è la ricostruzione della storia del popolo ebraico, sostanzialmente articolata in tre fasi: la fase che va dal Regno unito di Israele, formatosi intorno al 1030 a.C., fino alla distruzione del Secondo Tempio nel 70 d.C.; i secoli di diaspora; la nascita del sionismo e la creazione di Israele. La diaspora viene sostanzialmente relegata ad un'epoca in cui l'Ebreo errante era codardo ed incapace di difendersi. Prima e dopo, allorché gli ebrei vivono nella 'loro' terra, sono invece guerrieri, capaci di difendersi e artefici del proprio destino. Una evidente riproposizione degli stereotipi dell'Ebreo errante cui ho già fatto riferimento e, dunque, una piena adesione alla proposta di 'negazione della diaspora' che aveva trovato una sua centralità nel disegno sionista. Ma c'è anche un secondo aspetto da mettere in luce, il collegamento alla lotta al terrorismo internazionale, che vede Israele non solo impegnato in prima persona, ma anche in un ruolo di leadership grazie alle sue capacità tecnologiche. Una piena adesione a quella «war on terror» lanciata dall'amministrazione

<sup>32</sup> Il testo in inglese del discorso di Netanyahu è reperibile al sito <https://embassies.gov.il/boston/NewsAndEvents/Pages/PM-Netanyahu-addresses-the-heads-of-the-Jewish-community-in-Buenos-Aires-12-September-2017.aspx> (05/01/23).

americana all'indomani dell'11 settembre, utilizzata dal governo israeliano per presentare al mondo intero il conflitto con i palestinesi come parte di una campagna internazionale contro il terrorismo islamista<sup>33</sup>.

Si tratta, a mio avviso, di un tema centrale per comprendere le ragioni del ricorso di Netanyahu alla retorica di una dicotomia diaspora-Israele e ebrei diasporici-ebrei israeliani. Ritengo che due siano le motivazioni principali al riguardo. La prima ha a che fare con la lotta al terrorismo. Il messaggio che Netanyahu intendeva mandare era che sia la diaspora sia Israele stavano fronteggiando un pericolo terroristico presentato come monolitico: si eliminava così ogni differenza tra individui o gruppi legati a organizzazioni transnazionali terroristiche come *al-Qaeda* o lo Stato islamico, che facevano della diffusione del terrore il loro scopo primo, e individui o gruppi legati a forze politiche come *Hamas*, che utilizzavano attacchi terroristici per finalità politiche.

Tale accostamento serviva a Netanyahu per rinforzare i legami tra le comunità della diaspora e Israele, facendo sì che queste premessero sui governi dei paesi in cui vivevano per sostenere in ambito internazionale Israele. La seconda motivazione è di natura demografica, vale a dire la competizione tra popolazione ebraica e araba nello spazio compreso tra il Mediterraneo e il Giordano. Israele ha avuto sin dalla sua nascita l'obiettivo di garantire la superiorità demografica ebraica rispetto alla popolazione araba<sup>34</sup>. E, oltre ai tassi di natalità, lo strumento privilegiato che il governo israeliano ha sempre utilizzato è la *'aliya*, cioè l'immigrazione, tanto più interessante se essa coinvolge una popolazione qualificata dal punto di vista dell'istruzione. Dopo gli Stati Uniti, la Francia era il paese in cui si trovava la seconda più grande comunità ebraica della diaspora, mentre l'Argentina ospitava la sesta comunità più popolosa. In un periodo in cui l'immigrazione verso Israele stava rallentando, insistere su questa questione era una priorità per la politica israeliana.

## 5. Conclusioni.

Come i discorsi di Netanyahu mettono in luce, l'idea che lo Stato ebraico sia per gli ebrei il luogo privilegiato dove vivere e che l'ebreo possa cessare di essere 'errante' con l'immigrazione in Israele continua a circolare all'interno del discorso sionista. Ne sono testimonianza azioni specifiche, come il cosiddetto *Birthright Taglit*, un programma che permette agli ebrei della dia-

<sup>33</sup> Su questo, cfr. D. Gregory, *Palestine and the "War on Terror"*, «Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East», XXIV (2004), 1, pp. 183-195.

<sup>34</sup> Sul tema, cfr. S. Della Pergola, *La forza dei numeri. Il conflitto mediorientale fra demografia e politica*, Bologna, il Mulino, 2004.



spora di visitare per la prima volta Israele in un viaggio interamente speso e che punta proprio a far immigrare in Israele giovani ebrei<sup>35</sup>. Oppure siti internet come *Unpacked*, per il quale grazie ad Israele e alla Legge del ritorno ci sono tutte le condizioni perché non esista più l'Ebreo errante: «dopo 2000 anni di esilio e persecuzioni, gli ebrei possono finalmente andare nella loro nuova casa», Israele, capace di proteggerli e dare loro accoglienza<sup>36</sup>.

Se nei primi decenni del Novecento, l'Ebreo errante veniva presentato negativamente per valorizzare il progetto sionista di creazione di uno Stato nazione per gli ebrei in *Eretz Israel*, negli ultimi anni la polemica contro tale modello si intreccia con questioni prettamente politiche, vale a dire il sostegno a Israele nel conflitto con i palestinesi, e la questione della competizione demografica nello spazio tra il Mar Mediterraneo e il fiume Giordano. Si tratta di questioni tuttora di stringente attualità. Nel momento in cui questo saggio viene chiuso, il quinto governo Netanyahu sta per insediarsi. Da un lato, la situazione in Cisgiordania è sempre più tesa e la violenza sempre più diffusa<sup>37</sup>. Dall'altro, negli ultimi è divenuto ancora più evidente un fenomeno che in realtà è sempre esistito, vale a dire l'emigrazione ebraica da Israele. Quello che più colpisce nei tempi più recenti è che il flusso riguarda principalmente laici e membri della classe media, in particolare «nati in Israele altamente qualificati e istruiti»<sup>38</sup>, che ritengono che Israele sia divenuto un paese in cui l'ebraismo ortodosso esercita troppo potere e che le politiche governative siano troppo di destra<sup>39</sup>. È da credere che, proprio in virtù di quanto sta accadendo, Netanyahu proseguirà nel proprio atteggiamento volto a considerare la diaspora principalmente come un 'serbatoio' di potenziali cittadini israeliani, da 'salvare' e 'far rinascere'.

<sup>35</sup> Cfr. S. Kelner, *Tours That Bind: Diaspora, Pilgrimage and Israeli Birthright Tourism*, New York, New York University Press, 2010.

<sup>36</sup> Cfr. il video *Rescuing the Wandering Jew*, all'interno del ciclo *History of Israel Explained* a cura del sito internet <https://www.jewishunpacked.com>, che si occupa di fare informazione presso gli ebrei americani su Israele. Il video è reperibile al link <https://www.youtube.com/watch?v=BF-y3S6364I> (05/01/23).

<sup>37</sup> Cfr. il rapporto dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i diritti umani, *Israel: UN experts condemn record year of Israeli violence in the occupied West Bank*, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2022/12/israel-un-experts-condemn-record-year-israeli-violence-occupied-west-bank> (05/01/23).

<sup>38</sup> B. D. Harris, *Beyond Guilt and Stigma: Changing Attitudes among Israeli Migrants in Canada*, «International Migration», LIII (2015), 6, pp. 41-56: 42.

<sup>39</sup> Cfr. Y. Fisher, *Going Down: The Art of the Israeli Yerida*, «Presentense. Jewish Life: Here and Now», 11/06/2016: <https://web.archive.org/web/20160803083715/http://presentense.org/magazine/going-down-the-art-of-israeli-yerida> (05/01/23). Per una riflessione di lungo periodo, cfr. S. J. Gold, *The Israeli Diaspora*, London, Routledge, 2002.



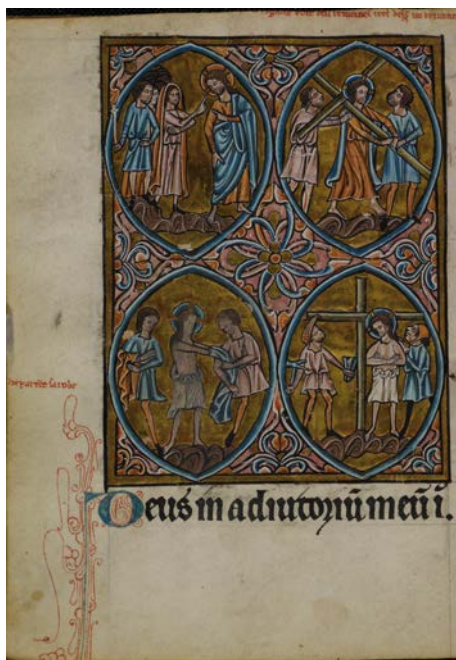


Tav. 1. Giotto, *Andata di Cristo al Calvario*, inizi sec. XIV, Padova, Cappella degli Scrovegni. Su concessione del Comune di Padova – tutti i diritti di legge riservati.

© 2023 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International

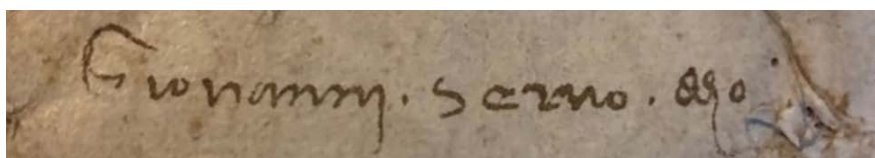
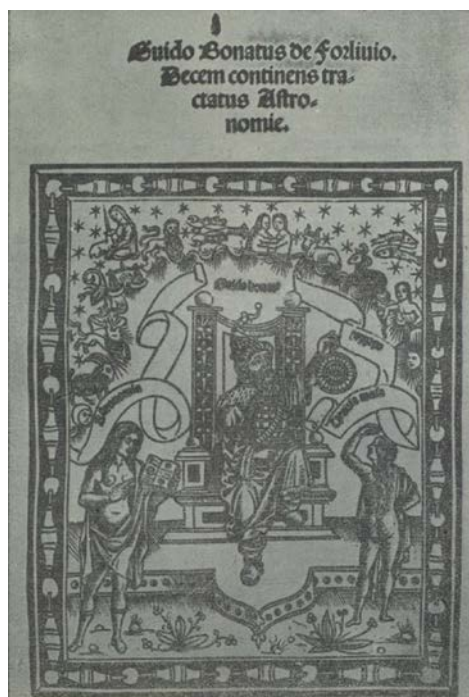
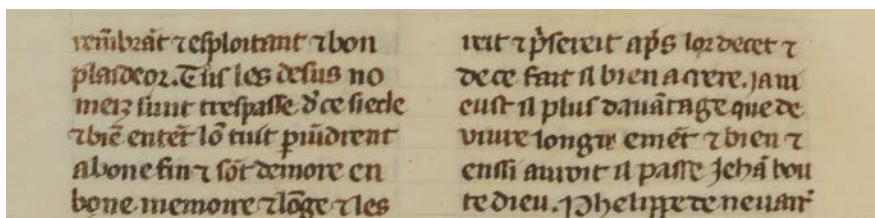
*L'Ebreo errante. Nuove prospettive su un mito europeo*, a cura di Fabrizio Franceschini e Serena Grazzini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2023

ISBN (stampa) 978-88-9359-785-2 (e-book) 978-88-9359-786-9 DOI 10.57601/TT\_232\_2023 – [www.storiaeletteratura.it](http://www.storiaeletteratura.it)



Tav. 2a. Matthew Paris, *Chronica majora* (1240-1251), Cambridge, Corpus Christi College, ms. 16, c. 70v, particolare: vignetta *en bas de page*.

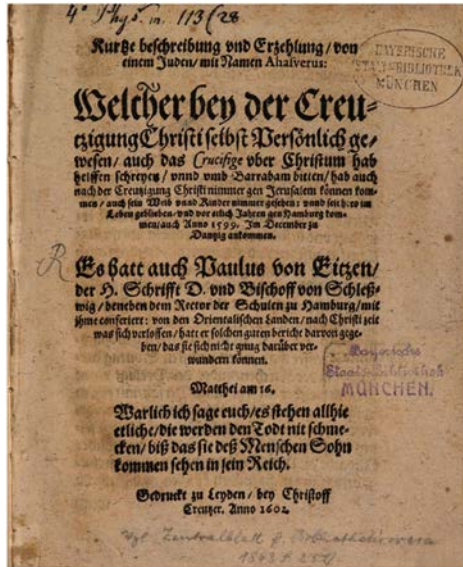
Tav. 2b. 'Libro d'ore' (1240 ca.), London, © British Library Board, Additional 49999, c. 43v, disegno di William de Brailes.



Tav. 3a. Filippo da Novara, *Livre de forme de plait*, ms. Biblioteca Marciana di Venezia, Str. App. 20 (265) (fine XIII/metà XIV sec.), c. 255v, particolare (prime sei linee).

Tav. 3b. Guidus Bonatus de Forlivio, *Decem continens tractatus Astronomie*, Venetiis 1506.

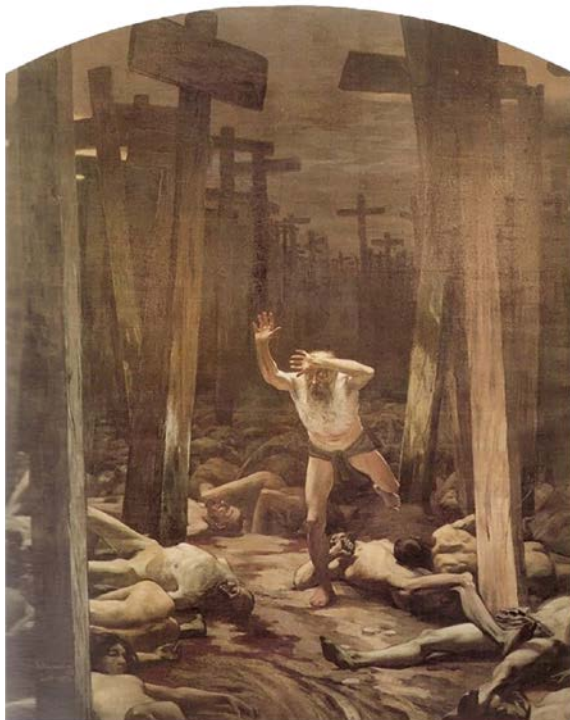
Tav. 3c. Archivio di Stato di Firenze, Carte Stroziane, nr. 357, c. 319, *Giovanni servo di Dio*, relazione di Antonio di Francesco d'Andrea (1510 ca.).



Tav. 4a. Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden mit Namen Ahasverus, zu Leyden bey Christoff Creutzer, Bautzen, 1602.

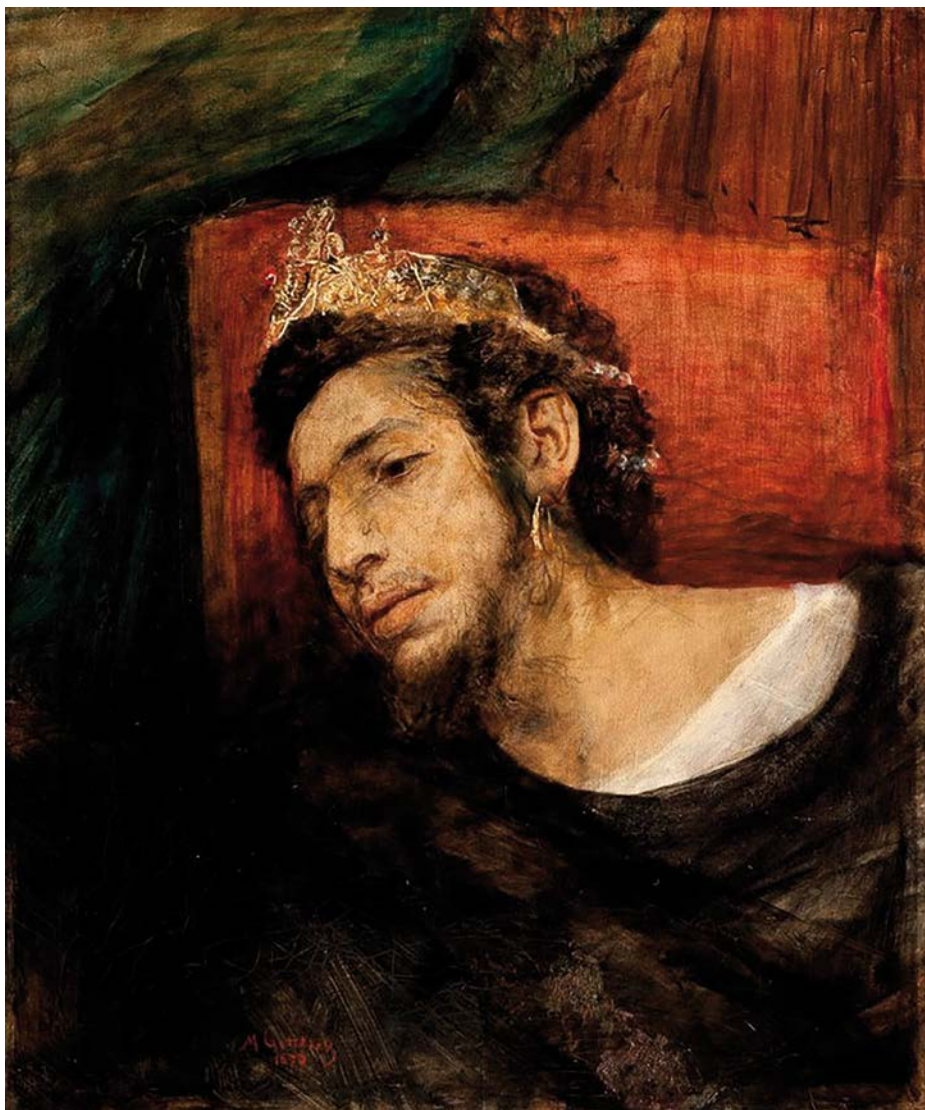
Tav. 4b. Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden mit Namen Ahasverus, zu Bautzen bey Wolffgang Suchnach, Bautzen, 1602.





Tav. 5a. Samuel Hirszenberg, *L'ebreo errante*, 1899, The Israel Museum, Gerusalemme. Photo © The Israel Museum, Jerusalem by Elie Posner.

Tav. 5b. Alfred Nossig, *Der ewige Jude*, statua esposta nel 1899-1900 a Parigi, Berlino, Varsavia.



Tav. 6. Maurycy Gottlieb, *Autoritratto come Abasuerus*, 1876, Muzeum Narodowe Cracovia.



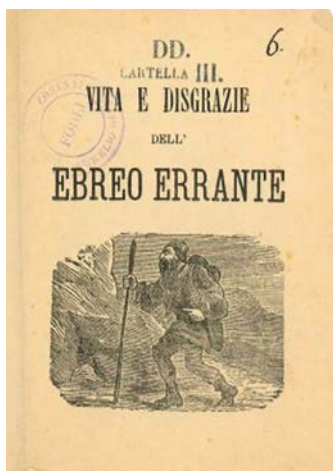


Tav. 7. Max Fabian, *Ahasver* (già *Emigranti*), 1913, riprodotto in cartolina postale.

© 2023 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International

*L'Ebreo errante. Nuove prospettive su un mito europeo*, a cura di Fabrizio Franceschini e Serena Grazzini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2023

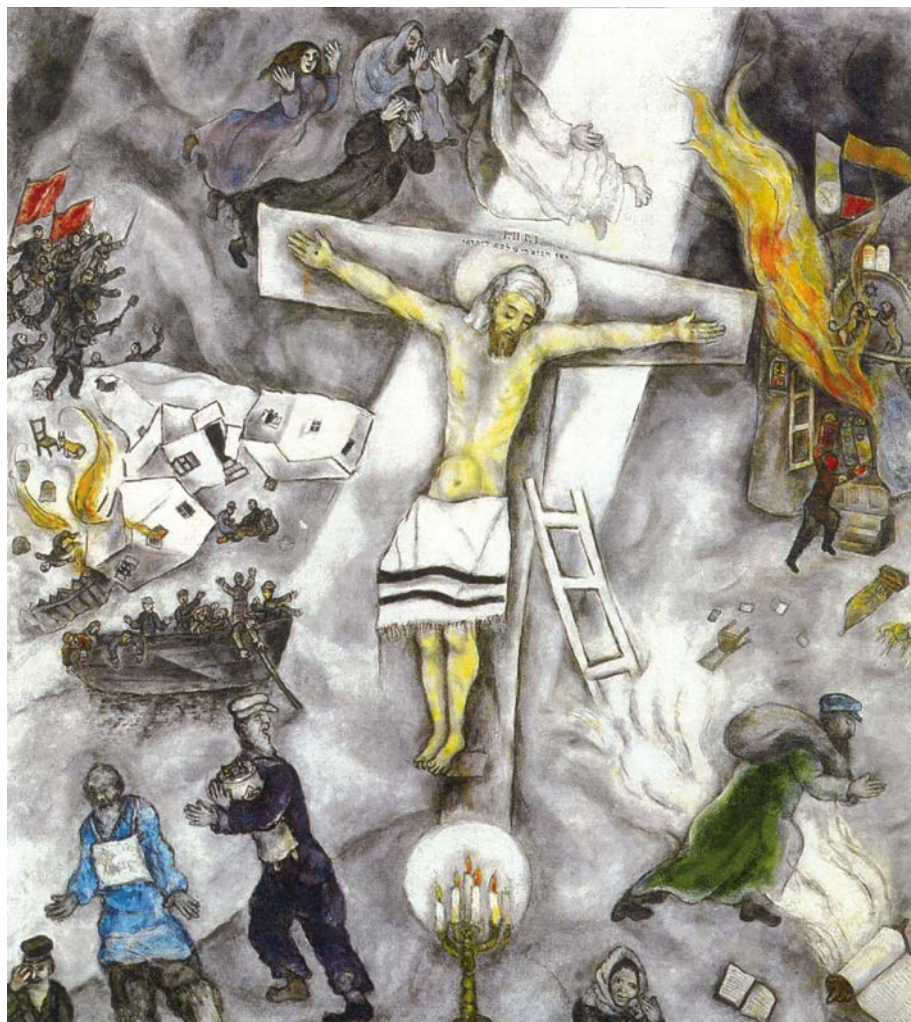
ISBN (stampa) 978-88-9359-785-2 (e-book) 978-88-9359-786-9 DOI 10.57601/TT\_232\_2023 – [www.storiaeletteratura.it](http://www.storiaeletteratura.it)



Tav. 8a. *Complainte du Juif Errant*, foglio volante *Le vrai portrait du Juif Errant*, Paris, Pelle-  
rin, 1854 (fonte gallica.bnf.fr, Bibliothèque nationale de France).

Tav. 8b. Giovanni Romani, *Vita e disgrazie dell'Ebreo errante*, Codogno, Tipografia Cairo, 1878.

Tav. 8c. *Storia dell'ebreo errante*, copia di mano di Vittorio Pasotti di Cava Manara (Pv), circa  
1955.

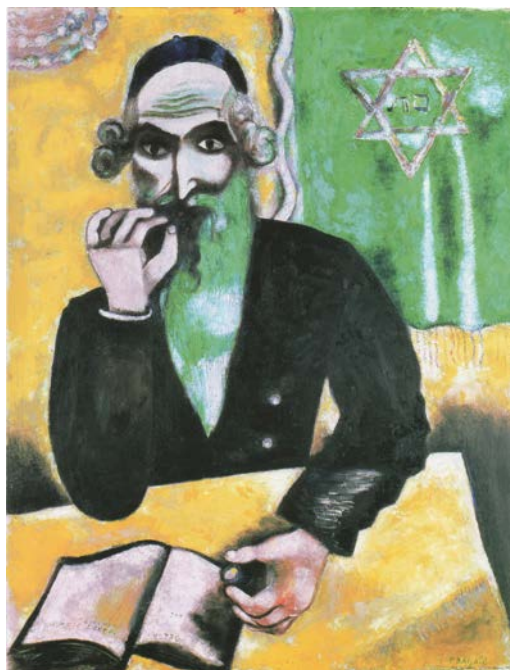


Tav. 9. Marc Chagall, *La Crucifixion Blanche*, 1938, olio su tela, Chicago, The Art Institute, © Chagall ®.

© 2023 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International

*L'Ebreo errante. Nuove prospettive su un mito europeo*, a cura di Fabrizio Franceschini e Serena Grazzini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2023

ISBN (stampa) 978-88-9359-785-2 (e-book) 978-88-9359-786-9 DOI 10.57601/TT\_232\_2023 – [www.storiaeletteratura.it](http://www.storiaeletteratura.it)



Tav. 10a. Marc Chagall, *Le Rabbin* (o *La prisee*), 1923-26, olio, Basilea, Offentliche Kunstsammlung, © Chagall ®.

Tav. 10b. Marc Chagall, *Apocalypse en Lilas. Capriccio*, 1945-47, London, Ben Uri Gallery and Museum, © Chagall ®.



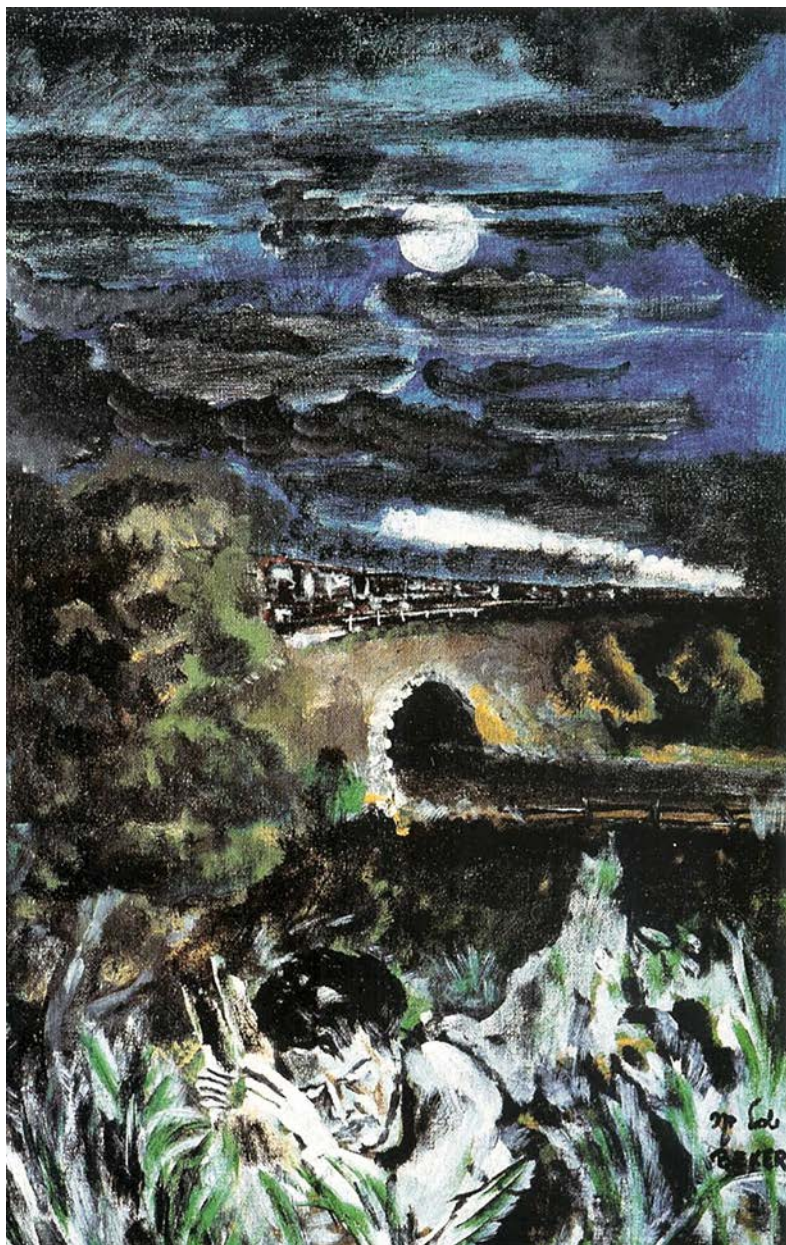


Tav. 11. Israel Becker, *Mother and I on the balcony of our home*, 1975, Tel Aviv, dimora della famiglia Becker.

© 2023 Edizioni di Storia e Letteratura, CC-BY-NC-ND 4.0 International

*L'Ebreo errante. Nuove prospettive su un mito europeo*, a cura di Fabrizio Franceschini e Serena Grazzini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2023

ISBN (stampa) 978-88-9359-785-2 (e-book) 978-88-9359-786-9 DOI 10.57601/TT\_232\_2023 – [www.storiaeletteratura.it](http://www.storiaeletteratura.it)



Tav. 12. Israel Becker, *I survived*, 1978, Tel Aviv, dimora della famiglia Becker.





Tav. 13a. Israel Becker, *Long is the road*, 1975, Tel Aviv, dimora della famiglia Becker.

Tav. 13b. Israel Becker, *Midsummer night's dream*, 1978-79, Tel Aviv, dimora della famiglia Becker.



Tav. 14a. *Der ewige Jude*, manifesto della mostra omonima, Monaco, 8 novembre 1937.

Tav. 14b. *Der ewige Jude*, manifesto dell'omonimo film di Fritz Hippler, 1940.



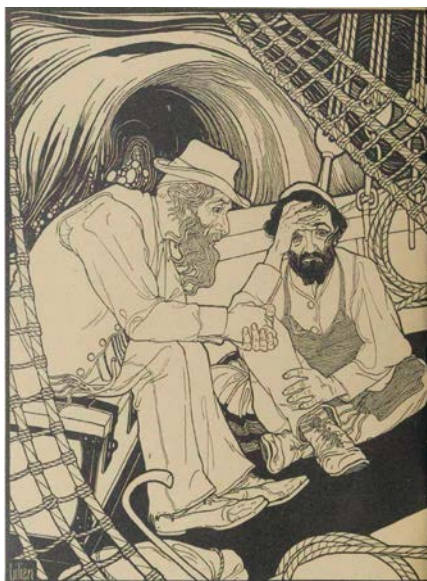


Caricatura di Rothschild.



Tav. 15a. «La Difesa della Razza», II (20 febbraio 1939), 8; III (5 maggio 1940), 13; IV (20 giugno 1941), 16; V (5 ottobre 1942), 23: copertine con immagini di serpenti.

Tav. 15b. «Le Rire», Paris, aprile 1898, caricatura di Rothschild di Charles Léandre (Bibliothèque des Arts Decoratifs, Paris, France © Archives Charmet/Bridgeman Images) e «La Difesa della Razza», VI (5 giugno 1943), 15, ebrei in forma di pipistrello.



Tav. 16a. Ephraim Moses Lilien, illustrazione per la poesia *Sturm*, in R. Morris, *Lieder des Ghetto*, Benjamin Harz Verlag, 1920 (Photo by Universal History Archive/Universal Images Group © Getty Images).

Tav. 16b. Ephraim Moses Lilien, illustrazione per la poesia *Elul Melodien*, in M. Rosenfeld, *Lieder des Ghetto*, Berlin-Wien, Benjamin Harz Verlag, [1920] (Photo by Universal History Archive/Universal Images Group © Getty Images).

## PARADIGMI



FRANCESCA TUCCI

RIVISITAZIONI DEL MITO DELL'EBREO ERRANTE  
IN *DIE JUDEN* E *NATHAN DER WEISE* DI G. E. LESSING

1. *Diritti fondamentali e condanna dei pregiudizi anti giudaici: Die Juden.*

Nel 1782 viene pubblicata con il titolo *Rettung der Juden* la traduzione tedesca di uno scritto di Manasseh Ben Israel del 1656. L'introduzione è di Moses Mendelssohn, e in queste pagine il filosofo prende posizione sul dibattito relativo all'emancipazione degli ebrei. Sono gli anni della promulgazione dell'editto di tolleranza, emanato da Giuseppe II a partire dal 1781, e della pubblicazione dello scritto di Christian Wilhelm Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781). Nella sua introduzione Mendelssohn insiste non già su un concetto di tolleranza elargito dall'alto, a favore di una minoranza etnica e della sua religione, ma sull'eguaglianza degli ebrei rispetto agli altri popoli e la loro legittima partecipazione ai diritti fondamentali, in nome di un condiviso concetto di umanità<sup>1</sup>. Un'idea già espressa proprio da Mendelssohn una trentina di anni prima, per rispondere alle critiche mosse dall'orientalista Johann David Michaelis a una commedia giovanile di Gotthold Ephraim Lessing, dal titolo *Die Juden*. Si tratta di una commedia del 1749 che, come spiegava lo stesso Lessing nell'introduzione alla III e IV parte dei suoi *Scritti* (1754), nasceva da una riflessione sul tragico destino del popolo ebraico, oppresso e perseguitato, ed esposto al generale disprezzo:

<sup>1</sup> «Er führet bloß die Sache der Menschheit, und vertheidiget ihre Rechte. (...) Der Weltweise aus dem 18ten Jahrhundert hat sich über den Unterschied der Lehren und Meinungen hinweggesetzt, und in den Menschen nur den Menschen betrachtet», M. Mendelssohn, *Vorrede*, in Manasseh Ben Israel, *Rettung der Juden. Nebst einer Vorrede von Moses Mendelssohn* (1782), in M. Mendelssohn, *Ausgewählte Werke. Studienausgabe II. Schriften zu Aufklärung und Judentum 1770-1786*, herausgegeben von Ch. Schulte – A. Kennecke – G. Jurewicz, Darmstadt, Lambert Schneider Verlag, 2009, vol. II, pp. 79-95: 80 («Questi [Manasseh Ben Israel] porta semplicemente avanti la causa dell'umanità e ne difende i diritti. Il saggio del XVIII secolo non si è curato delle differenze di opinioni e dottrine, ha osservato nell'uomo nient'altro che l'uomo», trad. mia).

Da questo popolo, riflettevo, sono sorti in passato tanti eroi e profeti, e ora addirittura si dubita che al suo interno ci si possa imbattere in un unico uomo onesto? A quel tempo il mio gusto per il teatro era così vivo che tutto quello che mi veniva in mente lo trasponevo in una commedia. Mi venne perciò ben presto l'idea di vedere quale effetto si sarebbe ottenuto sul palcoscenico, se si fosse mostrata al popolo la virtù proprio là dove esso non suppone minimamente che esista<sup>2</sup>.

Il 'luogo' in cui non ci si aspetterebbe di trovare la virtù prende in realtà le fattezze di una persona, per la precisione, quelle del protagonista del dramma *Die Juden*. Nell'elenco dei personaggi viene nominato come «Un viaggiatore» (*Ein Reisender*) e nel corso dell'opera diventa «Il viaggiatore» (*Der Reisende*), un ricco ebreo che salva da un agguato un non meglio precisato barone, e che non svela la propria identità, poiché alle lodi e agli encomi a lui rivolti per il coraggio dimostrato, si associano parole di chiara ostilità verso il suo popolo: sia la vittima che i suoi servitori, i veri artefici dell'agguato, ritengono infatti che gli aggressori siano ebrei e si esprimono in maniera tutt'altro che lusinghiera nei loro confronti. «Gentaglia senza dio. Tutti, senza eccezione, (...) imbrogliatori, ladri e briganti»<sup>3</sup>, li definisce l'infido fattore Martin Krumm, lasciandosi andare a feroci esternazioni antiggiudaiche, nel tentativo di depistare i sospetti del viaggiatore, che è invece alquanto scettico sulla possibilità che i briganti siano degli ebrei. Sebbene avessero la barba, prova ad argomentare il viaggiatore, è difficile che degli ebrei possano addirittura infestare le strade, visto il numero esiguo che ne viene tollerato, nel paese<sup>4</sup>.

Nel veloce scambio di battute, tra 'a parte' ed equivoci che servono a garantire alla commedia la leggerezza richiesta dal genere, Lessing introduce sin dalla seconda scena le questioni che gli stanno a cuore, quei pregiudizi che nel contesto del dramma fanno tutt'uno con il vizio, o comunque aiutano a nascondere, e che il drammaturgo vuole confutare. Al pregiudizio e al vizio, che si incarna nelle figure dei servitori, si contrappone la virtù,

<sup>2</sup> In G. E. Lessing, *Introduzione agli Scritti*, in Id., *Gli ebrei*, a cura di A. Jori, Milano, Bompiani, 2002, p. 194. Cfr. Id., *Vorrede zum Erstdruck*, in *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, herausgegeben von W. Barner et alii, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2003, vol. I, pp. 447-488: p. 1152: «Aus ihm, dachte ich, sind ehemals so viel Helden und Propheten aufgestanden, und jetzo zweifelt man, ob ein ehrlicher Mann unter ihm anzutreffen sei? Meine Lust zum Theater war damals so groß, daß sich alles, was mir in den Kopf kam, in eine Komödie verwandelte. Ich bekam also gar bald den Einfall, zu versuchen, was es für eine Wirkung auf der Bühne haben werde, wenn man dem Volke die Tugend da zeigte, wo es sie ganz und gar nicht vermutet».

<sup>3</sup> Lessing, *Gli ebrei*, p. 63 (Id., *Die Juden*, in *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, vol. I, pp. 452-453: «Sie mögen das gottlose Gesindel noch nicht so kennen. So viel als ihrer sind, keinen ausgenommen, sind Betrüger, Diebe und Straßenräuber»).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 63 (*ibidem*, p. 452).

personificata dal viaggiatore ebreo, uomo nobile e generoso, colto e libero pensatore, che addirittura viaggia con una biblioteca al seguito. Campione di moralità e correttezza, si guadagna immediatamente l'affetto della giovane baronessina e soprattutto di suo padre, il barone salvato dai 'briganti', che in beffa a tutti i suoi pregiudizi antiggiudaici offre al viaggiatore – di cui continua a ignorare l'identità – ospitalità e amicizia, e finanche la mano della propria figlia, a suggello dell'assoluta concordanza di pensieri e giudizi tra lui e il suo ospite. Nonostante la sua millantata esperienza in fatto di fisionomie, il barone non coglie nei tratti del viaggiatore quel «qualcosa che ci dispone contro di loro», né nei suoi occhi «la perfidia, la spregiudicatezza, l'egoismo, l'inganno, lo spergiuro»<sup>5</sup> che indica al proprio interlocutore come caratteristiche comuni a tutti i rappresentanti del popolo ebraico<sup>6</sup>. Il viaggiatore, di contro, è sempre più restio a svelare la propria identità, sostiene che bontà e cattiveria siano caratteristiche di tutti i popoli, ma a stento riesce ad argomentare in favore del proprio popolo: «E tra gli ebrei...»<sup>7</sup>.

Non riconoscibile dai tratti somatici e ben fornito di virtù che occhi accesi dal pregiudizio negano di poter ritrovare tra gli ebrei, l'identità del viaggiatore è avvolta da mistero. Anche il suo servitore lo conosce appena, è al suo servizio solo da quattro settimane: i due si sono incontrati ad Amburgo<sup>8</sup>. La commedia si conclude con lo svelamento dell'identità del viaggiatore, che si palesa come ebreo ed è perciò costretto a rifiutare la proposta di matrimonio con la baronessina, mentre volontariamente respinge la generosa offerta di una ricompensa in denaro, poiché ha ricevuto dal «Dio dei [suoi] padri»<sup>9</sup> ben più del necessario. L'unica richiesta che il viaggiatore avanza al suo ospite è una maggiore moderazione nei giudizi sugli ebrei, così da evitare eccessive e grossolane generalizzazioni. L'epilogo della vicenda prefigura una delle scene di maggiore impatto di *Nathan der Weise* (1779), il secondo e ben più noto dramma lessinghiano in cui compare un ebreo come protagonista. All'escla-

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 87 (*ibidem*, p. 461: «Ihre Gesichtsbildung hat gleich etwas, das uns wider sie einnimmt (...). Das Tückische, das Ungewissenhafte, das Eigennützigte, Betrug und Meineid, sollte man sehr deutlich aus ihren Augen zu lesen glauben»).

<sup>6</sup> È il viaggiatore stesso a ironizzare sulla fisionomia riconoscibile degli ebrei, quando il fattore fa cadere dalla sua tasca la barba finta, e questi la raccoglie accostandosela al viso ed esclama con tono canzonatorio: «Ma questa è proprio una barba (se la mette sul mento). Non assomiglio quasi a un ebreo, così...?» (Lessing, *Gli ebrei*, p. 135, Id., *Die Juden*, p. 478: «Der Reisende: Das ist ja gar ein Bart. *Er macht ihn vor Kinn*: Sehe ich bald einem Juden so ähnlich?»).

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 89 (*ibidem*, p. 461: «Ich sollte glauben, daß es unter allen Nationen gute und böse Seelen geben könne. Und unter den Juden...»).

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 123 (*ibidem*, p. 473).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 486: «Da mir der Gott meiner Väter mehr gegeben hat, als ich brauche».

mazione del barone, «Oh di quanta stima sarebbero degni gli ebrei, se fossero tutti come voi!», risponde caustico il viaggiatore: «E quanto amabili sarebbero i cristiani se avessero le vostre qualità!»<sup>10</sup>. Con questa agnizione tra gli uomini migliori dei rispettivi popoli, che prelude al ben più toccante dialogo tra Nathan e il frate, nella settima scena del IV atto, i personaggi escono di scena.

## 2. *Il sodalizio con Moses Mendelssohn.*

*Die Juden* viene composto nel '49, ma pubblicato nel '54, l'anno di inizio dell'amicizia con Moses Mendelssohn, che Lessing conosceva tuttavia già di fama; proprio la pubblicazione del dramma, che suscita non poche polemiche, vede Lessing e Mendelssohn impegnati l'uno accanto all'altro in una delle prime battaglie a favore di un condiviso concetto di umanità, a partire da quell'Illuminismo critico che è stato giustamente identificato come un tratto distintivo del loro pensiero<sup>11</sup>. Oggetto del contendere erano le riserve avanzate da Michaelis sulla figura del protagonista di *Die Juden*, nella già citata recensione pubblicata il 13 giugno del 1754, nelle pagine della rivista «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen», dove questi sosteneva se non l'inammissibilità, quanto meno l'inverosimiglianza del protagonista della commedia, poiché è difficile che «un animo tanto nobile possa sorgere per così dire di per sé»<sup>12</sup> da un popolo dissolto e del tutto privo di principi ed educazione. Appellandosi a un superiore concetto di amore per l'umanità [*Menschenliebe*], Lessing si concentra sul carattere del suo personaggio, lasciando da parte le accuse di inverosimiglianza:

A giudizio di [Michaelis], l'inverosimiglianza di un ebreo di tal sorta è causata dal disprezzo e dall'oppressione in cui geme questo popolo, nonché dalla necessità in cui esso si trova di vivere soltanto del commercio. Ammettiamolo. In tal caso, però, non ne segue necessariamente che questa inverosimiglianza viene meno non appena tali circostanze cessino di cagionarla? Ma quando cesseranno di produrre un effetto di tal sorta? Senza dubbio, quando verranno eliminate da altre circostanze, vale a dire quando un ebreo si troverà in grado di avvertire in misura minore il disprezzo e l'op-

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 163 (*ibidem*, pp. 487-488: «DER BARON: O wie achtungswürdig wären die Juden, wenn sie alle Ihnen glichen! DER REISENDE: Und wie liebenswürdig die Christen, wenn sie alle Ihre Eigenschaften besäßen!»).

<sup>11</sup> S. Sanna, «*Nathan der Weise*» o della tolleranza critica, «*Studia Theodisca*», I (1994), numero monografico su Gotthold Ephraim Lessing, pp. 161-213.

<sup>12</sup> Lessing, *Introduzione agli Scritti*, pp. 195-196 (Id., *Abhandlung über „Die Juden“*, in Id., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, vol. I, pp. 489-497: «Ein solches edles Gemüt sich gleichsam selbst bilden könne»).



pressione dei cristiani e non si vedrà costretto a campare una vita ignobile con i proventi di un insignificante commercio al minuto<sup>13</sup>.

Il viaggiatore della commedia è stato messo nelle condizioni di uscire da quello stato di minorità in cui ancora versa il suo popolo, «la plebaglia canagliasca che si aggira per le fiere»<sup>14</sup> e di diventare un virtuoso; non soltanto possiede un ingente patrimonio, ma adopera questa ricchezza per migliorare la propria condizione: viaggia e legge, «non manca di libri neppure in viaggio»<sup>15</sup>.

«Cultura e possesso»<sup>16</sup> sono indicati da Lessing come gli elementi che hanno permesso la formazione del viaggiatore ebreo; gli stessi che Hans Mayer in *Außenseiter*, un celebre saggio del 1975, identifica come tratti fondamentali dei due ebrei protagonisti, rispettivamente, della commedia *Die Juden* e del dramma *Nathan der Weise*. Si tratterebbe, a suo parere, di figure in cui quel processo di integrazione tramite assimilazione è giunto a compimento solo dal punto di vista di una superficiale accettazione sociale, e ciò a costo di un deciso ripudio delle proprie origini. Figure prive della loro specificità etnica, culturale e religiosa, espressione di quella generica umanità che è alla base dell'utopia illuminista della società giusta e felice. Un'ulteriore declinazione,

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 200 (*ibidem*, p. 491: «Er giebt zur Ursache der Unwahrscheinlichkeit eines solchen Juden die Verachtung und Unterdrückung, in welcher dieses Volk seufzet, und die Notwendigkeit an, in welcher es sich befindet, bloß und allein von der Handlung zu leben. Es sei; folgt aber also nicht notwendig, daß die Unwahrscheinlichkeit wegfallt, so bald diese Umstände sie zu verursachen aufhören? Wenn hören sie aber auf, dieses zu tun? Ohne Zweifel alsdann, wenn sie von anderen Umständen vernichtet werden, das ist, wenn sich ein Jude im Stande befindet, die Verachtung und Unterdrückung der Christen weniger zu fühlen, und sich nicht gezwungen sieht, durch die Vorteile eines kleinen nichtswürdigen Handels ein elendes Leben zu unterhalten»).

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 201 (*ibidem*, p. 492: «Die Juden näher kennen, als aus dem lüderlichen Gesindel, welches auf den Jahrmärkten herumschweift»).

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 200 (*ibidem*, p. 491: «Er liest, und ist auch nicht einmal auf der Reise ohne Bücher»).

<sup>16</sup> H. Mayer, *I diversi*, trad. it. a cura di L. Bianchi, Milano, Garzanti, 1992<sup>2</sup>, p. 317 (Id., *Außenseiter*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975, p. 335: «Bildung und Besitz»). Sul discorso dell'emancipazione, con particolare interesse per l'emancipazione culturale, si veda S. Grazzini, *Jüdische Wissenschaftler: innenfiguren in der deutschsprachig-jüdischen Literatur*, in *Handbuch deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung – Neue Forschungszugänge in Paradigmen*, vol. V, herausgegeben von H.-J. Hahn – C. Waldschmidt, Stuttgart-Weimar, Metzler-Verlag, in fase di stampa. Sul ruolo di Lessing e sull'importanza della sua amicizia con Mendelssohn nel processo di emancipazione e della cultura ebraica e della sua integrazione nel panorama letterario tedesco cfr. G.-M. Schulz, *Drama und Theater bis 1933*, in *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, herausgegeben von H. O. Horch, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016, pp. 479-490.

in sostanza di quel «disprezzo dell'uomo che soffre concretamente, a favore di una umanità sofferente» tipico delle «filosofie dell'ottimismo sociale»<sup>17</sup>.

Fatto salvo il carattere senz'altro utopico del messaggio affidato a entrambe le commedie, del *Nathan* volutamente più che dell'opera giovanile, ci sono almeno un paio di obiezioni che a mio avviso smussano la radicalità delle affermazioni di Hans Mayer. Né il viaggiatore né Nathan ripudiano infatti le proprie origini, ricordate da entrambi costantemente, sebbene non nei toni di un fiero senso di appartenenza, ma di una pragmatica accettazione di un dato oltremodo casuale, quale appunto l'appartenenza di un singolo individuo a un determinato popolo; un atteggiamento in cui non si rinnega la propria origine, ma si vuole affermare con forza quel cosmopolitismo degli spiriti eletti che troverà la sua celebrazione in un'opera come *Ernst und Falk*, i *Dialoghi per massoni* composti da Lessing tra il 1778 e il 1780.

Un atto di accettazione analogo a quello riservato all'appartenenza al proprio popolo determina la fede del singolo individuo nella religione dei padri. Uguali per fondamenti, differenti nelle modalità di trasmissione della storia, che deve essere accolta solo «per fede e per fedeltà» («auf Treu/ Und Glauben») <sup>18</sup>, sarà proprio la fiducia nei rispettivi avi, «sangue del nostro sangue», in «coloro che dall'infanzia ci diedero prova del loro amore, e che mai ci ingannarono», a determinare le scelte religiose di ciascun uomo rispetto alla propria comunità di origine. E ciò vale per l'ebreo come per il musulmano e il cristiano, come spiega Nathan al Saladino nella settima scena del III atto, dopo aver raccontato la celebre parabola dei tre anelli:

Non si fondano tutte [le religioni] sulla storia,/ scritta o tramandata? E la storia/ solo per fede e per fedeltà/ dev'essere accettata, non è vero? –/ E di quale fede e fedeltà dubiteremo/ meno che di ogni altra? Quella dei nostri avi,/ sangue del nostro sangue, quella di coloro/ che dall'infanzia ci diedero prova/ del loro amore, e che mai ci ingannarono,/ se l'inganno per noi non era salutare? –/ Posso io credere ai miei padri/ meno che ai tuoi? O viceversa? –/ Posso forse pretendere che tu,/ per non contraddire i miei padri, accusi i tuoi/ di menzogna? O viceversa? E la stessa cosa/ vale per i cristiani, non è vero?<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Mayer, *I diversi*, p. 6 (Id., *Außenseiter*, p. 10: «Die Mißachtung des konkret leidenden Menschen zugunsten einer leidenden Menschheit»; «Philosophien des gesellschaftlichen Optimismus»).

<sup>18</sup> G. E. Lessing, *Nathan il saggio*, trad.it. di A. Casalegno, Milano, Garzanti, 2011<sup>14</sup>, pp. 158-159 (Id., *Nathan der Weise*, in Id., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, vol. IX, p. 557).

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 158-159 (*ibidem*, pp. 557-558 «Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?/ Geschrieben oder überliefert! – Und/ Geschichte muß doch wohl allein auf Treu/ Und Glauben angenommen werden? – Nicht? – /Nun, wessen Treu und Glauben zieht man denn/ Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen?/ Doch deren Blut wir sind? Doch deren, die/ Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe/ Gegeben? Die uns nie getäuscht, als wo/ Getäuscht zu

Nathan non ripudia i suoi avi, come non li ripudia il viaggiatore, che non svela la propria identità non per vergogna<sup>20</sup>, ma perché comprende che la simpatia a lui personalmente riservata dal barone non ne può cancellare l'avversione provata per tutti gli altri ebrei, avversione che di fatto pregiudica la possibilità di un reale rapporto di amicizia tra i due. E se Nathan a colloquio con il templare lo esorta finanche a disprezzare il suo popolo («Disprezzate il mio popolo, se volete»)<sup>21</sup> a favore di una superiore vicinanza tra spiriti illuminati, questo suo gesto ha come unico obiettivo il superamento di ogni specificità etnica e culturale («Cosa vuol dire popolo?/ I cristiani e gli ebrei sono cristiani/ prima che uomini?»)<sup>22</sup>, in nome di una comune appartenenza al genere umano. Quel che Nathan anche in questi versi adombra e auspica è una società fondata da uomini per i quali sia «sufficiente chiamarsi uomo» («Ah! Wenn ich einen mehr in Euch/ Gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch/ Zu heißen!»)<sup>23</sup>. La rinuncia alla specificità non è una richiesta avanzata a un singolo popolo, in nome di un adeguamento agli usi e ai costumi altrui, ma il superamento del 'particolare' in favore del 'semplice', un atto capace di annullare la condizione di separatezza e conflittualità generate dall'essere un «certo uomo» («solcher Mensch») per riscoprirsi uniti nel concetto del «semplice uomo» («bloßer Mensch»), così come si legge nel II dei *Dialoghi per Massoni*<sup>24</sup>.

### 3. Nathan der Weise: *il prodigo usuraio*.

Nella commedia *Die Juden* Lessing insisteva nell'affermazione di un universale umano (*Allgemeinmenschliches*) non solo etico, ma anche biologico, sicché

werden uns heilsamer war? –/ Wie kann ich meinen Vätern weniger,/ Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt. –/ Kann ich von dir verlangen, daß du deine/ Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht/ zu widersprechen? Oder umgekehrt./ Das nemliche gilt von den Christen. Nicht? –»).

<sup>20</sup> Lessing, *Gli ebrei*, p. 161 (Id., *Die Juden*, p. 487: «nicht weil ich mich meiner Religion schäme»).

<sup>21</sup> Lessing, *Nathan il saggio*, p. 107 (Id., *Nathan der Weise*, p. 533: «Verachtet/ Mein Volk so sehr ihr wollt»).

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 107 (*ibidem*, p. 533: «Was heißt denn Volk?/ Sind Christ und Jude eher Christ und Jude,/ Als Mensch?»).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 107: «Ah, se in voi trovassi/ un altro uomo al quale è sufficiente/ chiamarsi uomo!»).

<sup>24</sup> G. E. Lessing, *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer*, in Id., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, vol. X, p. 28. Sul tema della diversità, con riferimento alla figura dell'Ebreo errante e ai due drammi di Lessing cfr. R. Calabrese, *Acher. L'altro. Figure ebraiche nella letteratura tedesca dal Settecento al Novecento*, Udine, Campanotto Germanistica, 1996, in particolare pp. 65-81.

le elucubrazioni fisiognomiche del barone erano confutate dall'impossibilità di individuare nel viaggiatore i tratti di una differente etnia, e dunque renderlo 'riconoscibile', per quanto questi tratti peculiari si concretizzassero nei discorsi del barone stesso in caratteristiche non tanto fisiche, quanto morali. Nathan, al contrario del suo nobile predecessore, è da subito individuato come 'l'ebreo'. Più precisamente, Lessing dà al suo personaggio molte di quelle caratteristiche attribuite solitamente alla figura dell'ebreo nell'immaginario del tempo, immaginario pregno di pregiudizi antiggiudaici. Sin dalla prima scena del I atto, quando fa la sua comparsa, lo spettatore sa che il protagonista è «di ritorno da un viaggio», un lungo viaggio dal percorso arzigogolato, poiché «riscuotere crediti è un negozio che non accelera la via»<sup>25</sup>. Anche Nathan dunque è un viaggiatore, e il suo viaggio è finalizzato alla riscossione dei crediti: Nathan è un usuraio e un mercante, un esponente, per mestiere, di quella «plebaglia canagliesca che si aggira per le fiere». E se la sua attività risponde appieno allo stereotipo dell'ebreo descritto dal barone nella commedia del '49, sul suo passato grava finanche una delle accuse più odiose rivolte agli ebrei dalla propaganda antiggiudaica, quella di rapire i figli dei cristiani e convertirli all'ebraismo. Recha, la figlia di Nathan, figlia adottiva, è una cristiana 'sottratta' dal padre putativo alla sua religione, sebbene – lo si vedrà in seguito – Nathan non l'abbia certo rapita. È questa la 'colpa' di Nathan a cui accenna, non troppo velatamente, la cristiana Daja, in uno dei primi scambi di battute con il suo padrone, nella prima scena del I atto, quando il mercante invoca spaventato la 'sua' Recha, dopo aver saputo che la giovane donna è appena scampata a un incendio divampato a casa sua, durante la sua assenza:

DAJA Vostra? Recha vostra?/ NATHAN Di nuovo, e non dovrei chiamare/ più mia mia figlia?/ DAJA Con lo stesso/ diritto chiamate vostro tutto ciò/ che possedete?/ NATHAN Nulla con maggior diritto./ Tutto il resto l'ho avuto dalla natura/ e dalla sorte. Lei sola ho guadagnato /con la virtù. DAJA Ma quanto cara a me/ fate pagare, Nathan, la vostra bontà!/ Se la bontà con simili intenzioni/ si può dire bontà. NATHAN Con simili intenzioni?/ E quali? DAJA La mia coscienza... NATHAN Daja, lascia/ che ti dica piuttosto delle cose.../ DAJA La mia/ coscienza, voglio dire... NATHAN Delle belle stoffe/ che per te ho comprato a Babilonia. Stoffe ricche, ma fatte con gusto. (...) DAJA Voi pensate soltanto a regalare! NATHAN Tu prendi di buon grado come io dono – e taci<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Lessing, *Nathan il saggio*, p. 7 (Id., *Nathan der Weise*, p. 485: «Schulden einkassieren, ist gewiß/ Auch ein Geschäft, das merklich födert, das/ So von der Hand sich schlagen läßt»).

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 8-11 (*ibidem*, pp. 486-487: «DAJA Eure? Eure Recha? NATHAN Wenn ich mich wieder je entwöhnen müßte,/ Dies Kind mein Kind zu nennen!/ DAJA Nennt ihr alles, was Ihr besitzt, mit eben so viel Rechte/ Das Eure? NATHAN Nichts mit größerm! Alles,

Mercante, di fatto usuraio, ma anche prodigo nel dare (sebbene le sue largizioni potrebbero ben essere lette come un tentativo di comprare il silenzio della serva, un atto di corruzione, insomma), Nathan è per tutti i personaggi del dramma sin dalla sua entrata in scena 'l'ebreo' degli stereotipi. Buono e perfido a un tempo, come lo definisce ancora Daja («Voi siete così buono – e così perfido»)<sup>27</sup>, è incarnazione di quell'impalpabile confine tra bontà e cattiveria, virtù e vizio, e del loro inesorabile intreccio in tutto ciò che è umano, che tanto spesso egli stesso teorizza nel corso dell'azione e che è d'altra parte uno dei motivi conduttori del dramma.

Nell'immaginare la figura del saggio Nathan, Lessing affastella dunque tutti i possibili luoghi comuni sugli ebrei, li drammatizza e ne verifica la plausibilità, lasciando poi allo svolgimento della vicenda il compito di confutarli, secondo un procedimento analogo a quello già seguito in *Die Juden*. Un procedimento che nel corso dei circa trent'anni tra le due commedie si affina ed evolve nel segno della complessità, superando la schematica rigidità di una commedia a tema per dare spazio a dispute teologiche ed etiche di elevato spessore teorico.

Se Hans Mayer stigmatizza l'assenza di una specificità ebraica nelle figure lessinghiane, di ben altro avviso sarà, a fine '800, il fronte antisemita dei lettori e detrattori dell'opera di Lessing, che leggeranno nelle due commedie, ma soprattutto nel *Nathan*, il subdolo tentativo del suo autore di promuovere un'immagine falsa e insidiosa del popolo ebraico, in cui continua invece a persistere l'abominevole stigma dell'Ebreo errante, sia pure imbellettato con uno smalto di umanità e saggezza, in un gioco tendenzioso di dissimulata propaganda e persuasione occulta<sup>28</sup>. Nella ricerca di possibili 'fonti' per una stilizzazione dei suoi ebrei è verosimile che Lessing tenga in considerazione anche la

was/ Ich sonst besitze, hat Natur und Glück/ Mir zugeteilt. Dies Eigentum allein/ Dank' ich der Tugend. DAJA O wie teuer laßt/ ihr Eure Güte, Nathan, mich bezahlen!/ Wenn Güt', in solcher Absicht ausgeübt,/ Noch Güte heißen kann!/ NATHAN In solcher Absicht?/ In welcher?/ DAJA Mein Gewissen.../ NATHAN Daja, laß/ Vor allen Dingen dir erzählen.../ DAJA Mein Gewissen, sag' ich.../ NATHAN Was in Babylon/ Für einen schönen Stoff ich dir gekauft/ So reich, und mit Geschmack so reich! (...)/ DAJA So seid Ihr nun!/ Wenn Ihr nur schenken könnt! Nur schenken könnt!/ NATHAN Nimm du so gern, als ich dir geb': – und schweig!»).

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 18 (*ibidem*, p. 490: «Ihr seid so gut, und seid zugleich so schlimm!»).

<sup>28</sup> Cfr. al riguardo E. Dühring, *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort*, Karlsruhe-Leipzig, H. Reuther, 1881; Id., *Die Ueberschätzung Lessing's und dessen Anwaltschaft für die Juden* (1881), Verlag von Theod. Thomas, 1906; S. Brunner, *Lessingiasis und Nathanologie. Eine Religionsstörung im Lessing- und Nathan-Cultus*, Padeborn Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1890.

leggenda dell'Ebreo errante, che ben conosceva<sup>29</sup>. Già nel protagonista di *Die Juden* tratti della figura di Ahasverus sembrano riconoscibili, a cominciare dalla centralità riservata al motivo del viaggio, tanto che appunto *Der Reisende* è l'unico appellativo con cui il personaggio viene nominato, per continuare con il già accennato riferimento ad Amburgo, la città portuale dove il viaggiatore incontra il suo servitore. Una scelta forse non casuale, visto che Amburgo è proprio il luogo in cui l'Ebreo errante si sarebbe manifestato per la prima volta al teologo Paul von Eitzen, come si racconta nella *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus* (1602)<sup>30</sup>.

Lessing conosce d'altra parte Paul von Eitzen, e lo nomina tra gli eruditi che compaiono in alcuni suoi appunti, le *Anmerkungen zur Gelehrten Geschichte*, pubblicate postume ma verosimilmente databili agli inizi degli anni '70, poco prima del trasferimento a Wolfenbüttel<sup>31</sup>, e collocabili quindi a circa un ventennio dalla data della pubblicazione di *Die Juden*, e di pochi anni antecedenti alla stesura del *Nathan*. Di Paul von Eitzen Lessing annota che è un allievo di Lutero e Melantone, che era sovrintendente generale di Schleswig, e che morì nel 1598. Poi, aggiunge Lessing, «a proposito della vita di quest'uomo, di cui si trovano notizie in Moller, non dimenticherei di

<sup>29</sup> Così come nella figura di Giobbe. Si veda J. Fetscher, *Hiob in Gath: Deutsch-jüdische Lektüren von Lessings „Nathan der Weise“*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», LVII (2005), 3, pp. 209-231: 214-216.

<sup>30</sup> *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden/ mit Namen Ahasverus*, Leyden, bey Christoph Creutzer, 1602, Münchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek, Bayerische Staatsbibliothek, <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10858440?page=2> (09/2022) (sul testo cfr. il contributo di S. Grazzini in questo volume). Amburgo sarà inoltre una città importante per Lessing, dove vivrà alcuni anni fondamentali, e dove vedrà nascere e fallire il grande sogno di riuscire a realizzare un teatro nazionale tedesco.

<sup>31</sup> Cfr. G. E. Lessing, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. Lachmann, Dritte, auf's neue durchgesehene und vermehrte Auflage, besorgt durch Franz Muncker, 23 Bde., 1886-1924, fotomechanischer Nachdruck, Berlin, De Gruyter, 1979, vol. XVI, p. 223. Sulla fortuna del mito dell'Ebreo errante in Germania, soprattutto nella prima metà del '700, si veda G. K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence, Brown University Press, 1965, in particolare pp. 125 sgg. Per una ricapitolazione sintetica ma accurata delle problematiche relative al mito dell'Ebreo errante si veda E. Fintz Menascé, *Prefazione*, in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, a cura di E. Fintz Menascé, Milano, Cisalpino, 1993, pp. 11-23, oltre all'intero volume, che offre un interessantissimo quadro di insieme su questa figura. Sempre sulla figura dell'Ebreo errante si segnalano inoltre, sempre in italiano, due monografie: R. Calimani, *Storia dell'ebreo errante. Dalla distruzione del tempio di Gerusalemme al Novecento*, Milano, Mondadori, 2003 e S. Falchi, *L'Ebreo errante. Gli infiniti percorsi di un mito letterario*, Milano, FrancoAngeli, 2018. Utile strumento di lavoro è poi il volumetto antologico *Ahasvers Spur. Dichtungen und Dokumente vom «Ewigen Juden»*, herausgegeben von M. Körte – R. Stockhammer, Leipzig, Reclam Verlag, 1995.

dire che è soprattutto sulla sua testimonianza che si fonda la fiaba dell'Ebreo errante. Paul von Eitzen lo avrebbe incontrato personalmente e gli avrebbe parlato nel 1547». La storia di Ahasverus, la «fiaba dell'Ebreo errante» («das Märchen von dem ewigen Juden»), come la definisce Lessing, viene detta «molto nota» («allgemein bekannt») in una chiosa all'appunto<sup>32</sup>. È probabile infatti che Lessing la conoscesse ben prima di occuparsi o di progettare di occuparsi di Paul von Eitzen. Colpisce tuttavia la sovrapposizione, dal punto di vista temporale, con le dispute teologiche in cui Lessing si impegna nel periodo in cui lavora come bibliotecario a Wolfenbüttel, e non meraviglia di ravvisare nel dramma del '79, il *Nathan*, appunto, delle tracce di questa leggenda. Tracce leggibili nel tema dell'erranza, un'erranza fisicamente intesa (Nathan, in quanto mercante, è anche lui destinato a errare di terra in terra), ma ancor più un'erranza come metafora, che si intreccia con risvolti alquanto interessanti al motivo della testimonianza; un concetto centrale nella vicenda di Ahasverus come in quella di Nathan.

Il saggio Nathan, a differenza del suo precursore nella commedia giovanile, non è un uomo colto. La sua saggezza non è il frutto di un sapere libresco, ma delle sue esperienze, di ciò che ha visto, udito e vissuto, e fa tutt'uno con ragione e virtù, una ragione, come sempre in Lessing, in cui cuore e intelletto gareggiano, supportandosi a vicenda. In questo dramma in cinque atti, in cui tutto concorre all'agnizione finale, lo spettatore viene gradualmente reso partecipe della storia del protagonista, secondo un procedimento che si configura come una sistematica smentita delle ambiguità e dei sospetti che in principio circondano la figura di Nathan, in un radicale capovolgimento del vizio presupposto in virtù manifesta, a cominciare dalla più ingiuriosa delle accuse che gli vengono rivolte, e cioè, lo si è visto, l'appropriazione di Recha, una bambina cristiana, e la sua 'conversione forzata' all'ebraismo. Per Nathan – e lo spettatore concorderà con lui – Recha è invece un 'dono del cielo', la ricompensa per la pervicacia dimostrata nella sua fede, come racconta Nathan al frate, nella settima scena del IV atto. È qui che viene svelato l'antefatto, e il mercante ricorda l'incontro avvenuto anni prima, poco dopo aver perso la moglie e i sette figli, bruciati nel rogo della sua casa a Gath, dove i crociati avevano sterminato intere famiglie ebraiche. Allora, prosegue Nathan nella sua narrazione, dopo aver vagato per tre giorni nelle tenebre della disperazione, giurando «ai cristiani un odio inestinguibile»<sup>33</sup>, e accusando Dio di tanta ef-

<sup>32</sup> Lessing, *Sämtliche Werke*, vol. XVI, p. 223.

<sup>33</sup> Lessing, *Nathan il saggio*, p. 237 (Id., *Nathan der Weise*, p. 596: «Der Christenheit den unversöhnlichsten/ Haß zugeschworen –»).

feratezza: «A poco a poco la ragione tornò./ E disse con dolcezza: “Ma Dio esiste!/ E anche questo fu per suo volere./ Metti in pratica ciò che da tanto tempo/ hai compreso: non sarà più difficile/ di quanto fu comprenderlo, purché tu lo voglia./ Alzati!”». – mi alzai. E gridai a Dio:/ “Lo voglio, se tu vuoi che io voglia!”»<sup>34</sup>. Proprio in quel momento, racconta ancora Nathan, il frate si materializzò davanti ai suoi occhi, affidandogli la piccola Recha, e ‘restituendogli’ un figlio, al posto dei sette perduti<sup>35</sup>. «Metti in pratica ciò che da tanto tempo/ hai compreso», così la voce della ragione aveva allora esortato Nathan, che contestualizza ed esemplifica ora, nella sua vicenda, quella priorità dell’azione etica da lui teorizzata nel corso del colloquio con il Saladino, nell’atto precedente, e ritenuta l’unico parametro di giudizio capace di stabilire l’eventuale primato di una religione rivelata rispetto alle altre.

#### 4. *Nathan e Ahasverus. Tra testimonianza ed erranza.*

La già citata parabola dei tre anelli<sup>36</sup>, raccontata da Nathan nella settima scena del III atto, per rispondere alla pretenziosa domanda del Saladino su quale fosse la religione autentica, narra di generazioni e generazioni di padri che lasciarono al figlio prediletto un anello, un’opale rilucente di riflessi colorati, dotato del potere segreto di rendere degno di amore a Dio e agli uomini «chiunque/ lo porti con fiducia»<sup>37</sup>. Finché un padre, che amava i suoi tre figli tutti dello stesso amore, non si sottrasse «alla tirannia di un solo anello»<sup>38</sup>, facendone fare altre due copie, del tutto indistinguibili, tanto che

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 237 (*ibidem*, pp. 596-597: «NATHAN Doch nun kam die Vernunft allmählich wieder./ Sie sprach mit sanfter Stimm’: „und doch ist Gott!/ Doch war auch Gottes Ratschluß das! Wohlan!/ Komm! Übe, was du längst begriffen hast;/ Was sicherlich zu üben schwerer nicht,/ Als zu begreifen ist, wenn du nur willst./ Steh auf!“ – Ich stand! Und rief zu Gott: ich will!/ Willst du nur, daß ich will!»).

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 239: «Mio Dio!/ Di sette, eccone uno» (*ibidem*, p. 597: «Gott! Auf Sieben/ Doch nun schon Eines wieder!»).

<sup>36</sup> Per un’accurata analisi della parabola lessinghiana e la ricostruzione del suo contesto cfr. *Die Drei Ringe. Entstehung, Wandel und Wirkung der Ringparabel in der europäischen Literatur und Kultur*, herausgegeben von A. Aurnhammer – G. Cantarutti – Fr. Vollhardt, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016, in particolare il saggio di Fr. Vollhardt, *Die Ringparabel in G.E. Lessings Drama „Nathan der Weise“*, pp. 205-234. Sulla parabola dei tre anelli si veda anche R. Celada Ballanti, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Roma, Edizioni di Storia e di Letteratura, 2021<sup>3</sup>, in particolare, con riferimento a Lessing, il III capitolo, pp. 143-226.

<sup>37</sup> Lessing, *Nathan il saggio*, p. 155 (Id., *Nathan der Weise*, p. 556: «Wer/ In dieser Zuversicht ihn trug»).

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 161 (*ibidem*, p. 559: «Die Tyrannei des Einen Ringes»).



nemmeno al padre fu più possibile riconoscere il vero anello, che probabilmente andò perduto<sup>39</sup>. Alla morte dell'uomo i figli litigano per l'autenticità dell'anello, e non trovando soluzione al conflitto, decidono di rivolgersi a un giudice, che nella sua sentenza invita i tre figli («truffatori truffati», poiché è probabile che ciò che i tre figli ugualmente amati riceverebbero in dote non fossero altro che copie, e che l'originale sia andato perduto) a provare con le loro azioni la veridicità dei loro anelli: «Ognuno faccia a gara/ per dimostrare alla luce del giorno/ la virtù della pietra nel suo anello./ E aiuti la virtù con la dolcezza,/ con indomita pazienza e carità,/ e con profonda devozione in Dio./ Quando le virtù degli anelli appariranno/ nei nipoti, e nei nipoti dei nipoti,/ io li invito a tornare in tribunale,/ fra mille e mille anni. Sul mio seggio/ siederà un uomo più saggio di me;/ e parlerà. Andate!»<sup>40</sup>.

Se già nel verdetto del giudice illuminato sembra riecheggiare la condanna/profezia di Cristo ad Ahasverus, il «tu camminerai» che condanna l'ebreo all'erranza e all'immortalità fino al giorno del giudizio, ancora più esplicito risulta il rimando alla leggenda nelle parole rivolte dal Saladino all'ebreo Nathan, quando questi avanza l'ipotesi che proprio il sultano possa essere il giudice tanto atteso: «NATHAN Saladino,/ se tu senti di essere quel saggio/ che il giudice promise... SALADINO (*precipitandosi verso di lui e afferrandogli la mano, che non lascerà più fino alla fine*) Io polvere? Io nulla?/ O Dio! NATHAN Che fai, sultano? SALADINO Nathan, caro Nathan! –/ I mille e mille anni del tuo giudice/ non sono ancora passati. – Il suo seggio/ non è il mio. – Va'! – Ma sii mio amico»<sup>41</sup>.

L'invito ad andare è ora unito all'offerta di amicizia; l'erranza non è più condanna ma opportunità<sup>42</sup>, testimonianza, i mille e mille anni sono segno

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 161 (*ibidem*, p. 559).

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 163 (*ibidem*, p. 559): «Wohlan!/ Es eifre jeder seiner unbestochnen/ Von Vorurteilen freien Liebe nach!/ Es strebe von euch jeder um die Wette,/ Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag/ zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut,/ Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,/ Mit innigster Ergebenheit in Gott,/ Zu Hülff! Und wenn sich dann der Steine Kräfte/ Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern:/ So lad' ich über tausend tausend Jahre, Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird/ Ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen,/ Als ich; und sprechen. Geht!»).

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 163 (*ibidem*, p. 560): «NATHAN Saladin,/ Wenn du dich fühlst, dieser weisere/ Versprochne Mann zu sein... SALADIN *der auf ihn zustürzt, und seine Hand ergreift, die er bis zu Ende nicht wieder fahren läßt*: Ich Staub? Ich Nichts?/ O Gott! NATHAN Was ist dir, Sultan? SALADIN Nathan, lieber Nathan! –/ Die tausend und tausend Jahre deines Richters/ Sind noch nicht um. – Sein Richterstuhl ist nicht/ Der meine. – Gehe! – Gehe! Aber sei mein Freund»).

<sup>42</sup> Sulle tante possibili declinazioni del mito dell'erranza e sulla valenza anche profetica della figura dell'Ebreo errante cfr. M. Massenzio, *La Passione secondo l'Ebreo errante*, prefazione di M.

della benevolenza divina, come aveva affermato Lessing nella *Riabilitazione di Gerolamo Cardano*, già nel 1754. Qui, alle affermazioni di Cardano che vede nella diaspora una manifestazione di ostilità di Dio nei confronti del popolo ebraico, Lessing risponde chiamando in suo aiuto un ipotetico israelita ortodosso e lasciandogli la parola gli fa dire:

Non farti trarre in errore, Cardano – gli avrebbe senza dubbio risposto un israelita osservante –, il nostro Dio ci ha tanto poco abbandonati da restare, persino nei suoi giudizi di condanna, la nostra protezione e il nostro scudo. (...) Dispersi in ogni angolo della terra e ovunque oppressi, vilipesi e perseguitati siamo però pur sempre quelli che eravamo mille e più anni fa. (...) Ciò che questo Dio disse a Satana, allorché questi volle mettere alla prova il suo servo Giobbe: *Eccolo, egli è nelle tue mani, basta che gli risparmi la vita!*, l'ha detto anche ai nostri nemici: *Il mio popolo è nelle vostre mani, basta che gli risparmi la vita!*<sup>43</sup>

La «fiaba dell'Ebreo errante» non si connota ancora in Lessing per le inquietudini legate allo *Streben* dell'uomo che «erra finché vive», per parafrasare i celebri versi del *Faust* di Goethe<sup>44</sup>; come Goethe e prima di lui, anche Lessing progetta di scrivere un *Faust* (1755)<sup>45</sup>, nel suo caso rimasto un frammento. Ciò che prevale nell'abbozzo dedicato al mito di Faust è la dimensio-

Ranchetti, nota introduttiva di D. Febre, Macerata, Quodlibet, 2007, in particolare pp. 75 sgg. e pp. 80 sgg. Si veda anche la *Nota introduttiva* di D. Febre, in particolare, pp. 19-20.

<sup>43</sup> G. E. Lessing, *Riabilitazione di Gerolamo Cardano*, in Id., *Opere Filosofiche*, a cura di G. Ghia, Torino, UTET, 2006, pp. 391-392 (Id., *Rettung des Hier. Cardanus*, in Id. *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, vol. III, p. 213: «Irre dich nicht, Cardan, würde ihm ohne Zweifel ein rechtgläubiger Israelite geantwortet haben; unser Gott hat uns so wenig verlassen, daß er auch in seinen Strafgerichten, noch unser Schutz und Schirm bleibt. Wann er nicht über uns wachte, würden wir nicht längst von unsern Feinden verschlungen sein? Würden sie uns nicht längst von dem Erdboden vertilgt, und unsern Namen aus dem Buche der Lebendigen ausgelöscht haben? In alle Winkel der Welt zerstreut, und überall gedrückt, beschimpft und verfolgt, sind wir noch eben die, die wir, vor tausend und vielmehr Jahren, gewesen sind (...). Was dieser Gott zu dem Satan sagte, als er seinen Mann, Hiob, auf die Probe stellen wollte: *Siehe da, er sei in deiner Hand, doch schone seines Lebens!* eben das sprach er zu unsern Feinden: *mein Volk sei in eurer Hand, doch schonet seines Leben!*»).

<sup>44</sup> «Erra l'uomo finché cerca», J. W. Goethe, *Faust*, tragedia, introduzione, traduzione con testo a fronte e note a cura di F. Fortini, Milano, Mondadori, 1990, p. 26 (Id., *Faust. Eine Tragödie*, in Id., *Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, vol. III, Textkritisch durchgesehen und kommentiert von E. Trunz, München, DTV, 1986-1998, p. 18: «Es irrt der Mensch, solang er strebt»).

<sup>45</sup> Sulle convergenze tra la leggenda dell'Ebreo errante e il mito di Faust cfr. P. Collini, *La leggenda dell'ebreo errante nella letteratura romantica*, in *Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza. In ricordo di Giorgio Bassani*, a cura di A. Dolfi, Firenze, Firenze University Press, 2017, pp. 35-42, in particolare pp. 39 sgg.

ne etica. Se il demone più potente evocato dal Faust lessinghiano era quello veloce come il repentino volgersi del male in bene, a monito della natura complessa e contraddittoria dell'uomo, angelo e bestia a un tempo, anche nel caso dell'Ebreo errante, così come ricompare nel *Nathan*, il mito diventa celebrazione dell'umana imperfezione, di quella tensione verso una meta ideale, conseguimento della verità o compimento dell'educazione del genere umano, che per Lessing ha valore proprio per la quasi assoluta impossibilità di raggiungere tale traguardo. Perché è nella ricerca incessante, nell'erranza e nell'attesa che il singolo può rendere testimonianza di quella rousseauiana perfettibilità, che Lessing interpreta come possibilità di progredire, e ritiene essere una caratteristica propria di ogni essere vivente<sup>46</sup>.

Mille anni sono anche un buon lasso di tempo per dimostrare la validità dell'unica regola religiosa veramente valida, perché capace di unire i popoli anziché dividerli, il «figlioli amatevi gli uni con gli altri» («Kinderchen liebt euch») del *Testament Johannis* (1777), quell'invito ad amarsi vicendevolmente che nel breve dialogo il vecchio evangelista ripete ossessivamente ai suoi discepoli, nella consapevolezza che questa regola, se messa in pratica, sia «molto più che sufficiente»<sup>47</sup>. L'ultimo insegnamento di Giovanni esorta a una condotta di vita nel segno dell'amore tra fratelli, quello stesso amore su cui si chiude l'introduzione di Mendelssohn citata all'inizio: è questo l'unico messaggio di ogni religione, quello a cui anche il popolo ebraico avrebbe dovuto ispirarsi, accogliendo e imitando le altre nazioni, in un'epoca in cui la tolleranza sembrava diffondersi tra gli uomini<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> G. E. Lessing, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, vol. XI.1, p. 88: «Ich verstehe bloß die Beschaffenheit eines Dinges darunter, vermöge welcher es vollkommener werden kann».

<sup>47</sup> «Aber Meister, warum sagst du denn immer das nemliche? (...) Johannes antwortete: Darum, weil es der Herr befohlen. Weil das allein, das allein, wenn es geschieht, genug, hinlänglich genug ist», G. E. Lessing, *Das Testament Johannis*, in Id., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, vol. VIII, p. 451, trad. mia.

<sup>48</sup> Mendelssohn, *Vorrede zu Manasseh Ben Israel: Rettung der Juden*, pp. 79-95, qui p. 85: «Die Nationen dulden und ertragen sich einander, und lassen auch gegen euch Liebe und Verschonung blicken, die unter dem Beystande desjenigen, der die Herzen der Menschen lenkt, bis zur wahren Bruderliebe anwachsen kann. O meine Brüder! Folget dem Beispiel der Liebe, so wie ihr bisher dem Beispiele des Hasses gefolgt seydt! (...) *Liebet; so werdet ihr geliebt werden!*» («Le nazioni si tollerano e accettano vicendevolmente, e fanno balenare anche nei vostri confronti quell'amore e quel rispetto capace di maturare, con l'aiuto di colui che guida il cuore degli uomini fino al vero amore del fratello per il fratello! Oh fratelli miei! Seguite l'esempio dell'amore così come fino a oggi avete seguito quello dell'odio. (...) Amate; e così sarete amati voi stessi!», trad. mia).



EMILIANO RANOCCHI

## RITORNO ALL'EGITTO

L'EBREO ERRANTE NEL *MANOSCRITTO TROVATO A SARAGOZZA*

DI JAN POTOCKI

### 1. *La questione testuale.*

Il motivo dell'Ebreo errante nel *Manoscritto trovato a Saragozza* di Potocki non può essere affrontato senza tenere conto della sua complessa vicenda testuale, nella quale studi recenti hanno individuato tre tappe distinte. Come più volte ribadito da François Rosset e Dominique Triaire, cui si deve l'edizione critica del romanzo, esse sono da considerarsi corrispondenti a tre versioni autonome e distinte: la prima (solo parzialmente conservata) data al 1794<sup>1</sup>, la seconda (priva di conclusione) risale al 1804, la terza (completa) al 1810<sup>2</sup>. La versione del 1794 è dunque l'unica che non può essere apprezzata nella sua pienezza, dato che ce ne sono pervenute solo venti giornate (19-39). Questa ricostruzione ha invalidato irreversibilmente le precedenti edizioni, in particolare quella di René Radrizzani (1989), fino ad allora considerata la più completa e pubblicata anche in italiano<sup>3</sup>. Seppur condotta sugli originali francesi allora disponibili, essa riprendeva la struttura della traduzione polacca del 1847 di Edmund Chojecki, basata su manoscritti originali risalenti a quelle che noi oggi sappiamo essere due versioni differenti del romanzo (rispettivamente del 1804 e 1810) e cuciti insieme con inserti

<sup>1</sup> Pubblicata in appendice a *Jean Potocki à nouveau. Études réunies et présentées par Émilie Klene*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2010, pp. 323-431.

<sup>2</sup> Per una ricostruzione dettagliata della storia di questo testo rimando al commento che accompagna l'edizione critica delle due versioni del *Manuscrit trouvé à Saragosse* (rispettivamente 1810 e 1804): J. Potocki, *Œuvres* IV (1 e 2), édité par F. Rosset – D. Triaire, Louvain-Paris, Peeters, 2006 (d'ora in poi citate come *Œuvres* seguite dal numero romano del volume), e all'introduzione contenuta nella versione tascabile: J. Potocki, *Manuscrit trouvé à Saragosse (version de 1804)*, édité par F. Rosset – D. Triaire, Paris, Flammarion, 2008, pp. 7-54; Id., *Manuscrit trouvé à Saragosse (version de 1810)*, édité par F. Rosset – D. Triaire, Paris, Flammarion, 2008, pp. 3-54.

<sup>3</sup> J. Potocki, *Manoscritto trovato a Saragozza*, trad. it. di G. Bogliolo, Modena, Guanda, 2002<sup>2</sup>.

da attribuire probabilmente al traduttore. Radrizzani tradusse in francese anche questi inserti, postulandone la paternità potockiana<sup>4</sup>.

Non è questo il luogo per trattare nel dettaglio le differenze compositive e stilistiche tra le singole versioni<sup>5</sup>; ai fini del presente studio interessa piuttosto evidenziare come la questione testuale riguardi direttamente anche la vicenda dell'Ebreo errante, che nell'edizione Chojecki/Radrizzani presenta un finale spurio alla quarantaseiesima giornata<sup>6</sup>. Contenuta solo nella variante del 1794 e nella seconda del 1804, la storia scompare nella terza del 1810<sup>7</sup>. Nella redazione del 1794 essa è condotta fino alla conclusione, mentre in quella del 1804 si interrompe con una frase lasciata a metà, prima ancora dell'incontro del personaggio con Cristo, alla trentanovesima giornata. Tra le due versioni della storia sussistono dunque differenze stilistiche e testuali (alcuni passi in quella del 1804 sono stati abbreviati, altri integrati, le giornate sono tagliate diversamente e diversamente intrecciate con il resto della narrazione), ma la vicenda è sostanzialmente identica, ad eccezione ovviamente della conclusione mancante nella versione del 1804. In questa sede ci soffermeremo perciò soltanto su alcune modifiche sottili, piccoli tagli ma estremamente significativi, che sembrano indicare un'evoluzione tra le due prime redazioni.

## 2. *I problemi narrativi del personaggio dell'Ebreo errante.*

Gli studiosi, a cominciare dai curatori dell'edizione critica, si sono interrogati sulla ragione della scomparsa dell'Ebreo errante dall'ultima versione del ro-

<sup>4</sup> Cfr. A. Wasilewska, *Dans les caves de Chatacz. Le Manuscrit trouvé à Saragosse dans la traduction d'Edmund Chojecki 160 ans après*, in *Jean Potocki à nouveau*, pp. 289-306.

<sup>5</sup> Per uno studio analitico rimando a L. Frischknecht, *Jean Potocki romancier au travail. Les variantes dans les trois versions du Manuscrit trouvé à Saragosse (1794, 1804, 1810)*, Paris, Champion, 2018.

<sup>6</sup> A tutt'oggi non esiste una traduzione italiana aggiornata del *Manuscrit trouvé à Saragosse* nelle sue singole versioni.

<sup>7</sup> In realtà l'Ebreo errante fa una comparsa fugace nell'ottava giornata, senza mai più ritornare. In questa sua tardiva apparizione si possono riscontrare alcune somiglianze con l'analogo personaggio in *The Monk* di Matthew Lewis. La relazione tra i due testi non è ben chiara. Claire Jacob ha supposto che Goethe (incontrato personalmente da Potocki almeno una volta, a Karlsbad nel 1785, e da Lewis a Weimar nel 1792) abbia potuto fungere da collegamento tra i due. Cfr. C. Jacob, *L'histoire du Juif errant, enquête sur une disparition*, in *Jean Potocki ou le dédale des Lumières*, édité par F. Rosset – D. Triaire, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2010, pp. 272 nota 1; E. Ranocchi, *Karlsbad, estate 1785*, in *Archeologia, letteratura, collezionismo. Atti del convegno dedicato a Jan e Stanisław Kostka Potocki, 17-18 aprile 2007*, a cura di E. Jastrzębowska – M. Niewójt, Roma, Accademia Polacca delle Scienze, Biblioteca e Centro di Studi a Roma, 2008, pp. 32-59.

manzo<sup>8</sup>. Essa appariva particolarmente impressionante dato che il personaggio si era ormai imposto nell'immaginario letterario europeo anche grazie al successo delle edizioni novecentesche del *Manuscrit*. In assenza di pronunciamenti dell'autore in merito, si è costretti a formulare ipotesi basate direttamente sul testo. Rosset e Triaire hanno per primi suggerito due possibili spiegazioni, una 'teologica' (il timore, peraltro non documentato, di una reazione negativa da parte di Joseph De Maistre o di ambienti conservatori a lui vicini)<sup>9</sup> e una estetica, da ricollegare al radicale ripensamento compositivo del romanzo in direzione di quella struttura più intelligibile e meno barocca espressa poi nella versione del 1810. I pochi studiosi che, come Claire Jacob e Lorenz Frischknecht, hanno provato a riflettere successivamente sulle ragioni della scomparsa, pur con analisi assai dettagliate e chiarificatrici e del tutto condivisibili, sostanzialmente non si sono allontanati da queste due piste.

Come notato da più parti, l'Ebreo errante, rispetto ad altri personaggi del *Manoscritto* generalmente ben caratterizzati, appare una figura piuttosto scialba. Jacob non ha esitato a definirlo addirittura un fantoccio<sup>10</sup>. Il suo statuto ontologico è incerto: è lui che racconta la propria storia, non è dunque una figura fantastica dall'esistenza ipotetica, ovvero un personaggio del secondo livello narrativo, come quelli che intervengono nei racconti dei compagni di viaggio del protagonista, Alfonso van Worden. L'appartenenza alla medesima cornice di primo livello, cui afferiscono Alfonso, Avadoro con la sua comitiva di gitani, Velasquez, il cabalista Uzeda e sua sorella Rebecca, gli conferisce uno statuto di realtà che accentua al contempo proprio la soprannaturalità della sua figura. È l'unico a non appartenere alla vasta famiglia dei Gomelez ed è il solo straniero nella Sierra Morena. La sua narrazione, a differenza di quelle degli altri, non ha alcun rapporto con i racconti che la precedono e la seguono, non presenta neppure quelle somiglianze contenutistiche e strutturali che legano tra loro le altre storie e sono la cifra stilistica del romanzo. In altre parole, l'Ebreo errante rimane fino alla fine un corpo estraneo nel tessuto narrativo del romanzo: compare e scompare senza alcuna logica apparente e in maniera assolutamente imprevedibile, come peraltro accadeva già nei testi letterari tradizionali in cui l'Ebreo errante faceva la sua comparsa e di cui Potocki dovette avere qualche contezza. Come nota Frischknecht, dal momento che il personaggio non può interrompere la sua marcia, neppure il suo racconto può essere sospeso o ripreso se non

<sup>8</sup> Cfr. F. Rosset – D. Triaire, *Jean Potocki. Biographie*, Paris, Flammarion, 2004, pp. 401-402.

<sup>9</sup> Una reazione negativa di De Maistre ci sarebbe stata, ma rispetto a un altro testo di Potocki, i *Principes de chronologie* del 1810.

<sup>10</sup> Jacob, *L'histoire du Juif errant*, p. 271.

per cause esterne – un ordine del cabalista, il raggiungimento di un luogo in cui pernottare o il calare della notte – e rimane pertanto separato e autonomo dalla trama generale. Frischknecht parla a proposito di «mancanza di ritmo»<sup>11</sup> che farebbe già presentire la scomparsa del racconto nella versione del 1810. Pur narrato con dovizia di dettagli storici (su cui torneremo), esso non presenta né l'appeal narrativo, né il complesso gioco intertestuale con i generi letterari che caratterizzano le narrazioni delle altre figure. Anzi, il dettagliato racconto della saga familiare dell'Ebreo, che ha inizio con la figura del nonno, risulta in fin dei conti ridondante. Come osservava già Triaire<sup>12</sup>, la precisa ricostruzione storica del contesto in cui si svolge la vicenda sottrae il personaggio al dominio della leggenda e ne fa una figura, se non reale, almeno verosimile al pari di Cesare, Antonio e Cleopatra. Non a caso la sua storia si interrompe là dove comincia la leggenda. Potocki, infatti, a differenza della tradizione precedente e soprattutto della letteratura del XIX secolo, non è interessato a ciò che avviene dopo l'incontro con Gesù, anzi nella versione del 1804 non ci arriva neppure. Questa scelta radicale e velatamente blasfema per il senso stesso della leggenda tradisce, come capiremo meglio in seguito, tutta la pretestuosità del personaggio, e ha altresì una motivazione profonda proprio nel messaggio di cui si fa latore<sup>13</sup>.

Peraltro, nella versione del 1794 un misterioso eremita vestito di bianco mette in guardia Alfonso nei confronti dell'Ebreo errante, il cui intento sarebbe quello di sviarlo dalla vera fede e convertirlo all'islam<sup>14</sup>. In quella del 1804 l'eremita scompare ed è il protagonista stesso a sospettare che il racconto dell'Ebreo celi un intento relativizzante nei confronti della sua religione, il cristianesimo<sup>15</sup>. L'accuratissimo confronto che Frischknecht ha effettuato tra le tre varianti manoscritte del romanzo evidenzia anche come dalla versione del 1794 a quella del 1804 cambino gli interlocutori del personaggio. Se infatti nella prima l'uditorio era potenzialmente aperto e Assuero (questo il nome storico del personaggio)<sup>16</sup> si rivolgeva talvolta al cabalista, talaltra ad Alfonso, in quella successiva ormai suoi interlocutori costanti sono Alfon-

<sup>11</sup> Frischknecht, *Jean Potocki*, p. 270.

<sup>12</sup> D. Triaire, *Jean Potocki, Franc-Maçon*, «Ars Regia», II (1993), 4-5, pp. 203-210: 204.

<sup>13</sup> «Le sort du personnage importe peu à son auteur, il l'utilise surtout pour ce qu'il permet», Jacob, *L'histoire du Juif errant*, p. 276.

<sup>14</sup> 29ª giornata.

<sup>15</sup> 33ª giornata. Alfonso esprime altri dubbi in merito al contenuto del racconto dell'Ebreo errante alla 35ª giornata.

<sup>16</sup> Il nome che Potocki dà al suo personaggio è da ricondurre alla tradizione tedesca della leggenda.



so e Velasquez, ovvero i due personaggi che dovrebbe (non è chiaro come) portare a convertirsi all'islam<sup>17</sup>. Sia Jacob che Frischknecht si sono posti una serie di domande più che legittime sul senso dell'operazione: «è logico che un ebreo cerchi di convertire un cristiano all'Islam? Inoltre, l'Ebreo errante menziona tutte le altre religioni – egiziana, ebraica, cristiana – ma mai l'Islam»<sup>18</sup>. Come potrebbe mai la figura leggendaria dell'Ebreo errante, nata all'interno del cristianesimo, ma recepita anche dal mondo ebraico e tuttavia del tutto estranea all'universo musulmano, convertire il protagonista all'islam? Secondo Frischknecht, l'incongruenza tra il contenuto del discorso di Assuero e la sua supposta o dichiarata intenzione starebbe alla base della decisione di radiare il personaggio dall'ultima versione del romanzo.

Infine, il contrasto tra una certa comicità del personaggio, frequente oggetto di lazzi da parte di Uzeda e degli altri compagni di viaggio, e la complessità e gravità di ciò di cui parla producono un senso di incongruità e dissonanza cognitiva. Secondo Jacob<sup>19</sup> questa discrepanza potrebbe aver portato Potocki in un primo momento a rivisitare l'Ebreo errante in chiave romanzesca, più adeguata al carattere del personaggio, come sembrerebbe indicare la sua fugace apparizione nella versione del 1810, per poi disfarsene del tutto.

Sul piano tematico invece, Frischknecht ha dimostrato in maniera definitiva come nella versione del 1810 il geometra Velasquez finisca con l'assorbire in sé il tipo di discorso che nelle versioni precedenti si spartiva con l'Ebreo errante. Se infatti in precedenza i due personaggi rappresentavano da un lato il discorso storico e teologico (Assuero) e dall'altro quello filosofico-scientifico (Velasquez), con la scomparsa dell'Ebreo errante il discorso storico-teologico si dissolve in quello teorico-scientifico rappresentato dall'argomentazione di Velasquez<sup>20</sup>.

Anche il trattamento della Rivelazione cristiana muta tra la prima e la seconda versione. In quella del 1794, in due contesti differenti, Germano, amico d'infanzia di Assuero su cui torneremo, si riferisce a Gesù (filologicamente chiamato 'rabbìn Josué') come al Messia, riconoscendone l'origine divina. Germano presenta la Rivelazione come un fatto di cui è stato testimone. La situazione tuttavia è ambigua. Sul piano narrativo, infatti, Germano è un personaggio di secondo livello, nel senso che lo conosciamo solamente dal racconto di Assuero, è pari dunque alle svariate figure finzionali che compaiono nelle storie delle altre voci narranti. Nella sua bocca la testi-

<sup>17</sup> Frischknecht, *Jean Potocki*, pp. 282-286.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>19</sup> Jacob, *L'histoire du Juif errant*, p. 290.

<sup>20</sup> Frischknecht, *Jean Potocki*, pp. 287-289.

monianza della Rivelazione diviene uno dei tanti racconti di cui è intessuto il libro, «al contempo storico e fittizio»<sup>21</sup>. Ciò non toglie che il discorso di Germano, riportato da Assuero, come pure quello di Cheremone riferito in precedenza, costituiscano il contraltare di quello filosofico e razionale su Dio, rappresentato da Velasquez. Peraltro sia l'uno che l'altro, per il fatto stesso di entrare in una cornice narrativa altamente finzionale, vengono annessi alla letteratura in maniera non dissimile da quanto accade agli oggetti di uso quotidiano acquisiti all'arte in conseguenza delle operazioni concettuali di Duchamp o Picasso (senza ovviamente l'effetto straniante di quest'ultime). Potocki non era del resto l'unico a percorrere questa strada al suo tempo, basti pensare all'uso che Goethe fa negli stessi anni del testo tecnico-specialistico nei *Wilhelm Meisters Wanderjahre*<sup>22</sup>.

Nella versione del 1804 entrambi i passi in cui si parla di Gesù come Messia vengono meno, col risultato che anche il tema della Rivelazione scompare completamente e il contrasto con Velasquez ne risulta attenuato.

Nell'ultima versione del romanzo (1810) il discorso religioso, pur con tutte le sue ambiguità, lascia del tutto il posto a quello filosofico. Il «sistema di Velasquez» (giornate 49<sup>a</sup> e 50<sup>a</sup>) è una rilettura del libro della Genesi alla luce delle conoscenze scientifiche del tempo. Questa rivisitazione, tuttavia, per quanto dissacrante potesse apparire nell'ottica dell'ortodossia confessionale del tempo, è lungi dal mettere in dubbio la dimensione religiosa in quanto tale, sposta solamente l'accento sul piano della religione naturale<sup>23</sup>.

Come Frischknecht ha opportunamente proposto, la decisione di rinunciare del tutto al personaggio dell'Ebreo errante (e al tipo di discorso che questi rappresenta) si può spiegare col convincimento, maturato nel tardo Potocki, che «la rivelazione e la storia non possono avere nulla in comune o, al-

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>22</sup> Mi riferisco nello specifico alla descrizione della tecnologia tessile nel *Leonardos Tagebuch*, libro 3, cap. 5.

<sup>23</sup> «Le raisonnement de Velasquez signifie l'abandon total de la Révélation chrétienne, mais il est loin de constituer une explication purement matérialiste du monde. Au contraire, le géomètre en recourant à des explications scientifiques, donne une preuve non-biblique pour soutenir le texte biblique. La science explique la religion: dans cette perspective, il n'est pas permis de soutenir que le roman remette fondamentalement en cause le christianisme. Car la disparition du personnage traitant de la religion révélée (le Juif) n'élimine pas complètement le religieux dans l'œuvre; les retouches mettent seulement en relief celui qui représente la religion naturelle (Velasquez). Dans un sens, on peut aussi soutenir que le religieux gagne en importance dans le remaniement du roman. Le géomètre prouve que la Bible dit vrai, et surtout il ne le fait pas seulement dans quelques remarques prononcées en passant, mais au fil d'un véritable discours, tenu au cours de deux journées entières», Frischknecht, *Jean Potocki*, pp. 293-294.

meno, esse debbono essere trattate separatamente», come scrive in una lettera a Joseph De Maistre del 1811 recentemente ritrovata<sup>24</sup>. Mentre infatti nelle prime due versioni del romanzo l'Ebreo errante metteva insieme nel suo racconto la grande e la piccola storia da lui vissute in prima persona con la Rivelazione<sup>25</sup>, nell'ultima versione l'autore decide di rinunciare definitivamente a questo tipo di discorso e con ciò stesso al confronto dialettico con quella che al tempo veniva pure chiamata *historia* (ma nel senso, proprio dell'antichità e ancora di tutta la prima Età moderna, di descrizione sincronica): la storia naturale. Anzi, con la nascita della geologia moderna, gli anni a cavallo tra fine Settecento e inizio Ottocento segnano proprio una svolta nella comprensione della dimensione diacronica della storia naturale<sup>26</sup>. Il 'sistema di Velasquez', peraltro, proprio in quanto sistema della natura (sono note le riserve nutrite da Potocki nei confronti dell'*esprit de système*)<sup>27</sup> è un genere di scrittura filosofica che nei primi anni dell'Ottocento cominciava ad essere obsoleto<sup>28</sup>.

In conclusione, si può affermare che con la storia dell'Ebreo errante Potocki storico e antropologo *ante litteram* è entrato in conflitto con Potocki scrittore: lo scontro tra le due vocazioni dell'autore è la causa del fallimento letterario del personaggio ed è questa con estrema probabilità una delle ragioni che hanno condotto alla sua successiva soppressione. Tuttavia, oltre alle motivazioni estetiche, alla base di questa decisione dovettero nascondersi anche motivazioni più profonde, di carattere filosofico ed epistemologico. Ciò non toglie che questa narrazione, pur non amalgamata con il resto del romanzo e letterariamente non riuscita, rivesta un interesse eccezionale dal punto di vista della storia delle idee.

<sup>24</sup> «La révélation et l'histoire, ne peuvent avoir rien de commun ou du moins elle (*sic!*) doivent être traitées séparément», cfr. D. Triaire, *Huit lettres de Jean Potocki à Joseph de Maistre (1805-1814)*, «P.U.F. | Revue d'histoire littéraire de la France», s. 1, CXIII (2013), pp. 135-145: 142. Trad. mia.

<sup>25</sup> Parallelamente a quanto Potocki scriveva ad es. nell'*Histoire primitive des peuples de la Russie*, Saint Pétersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1802, p. 207: «l'histoire prophane est non seulement d'accord avec l'histoire sacrée, mais elle lui doit ses principaux éclaircissements».

<sup>26</sup> E. Ranocchi, *Jean Potocki en géologue. Entre sciences de la Terre et histoire*, in *Jean Potocki. Le travail du temps. Autour d'un bicentenaire*, édité par F. Rosset – D. Triaire, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2019, pp. 75-86.

<sup>27</sup> Potocki, *Histoire primitive*, p. 10; Id., *Recueil Raisonné des plus anciennes notions historiques*, in *Jean Potocki à nouveau*, pp. 309-316: 316.

<sup>28</sup> Ovviamente la critica potockiana all'*esprit de système* non va confusa con la tendenza estetica a una maggiore coesione e sistematicità nell'organizzazione strutturale dell'ultima variante del romanzo, su cui tanto si è soffermato Frischknecht, all'interno della quale va collocata anche la scomparsa dell'Ebreo errante.

### 3. *La funzione dell'Ebreo errante. L'Egitto come argomento.*

Come abbiamo visto, Potocki aveva bisogno di un testimone della nascita del cristianesimo. La leggenda dell'Ebreo errante gli veniva a proposito. Il suo scopo era infatti quello di introdurre nella polifonia del *Manoscritto* il discorso storico e quello teologico, partecipando così implicitamente a un dibattito molto attuale in quegli anni, di cui tratteremo più avanti.

Altrettanto funzionali a questo scopo sono i due personaggi d'invenzione che Potocki affianca all'Ebreo errante: l'amico d'infanzia Germano e il sacerdote egizio Cheremone. Germano (*Germanus* nell'originale, il nome allude al rapporto fraterno che lo lega ad Assuero)<sup>29</sup> è figlio di un soldato romano e di una donna siriana morta dandolo alla luce. Cresciuto ad Alessandria assieme ad Assuero, nel corso del racconto viene identificato con il famigerato conte di Saint-Germain per spiegare (con ironia tutta potockiana) la sua costante presenza accanto all'amico nel corso della sua secolare esistenza (anche il conte di Saint-Germain peraltro era tacciato di essere l'Ebreo errante); in realtà tale identificazione vuole anche suggerire, con ogni probabilità, una forma di continuità con la massoneria moderna<sup>30</sup>.

Il nome Cheremone (*Chérémon* in francese), invece, è un omaggio a un filosofo stoico di Alessandria della cui opera si sono conservati solo frammenti<sup>31</sup>. Cheremone è menzionato dal poeta e grammatico bizantino Ioannes Tzetzes<sup>32</sup> come uno scriba sacro (ἱερογραμματεὺς) ed è possibile che Potocki ne avesse conoscenza dall'archeologo danese Jørgen Zoëga da lui incontrato a Velletri nel 1784 in casa del cardinale Stefano Borgia<sup>33</sup> e di cui conosceva bene le opere. Germano, nella parte centrale del racconto dell'Ebreo errante, ovvero quella in funzione della quale Potocki ha messo in piedi tutta la nar-

<sup>29</sup> Aufrère ci vede invece un'assonanza con il Germanico menzionato da Tacito in *Annales* II, 60. Cfr. S. Aufrère, *Jean Potocki et les savoirs égyptiens de l'antiquité tardive*, in *Le Manuscrit trouvé à Saragosse et ses intertextes*, édité par J. Herman – P. Pelckmans – F. Rosset, Louvain-Paris, Peeters, 2001, p. 78.

<sup>30</sup> Su Saint-Germain cfr. V. Zolesio, *Il conte di Saint-Germain. Dalla storia all'immaginario*, Genova, Città del Silenzio, 2019.

<sup>31</sup> A. Barzanò, *Cheremone di Alessandria*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II: *Principat*, herausgegeben von W. Haase – H. Temporini, Band 32, 3: *Sprache und Literatur*, Berlin, De Gruyter, 1988, pp. 1981-2001; *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher: The Fragments*, edited by P. W. van der Horst, Leiden, Brill, 1997.

<sup>32</sup> Ioannes Tzetzes, *Historiarum variarum Chiliades*, V, 395-398, herausgegeben von Gottlieb (Theophilus) Kiessling, Leipzig, F. C. W. Vogel, 1826, p. 171.

<sup>33</sup> Rosset – Triaire, *Jean Potocki*, p. 106; S. H. Aufrère, *Jean Potocki au pays d'Étymologie. Pseudo-explications des noms des souverains égyptiens de Manéthon d'après les dialectes coptes memphitique et sabidique*, in *Jean Potocki ou le dédale des Lumières*, pp. 48-53.

razione di questo personaggio, prende a frequentare le lezioni notturne del sacerdote di Iside Cheremone, finendo per condurvi anche l'amico (33<sup>a</sup>-35<sup>a</sup> giornata versione 1804). Se si considera che successivamente Germano si avvicinerà alla nuova fede cristiana, è chiaro che la tematizzazione dei rapporti tra religione egizia, ebraica e cristiana sottesa a queste pagine è una *mise en abyme* dell'intreccio tra cristianesimo, ebraismo e islam che costituisce uno dei grandi temi sotterranei del *Manoscritto*.

Allo scopo che Potocki si era prefisso non bastava tuttavia il fatto che l'Ebreo errante fosse testimone di un'epoca di fermenti religiosi. La scelta di farne un rappresentante della diaspora ebraica in Egitto (elemento del tutto estraneo alla leggenda) è almeno altrettanto importante quanto il ricorso alla leggenda stessa ai fini della riuscita dell'operazione. Inserire infatti il tema dell'Egitto nel contesto di una tradizione nata all'interno del cristianesimo, ma incentrata sull'ebraismo o meglio sul rapporto tra ebraismo e cristianesimo, non era una decisione qualunque alla fine del Settecento<sup>34</sup>. Significava intervenire in un dibattito che occupava gli studiosi europei da più di un secolo, almeno a partire dalla pubblicazione del *De Legibus Hebraeorum* di John Spencer nel 1685<sup>35</sup>. Potocki si inserisce perfettamente in questo dibattito come uno degli ultimi rappresentanti dell'Europa dei Lumi da un lato e come antesignano di quella che sarebbe stata l'egittologia come disciplina

<sup>34</sup> Recentemente Tomasz Szymański ha fatto uso della categoria di marranesimo in relazione all'Ebreo errante di Potocki. Cfr. T. Szymański, *Żyd Wieczny Tułacz: jego religia i marańskie oblicze w Rękopisie znalezionym w Saragossie Jana Potockiego*, in *Marani literatury polskiej*, pod redakcją P. Bogalecki – A. Lipszyc, Kraków-Budapeszt-Syrakuzy, Austeria, 2020, pp. 117-136.

<sup>35</sup> J. Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et eadem rationibus*, Cambridge, John Hayes, 1683-1685. Questo affascinante capitolo della storia delle idee dell'Occidente è stato oggetto dell'epocale studio di Jan Assmann, pubblicato nel 1998 e intitolato *Moses der Ägypter*, che suscitò subito un'accesa discussione tra egittologi, specialisti di storia del Vicino Oriente antico, storici delle religioni e teologi, tanto che Assmann pubblicò un secondo saggio, *Die Mosaische Unterscheidung*, con il quale precisava e correggeva alcune tesi del testo precedente. In un articolo pubblicato l'anno precedente l'uscita di *Moses der Ägypter*, Assmann anticipava già la sostanza del suo contributo. Il titolo stesso dell'articolo, *Ägypten als Argument* (in senso retorico), si riferisce all'uso strumentale – assai in voga prima della nascita dell'egittologia moderna – della storia dell'Egitto allo scopo di dimostrare una tesi. Cfr. J. Assmann, *Ägypten als Argument. Rekonstruktion der Vergangenheit und Religionskritik im 17. und 18. Jahrhundert*, «Historische Zeitschrift», CCLXIV (Jun. 1997), 3, pp. 561-585; Id. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Berlin, Fischer, 2012<sup>8</sup>, trad. it. di E. Bacchetta, *Mosè l'egiziano. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano, Adelphi, 2000; Id., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München, Carl Hanser Verlag, 2007<sup>7</sup>, trad. it. di A. Vigliani, *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, Milano, Adelphi, 2011.

scientifica dall'altro. Anzi, uno degli aspetti più paradossali della sua vicenda di studioso è stato forse l'aver contribuito con la sua opera allo sviluppo della conoscenza scientifica della storia egiziana<sup>36</sup>, letteralmente proprio un attimo prima che la decifrazione dei geroglifici spalancasse l'accesso a una quantità inimmaginabile di testi, declassando al rango di preistoria della disciplina tutto quanto era stato scritto fino a quel momento. In questo senso Potocki studioso sembra aver riprodotto inconsapevolmente la carriera tragicomica del suo personaggio Diego Hervas, autore di un'enciclopedia dell'intero scibile umano in cento volumi, dapprima mangiata dai topi, poi riscritta e aggiornata, ma mai pubblicata a fronte della richiesta dello stampatore di ridurla a venticinque volumi.

È interessante, peraltro, che negli studi di cronologia (a partire da quello su Manetone di Sebennito) Potocki cerchi di attenersi a standard scientifici per lui piuttosto rigorosi, benché oggi non più accettabili, il che dimostra una precisa consapevolezza della differenza tra metodo scientifico e creazione artistica, mentre riserva l'uso 'argomentativo', ovvero strumentale, della storia alla scrittura letteraria, come appunto nel caso della narrazione dell'Ebreo errante.

Potocki entra pertanto in un dibattito lungo un secolo non da studioso, bensì da scrittore, che però si avvale di tutte le conoscenze dello studioso, in una maniera non dissimile da quanto farà con il 'sistema di Velasquez' nell'ultima versione del romanzo. Affermo che lo fa da scrittore e non da studioso non solo per la ragione già addotta, e cioè che l'introduzione di queste tipologie testuali estranee alla prosa narrativa automaticamente le rende 'letterarie', ma anche perché Potocki si permette con le sue fonti una libertà che non si arrischierebbe da studioso. Non solo manipola la storia tardoantica dell'Egitto fondendo insieme personaggi storici distinti (Tolomeo XII con Tolomeo XIII e Cleopatra VI con Cleopatra VII, come ha fatto notare Sydney Aufrère)<sup>37</sup>, ma suggerisce anche una datazione anteriore

<sup>36</sup> Nella fattispecie con le sue *Dynasties du seconde livre de Manéthon*, pubblicate nel 1803 a Firenze (presso lo stampatore Guglielmo Piatti) e dedicate al cardinale Borgia, da cui ebbe inizio la passione ossessivo-compulsiva per gli studi di cronologia che lo avrebbe accompagnato fino alla morte, e con la loro continuazione *Chronologie des deux premiers livres de Manéthon*, Saint Pétersbourg, Drechsler, 1805.

<sup>37</sup> Ha ragione, peraltro, Aufrère nel sottolineare che non sempre siamo sicuri se si tratti di decisioni consapevoli o di autentiche sviste. Aufrère, *Jean Potocki et les savoirs égyptiens*, p. 74. Per ragioni di spazio non possiamo soffermarci qui nel dettaglio sull'uso che Potocki fa delle fonti. A questo scopo rimandiamo agli studi di Aufrère (l'unico egittologo ad essersi occupato approfonditamente della tematica egiziana in Potocki), in particolare per uno sguardo d'insieme sull'Ebreo errante cfr. S. H. Aufrère, "Leur masse indestructible a fatigué le temps". Le

per i testi del *Corpus Hermeticum* e di Giamblico che, come vedremo tra un istante, mette in bocca a Cheremone.

Il cuore di questa discussione, negli anni della giovinezza di Potocki ancora estremamente accesa, consisteva nell'affermazione – del tutto priva di riscontro nella Bibbia ebraica, ma suffragata da un unico versetto degli Atti degli Apostoli<sup>38</sup> – che Mosè, allevato alla corte del faraone, fosse un profondo conoscitore della religione e dei riti egizi e che la religione da lui fondata fosse nascostamente legata a quella egizia. La questione del rapporto tra religione egizia ed ebraica, e del ruolo che in questo rapporto avrebbe svolto Mosè, è in realtà antica. L'idea che la verità fosse presente nelle religioni antiche ben prima della comparsa storica del cristianesimo compariva già negli scritti di Agostino e sarebbe divenuta un caposaldo del concetto ficiniano di *prisca theologia*, ovvero di una teologia primordiale che si sarebbe espressa in luoghi, modi e tempi diversi nella storia dell'umanità<sup>39</sup>. Nel pensiero di Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, il *Corpus Hermeticum* (accanto al pitagorismo, alla filosofia platonica, agli Oracoli Caldaici e alla Cabala) era considerato uno dei momenti in cui questa saggezza primordiale si sarebbe espressa al di là dei recinti delle religioni storiche e come il documento più genuino e antico della religione egiziana coevo agli scritti di Mosè.

Questa convinzione venne brillantemente confutata da Isaac Casaubon, il quale nel 1614 dimostrò che gli scritti del *Corpus Hermeticum* erano stati composti in realtà intorno al III-IV secolo dell'era volgare e dunque non potevano in alcun modo essere considerati coevi al Pentateuco<sup>40</sup>. Non è tuttavia vero quanto scrisse Frances Yates, che cioè la pubblicazione del *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI* da parte di Casaubon costituisca lo spartiacque tra Rinascimento e Illuminismo e abbia demolito «alla base tutti i tentativi di costruire una teologia naturale sull'ermetismo»<sup>41</sup>. Lo dimostra l'*opus magnum* di Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the*

comte Jean Potocki et l'Égypte du Manuscrit trouvé à Saragosse, «Égypte, Afrique & Orient», 6 (1997), Centre Vaclusien d'égyptologie, Paris, éditions Khéops, 1997, pp. 31-38.

<sup>38</sup> Act. 7, 22: καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς [ἐν] πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων, ἣν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ (ed. Nestle-Adams, 2013<sup>28</sup>) «Così Mosè venne istruito in tutta la sapienza degli Egiziani ed era potente nelle parole e nelle opere» (trad. CEI).

<sup>39</sup> Cfr. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Berlin, Springer Nature, 2004.

<sup>40</sup> I. Casaubon, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales*, London, Officina Nortoniana, Joannes Billius, 1614, pp. 70 sgg.

<sup>41</sup> F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 398, trad. it. di R. Pecchioli, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari, Laterza, 2022<sup>4</sup>, p. 438.

*Universe* (1678)<sup>42</sup>, con cui si inaugura al contrario la straordinaria fortuna del *Corpus Hermeticum* nell'Illuminismo<sup>43</sup>. In questo vasto trattato, Cudworth criticava Casaubon per aver considerato i testi del *Corpus* in un unico blocco e ne suggeriva una datazione differenziata, inoltre argomentava che la datazione tarda più che mettere in discussione l'antichità del contenuto era la dimostrazione della sua vitalità ancora nei primi secoli dell'era cristiana. Il fatto che Potocki metta in bocca a Cheremone estese citazioni (più o meno adattate) dal *Pimandro* e dal *De mysteriis Aegyptiorum* di Giamblico non solo dimostra in maniera schiacciante (qualora ce ne fosse ancora bisogno) che il *Corpus Hermeticum* godeva di un insolito credito quale supposta fonte di una pristina religione egizia ancora nei primi anni dell'Ottocento, ma anche, con molta probabilità, che Potocki doveva condividere la convinzione di Cudworth, secondo il quale il contenuto dei testi del *Corpus* era più antico della data in cui essi erano stati redatti. Stando infatti alla narrazione, Cheremone pronunciarebbe le sue lezioni all'alba dell'era volgare. Per rendere il tutto ancora più complicato, le citazioni dal *Pimandro* (33ª giornata, 1804) contenute nella preghiera egiziana di Cheremone<sup>44</sup>, come pure quelle più o meno libere dal *De mysteriis Aegyptiorum*<sup>45</sup>, si basano sulla traduzione latina di Marsilio Ficino<sup>46</sup>. Ciò non deve comunque far pensare a un ritorno alla *prisca theologia* fuori tempo massimo. È estranea al pensiero di Potocki l'idea di un decadimento dalla purezza teologica con l'avanzare del tempo. In suo luogo c'è un pensiero della metamorfosi dell'esperienza religiosa che si evolve e muta nel tempo fino a perdere memoria dei suoi inizi. In uno dei passi più suggestivi del discorso di Cheremone leggiamo:

Les religions, comme toutes les choses de ce monde, sont soumises à une force lente et continue qui tend sans cesse à changer leur forme et leur nature, si bien qu'au bout de quelques siècles, il se trouve qu'une religion qu'on croit toujours la même finit ce-

<sup>42</sup> R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe. The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and Its Impossibility Demonstrated*, London, Richard Royston, 1678.

<sup>43</sup> Per una storia generale della nascita e della ricezione del *Corpus Hermeticum* cfr. F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*, mit einem Vorwort von J. Assmann, München, C. H. Beck, 2018.

<sup>44</sup> *Œuvres* IV (2), p. 334.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 343-345, 371.

<sup>46</sup> Il primo a identificare la mediazione di Ficino fu Tadeusz Sinko che confrontò puntualmente il testo della traduzione polacca (lo studioso non aveva accesso all'originale francese) con l'originale greco e la traduzione latina di Ficino in un saggio che, a più di cent'anni di distanza, non ha ancora perduto il suo interesse, anche se l'impostazione ideologica andrebbe oggi riveduta: T. Sinko, *Historia religii i filozofia w romansie Jana Potockiego*, Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1920.



pendant par offrir à la croyance des hommes d'autres opinions, des allégories dont on ne pénètre plus le sens, ou des dogmes auxquels on ne croit plus qu'à moitié<sup>47</sup>.

L'idea del cambiamento, agli occhi di Marsilio e Pico, appariva come un lento e progressivo declino da invertire risalendo alle fonti. In Potocki esso diventa un fenomeno inevitabile di natura quasi geologica che sembra anticipare la metafora concettuale di 'pseudomorfismo'. Oswald Spengler<sup>48</sup> la mutuò dalla mineralogia e Hans Jonas la riprese per descrivere come contenuti precedenti il cristianesimo abbiano assunto le forme dei miti cristiani negli scritti delle varie sette gnostiche<sup>49</sup>.

Può essere sorprendente per un lettore consapevole del contesto in cui viene a collocarsi la parte 'teorica' della storia dell'Ebreo errante, ovvero le lezioni notturne di Cheremone, ma non avvezzo alla densa e allusiva scrittura di Potocki, che la questione di Mosè egizio non venga affrontata direttamente. Al lettore attento non sfuggirà però un'informazione buttata lì con noncuranza da Cheremone alla 33<sup>a</sup> giornata:

On prétend que Moïse a été élevé par les prêtres de la ville de On ou Héliopolis, et vos rites en effet ont beaucoup de ressemblance avec les nôtres<sup>50</sup>.

Parlare di somiglianza dei riti richiama alla mente appunto l'idea di *translatio* dei culti dalla religione egizia a quella ebraica, con cui Spencer aveva cercato di spiegare l'origine della precettistica ebraica, e metteva implicitamente in discussione la cronologia biblica, cosa che Cheremone del resto farà apertamente nel seguito del suo discorso, quando toccherà il tema dei misteri. Come abbiamo accennato, era questo uno dei punti di maggior dissenso con De Maistre perché contestava il primato della Bibbia e il senso stesso della Rivelazione. Allo stato attuale delle ricerche risulta molto difficile stabilire che cosa Potocki conoscesse direttamente di questa lunga discussione, se ad esempio il tema dei riti provenisse da Spencer e quello della religione naturale degli egiziani e dei misteri da Cudworth, o se le sue conoscenze si li-

<sup>47</sup> *Œuvres* IV (2), p. 335.

<sup>48</sup> O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2006<sup>13</sup>, pp. 784-785.

<sup>49</sup> H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God & the Beginning of Christianity*, Boston, Beacon Press, 2001<sup>3</sup>, pp. 36-37.

<sup>50</sup> *Œuvres* IV (2), p. 335. Cfr. anche il seguente passo dal *Voyage à Astrakan*: «Je cite ici Moïse, non comme auteur inspiré, mais comme un homme instruit dans les sciences de l'Égypte où, selon le témoignage de Diodore de Sicile, on connoissoit l'histoire de tous les pays. Moïse dit qu'il a été élevé par une princesse égyptienne; il n'est donc pas surprenant que Strabon dise que c'étoit un prêtre égyptien», *Œuvres* II, p. 156.

mitassero all'opera monumentale, molto più vicina a lui per data di composizione, del vescovo di Gloucester William Warburton, *The Divine Legation of Moses*<sup>51</sup>, che sintetizzava e ampliava notevolmente il pensiero dei suoi predecessori. La conoscenza di questo vasto trattato, che fu al tempo al centro di innumerevoli discussioni, appare molto probabile. Come spesso accade, ciò che Potocki lascia intravedere della sua officina è solo la punta di un enorme iceberg sommerso.

Parimenti non ci sono dubbi che il tema dell'iniziazione notturna alla religione egizia presso il tempio di Iside presupponga una rete di riferimenti impliciti, la cui potenziale estensione rimane difficilmente valutabile. Anche se Potocki non la nomina, viene da pensare all'iscrizione di Sais, tramandata in due versioni lievemente differenti (ma con conseguenze sostanziali per l'interpretazione) da Plutarco<sup>52</sup> e da Proclo<sup>53</sup>, sulla quale Reinhold<sup>54</sup>, e dopo di lui Schiller<sup>55</sup>, costruirono la teoria della sostanziale identità tra la divinità che dice *Io* a Sais e quella che si autodefinisce in *Es*. 3, 14, ovvero tra il dio egiziano e quello biblico. La fortuna della dea di Sais e l'interpretazione dell'iscrizione in chiave spinoziano-panteistica è uno dei temi centrali per

<sup>51</sup> W. Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation*, London, John Nicholls, 1738-1741 (2<sup>nd</sup> ed. London 1778).

<sup>52</sup> «ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὃν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν», *De Iside et Osiride* (cap. 9, 354 C), citato da Plutarch, *Moralia*, vol. V, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, p. 24. «Io sono tutto ciò che è stato, ciò che è, ciò che sarà; e nessun mortale mai scoprì il mio peplo», trad. it. di E. Lelli, in Plutarco, *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli – G. Pisani, Milano, Bompiani, 2017, pp. 660-663.

<sup>53</sup> «τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα ἐγὼ εἰμι - τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν. ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον, ἥλιος ἐγένετο» (*Tim.* 21 E), citato da Procli *Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, edidit Ernestus Diehl, Lipsia, Teubner, 1903, p. 98. «Ciò che è, ciò che sarà e ciò che fu io sono; nessuno ha mai sollevato la mia tunica: il frutto che io ho partorito, il sole l'ha generato», trad. mia.

<sup>54</sup> C. L. Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien oder die Älteste Religiöse Freymaurerei. In zwey Vorlesungen gehalten in der □ zu \*\*\*\* von Br. Decius*, Leipzig, Göschen, 1788; testo e commento in edizione moderna in J. Assmann, *Reinholds Die Hebräischen Mysterien und Schillers Die Sendung Moses*, Jena, Garamond Verlag, 2015, trad. it. C. L. Reinhold, *I misteri ebraici ovvero la più antica massoneria religiosa*, introduzione di J. Assmann, a cura di G. Paolucci, Macerata, Quodlibet, 2011.

<sup>55</sup> F. Schiller, *Die Sendung Moses*, «Thalia», s. 10, 1790, pp. 3-37. Ristampa invariata in Id., *Kleinere prosaische Schriften*, vol. I, Leipzig, Göschen, 1792, pp. 1-53. Cfr. anche: A. Mathäs, *Faith and Reason. Schiller's „Die Sendung Moses“*, «The German Quarterly», s. 3, LXXXI (Summer 2008), pp. 283-301; J. Robert, *Die Sendung Moses – Ägyptische und ästhetische Erziehung bei Lessing. Reinhold, Schiller*, in *Würzburger Schiller-Vorträge 2009*, herausgegeben von W. Riedel, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011, pp. 109-174.

la riflessione filosofica tedesca di fine Settecento da Kant fino a Novalis<sup>56</sup> ed è direttamente collegato al cosiddetto *Panttheismusstreit* degli anni Ottanta del Settecento<sup>57</sup>, in cui svolse un ruolo anche Herder.

#### 4. *Il contributo di Potocki all'idea di duplex religio.*

Non abbiamo gli strumenti per valutare quanto di tutto ciò sia arrivato a Potocki, ma la cronologia parla da sola: il suo incontro con Herder e Goethe a Karlsbad risale al 1785, è pertanto sostanzialmente coevo alla composizione di *Über die hebräischen Mysterien* di Reinhold, che nel frattempo si era trasferito a Weimar ed era divenuto il più stretto collaboratore (nonché genero) di Wieland. Herder era un grande estimatore dell'opera di Warburton e al tempo dell'incontro Potocki era appena tornato dall'Egitto l'anno precedente. Non è difficile immaginare di cosa possano aver parlato. Il successivo soggiorno di Potocki in Bassa Sassonia risale al 1794. In breve, si intravedono alcuni punti luminosi di una costellazione che però ancora in gran parte ci sfugge. Ci sfugge, in particolare, il legame evidente, ma indimostrato, con il pensiero coevo della massoneria progressista (in particolare quella austriaca, da cui proveniva Reinhold). Ciò restituisce plausibilità alla vecchia ipotesi di uno dei primi biografi di Potocki, Édouard Krakowski, che supponeva che il giovane Potocki fosse stato iniziato alla massoneria subito dopo il suo ritorno dall'Austria negli anni '80<sup>58</sup>.

A tal proposito è significativo che le lezioni di Cheremone nella versione del 1794 precedano il racconto della discesa di Alfonso nel sotterraneo dove gli sarà svelato il segreto dei Gomelez (fine 30<sup>a</sup>-31<sup>a</sup> giornata). Nella versione del 1804 invece le due scene di iniziazione sono distanti l'una dall'altra e la loro successione è invertita. È interessante notare come la dimensione ipo-

<sup>56</sup> Per un'introduzione sintetica, ma molto puntuale cfr. C. Harrauer, „Ich bin, was da ist...“: *Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit*, «Wiener Studien», CVII/CVIII (1994/95), Festschrift Hans Schwabl: I (1994/95), pp. 337-355.

<sup>57</sup> Lo studio più recente e comprensivo sull'argomento è J. Piórczyński, *Der Panttheismusstreit: Spinozas Weg zur deutschen Philosophie und Kultur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2019.

<sup>58</sup> É. Krakowski, *Un témoin de l'Europe des Lumières. Le comte Jean Potocki*, Paris, Gallimard, 1963, p. 30. L'appartenenza di Potocki alla massoneria, per lungo tempo supposta, ma non dimostrata, è attualmente confermata solo dalla presenza di un simbolo massonico in una lettera al cugino Stanisław Szczęśny Potocki, datata al 1802. Cfr. C. Nicolas, *Du bon usage de la franc-maçonnerie dans le "Manuscrit trouvé à Saragosse"*, «Les Cahiers de Varsovie», III (1974), *Jean Potocki et le "Manuscrit trouvé à Saragosse"*, Centre de civilisation française de l'Université de Varsovie, pp. 271-289; Triaire, *Jean Potocki, Franc-Maçon*; Rosset – Triaire, *Jean Potocki*, pp. 310-311.

gea (associata ai misteri egizi quanto meno fin dalla pubblicazione del *Séthos* di Jean Terrasson nel 1731 e puntualmente ripresa dalle società latomiche settecentesche)<sup>59</sup> sia qui riservata all'esperienza iniziatica di Alfonso in un gioco di corrispondenze allusive di cui è probabile molto ci sfugga.

Il discorso teologico di Cheremone, tenuto nel segreto della notte, va letto come un'iniziazione ai Grandi Misteri, nel senso che Warburton aveva attribuito al termine originariamente mutuato dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino<sup>60</sup>. Questi, assieme al già citato Plutarco del *De Iside et Osiride*, erano la fonte principale, prima della decifrazione dei geroglifici, di una concezione della religione egizia come *religio duplex*<sup>61</sup>, distinta cioè in una religione per il volgo, con i suoi riti e il suo pantheon, e una per le élite, segreta e improntata al cosmoteismo, concezione, questa, non confermata dagli studi egittologici moderni. I Grandi Misteri, secondo Warburton, erano il momento in cui veniva svelata agli iniziati l'illusorietà del politeismo e l'esistenza di un'unica divinità sottesa al cosmo intero. Quello che nell'antichità era il cosmoteismo egizio, poi ereditato dal pensiero greco dell'ellenismo e dagli autori del cosiddetto *Corpus Hermeticum*, nel XVIII secolo viene riletto in chiave panteistica come spinozismo (i due concetti evidentemente non sono del tutto sinonimi). Era questa la nuova dottrina segreta predicata nelle logge progressiste. Essa non metteva in discussione le religioni tradizionali (intese come Misteri Minori, sempre secondo la dicotomia di Warburton ripresa da Reinhold nel suo discorso), giacché le considerava indispensabili per la conservazione dello stato, ma spalancava ai membri dell'élite illuminata dell'Ancien Régime una teologia razionale e universale.

Anche qui Potocki prende una direzione originale: non parla direttamente di Grandi e Piccoli Misteri, anche se la logica che sta dietro le lezioni di Cheremone presuppone una distinzione tra religione del popolo e religione degli iniziati; la «disillusione» come la chiama Warburton, ovvero il momento in cui gli iniziati vengono introdotti alla religione naturale, in Potocki è del tutto priva di qualunque aspetto esoterico, ricorda piuttosto la lezione scientifico-antropologica di un moderno storico delle religioni che confessa anche

<sup>59</sup> Cfr. J. Assmann – F. Ebeling, *Ägyptische Mysterien. Reisen in die Unterwelt in Aufklärung und Romantik*, München, C. H. Beck, 2011.

<sup>60</sup> Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate V*, chap. XI, 71, 1, édité par A. Le Bouluec, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 142-143; Warburton, *Divine Legislation*, vol. I, p. 191.

<sup>61</sup> Cfr. J. Assmann, *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und Europäische Aufklärung*, Berlin, Suhrkamp, 2017, trad. it. di E. Colagrossi, *Religio duplex. Misteri egizi e Illuminismo europeo*, Brescia, Morcelliana, 2017.

la propria ignoranza sulle origini<sup>62</sup>. L'osservazione di Cheremone sull'evoluzione del rapporto tra simboli e contenuti nelle religioni storiche costituisce il contributo originale di Potocki sul tema della *duplex religio*:

Il ne me reste plus qu'à vous parler de nos mystères, et je vous en dirai tout ce qu'il vous importe d'en savoir. D'abord soyez bien persuadé que lors même que vous seriez initié, vous ne sauriez rien du tout sur l'origine de notre mythologie. Ouvrez l'historien Hérodote: il était initié et en avertit le lecteur à chaque page, et cependant il fait des recherches sur les origines des dieux de la Grèce, comme quelqu'un qui n'en saurait pas plus que le vulgaire. Ce qu'il appelle le discours sacré n'avait aucun rapport avec l'histoire. C'était ce que les Latins ont appelé *turpi loquentia*, ou discours honteux. On faisait à chaque initié un conte extraordinairement indécent comme celui de Baubo à Eleusis, celui des amours de Bacchus en Phrygie. Nous croyons en Egypte que cette turpitude est un emblème qui désigne combien l'essence de la matière est vile en elle-même, et nous n'en savons pas davantage. (...) L'ignorance de ces initiés qui perce dans tous leurs ouvrages prouve assez, comme je vous l'ai déjà dit, que si vous étiez initié, vous n'en seriez pas plus savant sur l'origine de nos religions<sup>63</sup>.

Dunque l'*obscoenum* prende in Potocki il posto dei Piccoli Misteri, ovvero delle religioni storiche; è la superficie rituale e precettistica delle religioni sedimentatasi nei secoli e oramai difficilmente decostruibile anche dagli 'illuminati', dalla quale però non si può completamente prescindere. Spencer la chiamava geroglifico<sup>64</sup>, con un termine mutuato da Clemente d'Alessandria a definire l'aspetto simbolico e arbitrario delle leggi ebraiche. Potocki, infatti, condivide sostanzialmente con Warburton la convinzione che questa parte storica e popolare delle religioni (i Piccoli Misteri) non sia di per sé falsa, ma si riferisca a livelli differenti di verità. Occorre solo imparare a convivere, avendo consapevolezza della fondamentale unità di tutti i riti e misteri. L'esperienza di 'disillusione' che l'Ebreo errante compie attraverso l'iniziazione alla religione egizia consiste nell'apprendere la transitorietà e storicità dei riti e dei misteri (tra questi i sacramenti cristiani, che sono il vero oggetto della riflessione), la loro non esclusività e il legame profondo che intrattengono fra di loro. Il racconto dell'avvicinamento di Assuero alla religione egizia è il resoconto di una vera e propria conversione. Prima dell'incontro con Cheremone, è letteralmente «imbevuto dei principi intolleranti della sinagoga»<sup>65</sup>,

<sup>62</sup> L'inconoscibilità delle origini è un tema ricorrente nella produzione scientifica di Potocki, anzi un vero e proprio assioma epistemologico da cui partire per poter definire cosa sia veramente conoscibile. Cfr. Ranocchi, *Jean Potocki en géologue*, pp. 79-82.

<sup>63</sup> *Manuscrit 1794*, in *Jean Potocki à nouveau*, pp. 402-403.

<sup>64</sup> Spencer, *De Legibus*, vol. III, p. 255.

<sup>65</sup> «Imbu des principes intolérants de la Synagogue», *Œuvres* IV (2), p. 333.

cita addirittura un versetto del Deuteronomio (*Dt.* 29, 3) che riassume in tere tirate della Bibbia ebraica contro i culti idolatrici dei pagani (nel testo biblico quasi esclusivamente i popoli cananaici). È insomma una esemplificazione da manuale di quella che Assmann chiama «religione secondaria», ovvero le religioni monoteistiche nate in opposizione alle religioni politeistiche antiche (religion primarie) in virtù della «distinzione mosaica»: la distinzione tra vera e falsa religione, vero e falso dio, credenti e infedeli, adoratori del vero Dio e pagani idolatri ecc. La risposta di Germano alla citazione biblica<sup>66</sup>, ossia che Assuero non sa nulla della religione egizia, sottintende la conoscenza del complesso rapporto tra «l'uno e i molti», per citare un grande saggio di Erik Hornung<sup>67</sup>, che è poi la vera sostanza del concetto antico di cosmoteismo<sup>68</sup>.

Siamo quindi ben lontani dalla teoria del Grande Sotterfugio (*Priesterbetrug*) dell'Illuminismo radicale, il che conferma ancora una volta quanto una lettura in chiave libertina del pensiero di Potocki possa risultare fuorviante, senza nulla togliere ovviamente ai suoi debiti nei confronti del grande pensiero radicale del Settecento<sup>69</sup>.

Se dunque è vero che, sul piano della verosimiglianza narrativa, l'idea di un ebreo che cerca di convertire all'islam due cristiani è quanto meno bizzarra, rimane il fatto che né Alfonso, né Velasquez si convertiranno; l'avvertimento del monaco misterioso nella versione del 1794 e i dubbi di Alfonso in quella del 1804 sono infatti meri espedienti narrativi. Del resto, la mancata conversione dei due personaggi è coerente con quanto esposto fin qui. Se abbiamo capito infatti la lezione di Cheremone, tutte le religioni storiche si equivalgono nel loro rapporto con la verità. L'Egitto viene usato come argomento capace di fondare da un lato il ritorno a quella che Assmann chiama intertraducibilità religiosa (ovvero l'equivalenza dei concetti teologici, dei riti e dei misteri delle credenze religiose, che caratterizzava i culti politeistici del mondo antico) e dall'altro l'annullamento della distinzione mosaica giacché non esiste una sola religione vera. La conseguenza di questa operazione è la storicizzazione della Rivelazione. Per tutte queste ragioni a Potocki non

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*, Darmstadt, Philipp von Zabern, 2012.

<sup>68</sup> Jan Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1993.

<sup>69</sup> M. C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, New Orleans, Cornerstone Book, 2006<sup>2</sup>; J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, New York, Oxford University Press, 2001.

poteva interessare, della leggenda, il momento di svolta e quanto ne consegue, dato che ciò avrebbe proprio portato a ribadire quella stessa distinzione. Per questo, nel proposito di Potocki era necessario passare l'incontro con Gesù in secondo piano. Esso è infatti del tutto superfluo per la funzione specifica che il personaggio riveste nel suo romanzo. Come scrive Assmann:

Chi poteva dimostrare che anche la Rivelazione biblica non risaliva ad altro che a questi nuclei di sapienza occulta dell'Antico Egitto abbatteva le separazioni tra cristiani, ebrei, musulmani e pagani ed esponeva una visione che faceva tutti gli uomini fratelli<sup>70</sup>.

Questo messaggio di tolleranza, in profonda sintonia col pensiero di Lessing e Goethe, rimane il senso ultimo del *Manoscritto trovato a Saragozza*, anche dopo la scomparsa dell'Ebreo errante.

<sup>70</sup> «Wer zeigen konnte, daß auch die biblische Offenbarung auf nichts anderes als diese Kernsätze altägyptischer Mysterienweisheit hinauslief, riß die Schranken zwischen Christen, Juden, Muslimen und Heiden ein und legte eine Einsicht frei, die alle Menschen zu Brüdern macht», Assmann, *Ägypten als Argument*, p. 23, trad. mia.





FRANCESCA MANZARI

«L'UMANITÀ TUTTA INTERA (...) IN FONDO ALLA STORIA  
DELL'EBREO ERRANTE»: DA EDGAR QUINET  
A EDMOND JABÈS

1. *Contro il fatalismo di Herder, Quinet difende il ruolo della contingenza nella storia.*

Nel 1833 Charles Magnin scrive, nella *Revue des Deux Mondes*, un saggio intitolato *Ahasvérus et de la nature du génie poétique*, dedicato a ciò che distingue l'opera di Edgar Quinet da quelle di Schubart e di Goethe: «Schubart aveva intravisto (...) come Goethe, e persino più chiaramente di Goethe, ciò che [la storia dell'Ebreo errante] conteneva in grandezza e in poesia. Aveva sentito come la storia dell'umanità tutta intera si trovasse in fondo alla storia dell'Ebreo errante»<sup>1</sup>. Schubart e Goethe accolgono questa intuizione sul carattere universale della leggenda, ma non pervengono, secondo Magnin, a «trarne una vera individualità poetica»<sup>2</sup>. Per il critico francese, Quinet riesce in questo, rendendo Ahasvérus simbolo dell'umanità, della vita moderna di epoca cristiana.

Secondo la nota all'edizione del 1843, firmata dagli editori Pagnerre, la conclusione delle *Tablettes* è pienamente iscritta nella problematica moderna dell'apertura, del rinnovo. Il titolo dell'opera – *Les tablettes du juif errant, ou ses récriminations contre le passé, sans préjudice du présent*, 1823 – indica questa problematica del dubbio sui tempi moderni, nella quale si trova il Cristo nell'ultima parte del testo. Ma la sua resurrezione sarà grandiosa, dal sepolcro sorgeranno «un nuovo cielo» e «un nuovo Adamo». Questa considerazione induce gli editori a scrivere: «Ahasvérus non è dunque stato ispirato soltanto dal rimpianto del passato, ma piuttosto dalla passione per l'avvenire»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Schubart avait donc entrevu, comme Goethe, et même plus clairement que Goethe, ce que cette fiction contenait de grandeur et de poésie. Il avait bien senti que l'histoire de l'humanité tout entière se trouvait au fond de l'histoire du Juif errant», Ch. Magnin, *Ahasvérus et de la nature du génie poétique*, in E. Quinet, *Ahasvérus, Les Tablettes du Juif errant*, vol. VIII di *Œuvres complètes*, Paris, Pagnerre, 1858, pp. 5-59: 25.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> «Ahasvérus n'a donc pas été inspiré seulement par le regret du passé, mais bien plutôt par la passion de l'avenir», *Avis des éditeurs* (edizione del 1843), *ibidem*, p. 3.

La nota prosegue con un riferimento alle parole con le quali lo stesso Quinet introduce la prima pubblicazione di qualche frammento della sua opera: «In fondo alle nostre anime, sentiamo già quel che sarà. (...) Per guarire dalla nostra febbre, teniamo sulla nostra bocca il calice dell'indomani, dal quale labbra berranno, ma non saranno le nostre. L'umanità è silenziosamente travagliata nelle sue viscere come se stesse per dare vita a un Dio»<sup>4</sup>.

Il testo ha vocazione cosmogonica. Le prime parti del libro esplorano l'infinito della natura, il segreto della creazione. I critici sono unanimi nel riconoscerne lo spirito romantico e soprattutto l'intertestualità con l'opera di Herder, che Quinet desidera studiare e tradurre e in nome della quale decide di studiare il tedesco. La sua traduzione francese delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idee per la filosofia della storia dell'umanità*) di Herder, pubblicata in tre tomi dall'editore parigino F. G. Levrault, risale al periodo 1825-1828, ma agli inizi degli anni '20 Quinet già lavora intensamente su Herder, che lo affascina benché se ne allontani progressivamente. Come scrive Christophe Bouton, «l'evoluzione del suo pensiero è la prova di una delle prime interrogazioni problematizzanti delle filosofie teleologiche della storia che si osservi a partire dalla metà dell'Ottocento»<sup>5</sup>. Motivo di dissenso con Herder sono le tesi di quest'ultimo sul popolo ebraico, recanti seco presagi oltremodo nefasti dei bui decenni della prima metà del Novecento. Per il filosofo tedesco, il popolo ebraico è ricco di una potente poesia riconducibile alla natura del linguaggio biblico e per questo, in logica romantica, ispirato dal divino e dal profetico. Tuttavia, Herder pronuncia parole severe sull'impossibilità dell'espressione linguistica e poetica ebraica a territorializzarsi, a mettere radici<sup>6</sup>. Come specifica Jeffrey Grossman in

<sup>4</sup> «Au fond de nos âmes, nous sentons déjà ce qui va être. (...) Pour nous guérir de notre fièvre, nous tenons sur notre bouche la coupe du lendemain, où des lèvres boiront, mais ce ne sont pas les nôtres. L'humanité est sourdement travaillée dans ses entrailles comme si elle allait enfanter un Dieu», *ibidem*, pp. 3-4.

<sup>5</sup> «L'évolution de sa pensée témoigne d'une des premières remises en cause des philosophies téléologiques de l'histoire qu'on observe à partir de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle», Ch. Bouton, *La chaîne du passé. Edgar Quinet et la Philosophie de l'histoire (Herder, Hegel, Cousin)*, in *Edgar Quinet, une conscience européenne*, édité par S. Guermès – B. Krulic, Berna, Peter Lang, 2018, pp. 195-214: 195.

<sup>6</sup> Riproduciamo qui un solo intollerabile esempio delle idee difese da Herder, secondo il quale gli ebrei «costruirono la loro espressione secondo il Genio delle Lingue sotto le quali vivevano, e ne risultò una triste miscela, alla quale noi qui non possiamo pensare» («bildeten ihren Ausdruck nach dem Genius der Sprachen unter denen sie lebten und es ward ein trauriges Gemisch, an das wir hier nicht denken mögen»), J. G. Herder, *Herders Sammtliche Werke*, 33 voll., herausgegeben von B. Suphan, Berlin, Weidmann, 1817-1913, vol. XI, p. 229.

un saggio intitolato *Herder and the Language of Diaspora Jewry*<sup>7</sup>, è assente nell'espressione poetica ebraica, secondo Herder, il contatto con un suolo geografico per ragioni storiche legate alla condizione diasporica. Per Quinet, invece, questa condizione di sradicamento è condivisa dall'umanità intera. Nella lunga introduzione alla sua traduzione francese delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, egli si sofferma sull'esemplarità offerta dall'epopea omerica alla condizione di Ulisse, alla quale attribuisce una funzione simbolica universale: i «destini» di Ulisse sono «erranti», «chi ci dirà quando finiranno le avventure di questo strano viaggiatore (...)»<sup>8</sup>. È proprio mentre si interroga sui destini di Ulisse che la storia per Quinet conosce le prime formulazioni dell'erranza: «Addio ritiri dolci e tranquilli, questo riposo immutabile, questa freschezza e questa innocenza nei dipinti; l'aria che respiriamo è divorante, il terreno che calpestiamo è macchiato di sangue; gli oggetti vi vacillano in un'eterna instabilità (...)»<sup>9</sup>.

Quinet emblemizza questa instabilità, la rende fulcro della sua idea del poetico, Ulisse è ricco di infinite forme di erranza. Fecondo, perché in esso lo spirito si rinnova, è anche l'errare dell'Ebreo errante, il suo essere sradicato. Con ciò l'Ebreo errante assurge a simbolo del cittadino del mondo, annunciatore dell'universalismo dei valori della Rivoluzione francese qualche anno prima della ripresa dei moti rivoluzionari del 1830 e del 1848. La composizione delle *Tavole dell'Ebreo errante* in prima persona ne è un segno evidente. Edgar Quinet si identifica con l'Ebreo errante precisamente perché la sua figura di sradicato porta con sé un potenziale di allontanamento dall'immobilismo soggiacente alla filosofia di Herder. In una nota inedita alla sua traduzione di Herder, datata intorno al 1825, egli scrive:

A forza di ripetere senza spiegazione che le idee si fanno giorno attraverso tutti gli ostacoli, e che il regno della giustizia e della libertà avanza attraverso la sola energia delle leggi organiche dell'umanità, si abitua il mondo ad attendere in una paziente indolenza un trionfo a tal punto unanimemente annunciato. Si deve sapere che niente si fa tra gli uomini senza il loro concorso. Fino ad un certo punto, la natura ha deposto

<sup>7</sup> J. Grossman, *Herder and the Language of Diaspora Jewry*, «Monatshefte», LXXXVI (1994), 1, pp. 59-79.

<sup>8</sup> «(...) Qui nous dira quand finiront les aventures de cet étrange voyageur (...)»?», E. Quinet, *Introduction à Johann Gottfried Herder, Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784-1791)*, trad. d'E. Quinet, Paris, F. G. Levrault, 1834, p. 34.

<sup>9</sup> «Adieu ces douces et paisibles retraites, ce repos immuable, cette fraîcheur et cette innocence dans les tableaux; l'air que nous allons respirer est dévorant, le terrain que nous foulons aux pieds est souillé de sang; les objets y vacillent dans une éternelle instabilité (...)», *ibidem*.

nelle loro mani il loro stesso destino. È solo con il sudore della loro fronte che possono conquistare il pane che li nutre e la libertà che li conserva<sup>10</sup>.

La tradizione delle leggi organiche dell'umanità illustrata nelle *Idee* di Herder è per Quinet un potente ostacolo alla libertà. L'intellettuale francese si oppone così al fatalismo del filosofo tedesco e difende il ruolo della contingenza nella storia<sup>11</sup>.

Per illustrare questa opposizione e introdurre la funzione del motivo dell'erranza nell'opera di Quinet, si potrebbe dire che questi riconosce nel fatalismo di Herder una forma di *automaton*: per Herder, lo spirito, *der Geist*, imporrebbe la sua compiutezza, il suo regolare ritornare al sé in sé, al fluire del mondo, agli avvenimenti che scandiscono le storie individuali dei popoli e delle civiltà che si avvicendano sulla Terra. Herder appartarrebbe dunque alla categoria di persone, così descritta da Aristotele nel libro II della *Fisica*, che «sostengono che nulla avviene per fortuna, ma che di tutte le cose che noi attribuiamo ad essa o alla casualità ci dev'essere una causa determinata»<sup>12</sup>. Quinet è invece in accordo con la tesi opposta e così formulata da Aristotele: «(...) Molte cose avvengono e sono per fortuna e casualità, e anche se non si ignora che possono essere riportate ciascuna ad una qualche causa esistente – proprio come pretendeva l'antica dottrina negatrice della fortuna –, tuttavia, tutti, senza eccezione, le riconducono in parte alla fortuna e in parte no»<sup>13</sup>. In questo contesto è utile ricordare come la *tychē* sia altrimenti tradotta da Lacan con *rencontre du réel*, ossia ciò che si trova al di là dell'*automaton*: «il reale è ciò che giace sempre dietro l'*automaton*»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> «À force de répéter sans explication que les idées se font jour à travers tous les obstacles, et que le règne de la justice et de la liberté s'avance par l'énergie seule des lois organiques de l'humanité, on accoutume le monde à attendre dans une patiente indolence un triomphe si unanimement annoncé. Il faut qu'on sache que rien ne se fait parmi les hommes sans leur concours. Jusques à un certain point, la nature a déposé entre leur main leur propre destinée. Ce n'est qu'à la sueur de leur front qu'ils peuvent gagner le pain qui les nourrit et la liberté qui les conserve», citato in W. Aeschmann, *La Pensée d'Edgar Quinet. Étude sur la formation de ses idées avec essais de jeunesse et documents inédits*, Paris-Genève, éditions Anthropos/Georg éditeur, 1986, p. 559.

<sup>11</sup> Cfr. Bouton, *La chaîne du passé*, p. 196.

<sup>12</sup> «Ἐνιοὶ γὰρ καὶ εἰ ἔστιν ἡ μὴ ἀποροῦσιν. [196a] οὐδὲν γὰρ δὴ γίνεσθαι ἀπὸ τύχης φασίν, ἀλλὰ πάντων εἶναι τι αἰτιον ὥρισμένον ὅσα λέγομεν ἀπὸ ταῦτομάτου γίνεσθαι ἢ τύχης (...)», Aristotele, *La Fisica*, libro II, cap. 4, trad. it. di R. Radice, Milano, Bompiani, 2011, pp. 202-203.

<sup>13</sup> «(...) Πολλὰ γὰρ καὶ γίγνεται καὶ ἔστιν ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου, ἃ οὐκ ἀγνοοῦντες ὅτι ἔστιν ἐπανενεγκεῖν ἕκαστον ἐπὶ τι αἰτιον τῶν γιγνομένων, καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος εἶπεν ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην, ὅμως τούτων τὰ μὲν εἶναι φασὶ πάντες ἀπὸ τύχης τὰ δ' οὐκ ἀπὸ τύχης», *ibidem*.

<sup>14</sup> «Le réel est cela qui gît toujours derrière l'*automaton*», J. Lacan, *Le Séminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 54.

## 2. *Il mito romantico del poeta creatore di nuovi mondi.*

Nel *Seminario Libro XXI Les non-dupes errent*, Lacan propone una definizione dell'erranza che bene si adatta a descrivere la posizione di Quinet perché essa risulta da un rapporto dialogico tra il verbo latino *iterare*, che vuol dire al contempo ripetere, da *iterum*, e viaggiare, da *iter*, ed errare che porta in sé al contempo il senso dell'errore e del vagare. Così Lacan menziona la figura del «cavaliere errante» che assume il suo destino come ripetizione del viaggio, *iterare*, e interrogazione della fortuna. Dopotutto «la vita è quella del *viator*, colui che nel basso mondo – come si dice – è come all'estero»<sup>15</sup>. Questo *viator*, uomo in cammino, pellegrino, prova l'essere altro dallo Spirito che torna a sé e che si riconosce in sé. Ovunque straniero, l'errante oppone la libertà dell'incontro con il reale al determinismo della storia come agente *a priori* sul mondo. Come affermerà Jacques Derrida nel suo saggio su Edmond Jabès, la poesia della coscienza ebraica è «iscritta nel margine della fenomenologia dello spirito con la quale l'Ebreo vuole percorrere solo un tratto del cammino, senza riserve escatologiche, per non arginare il suo deserto, chiudere il suo libro e cicatrizzare il suo grido»<sup>16</sup>.

Questa distanza rivendicata dalla posizione herderiana è possibile per Quinet perché egli già conosce la potenza del motivo del fluire e dell'avvenire che anima il suo testo delle *Tablettes du juif errant*. L'opera, pubblicata per la prima volta nel 1823, è cosmopolita. Marc-Matthieu Münch, in *Ahasvérus et le théâtre romantique européen*, sottolinea come quest'ultimo abbia fatto uso di infinite letture e della sua esperienza personale, del suo proprio personaggio romantico e cosmopolita per «sognare una nuova civiltà pura ed entusiasta» per la quale creare «una nuova religione e il dramma più appropriato»<sup>17</sup>. Qui-

<sup>15</sup> «La vie, c'est celle du viator, ceux qui dans ce bas monde – comme ils disent – sont comme à l'étranger (*sic*)», J. Lacan, *Le Séminaire Livre XXI. Les non-dupes errent*, seduta del 13 novembre 1973 (seminario non ancora pubblicato e indicato, come di norma, con la data della seduta), <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1973.11.13.pdf>, pp. 9-10 (26/04/2023).

<sup>16</sup> «La conscience juive est bien la conscience malheureuse et le Livre des questions en est le poème; inscrit en marge de la phénoménologie de l'esprit avec laquelle le Juif ne veut faire qu'un bout de chemin, sans provision eschatologique, pour ne pas borner son désert, fermer son livre et cicatriser son cri», J. Derrida, *Edmond Jabès et la question du livre*, in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1997, pp. 99-116: 104, pubblicato per la prima volta in «Critique», CCI (1964), pp. 99-115.

<sup>17</sup> «(...) Quinet a rêvé une nouvelle civilisation, pure et enthousiaste. Il a créé pour elle une nouvelle religion et le drame approprié (...)», M.-M. Münch, *Ahasvérus et le théâtre romantique européen*, in *Edgar Quinet, ce juif errant. Actes du colloque international de Clermont-Ferrand. Centenaire de la mort d'Edgard Quinet*, édité par S. Bernard-Griffiths – P. Viallaneix, Paris,

net scrive nella sua condizione di poeta-viaggiatore; ciò che lo anima profondamente è il progetto di una trasfigurazione del mondo, di una *Aufhebung* hegeliana, nel senso derridiano di *relève*, di rilievo, sollevamento, di cambio, di rinnovo esaltante, di rilevanza<sup>18</sup>. Questo poeta non è un conquistatore, è un Ebreo errante, «pellegrino del nulla»<sup>19</sup>; purificato da prove eterne, egli incarna tutte le tentazioni prometeiche del romanticismo. Ponendo se stesso in un dialogo con tutti gli esseri, Quinet prefigura la conquista più intima del poetico, l'accesso al filosofico possibile grazie ad un ritorno alla genesi del mondo prima della corruzione moderna e della separazione dei saperi.

Così, *Le tavole dell'Ebreo errante* propongono una nuova «carta dello spazio e del tempo», un nuovo incrocio «della storia e delle scienze naturali»<sup>20</sup>. Le *Tavole* si fanno itinerario di un lungo viaggio attraverso i secoli che Quinet costella di personaggi fissi e protegge con leggi generali. L'uomo nuovo, che narra questa nuova carta dello spazio-tempo, si trova tra passato e avvenire: «monarca effimero di una creazione provvisoria»<sup>21</sup>, egli unisce eternità passate e future, e garantisce l'equilibrio tra due infiniti. Si respira attraverso l'opera il soffio che animerà, a partire dal 1824, la cerchia della rivista romantica liberale *Le Globe*. Con Jean-Jacques Ampère, Quinet fu infatti uno dei fondatori della disciplina comparatista francese, contribuendo dapprima alla diffusione dell'idea goethiana di *Weltliteratur* e permettendo il suo sviluppo negli ideali che condussero alla nascita dei primi insegnamenti di letterature comparate in Francia: la dimensione cosmico-comunitaria e quella personal-liberale dell'umanità e dell'Umanesimo<sup>22</sup>.

Come nella sezione intitolata *Quarto giorno in Ahasvérus*, dove le città d'Oriente chiedono al Padre eterno di rivivere la loro storia, come in un'ideale lezione umanistica:

Sì, Signore, lasciati rivivere; ti costruiremo ancora degli obelischi di porfiro e dei templi sotterranei per rimanere ancora sotto la loro ombra più di mille anni.

Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1978, pp. 263-286: 282.

<sup>18</sup> J. Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?*, in *Actes des Quinzièmes Assises de la traduction littéraire* (Arles 1998), Arles, Actes Sud, 1999, pp. 21-48; trad. it. di R. Kirchmayr, *Che cos'è una traduzione 'rilevante'?* (1998), «Aut aut», CCCXXXIV (2007), pp. 21-31.

<sup>19</sup> «(...) pèlerin du néant (...)», S. Bernard-Griffiths, *Le voyage, ou l'itinéraire de l'imagination symbolique d'Edgar Quinet*, in *Edgar Quinet, ce juif errant*, pp. 287-309: 302.

<sup>20</sup> «À la lumière convergente de l'histoire et des sciences naturelles, le philosophe (...) refait la carte de l'espace et du temps (...)», *ibidem*, p. 306.

<sup>21</sup> «(...) monarque éphémère d'une création provisoire (...)», *ibidem*, p. 308.

<sup>22</sup> Cfr. A. Marti Monteverde, *Joseph Texte and the Origins of Comparative Literature in Lyon*, «Revue de Littérature Comparée», CCCLXIII (2017), pp. 291-305: 291 e 380-382.

Cavalieri, arcieri, fanti, rinverremo le nostre armate messaggere per lo stesso cammino; conteremo gli stessi secoli sulle nostre dita, senza noia, come una donna conta al suo collo le perle della sua collana, dopo che ha finito; getteremo gli stessi nomi, ve lo giuro, nella nostra sabbia e nelle nostre tombe, come il capro dell'Iran, che ritorna sui suoi passi, getta dopo sé stesso polvere<sup>23</sup>.

Il Padre Eterno risponde:

Io stesso non posso tornare indietro nel mio giardino dell'Eden. Come fareste voi, per riattraversare la vostra soglia e la vostra porta che ho chiuso? Mio figlio e io avanziamo nella nostra infinità, spingendo davanti a noi il nostro gregge di stelle e di mondi<sup>24</sup>.

Atene, Roma, i santi, i popoli tutti dal Medioevo al contemporaneo, il nulla, l'America parlano con il Padre Eterno in un vivificante dialogo che teatralizza la storia dei popoli, come per lo scontro tra Occidente e Oriente all'epoca delle crociate. Il Padre risponde ai popoli del Medioevo e ai cori degli Arabi:

Cieli, non tremate, non fuggite; restate. Santi, ripiegate il mio vessillo. Senza corrugare le ciglia ho visto abbastanza affrontarsi l'oriente e il ponente. Dalla torre del Bosforo fino al molo dove si dissetano i limoni d'Andalusia, ogni giorno questi due mondi si sono svegliati sulle loro rive, per raggiungersi e urtarsi l'uno contro l'altro. (...) Alla mia sinistra, sento ronzare altri popoli. I loro re non hanno più né scettri, né nomi, né corone; li si riconosce soltanto dalla benda che ho posto sui loro occhi. Nessun cuore batte nei loro petti; se ne vanno a piedi nudi, davanti alla folla, come una donna che si lapida<sup>25</sup>.

Questa lunga parte prepara all'episodio culminante della crocifissione. Ahasvérus condivide con Rachele il dolore dell'aver incontrato lo sguar-

<sup>23</sup> «Oui, Seigneur, laissez-nous revivre; nous vous ferons encore des obélisques de porphyre et des temples souterrains pour y rester à l'ombre encore plus de mille ans. Cavaliers, archers, fantassins, nous renverrons nos armées en messagers par le même chemin; nous compterons les mêmes siècles sur nos doigts, sans ennui, comme une femme compte à son cou les perles de son collier, après qu'elle a fini; nous jetterons les mêmes noms, je vous jure, dans notre sable et nos tombeaux, comme le bouc de l'Iran, qui revient sur ses pas, jette après lui même poussière», Quinet, *Ahasvérus, Les tablettes du Juif errant*, p. 358.

<sup>24</sup> «Moi-même, je ne peux pas retourner en arrière dans mon jardin d'Éden. Comment feriez-vous, pour repasser votre seuil et votre porte que j'ai fermée ? Mon fils et moi nous marchons en avant dans notre infinité, en poussant devant nous notre troupeau d'étoiles et de mondes», *ibidem*, p. 359.

<sup>25</sup> «Cieux, ne tremblez pas, ne fuyez pas; restez ici. Saints, repliez ma bannière. Sans sourciller j'ai vu assez longtemps jouter entre eux l'orient et le couchant. De la tour du Bosphore jusqu'au môle où se baignent les citronniers d'Andalousie, chaque jour ces deux mondes se sont levés avec leurs rivages, pour s'aborder et se heurter l'un contre l'autre. (...) À ma gauche, j'entends bourdonner d'autres peuples. Leurs rois n'ont plus ni sceptres, ni noms, ni couronnes; on ne les reconnaît qu'au bandeau que j'ai attaché sur leurs yeux. Point de cœur ne bat dans leur poitrine; ils s'en vont pieds nus, devant la foule, comme une femme qu'on lapide», *ibidem*, pp. 368-369.

do del Cristo. Decide di partire. San Michele lo invita a tornare al cielo. Ahasvérus, ormai solo, dice addio ai luoghi della sua vita e si descrive:

Non sono uno di quei viandanti che se ne vanno in un giorno da Joppa in Galilea, per vendere le loro stoffe di lino con i loro gioielli preziosi. Loro camminano con le loro caravane, Ahasvérus ha il deserto per compagno; tutti vestiti di seta e d'oro, Ahasvérus è vestito di tenebre; tutti sotto mantelli dalle fibbie d'argento, Ahasvérus sotto il tetto delle tempeste; tutti con una guida dal piede ferrato, Ahasvérus è condotto dalla mano dei venti di alto mare; tutti verso i loro letti e le loro tavole ben imbandite, Ahasvérus verso un ospite in collera; tutti per un sentiero di una giornata, Ahasvérus per un sentiero di mille anni che sale e non scende mai<sup>26</sup>.

Egli cerca il «re dei morti», attraversa epoche e luoghi, nuove città, nuove lingue e di lui vuole che si dica senza che lo si sia mai visto: «Guardate su questa pietra. È Ahasvérus! Non tendete i vostri archi, è colui che mai morirà!»<sup>27</sup>. È nel deserto, anche nel castello di Heidelberg, quando racconta il suo viaggio a Rachele e le dice che il deserto fu un anello brillante, ma che il suo splendore si è offuscato. Il deserto fa risuonare la voce di uomo che maledice<sup>28</sup>. Il deserto è un costante ricordo, luogo dell'origine e della direzione del tempo.

Sempre nella sezione del *Quarto giorno*, il Padre dice al Cristo: «Ahasvérus è l'uomo eterno». L'uomo che permette la creazione di altri mondi: «Tutti gli altri gli assomigliano. Il tuo giudizio su di lui ci servirà per loro tutti. Adesso, la nostra opera è finita, e anche il mistero. La nostra città è chiusa. Domani, creeremo altri mondi. Fino ad allora, andiamo a riposare entrambi sotto l'albero della nostra foresta nella nostra eternità»<sup>29</sup>.

Così Quinet «inventa» la sua versione del mito romantico del poeta creatore di nuovi mondi. Una versione particolare del poeta cosmografo, come Per-

<sup>26</sup> «Je ne suis pas des voyageurs qui s'en vont en un jour de Joppé en Galilée, pour vendre leurs étoffes de lin avec leurs bijoux de prix. Eux, ils marchent avec leurs caravanes, Ahasvérus a le désert pour compagnon; tous vêtus de soie et d'or, Ahasvérus est vêtu de ténèbres; tous sous des manteaux aux agrafes d'argent, Ahasvérus sous le toit des tempêtes; tous avec un guide aux pieds ferrés, Ahasvérus est mené par la main des autans; tous vers leurs lits et leurs tables bien fournies, Ahasvérus vers un hôte en colère; tous par un sentier d'une journée, Ahasvérus par un sentier de mille ans qui monte et ne redescend jamais», *ibidem*, pp. 154-155.

<sup>27</sup> «Voyez sur cette pierre; c'est Ahasvérus ! ne bandez pas vos arcs; c'est lui qui ne mourra jamais», *ibidem*, p. 194.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>29</sup> «Tous les autres lui ressemblent. Ton jugement sur lui nous servira pour eux tous. Maintenant, notre ouvrage est fini, et le mystère aussi. Notre cité est close. Demain, nous créerons d'autres mondes. Jusqu'à cette heure, allons nous reposer tous deux sous l'arbre de notre forêt dans notre éternité», *ibidem*, p. 589.



cy Shelley, che scrive nella *Difesa della poesia* (1821) «I poeti sono legislatori incogniti del mondo»<sup>30</sup> o anche William Blake che nel *Milton* scrive: «L'immaginazione non è uno stato mentale: è la stessa esistenza umana»<sup>31</sup>. Da intendersi, come lo spiegherà Coleridge più tardi, nel senso dell'immaginazione, che a differenza della *fantasy*, è accessibile solo al genio poetico<sup>32</sup>. Per la critica francese, particolarmente per Charles Magnin, Ahasvérus riapre un campo di discussione teorica sul poetico nella modernità e sul legame tra questo e l'*errance*. In questo senso, la lettura positivista dell'opera di Quinet non può essere applicata al periodo di gioventù che fu in effetti pienamente romantico.

### 3. *L'errare, dimora del poeta.*

Da iscriversi in questa tradizione una parte dell'opera di Edmond Jabès, almeno nella lettura particolare che ne fa Jacques Derrida in un testo celebre intitolato *Edmond Jabès et la question du livre*, pubblicato nel 1967 all'interno dell'*Écriture et la différence*. In questo saggio, Derrida spiega la figura dell'*errance* a partire dalla poesia come dimora del poetico, stabilendo così un legame tra *errance* e creazione poetica.

I temi di questo saggio su Jabès sono almeno tre e corrispondono ai tratti della descrizione della condizione del poeta e del rapporto che egli intrattiene con l'atto creativo: l'*errance*, l'assenza e il libro. Il poeta è sempre nell'*errance*, condizione che sola permette di dire l'origine e la fine dello scrivere. Jabès scrive che «la scrittura è il cammino di Dio» e Derrida continua: «questo cammino che nessuna verità precede per prescriverne la rettitudine, è il cammino nel deserto. La scrittura è il momento del deserto come momento della Separazione»<sup>33</sup>. Questa separazione indica l'allontanamento dal giardino e l'impossibilità di intendere la voce di Dio, «il giardino è la parola, il deserto scrittura». L'*errance* è determinata dalla separazione, dall'assenza

<sup>30</sup> «Poets are the unacknowledged legislators of the world», P. B. Shelley, *A Defence of Poetry*, in Id., *Poetry and Prose*, edited by D. H. Reiman – S. B. Powers, New York, Norton, 1977 (testo scritto nel 1821, pubblicato per la prima volta nel 1840), pp. 480-508: 508.

<sup>31</sup> «The Imagination is not a State: it is the Human Existence itself», W. Blake, *Milton* (1804) in Id., *Poetry and Designs*, New York, Norton, 1979, p. 290 (tavola 32).

<sup>32</sup> Cfr. S. T. Coleridge, *Biographia literaria; or, Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*, vol. I, London, R. Fenner, 1817, pp. 295-296: «The primary IMAGINATION I hold to be the living Power and prime Agent of all human Perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM».

<sup>33</sup> «L'écriture est le chemin de Dieu». «Ce chemin qu'aucune vérité ne précède pour lui prescrire sa rectitude, c'est le chemin dans le Désert. L'écriture est le moment du désert comme moment de la Séparation». «Le jardin est parole, le désert écriture», Derrida, *Edmond Jabès et la question du livre*, pp. 103-104.

di Dio e dall'assenza di luogo. Da ricordare, infatti, come Jabès intitolò *L'absence de lieu* una poesia della raccolta *Je bâtis ma demeure*<sup>34</sup>. Il poeta è un nomade nel deserto, la sua scrittura è desertica e la sua dimora «una tenda leggera, fatta di parole nel deserto dove l'Ebreo nomade è inciso di infinito e dalla lettera. Infranto dalla legge infranta. Separato in sé»<sup>35</sup>. A questo proposito Derrida ricorda che nella lingua greca, la legge, l'*errance* e la non-identità a sé hanno una comune radice in *νέμειν*.

Un'altra forma di assenza per Jabès è anche quella del poeta stesso. Scrivere è ritirarsi. Non nella tenda per scrivere, ma nella scrittura stessa. Arenarsi fuori del proprio linguaggio, emanciparlo, disarmarlo, lasciarlo camminare solo e senza mezzi. Lasciare la parola. Essere poeta è, in quest'ottica, saper lasciare la parola. Lasciarla parlare da sola, cosa possibile solo nella scrittura<sup>36</sup>.

La figura dell'*errance* sarà più tardi accompagnata, nella scrittura di Derrida, da quella del destino, la *destinerrance*, in un testo del 1994 intitolato *Politiques de l'amitié* che è fondamentale per comprendere una problematica analoga a quella messa in evidenza da Charles Magnin a proposito di Quinet, e cioè che l'*errance*, il vagabondaggio siano un terreno di incontro per un ritorno all'unione indissolubile tra poesia e filosofia. La parola *errance* è importante per Derrida perché permette di dire che la *Destruktion*, in quanto figura che precede e permette la decostruzione, è un movimento di *errance* come critica al concetto di presenza. Mi spiego: in un libro dedicato alla filosofia di Emmanuel Levinas, *Adieu à Emmanuel Levinas* (1997), Derrida scrive che «non esiste nulla di naturale nello *chez-soi*», nell'essere a casa. Tutte le volte che si è 'a casa', si vive un momento di transizione nell'errare, solo una tappa, una sosta incerta. Ed è proprio perché l'errare è assiomatico – spiega Derrida – che la *Destruktion* è possibile in una dimensione temporale che è il movimento del vagare nel pensiero dell'Essere. Il pensiero dell'essere, quando è in sé presso di sé è in effetti solo provvisorio.

Ahasvérus, Ebreo errante, è dunque figura emblematica del poeta filosofo che nell'incontro con tutte le creature del mondo terreno e ultraterreno rende accessibile la dimensione dell'impossibile, la dimensione divina del demiurgo. L'Ebreo errante di Quinet e Quinet ebreo errante sono versioni di un impedimento creativo, di un movimento esaltante di continuo rilancio verso ciò che non potrà mai essere felicemente in sé, il genio poetico.

<sup>34</sup> E. Jabès, *L'absence de lieu*, in Id., *Je bâtis ma demeure. Poèmes, 1943-1957*, Paris, Gallimard, 1959, p. 23-27.

<sup>35</sup> «Une tente légère, faite de mots dans le désert où le Juif nomade est frappé d'infini et de lettre. Brisé par la loi brisée. Partagé en soi», Derrida, *Edmond Jabès et la question du livre*, p. 105.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 106.

ALESSANDRO GRILLI

## IDENTITÀ EBRAICA E ALTRI SCONFINAMENTI

CATEGORIE SOCIALI E 'DOPPIA APPARTENENZA'  
NELLA *RECHERCHE* PROUSTIANA

### 1. *Ebraismo assimilato e doppia ascrizione categoriale.*

Con questo lavoro vorrei dare un contributo allo studio dell'“erranza” ebraica nella cultura e nell'immaginario dell'Europa otto-novecentesca, in una temperie segnata, sul piano sociale, dalla progressiva assimilazione delle minoranze ebraiche alla borghesia cristiana degli stati-nazione. A questo fine, ritengo opportuno considerare l'erranza non tanto come un mito o un tema letterario, quanto come un concetto teorico; in astratto, l'erranza non si risolve solo in movimento nello spazio (e nel tempo), ma in una nuova forma dell'instabilità identitaria tradizionalmente attribuita all'ebreo. Nell'Europa borghese questa instabilità deriva dalla fluttuazione delle prerogative sociali promossa dalle politiche assimilatorie<sup>1</sup>, che dà impulso *ipso facto* a nuove (e problematiche) possibilità di adattamento e di trasformazione. Un esame delle proprietà logiche e sociali dell'ebraismo assimilato in quel contesto sociale e culturale permette così di far luce su aspetti generali di grande interesse nei processi di rappresentazione e di categorizzazione delle minoranze.

L'ambito di applicazione della mia analisi è uno dei documenti più straordinari della cultura europea di inizio Novecento, il capolavoro di Marcel Proust *À la recherche du temps perdu*, pubblicato tra il 1913 e il 1927<sup>2</sup>. La riflessione sull'identità ebraica nel quadro del romanzo presuppone una lu-

<sup>1</sup> Su cui, oltre ai lavori di Sorkin citati più volte in questo volume, si vedano almeno *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe*, edited by J. Frankel – S. J. Zipperstein, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 e, per l'ambito culturale che ci interessa, M. R. Marrus, *The Politics of Assimilation: A Study of the French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

<sup>2</sup> Cito il testo proustiano dall'edizione di riferimento: M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, édition publiée sous la direction de J.-Y. Tadié, 4 voll., Paris, Gallimard, 1987-1989 (Bibliothèque de la Pléiade). Le citazioni sono localizzate con le seguenti abbreviazioni: CS = *Du côté de chez Swann*; JF = *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*; CG = *Le côté de Guermantes*; SG = *Sodome et Gomorrhe*; P = *La prisonnière*; AD = *Albertine disparue*; TR = *Le temps retrouvé*.

cida disamina delle opinioni sull'ebraismo condivise da vari gruppi sociali: esaminarne da vicino alcuni aspetti impliciti permette una comprensione più sfaccettata sia delle rappresentazioni culturali dell'ebraismo assimilato, sia dei sistemi di significato specifici dell'opera di Proust.

La mia analisi presuppone uno strumentario eclettico ma largamente ispirato alla Membership Categorization Analysis di Harvey Sacks, da cui procede anche il contributo di Carmen Dell'Aversano a questo volume<sup>3</sup>. In quella prospettiva, l'erranza ebraica può essere interpretata come una forma di irriducibilità classificatoria. Nel sistema sociale degli stati borghesi della *fin de siècle* europea, l'ebreo assimilato è infatti oggetto di una doppia ascrizione categoriale, che si rivela molto problematica: da un lato (*de iure*), l'ebreo assimilato è un membro a pieno titolo del corpo civico dello Stato nazione, dall'altro (*de facto*) egli viene percepito come il rappresentante di un corpo civico concorrente, quello della 'nazione ebraica'. Nelle riflessioni che seguono cercherò di esplorare alcuni aspetti di questa 'doppia appartenenza', e dei suoi specifici legami con la poetica e la filosofia proustiane.

Le riflessioni di Sacks evidenziano nei sistemi di categorizzazione sociale numerose proprietà, che vengono corroborate dall'azione sociale dei membri di una determinata cultura. Le dinamiche di categorizzazione funzionano come un codice assimilato inconsapevolmente, come una sorta di lingua madre che i parlanti praticano senza necessariamente conoscerne la grammatica. Tra le proprietà della categorizzazione, una delle più importanti consiste nell'associare le categorie a determinate azioni o qualità caratteristiche, le «Category Bound Activities» (CBA)<sup>4</sup>. È grazie alle CBA che la categorizzazione dei soggetti sociali può svolgere le sue funzioni principali: essa permette infatti di spiegare i comportamenti individuali ('Quella donna sta piangendo perché le donne sono creature emozionali') come pure di anticiparli – con generalizzazioni congetturali, ma con una sicurezza avallata dal sapere comune ('In una situazione di tensione, quella donna piangerà').

Anche da questi semplici esempi si possono inferire due postulati importanti della categorizzazione sociale: 1) tutti gli individui che vengono classificati come appartenenti a una determinata categoria condividono le CBA di quella categoria (*tutte* le donne sono emozionali; quelle che non

<sup>3</sup> C. Dell'Aversano, *Attraversare la società. Ebrei 'erranti' e panico categoriale*; si veda anche della stessa autrice *Assimilation as a Logical Issue*, «Materia giudaica», XXVI (2021), 1, pp. 49-58.

<sup>4</sup> H. Sacks, *Lectures on Conversation*, edited by G. Jefferson, 2 voll., Oxford, Blackwell, 1992, vol. I, pp. 40-41.

piangono facilmente sono ‘eccezioni che confermano la regola’)<sup>5</sup>; 2) all’interno degli insiemi di categorie che Sacks chiama «‘which’-type sets»<sup>6</sup>, e che comprendono «sex, age, race, religion, perhaps occupation», ogni individuo può appartenere a *una e una sola categoria*: non si può essere contemporaneamente donna e uomo, bambino e adulto, bianco e nero. Ogni individuo, ovviamente, può essere categorizzato in tanti modi diversi (donna, adulta, italiana, insegnante), in quanto ciascuna di quelle categorie fa capo a un insieme distinto: il genere, l’età, la nazionalità, la professione. All’interno di uno stesso insieme di categorie, tuttavia, la categorizzazione deve essere univoca. Un individuo che non si lasci categorizzare facilmente come uomo o come donna, creerà problemi ai sistemi di categorizzazione e al suo gruppo di riferimento, oltre che, di conseguenza, a se stesso\*.

Tutte le culture elaborano procedure idonee a gestire i casi di categorizzazione ambigua e (pertanto) problematica: un esempio illuminante – e molto pertinente in questo contesto – è la spiegazione che l’antropologa Mary Douglas ipotizza per le prescrizioni alimentari nel *Levitico*: tutti gli animali di cui è proibito il consumo sono quelli che non è possibile sussumere univocamente nelle categorie più familiari alla cultura pastorale dell’ebraismo arcaico<sup>7</sup>. Nelle parole di Mary Douglas,

the underlying principle of cleanness in animals is that they shall conform fully to their class. Those species are unclean which are imperfect members of their class, or whose class itself confounds the general scheme of the world<sup>8</sup>.

Come si vede, l’elemento refrattario a una categorizzazione univoca viene fatto oggetto di tabù, e il tabù funziona come criterio di orientamento, facilitando la riconferma gerarchizzata dell’orizzonte esperienziale di riferimento (ciò che è più familiare è sancito come buono; ciò che è meno familiare viene escluso dal divieto). La tabuizzazione, peraltro, non è il solo modo di gestire l’ambiguità: a fronte di culture che ricorrono, ahimè, al lager e al triangolo rosa, ce ne sono altre che affidano agli individui sessualmente am-

<sup>5</sup> Per descrivere la stabilità del sapere delineato dalle categorie sociali, Sacks elabora il concetto di ‘protetto contro l’induzione’: esso spiega come tutti i contenuti che appartengono al nucleo definitorio di una categoria vengano trattati come acquisiti e non modificabili da prove contrarie (liquidate appunto come ‘eccezioni che confermano la regola’): Sacks, *Lectures on Conversation*, vol. I, p. 180.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>7</sup> M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (1966), London, Taylor and Francis, 2001, pp. 42-58.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 56.

bigui ruoli di prestigio, come la gestione dei rapporti tra il mondo di sotto e il mondo di sopra<sup>9</sup>.

Nel caso specifico dell'identità ebraica, il regime di doppia ascrizione di cui è oggetto l'ebreo nello sguardo antisemita viene favorito da alcuni elementi, che spiegano come mai si trovino a interferire problematicamente categorie che dovrebbero, almeno in linea di principio, risultare distinte in quanto appartenenti a insiemi diversi (nazionalità e religione). Da un lato la religione mosaica, come sappiamo, si costruisce come fattore di aggregazione etnica, fondandosi sul patto tra Dio e un 'popolo eletto' di cui gli ebrei odierni non sarebbero altro che i discendenti. Dall'altro, la costruzione sociale del rapporto dei cittadini di una nazione con la 'madrepatria', soprattutto in una situazione di conflitto esterno, viene in gran parte declinata in base alla metafora cognitiva della relazione familiare<sup>10</sup>. Da questo discende l'idea che l'appartenenza alla categoria civica consista in una appartenenza etnico-genealogica, e che questa appartenenza si debba manifestare finalizzando le azioni individuali al conseguimento degli obiettivi collettivi. Benché l'ebraismo sia una religione e non una nazionalità, la sua base etnico-genealogica, e la forte rilevanza che in essa acquista l'ortoprassi, si risolvono, nella prospettiva antisemita, in una confusione tra classi di categorie: essere categorizzato come ebreo, in quel caso, non è più solo alternativo all'essere cristiano o buddista, ma all'essere francese o tedesco.

## 2. *La rappresentazione dell'ebreo nella Recherche proustiana.*

In quanto caso esemplare di 'opera mondo'<sup>11</sup>, il romanzo di Proust ha carattere enciclopedico, e si propone di rappresentare un intero sistema sociale nella sua complessità. In questo sistema, la tematizzazione dell'identità ebraica svolge un ruolo di grande rilievo, per ragioni legate in primo luogo alla biografia dell'autore<sup>12</sup>. Benché figlio di un cattolico, battezzato e educato

<sup>9</sup> Vd. ad es. M. Stutley, *Shamanism: An Introduction*, London-New York, Taylor & Francis, 2003, pp. 6 sgg., in particolare pp. 10-16; cfr. altresì M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968<sup>2</sup>, p. 270 e Id., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1948, pp. 359-360.

<sup>10</sup> Presuppongo ovviamente la nozione di metafora concettuale (o cognitiva) elaborata in G. Lakoff – M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980; vd. anche, degli stessi autori, *Philosophy in the Flesh*, New York, Basic Books, 1999.

<sup>11</sup> Nella definizione di F. Moretti, *Opere Mondo: saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Torino, Einaudi, 1994.

<sup>12</sup> Le biografie di Proust sono ormai, come argutamente implica Jean-Yves Tadié (*Marcel Proust*, Paris, Gallimard, 1996, p. 7), un vero e proprio genere letterario. Tra queste spicca, non

come cattolico, Proust era figlio di un'ebrea figlia di ebrei, e aveva una diretta familiarità con la borghesia ebraica nei decenni chiave del giudaismo assimilato della Terza repubblica (alcuni degli amici e delle figure di riferimento di Proust adolescente, ad esempio, erano ebrei). È possibile, in particolare, che nel giovane Proust la coscienza della propria identità ebraica si fosse acuita negli anni dell'*affaire Dreyfus*, che lo avevano visto distinguersi per l'impegno sul fronte innocentista<sup>13</sup>.

Al di là della rilevanza personale, l'interesse di Proust per l'ebraismo è un corollario di un suo più ampio sguardo sociologico. Ben prima della nascita della microsociologia, la *Recherche* proustiana articola un sistema di pensiero in grado di impostare (e in molti casi di risolvere in modo tuttora convincente) problemi posti decenni più tardi nell'opera di Erving Goffman<sup>14</sup>. Studiare l'ebraismo in Proust permette dunque di affrontare la questione dell'identità ebraica come un problema di ricezione e problematizzazione della vulgata antisemita da parte di una delle menti più profonde del XX secolo, che ne fornisce una visione originale e di estremo interesse.

La *Recherche* tematizza l'ebraismo a vari livelli. In primo luogo, il sistema narrativo comprende due ebrei tra i personaggi principali (oltre che molti altri tra i personaggi minori): Charles Swann, e il giovane Bloch, entrambi amici del Narratore. La descrizione si estende anche all'ambiente sociale e familiare, molto diverso nei due casi; la famiglia di Bloch è una famiglia ancora pienamente inserita nella comunità ebraica francese, mentre Swann è un rampollo dell'altissima borghesia finanziaria, assimilata da più generazioni alle élite aristocratiche e politiche nazionali e internazionali. L'ebraismo

solo per la diffusione e la rilevanza nella storia degli studi, quella di George D. Painter (*Marcel Proust. A Biography*, London, Random House, 1959, 1989<sup>2</sup>), che descrive però in modo solo cursorio le origini ebraiche della famiglia di Proust (alle pp. 3-4), senza attribuire particolare importanza all'elemento ebraico nell'identità dello scrittore. L'attuale biografia proustiana di riferimento, quella di Tadié citata a inizio nota, si fonda invece su un'ampia messe di documenti inaccessibili a Painter, oltre che sulla conoscenza approfondita degli avantesti del romanzo, e fornisce una ricostruzione estremamente accurata delle radici ebraiche di Proust, soffermandosi anche sulle vicende dei suoi ascendenti ebrei (Tadié, *Marcel Proust*, pp. 28-45). Segnalo qui anche una recente ricostruzione storico-culturale della ricezione 'ebraica' della *Recherche* nei primi anni dopo la pubblicazione: A. Compagnon, *Proust du côté juif*, Paris, Gallimard, 2022 (Bibliothèque illustrée des histoires).

<sup>13</sup> Sull'impegno dreyfusista di Proust vd. Painter, *Marcel Proust*, pp. 221 sgg.; I. M. Ebert, "Le Premier Dreyfusard": Jewishness in Marcel Proust, «French Review», LXVII (1993), 2, pp. 196-217 e Tadié, *Marcel Proust*, pp. 367-375.

<sup>14</sup> La convergenza metodologica ha avuto una prima esplorazione sistematica per merito di C. Bidou-Zachariasen, *Proust sociologue. De la maison aristocratique au salon bourgeois*, Paris, Descartes & cie, 1997.

torna inoltre centrale nelle sezioni in cui vengono descritti gli effetti sociali determinati in Francia dallo scoppio dell'*affaire* Dreyfus<sup>15</sup>.

Gli studi proustiani hanno approfondito molti aspetti dell'ebraismo di Proust e della rappresentazione dell'identità ebraica nella *Recherche*. Il dibattito si è focalizzato sull'atteggiamento dell'autore in relazione all'*affaire*, ma si estende all'ebraismo come elemento di identità sociale – con posizioni che ipotizzano in alcuni casi una consapevolezza matura dell'identità ebraica da parte di Proust<sup>16</sup>, in altri una insofferenza 'antiebra' per questa parte del suo retaggio familiare<sup>17</sup>.

La tesi di fondo di questo mio contributo riguarda sia i tratti generali della condizione ebraica nella mentalità antisemita rappresentata nel romanzo, sia il ruolo svolto da questa caratterizzazione nel suo sistema di significati. Nei termini più generali, parto dalla premessa che la comune rappresentazione sociale della borghesia ebraica assimilata e le lacerazioni sociali causate dall'affare Dreyfus sono, per ovvie ragioni, profondamente interconnesse. Questa relazione è messa in luce nel modo più dettagliato da un'analisi categoriale della condizione ebraica, che ne evidenzia l'analogia con altre condizioni pro-

<sup>15</sup> Sul ruolo dell'*affaire* Dreyfus nella genesi e nella struttura del romanzo proustiano si vedano E. Carassus, *L'affaire Dreyfus et l'espace romanesque: de «Jean Santeuil» à la «Recherche du temps perdu»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», LXXI (1971), 5/6, pp. 836-853; L. R. Wilkinson, *The Art of Distinction: Proust and the Dreyfus Affair*, «MLN», CVII (1992), 5, pp. 976-999 nonché E. Rosen, *Littérature, autofiction, histoire: l'affaire Dreyfus dans La (sic) recherche du temps perdu*, «Littérature», C (1995), pp. 64-80. L'interpretazione dell'*affaire* articolata in H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Schocken, 1951, 1958<sup>2</sup>, pp. 79 sgg., 89 sgg. è discussa da J. Hassine – F. Rosset, *The Dreyfus Affair in the Work of Marcel Proust: A Critique of Hannah Arendt and Julia Kristeva*, «Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies», XIV (1996), 3, pp. 107-124. Considerazioni importanti in chiave girardiana sono infine formulate da A. Beretta Anguissola, *Proust et les boucs émissaires. De Saniette à Dreyfus*, «Revue d'études proustiennes», II, (2015), 2, pp. 123-136.

<sup>16</sup> Una delle voci più interessanti nell'analisi della componente ebraica dell'opera proustiana è quella di Juliette Hassine, di cui segnalo la monografia *Marranisme et hébraïsme dans l'œuvre de Proust*, Fleury-sur-Orne, Minard, 1994, nonché l'articolo di sintesi *Judéité*, in *Dictionnaire Marcel Proust*, coordinato da A. Bouillaguet – B. G. Rogers, Paris, Champion, 2004, pp. 537-540. Di grande interesse infine l'analisi di Élias Ennaïfar (*Lecture sémiotico-judaïque d'«À la recherche du temps perdu»*, Paris, Publibook, 2010), che evidenzia le matrici ebraiche del romanzo a partire non dalla componente biografica dell'autore ma dalle strutture tematiche e narrative del testo.

<sup>17</sup> Questa posizione è stata espressa in modo deciso da A. Piperno, *Proust antiebreo*, FrancoAngeli, 2000, secondo cui la rappresentazione distaccata e negativa dell'ebreo nella *Recherche* riflette e 'corregge' il disagio che aveva segnato le esperienze giovanili dell'autore. Il saggio di Piperno è stato tradotto anche in francese (*Proust antijuif*, trad. F. Gonzalez Batlle, Paris, Liana Levi, 2007), e contestato con forza da Stéphane Chaudier, *Proust, l'antisémitisme et le non-engagement*, «Revue internationale des livres et des idées», IV (2008), pp. 43-46.



blematiche e stigmatizzate: da un lato quella dell'invertito, dall'altro quella del traditore politico. Alla radice di questa analogia si trova la presunta infrazione di lealtà inevitabile in una situazione di doppia ascrizione categoriale.

Sul piano dei significati specifici dell'opera, invece, vorrei evidenziare il ruolo preminente che in essi svolge il regime di 'doppia appartenenza', che finisce per essere risemantizzato, in modo subliminale ma coerente, su un piano di inedita legittimazione simbolica. Il nucleo filosofico della *Recherche* ruota infatti intorno a una visione dell'assoluto nell'arte possibile soltanto in un regime di paradossale interferenza tra condizioni normalmente incompatibili: non solo l'innescò della memoria involontaria funziona per la sua capacità di presentizzare la pienezza sensoriale ed emotiva di una condizione esistenziale remota, ma la sua elaborazione analitica è possibile solo attraverso la delicata e precaria alleanza tra intelligenza e intuizione sensibile, che permette tra l'altro la conquista di uno sguardo sovraordinato sul mondo e sulle dinamiche sociali. L'esaurirsi univoco e lineare dell'azione individuale sul piano dell'oggettività fattuale e dell'accordo sociale viene costantemente rappresentata nel romanzo come colpevole limitatezza (quando non addirittura come risibile ingenuità), mentre la doppia appartenenza, l'irriducibilità a una sola categorizzazione, costituisce una sorta di prerequisito indispensabile della coscienza critica. In quanto tale, essa definisce la condizione di paradossale distacco e partecipazione presupposta dalla creazione letteraria.

Cominciando dal punto più generale, vorrei mostrare come la rappresentazione dell'ebraismo ordinario e quella della crisi innescata dall'episodio di presunto tradimento politico condividano una comune matrice categoriale. La visione prevalente dell'identità ebraica presuppone l'origine atavica e razziale dei tratti specifici, e sembra in qualche misura condivisa dallo stesso Narratore<sup>18</sup>, anche se da alcuni passi si evince l'oscillazione tra la visione essenzialista dell'origine atavica e la visione dell'identità come 'performance'<sup>19</sup>, corroborata dal successo dell'assimilazione propria delle élite:

<sup>18</sup> Il problema è affrontato da A. Sonnenfeld, *Marcel Proust: Antisemite?*, «The French Review», LXII (1988), 1, pp. 25-40 e da B. Brun, *Brouillons et brouillages: Proust et l'antisémitisme*, «Littérature», LXX (1988), pp. 110-128. Vd. anche Id., *Sur quelques plaisanteries antisémites dans les manuscrits de rédaction de Proust*, in *Marcel Proust 4. Proust au tournant des siècles*, édité par B. Brun – J. Hassine, Paris-Caen, Minard, 2004 (La Revue des lettres modernes), pp. 41-52. L'ambiguità della posizione del Narratore in merito alla questione ebraica è studiata da A. Compagnon, *Le Narrateur en procès*, in *Marcel Proust 2. Nouvelles directions de la recherche proustienne*, édité par B. Brun, Paris-Caen, Minard, 2000 (La Revue des lettres modernes), pp. 309-334.

<sup>19</sup> Sulle accezioni e sul dibattito filosofico e politico intorno al concetto di 'performativo' un orientamento generale è offerto da J. Loxley, *Performativity*, London-New York, Routledge, 2007.

Les Roumains, les Égyptiens et les Turcs peuvent détester les Juifs. Mais dans un salon français les différences entre ces peuples ne sont pas si perceptibles, et un Israélite faisant son entrée comme s'il sortait du fond du désert, le corps penché comme une hyène, la nuque obliquement inclinée et se répandant en grands «salams», contente parfaitement un goût d'orientalisme. Seulement il faut pour cela que le Juif n'appartienne pas au «monde», sans quoi il prend facilement l'aspect d'un lord, et ses façons sont tellement francisées que chez lui un nez rebelle, poussant, comme les capucines, dans des directions imprévues, fait penser au nez de Mascarille plutôt qu'à celui de Salomon<sup>20</sup>.

Come si vede, l'osservazione del Narratore rivela come anche i tratti somatici siano in realtà segni vuoti, che l'accordo sociale interpreta in base a parametri di classe: il «nez rebelle» delle classi inferiori è segno di indubbia ascendenza ebraica, mentre lo stesso naso in un membro assimilato dell'alta società non ha più alcun legame con le presunte radici etniche dell'ebreo.

La visione più comune dell'ebraismo è però senz'altro essenzialista: la madre di Saint-Loup, esponente di spicco della famiglia aristocratica dei Guermantes, si riferisce agli ebrei come a una «nation» («Je ne fréquenterai plus personne de cette nation. Pendant qu'on avait de vieux cousins de province du même sang, à qui on fermait sa porte, on l'ouvrait aux Juifs»)<sup>21</sup>. Lo sguardo antisemita non si sofferma tanto sulla base religiosa dell'ebraismo, quanto sulla sua estrinsecazione politica, al punto da assimilarne l'identità a quella di una popolazione straniera residente in Francia:

«Vous n'avez pas tort, si vous voulez vous instruire, me dit M. de Charlus après m'avoir posé ces questions sur Bloch, d'avoir parmi vos amis quelques étrangers». Je répondis que Bloch était français. «Ah! dit M. de Charlus, j'avais cru qu'il était juif»<sup>22</sup>.

Nel momento critico dell'affare Dreyfus, il duca di Guermantes arriva a implicare la necessità dell'espulsione di massa:

Car ce crime affreux n'est pas simplement une cause juive, mais *bel et bien* une immense affaire nationale qui peut amener les plus effroyables conséquences pour la France d'où on devrait expulser tous les Juifs<sup>23</sup>.

Il problema della doppia appartenenza è cruciale in questo caso, e si riflette al meglio nell'evoluzione dei rapporti tra Swann e i Guermantes durante l'affare Dreyfus. Per ragioni di appartenenza di gruppo (aristocratici

<sup>20</sup> CG II, pp. 487-488.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 550.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 584.

<sup>23</sup> P III, p. 551, corsivo nel testo.

conservatori *vs* ricca borghesia finanziaria) i Guermantes e Swann, dopo decenni di amicizia intima, si trovano su fronti avversi<sup>24</sup>. Agli occhi del duca la scelta di Swann rispecchia non una sua opinione individuale, ma uno schieramento di appartenenza, che in quanto tale *tradisce* l'appartenenza precedente della sua amicizia con l'élite aristocratica:

«Voyez-vous, reprit M. de Guermantes, même au point de vue de ses chers juifs, puisqu'il tient absolument à les soutenir, Swann a fait une boulette d'une portée incalculable. Il prouve qu'ils sont tous unis secrètement et qu'ils sont en quelque sorte forcés de prêter appui à quelqu'un de leur race, même s'ils ne le connaissent pas. C'est un danger public. Nous avons évidemment été trop coulants, et la gaffe que commet Swann aura d'autant plus de retentissement qu'il était estimé, même reçu, et qu'il était à peu près le seul juif qu'on connaissait. On se dira: *Ab uno disce omnes*». (La satisfaction d'avoir trouvé à point nommé, dans sa mémoire, une citation si opportune éclaira seule d'un orgueilleux sourire la mélancolie du grand seigneur trahi)<sup>25</sup>.

Si noti il funzionamento delle dinamiche categoriali: anche se ufficialmente è in gioco solo un'opinione personale, di fatto sono all'opera processi di categorizzazione e di 'fedeltà' allo schieramento. In assenza di accesso diretto a prove fattuali, le dinamiche sociali presuppongono che ciascuno si schieri con l'opinione coerente rispetto alla propria appartenenza categoriale, mettendo in luce la problematicità della doppia appartenenza che caratterizza l'ebreo Swann.

Da notare che la geografia delle ascrizioni categoriali si risolve in un regime di doppio standard: per la categoria centrale (il francese conservatore) l'adesione dei membri all'opinione propria della categoria è doverosa e 'naturale', mentre per la categoria marginale (l'ebreo) essa è indizio di cospirazione. Il caso particolare mette in evidenza un'altra proprietà dei sistemi di categorie, vale a dire la loro diversa titolarità a definire ciò che è reale. La realtà, in una prospettiva costruzionista, è definita dall'accordo sociale, che vede però i soggetti sociali coinvolti in misura diversa: per i membri delle categorie non marcate sarà sempre possibile presumere che le loro definizioni colgano la realtà senza residui, come se la realtà fosse un loro effettivo posses-

<sup>24</sup> Va sottolineato il fatto che il salone di Mme Verdurin, costruito in sistematica contrapposizione agli ambienti dell'aristocrazia conservatrice, si trova naturalmente ad abbracciare sin dall'inizio il dreyfusismo – non certo per coinvolgimento personale o pregresse simpatie filosemite ma come espressione differenziale di atteggiamento progressista. Il dreyfusismo esprime quindi non solo il coinvolgimento categoriale dell'ebraismo assimilato, ma anche altri posizionamenti sociali, come appunto quello della borghesia progressista in opposizione all'aristocrazia conservatrice. Il problema è approfondito in Rosen, *Littérature, autofiction, histoire*, pp. 78-80.

<sup>25</sup> SG III, p. 79.

so<sup>26</sup>, mentre i membri delle categorie marginali dovranno accettare le definizioni che vengono loro proposte dall'esterno, perché non sono legittimati a presentare le loro definizioni come un dato acquisito. Questo è un principio molto importante: il doppio standard è visibile appunto nel fatto che mentre il gran signore francese si permette di poter decidere in base all'adesione categoriale, convinto che la sua visione delle cose coincida con la realtà oggettiva, egli pretende che il membro della categoria marginale respinga le posizioni espresse dalla sua categoria e decida invece in base a legami di tipo personale: una colpa degli ebrei come Swann è prendere parte per qualcuno «même s'ils ne le connaissent pas».

Sulla stessa linea, si veda come, nel successivo volume *La prisonnière*, il duca di Guermantes ribadisca il doppio standard e consideri se stesso come svincolato dalla logica dell'appartenenza categoriale, mentre Swann non farebbe altro che dar voce alla posizione della categoria marginale cui viene ricondotto:

Si un Français vole, assassine, je ne me crois pas tenu, parce qu'il est Français comme moi, de le trouver innocent. Mais les Juifs n'admettront jamais qu'un de leurs concitoyens soit traître, bien qu'ils le sachent parfaitement, et se soucient fort peu des effroyables répercussions (...) que ce crime d'un des leurs peut amener jusque... Voyons, Oriane, vous n'allez pas prétendre que ce n'est pas accablant pour les Juifs, ce fait qu'ils soutiennent tous un traître<sup>27</sup>.

Si noti la petizione di principio per cui le prove contro un imputato ebreo sono considerate un dato razionale, mentre le prove a favore un dato pregiudiziale. La posizione innocentista di Swann non viene spiegata come espressione del principio giuridico *in dubio pro reo*, bensì come frutto della comune appartenenza alla categoria stigmatizzata. Si noti altresì come la massima latina *ab uno disce omnes* enfatizzi ancora il processo di equivalenza categoriale. Naturalmente l'identificazione tra l'elemento e la classe ha luogo solo per la categoria marginale: ogni ebreo traditore getta l'ombra del tradimento su tutti gli altri ebrei; ma un francese ladro o assassino resta un *individuo* ladro e assassino, senza che alcun effetto ricada sulla categoria in generale. Il fatto è che per le categorie non marcate e per quelle marginali valgono regole diverse: solo per questi ultimi viene considerata valida l'equivalenza *biunivoca* dei tratti caratterizzanti (l'individuo epitoma il gruppo e il gruppo descri-

<sup>26</sup> Sacks parla appunto del fatto che alcune categorie «own reality», in opposizione ad altre che devono invece attenersi alle definizioni della realtà ricevute dall'esterno (l'esempio di Sacks riguarda gli adulti e i bambini, ma il discorso ha validità generale: Sacks, *Lectures on Conversation*, vol. I, p. 398).

<sup>27</sup> P III, p. 551.

ve l'individuo). È sulla base di regole come questa che ogni generalizzazione stereotipa si trasforma in un comodo strumento di classificazione, che descrive senza eccezioni ogni membro della categoria marginale.

La situazione critica innescata dall'affare Dreyfus determina una sorta di esasperazione dei principi di classificazione categoriale. Nello stesso contesto, il duca di Guermantes si schermisce per aver pensato un tempo di poter giudicare le persone individualmente, mentre ora ritiene che l'appartenenza categoriale e la 'fedeltà' rivelino il fondo dell'identità di un individuo come Swann:

A propos de dreyfusards, dis-je, il paraît que le prince Von l'est. — Ah! vous faites bien de me parler de lui, s'écria M. de Guermantes, j'allais oublier qu'il m'a demandé de venir dîner lundi. Mais, qu'il soit dreyfusard ou non, cela m'est parfaitement égal puis qu'il est étranger. Je m'en fiche comme de colin-tampon. Pour un Français, c'est autre chose. Il est vrai que Swann est juif. Mais jusqu'à ce jour — excusez-moi, Froberville — j'avais eu la faiblesse de croire qu'un juif peut être Français, j'entends un juif honorable, homme du monde. Or Swann était cela dans toute la force du terme. Hé bien! il me force à reconnaître que je me suis trompé, puisqu'il prend parti pour ce Dreyfus (qui, coupable ou non, ne fait nullement partie de son milieu, qu'il n'aurait jamais rencontré) contre une société qui l'avait adopté, qui l'avait traité comme un des siens. Il n'y a pas à dire, nous nous étions tous portés garants de Swann, j'aurais répondu de son patriotisme comme du mien. Ah! il nous récompense bien mal. J'avoue que de sa part je ne me serais jamais attendu à cela. Je le jugeais mieux. Il avait de l'esprit (dans son genre, bien entendu)<sup>28</sup>.

Agli occhi del duca, il fatto stesso di essere stato accolto nella cerchia aristocratica avrebbe dovuto spingere Swann a optare per quello schieramento in modo definitivo: «il aurait dû se désolidariser»<sup>29</sup>. La solidarietà determinata dall'appartenenza categoriale alla 'nazione' ebraica viene dunque presupposta come un elemento a tal punto radicato da non poter essere scalzato da alcuna trasformazione. Swann è convertito da tre generazioni, ma questo gioca contro di lui in una sorta di *double bind* categoriale: se non sei convertito sei ebreo; se sei convertito lo sei ancora di più, come implica il pregiudizio («on dit») cui dà voce Mme de Gallardon in un dialogo con la futura duchessa di Guermantes:

Je sais qu'il est converti, et même déjà ses parents et ses grands-parents. Mais on dit que les convertis restent plus attachés à leur religion que les autres, que c'est une frime, est-ce vrai?<sup>30</sup>

<sup>28</sup> SG III, pp. 77-78.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>30</sup> CS I, p. 329.

In questa prospettiva, l'appartenenza etnica atavica resta un elemento non modificabile, che può essere evocato a piacere per denunciare l'instabilità della doppia appartenenza. Questo passo è inoltre un esempio dell'ingiunzione unilaterale che i gentili rivolgono agli ebrei: come osserva Carmen Dell'Aversano nel suo contributo a questo volume, il paradosso dell'assimilazione sta nel fatto che, in base alle regole non scritte della categorizzazione, gli ebrei sono tenuti a non categorizzare più se stessi come ebrei, mentre i gentili possono continuare a categorizzarli esattamente come prima, anche dopo tre generazioni dalla conversione, e in barba ai risultati di un'assimilazione perfetta come quella di Swann.

### 3. *La doppia ascrizione come tradimento.*

La seconda parte della mia argomentazione riguarda l'analogia strutturale tra la stigmatizzazione dell'ebraismo e lo stigma connesso alla condizione omosessuale. L'associazione di ebraismo e inversione (il termine che il Narratore preferisce esplicitamente a «ce qu'on appelle parfois *fort mal* l'homosexualité») <sup>31</sup> è un tema ampiamente dibattuto negli studi proustiani <sup>32</sup> e costituisce un dato sistemico già nel testo del romanzo. Gli studi in questo ambito esplorano la connessione da varie angolazioni, prima fra tutte sul piano della ricerca biografica <sup>33</sup>. Prima di valutare la rilevanza dell'elemento biografico, peraltro, ritengo fondamentale impostare in termini astratti il mio ragionamento, in modo da evidenziare la radice formale comune nella comune stigmatizzazione. È perlomeno curioso infatti che una categoria che rileva della fede religiosa e una che definisce costumi sessuali siano state così spesso associate, fino a farne una sorta di binomio omogeneo.

Di fatto, l'idea di una peculiare maschilità ebraica alternativa alla maschilità fallica dei *goyim* attraversa anche la moderna teoria gender e queer <sup>34</sup>. Già ai tempi di Proust, del resto, era molto diffuso in Europa un saggio di Otto Weininger in cui si sostiene tra l'altro come l'identità ebraica e l'inversione rappresentino gradini intermedi tra l'inferiorità della donna e la superiorità

<sup>31</sup> SG III, p. 9, corsivo mio.

<sup>32</sup> Vd. ad es. S. Zagdanski, *Le sexe de Proust*, Paris, Gallimard, 1994, *passim*.

<sup>33</sup> Il contributo più recente a me noto in questo ambito è una monografia di Patrick Mimouni, *Les Mémoires maudites. Juifs et homosexuels dans l'œuvre et la vie de Marcel Proust*, Paris, Grasset, 2018 (Figures), che si allinea all'opinione dominante sull'antisemitismo di Proust.

<sup>34</sup> Mi limito a menzionare il principale studio sul tema: D. Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, University of California Press, 1997, le cui idee sono riprese e discusse da Y. Peleg, *Heroic Conduct: Homoeroticism and the Creation of Modern, Jewish Masculinities*, «Jewish Social Studies», XIII (2006), 1, pp. 31-58.

dell'uomo eterosessuale<sup>35</sup>. Freud aveva cercato di dissuadere Weininger dal pubblicare la sua tesi, ma il suicidio del giovane autore, ebreo e omosessuale come Proust, aveva reso un vero best seller quel libro, che peraltro non faceva che organizzare e riproporre le idee ottocentesche più comuni in materia di identità di genere<sup>36</sup>. Senza riprendere qui la complessa questione dell'omosessualità in relazione alla maschilità ebraica, mi limito a segnalare l'ampiezza degli orizzonti entro cui la questione viene articolata.

La *Recherche* esprime a mio avviso una visione parallela di ebraismo e omosessualità basata precisamente sul tratto problematico della doppia appartenenza. Il romanzo contiene il termine «homosexualité», anche se in una accezione non del tutto sovrapponibile a quella corrente oggi: per Proust l'omosessualità è concepita piuttosto come inversione, ed è rappresentata e discussa in modo ampio e approfondito a partire da *Sodome et Gomorrhe*, quarto volume del romanzo.

Il personaggio più importante della *Recherche*, dopo il protagonista-Narratore, è M. de Charlus, uno dei vertici della società aristocratica, che in quanto omosessuale si contrappone alla vivace e convenzionale eterosessualità di suo fratello, il duca di Guermantes. Il Narratore scopre i costumi sessuali di Charlus solo dopo aver interagito a lungo con lui nei volumi precedenti, e da quel momento il racconto non abbandonerà mai un itinerario di progressivo approfondimento del personaggio e dell'omosessualità come condizione.

Tra i passi più significativi in proposito ricordo una lunga riflessione del Narratore, che commenta appunto l'episodio in cui una serie di coincidenze fortuite permettono al giovane protagonista di osservare, non visto, un incontro sessuale tra Charlus e il giovane farsettaio Jupien (l'episodio costituisce il nucleo di tutta la prima parte di *Sodome et Gomorrhe*). Questa pagina, giustamente molto celebre, è stata considerata espressione di antisemitismo e omofobia introiettate<sup>37</sup>. A me interessa sottolineare non la dimensione psi-

<sup>35</sup> O. Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Wien, Braumüller, 1903.

<sup>36</sup> L'ipotesi che Proust avesse letto, o almeno conoscesse, le tesi di fondo di Weininger è formulata da ultimo in S. Friedländer, *Proustian Uncertainties: On Reading and Rereading In Search of Lost Time*, New York, Other Press, 2020, p. 53. Per una contestualizzazione delle idee di Weininger nel panorama culturale europeo tra Otto e Novecento è molto utile A. Cavaglian, *La filosofia del pressappoco: Weininger, sesso, carattere e la cultura del Novecento*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2001, che insiste appunto sul carattere derivativo delle dottrine weiningeriane sulla differenza dei sessi.

<sup>37</sup> «This passage seems a classic — if doubled — form of self-hatred», J. Freedman, *Coming Out of the Jewish Closet with Marcel Proust*, in *Queer Theory and the Jewish Question*, edited by

cologica e la cifra del coinvolgimento biografico dell'autore (e conseguentemente del protagonista-Narratore) ma le analogie categoriali e psicosociali tra le due forme di stigma.

L'inversione è attribuita alla compresenza nello stesso soggetto di elementi contraddittori:

De plus je comprenais maintenant pourquoi tout à l'heure, quand je l'avais vu sortir de chez Mme de Villeparisis, j'avais pu trouver que M. de Charlus avait l'air d'une femme: c'en était une!<sup>38</sup>

La teoria proustiana dell'omosessualità è basata infatti sul concetto di «homme-femme», come annuncia il sommario di *Sodome et Gomorrhe I* («Première apparition des hommes-femmes»: SG III, p. 3). L'anomalia identitaria è dunque modellizzata come una doppia e paradossale appartenenza categoriale: l'invertito è un'anima di donna in un corpo di uomo (viceversa per l'omosessualità femminile).

A questa duplice ascrizione categoriale fa riscontro una caratterizzazione etica pure basata su una forma di duplicità:

Race sur qui pèse une malédiction et qui doit vivre dans le mensonge et le parjure, puisqu'elle sait tenu pour punissable et honteux, pour inavouable, son désir, ce qui fait pour toute créature la plus grande douceur de vivre<sup>39</sup>.

È importante soffermarsi sulla natura sfuggente e paradossale della duplicità: le due duplicità sono infatti nettamente diverse, ma in qualche modo risultano interdipendenti: «homme-femme» implica una doppia ascrizione categoriale, ma la menzogna nasce dallo stigma sociale che obbliga alla dissimulazione. È precisamente questa dissimulazione a mettere in luce la dinamica che regola il trattamento delle categorie stigmatizzate. La dissimulazione dell'omosessuale è infatti un *effetto* dello stigma sociale patito dalla sua peculiare inclinazione. Tuttavia, a fronte di una repulsione arbitraria e basata sulla semplice marginalità categoriale, la dissimulazione viene considerata circolarmente (e pretestuosamente) la *causa* della diffidenza, e legittima così in modo paradossale l'impossibilità di uno scambio neutro e alla pari. L'omosessuale mente per non essere schifato, ma diviene schifoso perché mente:

amis sans amitiés, malgré toutes celles que leur charme fréquemment reconnu inspire et que leur cœur souvent bon ressentirait; mais peut-on appeler amitiés ces relations

D. Boyarin – D. Itzkovitz – A. Pellegrin, New York, Columbia University Press, 2003, pp. 334-364: 340.

<sup>38</sup> SG III, p. 16.

<sup>39</sup> *Ibidem*.



qui ne végètent qu'à la faveur d'un mensonge et d'où le premier élan de confiance et de sincérité qu'ils seraient tentés d'avoir les ferait rejeter avec dégoût, à moins qu'ils n'aient à faire à un esprit impartial, voire sympathique, mais qui alors, égaré à leur endroit par une psychologie de convention, fera découler du vice confessé l'affection même qui lui est la plus étrangère<sup>40</sup>.

Si rifletta soprattutto sul concetto di «psychologie de convention»: il testo di Proust prosegue con un esempio concreto di questi luoghi comuni del pregiudizio, e cita ebrei e omosessuali come occorrenze parallele:

certaines juges supposent et excusent plus facilement l'assassinat chez les invertis et la trahison chez les Juifs pour des raisons tirées du péché originel et de la fatalité de la race<sup>41</sup>.

Si noti che le spiegazioni dell'analogia tra «Juifs» e «invertis» fanno parte delle non-spiegazioni del luogo comune. Eppure la doppia appartenenza è la cifra del parallelismo in tutta questa splendida – e terribile – analisi dell'omosessualità. Anche senza seguire analiticamente ogni passaggio, va apprezzato lo spazio considerevole che il testo dedica a due elementi del tutto caratteristici della stigmatizzazione ebraica, e a loro volta in reciproca tensione/contraddizione: 1) il desiderio di assimilazione (che allontana gli ebrei e gli invertiti dai loro simili); 2) la solidarietà di categoria (che li avvicina ai loro simili):

comme les Juifs encore (...), se fuyant les uns les autres, recherchant ceux qui leur sont le plus opposés, qui ne veulent pas d'eux, pardonnant leurs rebuffades, s'enivrant de leurs complaisances; mais aussi rassemblés à leurs pareils par l'ostracisme qui les frappe, l'opprobre où ils sont tombés, ayant fini par prendre, par une persécution semblable à celle d'Israël, les caractères physiques et moraux d'une race (...)<sup>42</sup>.

Queste considerazioni spiegano peraltro come la discriminazione finisca per inibire l'azione politicamente organizzata, senza risparmiare però la collettività discriminata dalle accuse di sedizione o di cospirazione. Un altro punto di interesse in questo passo è l'intuizione che l'emergere della razza non dipende tanto dagli elementi specifici di una categoria, ma dall'azione sociale di cui essa è oggetto: la «race» non è causa della discriminazione, ma è un effetto della «persécution», che riguarda tanto la diversità religiosa quanto l'atipicità dei costumi sessuali. La solidarietà nello stigma nasce quindi come risposta all'ostracismo e determina atteggiamenti di fissazione caratteristica, il cui obiettivo principale è smussare la diversità per ridurre l'isolamento:

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 18.

allant chercher, comme un médecin l'appendicite, l'inversion jusque dans l'histoire, ayant plaisir à rappeler que Socrate était l'un d'eux, comme les Israélites disent de Jésus qu'il était juif<sup>43</sup>.

L'elemento significativo, che di nuovo si pone in relazione con la dinamica di stigmatizzazione categoriale, è soprattutto il carattere trasversale della solidarietà cui il regime di doppia appartenenza dà luogo. La 'lobby gay', come si direbbe oggi, è ramificata e trasversale quanto la lobby ebraica, e rappresenta una fonte di ansia per i membri a pieno titolo della categoria dominante, precisamente in ragione della doppia appartenenza dei 'cospiratori'. Si osservi ad esempio quante categorie sociali vengono attraversate e messe in crisi in questa pagina dalla loro sovrapposizione, dalla loro doppia appartenenza alla categoria 'invertito':

formant une franc-maçonnerie bien plus étendue, plus efficace et moins soupçonnée que celle des loges, car elle repose sur une identité de goûts, de besoins, d'habitudes, de dangers, d'apprentissage, de savoir, de trafic, de glossaire, et dans laquelle les membres mêmes qui souhaitent de ne pas se connaître, aussitôt se reconnaissent à des signes naturels ou de convention, involontaires ou voulus, qui signalent un de ses semblables au mendiant dans le grand seigneur à qui il ferme la portière de sa voiture, au père dans le fiancé de sa fille, à celui qui avait voulu se guérir, se confesser, qui avait à se défendre, dans le médecin, dans le prêtre, dans l'avocat qu'il est allé trouver; tous obligés à protéger leur secret, mais ayant leur part d'un secret des autres que le reste de l'humanité ne soupçonne pas et qui fait qu'à eux les romans d'aventure les plus invraisemblables semblent vrais; car dans cette vie d'un romanesque anachronique, l'ambassadeur est ami du forçat; le prince, avec une certaine liberté d'allures que donne l'éducation aristocratique et qu'un petit bourgeois tremblant n'aurait pas, en sortant de chez la duchesse s'en va conférer avec l'apache (...)<sup>44</sup>.

#### 4. *Metafora e 'doppia appartenenza'.*

Resta a questo punto da chiarire in che termini la rappresentazione problematica della 'doppia appartenenza' si leghi alle strutture concettuali e filosofiche della *Recherche*. Anche se molto diversa sul piano delle valenze sociali, una forma di doppia appartenenza è presupposta dall'impalcatura concettuale del romanzo e risulta cruciale nello sviluppo della narrazione: tutta la prima, lunghissima parte del romanzo, che va da *Du côté de chez Swann* a *Albertine disparue*, è improntata infatti a una riconsiderazione critica delle illusioni coltivate dal protagonista per tutta la vita, e sfocia in una loro de-

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 18-19.

mistificazione. Preconcetti, abitudini, *idées reçues*, ma anche opinioni intellettualmente rispettabili – tutto viene demolito grazie alla lucidità raggiunta infine dalla coscienza dell'io narrante, che decostruisce la visione della coscienza ingenua rivelando il conflitto insanabile tra presunzione oggettiva e verità soggettiva. Questa riconfigurazione della realtà è resa possibile solo dalla condizione di doppia appartenenza che caratterizza la coscienza stessa, dopo che i limiti della conoscenza oggettiva e dell'opinione condivisa vengono finalmente trascesi in una sintesi che le pone in contatto con la matrice cruciale della soggettività.

A uno sguardo superficiale, questa dialettica apparenza/verità non sembra avere i tratti della doppia appartenenza, ma questo concetto è invece del tutto indispensabile per descrivere il peculiare rapporto di paradossale coesistenza che si instaura tra due appartenenze incommensurabili: la coscienza del protagonista (l'io che agisce e vive le esperienze presenti) e quella del Narratore (l'io che ha già conquistato una visione più profonda della realtà). Il Narratore infatti non rifiuta i contenuti della sua coscienza ingenua, ma li sussume e li trascende nell'esperienza privilegiata della memoria involontaria, che si configura come una presenza ugualmente totalizzante sia nel presente che nel passato. È proprio la compresenza di queste due condizioni, che rappresentano anche due stadi di evoluzione dell'io nel tempo, a formare la base della posizione di sintesi raggiunta infine dal Narratore.

Non c'è dubbio, peraltro, che questa doppia appartenenza non sia formalmente identica alla doppia ascrizione categoriale che caratterizza la condizione ebraica o quella omosessuale: lo stigma della doppia appartenenza è inflitto al soggetto deviante da uno sguardo normotipico esterno, mentre la doppia appartenenza della coscienza felice è una condizione di privilegio conquistata su un piano puramente interiore. Del resto, il protagonista del romanzo è cristiano e eterosessuale, e pertanto non si trova mai nella posizione di ebrei e omosessuali, e non deve mai sostenere il peso di sapersi un 'traditore' strutturale rispetto alle posizioni condivise.

Questo, però, è un argomento che può essere considerato da un'altra angolazione: anche se il personaggio dell'eroe-narratore è un membro normotipico del suo gruppo, l'autore Marcel Proust era sia ebreo che omosessuale, vittima cioè di entrambe le forme di stigma che qui abbiamo ricondotto ai problemi della doppia ascrizione categoriale. Di conseguenza, il fatto che il personaggio principale della *Recherche* sia una trasposizione 'editata' del suo modello biografico è non solo indizio di un generico disagio, ma permette altresì di individuare un collegamento tra la doppia appartenenza problematica esperita dal modello e la doppia appartenenza salvifica realizzata dal personaggio. Questa relazione si presenta da un lato come predisposizione pro-

pedeutica (l'esperienza della doppia appartenenza è un fatto che prepara e facilita il distacco critico dalla visione condivisa sul mondo), dall'altro come compensazione sublimata (la doppia appartenenza egodistonica dell'omosessuale e dell'ebreo viene finalmente superata e rovesciata, sul piano privilegiato della trasfigurazione artistica, in un'analoga condizione egosintonica, che è quella della coscienza felice dell'artista). Questo è il principale snodo ermeneutico del mio contributo, non solo per quanto attiene i sistemi simbolici della *Recherche*, ma anche per la possibilità di suggerire che proprio le sofferenze causate dalla doppia ascrizione categoriale abbiano facilitato, in Proust come presumibilmente in altri intellettuali, atteggiamenti reattivi caratterizzati da forme privilegiate di coscienza.

Un argomento esterno e uno interno aiutano a corroborare questa ipotesi. Il primo riguarda un'altra figura di spicco dell'ebraismo europeo tra Otto e Novecento, Sigmund Freud: nella *Selbstdarstellung* da lui composta nel 1924<sup>45</sup>, Freud insiste sul disagio causato dalla discriminazione subita in quanto ebreo, dandone una descrizione non diversa da quella della *Recherche* (in particolare per l'impossibilità di poter appartenere in modo organico a una «Volksgemeinschaft»). Un'osservazione marginale risulta però della massima importanza: nel riferirne gli aspetti dolorosi, Freud considera proprio quella condizione un fattore cruciale nella sua crescita intellettuale:

Die Universität, die ich 1873 bezog, brachte mir zunächst einige fühlbare Enttäuschungen. Vor allem traf mich die Zumutung, daß ich mich als minderwertig und nicht volkszugehörig fühlen sollte, weil ich Jude war. Das erstere lehnte ich mit aller Entschiedenheit ab. Ich habe nie begriffen, warum ich mich meiner Abkunft, oder wie man zu sagen begann: Rasse, schämen sollte. Auf die mir verweigerte Volksgemeinschaft verzichtete ich ohne viel Bedauern. Ich meinte, daß sich für einen eifrigen Mitarbeiter ein Plätzchen innerhalb des Rahmens des Menschthums auch ohne solche Einreihung finden müsse. Aber eine für später wichtige Folge dieser ersten Eindrücke von der Universität war, daß ich so frühzeitig mit dem Lose vertraut wurde, in der Opposition zu stehen und von der 'kompakten Majorität' in Bann getan zu werden. Eine gewisse Unabhängigkeit des Urteils wurde so vorbereitet<sup>46</sup>.

La stessa posizione viene ribadita il 6 maggio 1926 in un discorso che Freud tenne davanti all'associazione B'nai B'rith di Vienna, di cui era membro sin

<sup>45</sup> Per la raccolta in otto volumi a cura di L. R. Grote, *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, alla quale contribuirono, fra il 1923 e il 1929, una trentina di eminenti personalità del mondo medico. Il discorso fu pubblicato nel vol. IV, Leipzig, Meiner, 1925, pp. 1-52. Ringrazio C. Dell'Aversano per aver attirato la mia attenzione su questo passo di Freud.

<sup>46</sup> S. Freud, *Selbstdarstellung*, in Id., *Gesammelte Werke, chronologisch geordnet*, vol. XIV, *Werke aus den Jahren 1925-1931*, London, Imago, 1948, pp. 31-96: 34-35.

dal 1895, e che si era riunita per festeggiare il settantesimo compleanno dello scienziato:

Und dazu kam bald die Einsicht, dass ich nur meiner jüdischen Natur die zwei Eigenschaften verdankte, die mir auf meinem schwierigen Lebensweg unerlässlich geworden waren. Weil ich Jude war, fand ich mich frei von vielen Vorurteilen, die andere im Gebrauch ihres Intellekts beschränkten, als Jude war ich dafür vorbereitet, in die Opposition zu gehen und auf das Einvernehmen mit der 'kompakten Majorität' zu verzichten<sup>47</sup>.

L'argomento interno, più cogente, riguarda le simmetrie strutturali che nel romanzo collegano i personaggi di Swann e di Charlus alla figura del Narratore. È ormai da tempo un luogo comune della critica il carattere 'figurale' di Swann, precursore del Narratore nel suo itinerario attraverso le disillusioni della società, dell'amore e dell'arte. Anche Charlus, che nel testo è oggetto della rappresentazione più ampia e simpatetica, può essere (ed è stato infatti) interpretato come personaggio a chiave<sup>48</sup>, anche se i tratti più marcati di affinità lo accostano in primo luogo alla figura storica di Marcel Proust. Nel testo, Charlus viene presentato come dotato sì di qualità superiori, ma incapace di affrancarsi dai limiti di una visione del mondo mutuata dalla conoscenza condivisa. Orbene, Swann e Charlus, i principali personaggi maschili del romanzo, dopo il Narratore, si possono considerare esplorazioni narrative di percorsi di emancipazione fallita: entrambi i personaggi, dotati di sensibilità e cultura fuori del comune, e di una coscienza acuita dallo stigma della doppia appartenenza, restano comunque imprigionati nei limiti di una coscienza che è sì superiore, ma si fonda sul solo intelletto<sup>49</sup>. Il loro fallimento esalta per contrasto il percorso del Narratore, che condividendo con loro cultura e visione del mondo, riesce però a sollevarsi sul piano incommensu-

<sup>47</sup> Pubblicato postumo come col titolo *Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith* (1926), in S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XVII, 1941, pp. 49-53: 52.

<sup>48</sup> Come tutti i personaggi proustiani, che sono per lo più basati su una rielaborazione di tratti ispirati da modelli storici disparati. Nel caso di Charlus, l'ispirazione principale è riconosciuta nella figura di Robert de Montesquiou (costruzione generale del personaggio; modo di esprimersi; gesti caratteristici), anche se alcuni tratti secondari derivano dal barone Dožan (la corporatura massiccia, oltre che i costumi sessuali). Cfr. Tadić, *Marcel Proust*, pp. 195 sgg.

<sup>49</sup> Una lettura complessiva del tema della 'ricerca in direzione sbagliata' è formulata da F. Orlando, *Proust, Sainte-Beuve e la ricerca in direzione sbagliata*, in *Critica e storia letteraria. Studi offerti a Mario Fubini*, vol. I, Padova, Liviana, 1970, pp. 226-250, ripreso poi in M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, Torino, Einaudi, 1974, pp. VII-XXXVII. Da ultimo il contributo è stato ripubblicato come capitolo V di F. Orlando, *In principio Marcel Proust*, a cura di L. Peligrini, Milano, nottete[m]po, 2022.

rabile e filosoficamente sovraordinato in cui l'esperienza della memoria involontaria gli rivela la certezza dell'assoluto nell'arte.

Il coronamento del percorso esistenziale e intellettuale del Narratore, pertanto, si esplica anche come una risemantizzazione positiva, una sorta di rovesciamento compensatorio, della doppia appartenenza, che da stigma si configura finalmente come privilegio. In questa prospettiva, è utile verificare fino a che punto le principali caratteristiche del percorso salvifico, nella *Recherche*, non siano altro che riconfigurazioni simboliche della doppia appartenenza, che non è più motivo di integrazione problematica, ma stato di privilegio cognitivo ed esistenziale.

Il primo passo di questa risemantizzazione è nella struttura stessa della memoria involontaria, cioè dell'esperienza che determina la svolta dalla «direzione sbagliata» verso la meta decisiva. La memoria involontaria si distingue dalle altre forme di memoria perché in essa aspetti incompatibili del passato e del presente si trovano in perfetta coincidenza:

j'éprouvais à la fois dans le moment actuel et dans un moment éloigné le bruit de la cuiller sur l'assiette, l'inégalité des dalles, le goût de la madeleine, jusqu'à faire empiéter le passé sur le présent, à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais (...) <sup>50</sup>.

Il carattere incommensurabile di passato e presente corrisponde alla tradizionale opposizione gnoseologica tra intuizione sensibile e conoscenza analitica («à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits») <sup>51</sup>. La sintesi tra elementi incompatibili recuperata in un momento di «expérience privilégiée» <sup>52</sup> permette di accedere a un livello superiore di conoscenza («quelque chose qui, commun à la fois au passé et au présent, est beaucoup plus essentiel qu'eux deux») <sup>53</sup>, che si configura in primo luogo come capacità di una visione generalizzante dei fenomeni («rien ne peut durer qu'en devenant général») <sup>54</sup>. Il paradosso dell'esperienza memoriale privilegiata permette di raggiungere una sorta di assoluto metastorico ideale («cette contemplation de l'essence des choses») <sup>55</sup>. Ideale, ma non sterile come le astrazioni meramente intellettuali, che sono invece fallimen-

<sup>50</sup> TR IV, pp. 449-450.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 451.

<sup>52</sup> Tra i tanti studi dedicati alla memoria involontaria come forma di epifania mi limito a segnalare l'articolo di J.-M. Quaranta, *Impressions obscures et souvenirs involontaires: morphologie des épiphanies proustiennes*, «Bulletin d'informations proustiennes», XXVIII (1997), pp. 99-115.

<sup>53</sup> TR IV, p. 450.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 454.

tari perché si limitano a combinare oggetti appartenenti a un solo ordine di realtà:

Quant aux vérités que l'intelligence – même des plus hauts esprits – cueille à claire-voie, devant elle, en pleine lumière, leur valeur peut être très grande; mais elles ont des contours plus secs et sont planes, n'ont pas de profondeur parce qu'il n'y a pas eu des profondeurs à franchir pour les atteindre, parce qu'elles n'ont pas été recréées<sup>56</sup>.

La verità si attinge dunque solo nel concorso di fattori impossibili, che il testo rappresenta nella loro componente dialettica: «Toujours, dans ces résurrections-là, le lieu lointain engendré autour de la sensation commune s'était accouplé un instant, *comme un lutteur*, au lieu actuel»<sup>57</sup>. La verità è nell'impermanenza, e nell'impossibilità di cogliere stabilmente una realtà che si trasforma nel tempo, a cominciare dalla consistenza del soggetto – «les moi divers qui meurent successivement en nous»<sup>58</sup>.

L'impermanenza del soggetto è ciò che più avvicina la filosofia proustiana al tema dell'Ebreo errante, figura che attraversa il tempo nella storia: l'identità dell'ebreo, che cambia nome e connotati nei secoli, per giungere diverso eppure inalterato fino al giorno della seconda venuta di Cristo, è affine alla coscienza del soggetto, che recupera estaticamente l'intuizione sensibile dell'esperienza passata pur nella consapevolezza che l'io è una successione illusoria di momenti irrelati («Je m'étais au premier instant demandé avec colère quel était l'étranger qui venait me faire mal. Cet étranger, c'était moi-même, c'était l'enfant que j'étais alors, que le livre venait de susciter en moi»)<sup>59</sup>.

La doppia appartenenza della coscienza felice è dunque quella che permette di superare la dicotomia di passato e presente, di intelletto e sensazione:

Ce que nous appelons la réalité est un certain rapport entre ces sensations et ces souvenirs qui nous entourent simultanément – rapport que supprime une simple vision cinématographique, laquelle s'éloigne par là d'autant plus du vrai qu'elle prétend se borner à lui – *rapport unique que l'écrivain doit retrouver pour en enchaîner à jamais dans sa phrase les deux termes différents*. On peut faire se succéder indéfiniment dans une description les objets qui figuraient dans le lieu décrit, la vérité ne commencera qu'au moment où l'écrivain prendra deux objets différents, posera leur rapport, analogue dans le monde de l'art à celui qu'est le rapport unique de la loi causale dans le monde de la science, et les enfermera dans les anneaux nécessaires d'un beau style. Même, ainsi que la vie, quand, en rapprochant une qualité commune à deux sensa-

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 477.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 453, corsivo mio.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 476.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 462-463.

tions, il dégagera leur essence commune en les réunissant l'une et l'autre pour les soustraire aux contingences du temps, dans une métaphore<sup>60</sup>.

La conseguenza più rilevante di questa verità è appunto la scoperta del valore esistenziale e filosofico della metafora, che fonda la forza veritativa del testo letterario proprio sulla capacità di far convergere e sovrapporre due elementi irrelati, se non incompatibili<sup>61</sup>. Anche questo è un elemento da non trascurare. Il lavoro della metafora è infatti basato a sua volta su una forma di 'doppia appartenenza': se l'intelletto distingue, la metafora ricongiunge – in una sintesi dove si accede alla verità solo elevandosi al di sopra della singola categoria, per cogliere l'essenza ineffabile che congiunge due entità destinate altrimenti a restare separate<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 468, corsivo mio.

<sup>61</sup> Anche in questo caso, in una mole immensa di studi segnalo solo il miglior saggio di sintesi a me noto: D. Punter, *Metaphor*, London, Routledge, 2007 (The New Critical Idiom), in particolare le pp. 11-25.

<sup>62</sup> Una visione d'insieme della metafora al cuore dell'estetica proustiana è fornita da M. Bongiovanni Bertini, *Redenzione e metafora: una lettura di Proust*, Milano, Feltrinelli, 1981. Per un approfondimento filosofico si vedano almeno A. Simon, *Proust ou Le réel retrouvé: le sensible et son expression dans «À la recherche du temps perdu»*, Paris, Presses universitaires de France, 2000 (rist. Paris, Champion, 2011 e 2018); A. Contini, *Marcel Proust: tempo, metafora, conoscenza*, Bologna, CLUEB, 2006; M. De Beistegui, *Proust as Philosopher: The Art of Metaphor*, London, Routledge, 2012.



CHIARA CARMEN SCORDARI

## MESSIA ERRANTE E *HOMO ABSCONDITUS*

L'EREDITÀ DI ABRAMO IN JOSEPH SOLOVEITCHIK

### 1. *La hagirā di Abramo: una guida per l'Errante.*

Oltre alle variazioni ebraico-cristiane sul mito dell'Ebreo errante, personaggio ambivalente a cavaliere di secoli e culture, persecutore e perseguitato, testimone della discriminazione ma anche di resilienza, è possibile rintracciare storie di erranza già nella Bibbia, prima fra tutte la *hagirā* di Abramo, che da Ur si sposta a Carran per raggiungere poi la Cananea.

Nel corso di una serie di lezioni, tenute alla Yeshiva University di New York tra la fine degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Settanta, il filosofo rabbino Joseph Soloveitchik (1903-1993) fornisce una sorta di *guida* morale per l'uomo contemporaneo, riformulando in chiave filosofico-esistenziale l'esperienza di erranza dei patriarchi biblici e di Abramo in particolare. Con Soloveitchik, è importante sottolinearlo, l'erranza perde ogni patina di maledizione perpetua tipica della tradizione mitica e diventa categoria antropologica di responsabilità religiosa, sociale e storica. C'è, dissimulato sotto la lente dell'esegesi biblica, il tentativo di scavare all'interno dell'essere umano, scoprendo entro le sue stesse contraddizioni l'impulso creativo-progettuale.

Il primo passo, che sembra quasi riecheggiare l'incipit della *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide, è disambiguare la nozione di *galut*, esilio: un «termine polisemantico», afferma Soloveitchik, che può essere letto in una doppia luce, negativa e positiva<sup>1</sup>. Il significato di *galut* non si esaurisce nell'espulsione fisico-geografica. Per Soloveitchik, *galut* è anche il destino dell'intero genere umano, cioè la sventura che «esplose e si concentrò sull'uomo con la prima esecuzione del peccato. L'uomo perse il proprio luogo esistenziale e senso di sicurezza, e divenne consapevole del proprio essere sradicato

<sup>1</sup> J. B. Soloveitchik, *Abraham's Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, edited by D. Shatz et alii, New York, KTAV, 2008, p. 76. Qui e altrove, quando non diversamente indicato, la traduzione è mia.

e senza casa»<sup>2</sup>. È una condanna ontologico-esistenziale, un'evasione da un'esistenza vera e piena, cioè da un'esistenza autenticamente umana. Tuttavia, *galut* può essere anche «prologo del ritorno»<sup>3</sup>, cioè occasione costruttiva di redenzione e liberazione. Come ammonisce Soloveitchik: «solo attraverso la consapevolezza dell'esilio, dell'insicurezza, dell'alienazione e dell'assurdità dell'esperienza umana, l'uomo può ritornare a Dio» ed essere, così, redento dalla propria erranza 'metafisico-spirituale'<sup>4</sup>.

Il secondo passaggio è più radicale. Soloveitchik trasfigura nell'antica *bagirā* di Abramo la propria esperienza di erranza tra Bielorussia e Stati Uniti<sup>5</sup>; un'erranza geografica e culturale, che parte dagli iniziali studi rabbinici sotto la tutela del padre, passa attraverso gli studi filosofici a Berlino, culminati con una tesi su Hermann Cohen, e arriva agli anni Statunitensi, quando sarà leader della corrente Modern Orthodox a Boston e professore alla Yeshiva University di New York (dal 1932 al 1993):

Ho vagato da un luogo all'altro, ho pregato in molte sinagoghe. Mi sono seduto in molte *sukkot*, ho celebrato molti *sedarim*. Ma, ogni volta che assisto a una funzione di *Yom Kippur*, vedo il *Beit ha-Midrash ha-Gadol* della città di Choslavitch, dove pregavo da bambino, accanto a mio padre (...). Dimenticare queste immagini significa porre fine alla propria identità. La memoria è il vero fondamento dell'identità umana: se venisse interrotta, la personalità si ridurrebbe. Eppure Dio disse ad Abramo di dimenticare<sup>6</sup>.

Sono parole tormentate che denunciano la condizione dell'uomo contemporaneo definito dallo stesso Soloveitchik un «errante nel presente»<sup>7</sup>, che ha scisso ogni legame con i progenitori e i discendenti, e, indifferente alla memoria storica, ha rinunciato alla capacità visionaria-proiettiva. Tuttavia, se lette in chiave filosofico-religiosa, queste confessioni, radicate nello smarrimento dell'autore tra due mondi, assumono un significato positivo, costruttivo: non solo suggeriscono la difesa di un'identità multipla e dialettica, in continua trasformazione, ma sottendono anche la fiducia in un nuovo tipo religioso abramitico, al tempo stesso uomo *absconditus*, profeta errante e messia.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>5</sup> Per ulteriori riflessioni rimando al mio «*I have wandered from place to place*», *Joseph Soloveitchik, nuovo Abramo errante e irrequieto?*, «Materia Giudaica», XXVII (2022), in corso di stampa.

<sup>6</sup> Soloveitchik, *Abraham's Journey*, pp. 77-78.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 6.

## 2. *Erranza religiosa.*

«Abbandonare l'antico ambiente natio; smarrirsi in luoghi sconosciuti lungo strade inesplorate; perdersi in terre straniere; esplorare l'ignoto, il nuovo e il paradossale»<sup>8</sup>: questa è, per Soloveitchik, l'eredità religiosa di Abramo, l'errante perplesso e solitario che, messo alla prova da Dio, ha scelto e agito 'spontaneamente', optando per un codice etico, fluido e universale, non imperativistico. In linea col dinamismo esegetico maimonideo, Soloveitchik polemizza con «l'eziologia simbolica *a priori*»<sup>9</sup> del Nahmanide, per il quale «ogni cosa che accade ai patriarchi è un segno, un'indicazione [*siman*] per i figli»<sup>10</sup>, un'anticipazione del loro futuro sul piano storico-simbolico. Per Soloveitchik, invece, Abramo non solo è un'idea-simbolo della storia ebraica, ma anche una figura di intenzionalità, carica di missione e soggetta a molteplici interpretazioni. Pertanto, in termini religioso-esistenziali, la sua *hagirā* significa una *galut* interiore di liberazione, in quanto processo di mediazione e auto-rivelazione che è preludio al completo coinvolgimento con Dio. L'Abramo di Soloveitchik sveste i panni del patriarca biblico per trasformarsi in un tipo umano, modello per l'uomo di fede, nel quale convivono due persone e modalità distinte di esistenza: lo scienziato kerigmatico, gregario e dominatore, e l'uomo religioso, solitario e contemplativo.

La ricerca di Dio genera una crisi esistenziale; l'*Adam revelatus*, l'uomo rivelato [maiestatico], viene soppiantato dall'*Adam absconditus*. All'improvviso l'uomo è condotto fuori dalla propria comunità, nella quale, prima di aver scoperto Dio, si sentiva abbastanza a suo agio. Una forza indomabile lo spinge verso una destinazione sconosciuta<sup>11</sup>.

Anche la *hagirā* di Abramo, in quanto «viaggio spirituale» e ricerca di Dio, è un momento di crisi esistenziale, di radicale messa in discussione di tutto ciò che è familiare e comunemente accettato, perché nulla del vecchio mondo venga trasportato 'acriticamente' nel nuovo. In questo senso, Abramo è l'«uomo clandestino, l'*homo absconditus*»<sup>12</sup> che, attraverso l'incontro esclusivo e dialogato con Dio, «perde la sua maschera e si trasforma in *homo re-*

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>10</sup> *Tanchuma, Lekh Lekha*, 9, ripreso in Nahmanides, *Commentary of the Torah: Genesis* (12, 6), trad. ingl. di C. B. Chavel, New York, Shilo Publishing House, 1971, pp. 168-169.

<sup>11</sup> Soloveitchik, *Abraham's Journey*, p. 77.

<sup>12</sup> J. B. Soloveitchik, *A Halakhic Approach to Suffering*, in Id., *Out of the Whirlwind: Essays on Mourning, Suffering and the Human Condition*, edited by D. Shatz et alii, New York, KTAV, 2003, pp. 86-115: 88.

*velatus*», cioè in un uomo-*missione*, capace di legare il proprio passato a un futuro, atteso e condiviso, e così assicurarsi un'esistenza piena e disvelata con Dio<sup>13</sup>. Tuttavia, se letta in relazione alla natura metamorfica di Abramo, la sua *bagirā* assume una connotazione più radicale, quasi ontologico-esistenziale, definendo un modo di esistenza dell'essere umano in generale. In *La solitudine dell'uomo di fede*, saggio del 1965 spartiacque della produzione di Soloveitchik, l'essere umano in generale è definito un errante per via della sua natura dialettica, del suo continuo oscillare tra l'essere un agente libero, creativo e un «servo di Dio»<sup>14</sup>, umile e mite; tra l'appartenenza a una *comunità maiestatica*, comunità pragmatica di lavoro (sia essa religiosa o politica), e l'appartenenza alla *comunità di fede*, radicata nell'alleanza e governata dal desiderio di redenzione.

L'uomo di fede poco prima che gli sia data la possibilità di ascendere sino alle vette di un'esistenza piena e disvelata, iscritta nell'alleanza, come tale consacrata a Dio e solidale con gli altri esseri umani, è sospinto verso una nuova comunità, in cui gli viene detto di condurre un'esistenza di superficie sempre espandentesi, piuttosto che un'esistenza radicata nell'alleanza e concentrata nell'interiorità. A causa di questo progressivo movimento da un'orbita a un'altra, l'essere umano non si sente mai a casa in nessuna delle due comunità. Gli è comandato di spostarsi prima che riesca a mettere radici in una delle due comunità; e così la solitudine ontologica dell'uomo di fede persiste. Per davvero «un arameo errante fu mio padre»<sup>15</sup>.

### 3. *Erranza sociale.*

Alle spalle dell'Abramo di Soloveitchik, c'è l'Abramo di Maimonide: teologo naturale, modello dell'amante ebbro di Dio, ma anche filosofo ribelle ed errante, promotore di una nuova visione religiosa e razionale del cosmo. Nella sezione sulla *Avodat kokhavim* del *Mishnē Torā*, Maimonide fornisce una biografia dettagliata di Abramo. Vale la pena citare alcuni passaggi fondamentali:

Non appena fu svezzato, questo uomo straordinario [Abramo] iniziò a cambiare opinione [*leshot' et be-da'ato*]. Era ancora bambino quando cominciò stupito a chiedersi, giorno e notte: «come può questa sfera muoversi sempre senza che ci sia qualcuno

<sup>13</sup> J. B. Soloveitchik, *La solitudine dell'uomo di fede*, trad. it. di V. Robiati Bendaud, Livorno, Salomone Belforte, 2016, p. 51; ed. orig. Id., *The Lonely Man of Faith*, «Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought», VII (1965), 2, <https://traditiononline.org/wp-content/uploads/2020/08/Lonely-Man-of-Faith-original.pdf> (01/2023).

<sup>14</sup> Soloveitchik, *La solitudine dell'uomo di fede*, p. 75.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 79.

che la guidi? Qual è la causa del suo movimento? È impossibile che sia essa stessa la causa». [Abramo] non ebbe insegnante né qualcuno che lo istruisse, perché era come impantanato nella città dei Caldei, Ur, tra gli stupidi idolatri. Suo padre, sua madre, la sua gente, tutti erano idolatri [*ovde' kokhavim*]. Lui stesso sarebbe stato un idolatra. La sua mente, però, non si arrese mai e continuò sempre a vagare [*meshoteṭ*] finché non raggiunse la strada della verità [*derekh ha-'emet*] e vide da sé la traccia della giustizia [*qav ha-sedeq*] Abramo apprese così che c'è un solo Dio, il quale muove la sfera [celeste] e crea ogni cosa; apprese cioè che non c'è nessun altro dio eccetto Lui. Gli fu subito evidente che il mondo intero era caduto nell'errore di adorare le stelle e i loro idoli, perdendo di vista la verità.

All'età di quarant'anni Abramo divenne pienamente cosciente del suo Creatore; allora iniziò a controbattere e discutere con gli abitanti di Ur Kasdim, dicendo loro che non stavano percorrendo la strada delle verità; ruppe i loro idoli e insegnò loro che bisogna adorare solo il Dio dell'universo: solo dinanzi a Lui è opportuno inginocchiarsi; solo a Lui vanno offerti sacrifici e libagioni, cosicché tutte le creature che verranno Lo potranno riconoscere; tutti gli idoli dovranno essere distrutti affinché nessuno cada più nell'errore di credere che non esiste altra divinità eccetto loro. Ma quando Abramo, in forza delle sue opinioni, ebbe la meglio sugli idolatri, il re cercò di ucciderlo. Allora Abramo fu salvato da un miracolo e partì per Carran. Lì iniziò ad annunciare a gran voce, a tutte le genti, che in tutto il mondo c'è un solo Dio, il solo a dover essere servito. Dopo aver vagato, chiamato a raccolta uomini, città dopo città, paese dopo paese, giunse infine nella terra di Canaan, dove, come è scritto in *Gen.* 21, 33, «invocò il nome del Signore Iddio eterno». La gente si raccoglieva attorno ad Abramo, incuriosita dalle sue parole. Lui rispondeva a tutti secondo la capacità di comprensione di ognuno. Migliaia e migliaia di persone fecero ritorno sulla strada della verità, dando così vita alla casa di Abramo»<sup>16</sup>.

Anche Maimonide descrive la ricerca di Dio come un viaggio progressivo, culturale e intellettuale, dall'idolatria dei Caldei al nuovo monoteismo etico e universale. L'erranza 'meditativa' del giovane teologo naturale diventa premessa per l'erranza 'militante' del patriarca disubbidiente, una specie di Socrate biblico, un profeta militante, che adempie alla propria missione «impegnandosi in dibattiti», «informando», «prevalendo con la dimostrazione» e «reclutando adepti»<sup>17</sup>. Soloveitchik individua nell'Abramo di Maimonide il prototipo del profeta che abbandona lo stato di solitudine contemplativa per condividere e insegnare la propria verità a tutta l'umanità. Abramo «è sempre in movimento, (...) insegna, cerca, esplora». È «critico ma non pessimista», «disturbato ma non disperato», «rimprovera senza

<sup>16</sup> M. Maimonide, *Mishnē Torā, Sefer madda', Avodat kokhavim*, 1, 3.

<sup>17</sup> J. A. Diamond, *Converts, Heretics, and Lepers. Maimonides and the Outsider*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2007, pp. 15-16.

condannare», è scettico verso tutti i valori e gli standard mondani, eccetto la dignità e la perfezionabilità morale dell'essere umano<sup>18</sup>. Abramo è un profeta perché capace di essere al tempo stesso un *'ish ha-'emet*, un 'uomo della verità', solitario e distaccato dalla propria comunità naturale, e un *'ish ha-besed*, un 'uomo della gentilezza' che decide di tornare tra la gente per istruirla<sup>19</sup>. Del resto, se il dialogo, intimo e privato, tra Dio e il profeta richiede silenzio e solitudine, il dialogo pubblico tra il profeta e la moltitudine avviene entro uno spazio comunitario e dialogato. Ma, nel riprendere ed ampliare l'antropologia profetica di Maimonide, Soloveitchik ne radicalizza alcuni aspetti. Per Maimonide profeta è colui che possiede un intelletto compiuto, è perfetto nella facoltà immaginativa e possiede un carattere puro ed equilibrato. Un tale individuo deve presentare anche una «fortissima»<sup>20</sup> attitudine al coraggio e alla divinazione. Per Soloveitchik, invece, un profeta è tale soprattutto per via del suo essere un *viandante*, un *nomade*, un 'emissario':

un profeta è un errante, *na' wa-nad*, un nomade. Dimora dovunque Dio vuole che dimori. Mai deve possedere beni né riposare. «Va' via dal tuo paese, dal tuo parentato, dalla casa paterna» (*Gen.* 12, 1). Sii sempre in viaggio, spostati continuamente di posto in posto, non fermarti mai. Hai un incarico da compiere, un messaggio da trasmettere. Devi muoverti. Non aspettare che la gente venga da te. In questo versetto la Torà descrive il destino del profeta. *Lekh lekha* è stata la chiamata che Dio ha rivolto ad Abramo. Continua il viaggio. Non sei che un Arameo errante. Non hai casa, né Paese; ti sei dedicato a qualcun altro. Per diventare un credente, bisogna essere il più grande, il più eccezionale non-credente; bisogna attraversare la fase di messa in discussione di ogni principio secolare e di ogni modello comunemente accettato. Abramo è stato prima di tutto uno scettico, che dubitava di ogni cosa<sup>21</sup>.

Il *lekha lekha* biblico è l'invito che Dio rivolge ad Abramo a proseguire il viaggio e convertirsi a un ideale nomadico di fede, cioè ad accettare crisi, solitudine e disorientamento come momenti costitutivi dell'esperienza religiosa. Simile è l'ordine di andare «alla terra di Moria» e sacrificare Isacco (*Gen.* 22, 2). In questo caso, però, l'evento di rottura è ancora più radicale, perché coinvolge il legame di Abramo con il proprio futuro. Come chiarisce Soloveitchik: «Colui che trova Dio è senza casa, senza padre e senza figli –

<sup>18</sup> Soloveitchik, *Abraham's Journey*, pp. 96-97.

<sup>19</sup> Cfr. *Maimonides Between Philosophy and Halakha*. Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Lectures on the Guide of the Perplexed, edited by L. J. Kaplan, New York, KTAV, 2016, pp. 81-87; Soloveitchik, *Abraham's Journey*, pp. 84-89.

<sup>20</sup> Maimonide, *Guida dei perplessi*, II, 38, trad. it. di M. Zonta, Torino, UTET, 2003, p. 463.

<sup>21</sup> Soloveitchik, *Abraham's Journey*, pp. 78-79.

non in senso biologico, ma spirituale. Una tale persona deve solo abbandonare e distaccarsi»<sup>22</sup>. Per Soloveitchik, entrambe le ingiunzioni sottendono un significato erotico, che rinvia al desiderio di fuga e intimità manifestato dalla Sulamita in *Cant.* 17, 12-13: «Amato mio, vieni! Andiamo nei campi (...) andiamo nelle vigne». Come la giovane donna chiede al proprio amato di fuggire lontano dai rumori urbani e dagli sguardi indiscreti delle folle, così Dio «prende con sé [Abramo] il suo amico e lo conduce nel deserto»<sup>23</sup>. Abramo è l'amante solitario ed esclusivo di Dio proprio perché è un credente critico e scettico che va contro i luoghi comuni e le convenzioni religiose, per affidarsi totalmente al divino. Per Maimonide, il viaggio spirituale e intellettuale del patriarca, iniziato tra gli «stupidi idolatri»<sup>24</sup> di Ur, termina sul monte Moriā, quando l'angelo, interrompendo il sacrificio di Isacco, vieta ad Abramo di perpetuare la pratica idolatrica di «far passare nel fuoco»<sup>25</sup> il proprio figlio per scongiurare il timore di perderlo. Abramo ha sempre agito come un intellettuale dissidente, in rotta con l'idolatria della sua comunità di origine e impegnato a costruire e diffondere un monoteismo etico-razionale universale<sup>26</sup>. Come l'Abramo maimonideo rompe gli idoli, annuncia e sperimenta a gran voce, a tutte le genti, l'esistenza di un solo Dio, così l'Abramo di Soloveitchik veicola nuovi valori sociali e comunitari, quali la libertà dal senso di subordinazione reverenziale all'autorità umana e l'avversione verso l'ordine costituito di una comunità corrotta.

In una serie di appunti, redatti tra gli anni Cinquanta e Sessanta, poi pubblicati postumi in *The Emergence of Ethical Man* (2005), Soloveitchik aveva definito Abramo il paradigma della persona carismatica che abbandona il proprio passato; «un'anima solitaria, una personalità sradicata», ma anche uno straniero indomabile, anarchico e antiautoritario, che scopre la legge morale in sé e con essa il Dio della moralità; aderisce a una società fluida, spontanea e itinerante; e, «vagabondando ed errando, sfuggirà sempre a persecuzioni e oppressioni»<sup>27</sup>. Soloveitchik sviluppa l'erranza 'spi-

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>23</sup> J. B. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, edited by M. S. Berger, New York, KTAV, 2005, p. 152.

<sup>24</sup> Maimonide, *Mishnē Torā, Sefer madda*, 'Avodat kokhavim, 1, 3.

<sup>25</sup> Maimonide, *Guida*, III, 36, pp. 654-655. Cfr. Id., *Mishnē Torā, Sefer madda*, 'Yesode' *ha-Torā*, 5, 4; cfr. J. Blenkinsopp, *Abramo. La storia di una vita*, trad. it. di A. Rezzi, Brescia, Queriniana, 2021, pp. 198-203.

<sup>26</sup> Cfr. M. Kellner-D. Gillis, *Maimonides the Universalist: The Ethical Horizons of the Mishneh Torah*, London, The Littman Library of Jewish Civilization, 2020, pp. 52-54.

<sup>27</sup> Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, p. 153.

rituale' della persona carismatica in generale e di Abramo in una direzione etico-sociale:

Bisogna fare una distinzione tra la tendenza anarchica della persona carismatica e quella del tipo esteta, orgiastico. Mentre la legge morale è completamente estranea a quest'ultimo, essa è il motivo guida della persona carismatica. L'esteta epicureo mostra un totale disprezzo per qualsiasi tipo di norma o regolamento. (...) L'anarchia biblica non si afferma tanto nella negazione della norma, ma nel non rispetto della legge umana. La persona carismatica combatte contro una società legalistica non-morale, il cui fine è spesso in contrasto con i principi base della moralità. Si rifiuta di obbedire a un'autorità esterna e di accettare i dettami di una società guidata da una civiltà altamente tecnica, eppure magica. Lei preferisce la spontaneità all'artificiosità, l'improvvisazione alla routine. La legge morale le viene rivelata dal suo Dio, che è al tempo stesso amico, compagno e maestro, e colui che le parla dall'esterno e dall'interno della sua personalità<sup>28</sup>.

Ancora una volta riecheggia l'Abramo di Maimonide che «non ebbe alcun maestro né qualcuno che lo informasse» e scopri da sé l'esistenza dell'unico Dio e la «traccia della giustizia»<sup>29</sup>. Soloveitchik dà a questo libero e autonomo scopritore di Dio un'impronta neokantiana, elogiandone creatività e capacità di auto-rivelarsi e auto-redimersi: «La persona carismatica scopre l'ethos da sé. In quanto personalità libera, va incontro alla legge morale con il suo essere pienamente raccolto; ha la possibilità di trovarla in se stesso e consapevolmente di adottarla»<sup>30</sup>. Abramo è lo scettico visionario che, pur perseguendo la trasvalutazione di tutti i valori mondani, conserva la fiducia nell'essere umano e nel suo potenziale morale. La ragione di questo ottimismo risiede nella natura *immortale* e *universale* della personalità carismatica, la quale è consapevole che la propria missione morale non si esaurirà all'interno di una singola vita individuale ma si realizzerà *gradualmente* nella storia<sup>31</sup>. La persona carismatica è essa stessa progetto futuro e anticipazione della *'aharit ha-yamim* (o fine dei giorni), del «momento in cui la visione diventa un "factum"»<sup>32</sup>. Muovendosi nel solco dell'idealismo coheniano, Soloveitchik è però bene attento a non inciampare nell'impasse escatologica e risolve la dilazione esistenziale della persona carismatica in compito etico:

[La persona carismatica] trapianta la propria esistenza in quella del processo storico. Si identifica con le sue singole fasi. Getta la propria personalità nel *continuum* della

<sup>28</sup> *Ibidem*, 153-154.

<sup>29</sup> Maimonide, *Mishnē Torā, Sefer madda', Avodat kokhavim*, 1, 3.

<sup>30</sup> Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, p. 154.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>32</sup> *Ibidem*.



Storia. Progetta un futuro distante, lo attraversa e lo pre-esperisce nell'anticipazione. Vede la propria statura ideale proiettata alla fine dei tempi. Soppesa la propria statura immaginaria con quella che rintraccia sul piano storico e cerca di ridurre il divario, stabilendo una comunione tra mondo concreto e mondo anticipato<sup>33</sup>.

Nel ritratto del tipo carismatico, appare evidente l'intreccio tra sensibilità etico-religiosa e chiave di lettura teologico-politica. La *hagirā* di Abramo assume allora un ulteriore significato: non solo paradigma di crisi esistenziale e di amore esclusivo per Dio, ma anche esempio di resistenza spirituale e mentale, di lotta contro quella società «arrogante-tirannica»<sup>34</sup>, che è stata alla base dei totalitarismi del Novecento. Fondata su un sistema economico schiavistico e improntata al dispotismo ideologico, la società arrogante-tirannica calpesta libertà individuali e dignità personale, rendendo irrealizzabile ogni forma di relazione e collaborazione tra l'uomo e Dio. Abramo insegna che solo la conversione a un'esistenza nomadica può garantire, sul piano storico-fattuale, l'intimità dell'alleanza con Dio. In questo modo, la sua missione etico-sociale sarà la sua stessa «migrazione "eterna" (...) attraverso tutte le fasi della [sua] realizzazione storica»<sup>35</sup>. Soloveitchik sembra lanciare un avvertimento per il futuro: è bene che ogni epoca abbia il proprio Abramo, il proprio spirito scettico, carismatico e ribelle, ovvero il proprio redentore o 'emissario', pronto a eseguire lo schema divino della redenzione, ogniquale volta si avverta la minaccia di un «uomo-Satan»<sup>36</sup>, cioè dell'irrazionalità distruttiva della mentalità arrogante, sia essa individuale o della società.

#### 4. *Erranza storico-messianica.*

Soloveitchik definisce la *ge'ulā*, la redenzione degli ebrei, come «un processo che ha luogo nell'essere umano, cioè una redenzione interiore individuale»<sup>37</sup>. Tuttavia, un messia de-personalizzato, interiorizzato o trasformato in ideale etico regolativo non rientra nel suo progetto antropologico. Soloveitchik non rinnega il dodicesimo articolo di fede di Maimonide, secondo il quale bisogna credere non solo nella redenzione ma anche nella

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 153; cfr. J. B. Soloveitchik, *Days of Deliverance: Essays on Purim and Hanukkah*, edited by D. Shatz et alii, New York, KTAV, 2007, pp. 35-39.

<sup>35</sup> Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, p. 167.

<sup>36</sup> Soloveitchik, *Days of Deliverance: Essays on Purim and Hanukkah*, p. 20.

<sup>37</sup> D. Shatz, *The Muted Messiah: The Aversion to Messianic Form of Zionism in Modern Orthodox Thought*, in *Rethinking the Messianic Idea: New Perspectives on Jewish Messianism*, edited by M. L. Morgan – S. Weitzman, Indianapolis (IN), Indiana University Press, 2015, pp. 274-315: 296.

funzione di un Messia *personale* all'interno del processo di redenzione. Allo stesso tempo, però, la figura del Messia non è appiattita su quella tradizionale del re della stirpe di Davide che, per dirla con Maimonide, «sarà superiore in dignità e gloria a tutti i regnanti», porrà fine all'esilio e ricostruirà il Tempio. «La redenzione degli ebrei» così scrive Soloveitchik «arriva sempre tramite uno *sheliah ha-Shem*»<sup>38</sup>. In quanto miracolo di liberazione, la *ge'ulā* è un affare che spetta allo *sheliah ha-Shem*, l'emissario e agente di Dio, più simile a un tipo umano, modello rivoluzionario di giustizia, nel quale chiunque può identificarsi.

Nel Talmud il termine *shaliah* (letteralmente 'colui che è inviato') indica chi è chiamato ad agire come rappresentante di un altro in materia giuridico-rituale<sup>39</sup>. In un senso più ampio, *shaliah* è anche l'*emissario itinerante* che chiede agli ebrei della diaspora sostegno economico per le comunità della Terra di Israele<sup>40</sup>. Soloveitchik amplia ulteriormente la nozione di *shlihut* evidenziandone gli effetti anche sul piano esistenziale. Mandante e mandatario, Dio e agente umano, hanno le medesime preoccupazioni e aspirazioni<sup>41</sup>. Lo *shaliah* è un tema ricorrente nelle *lectures* su Purim e le metamorfosi del Monoteismo, della prima metà degli anni Settanta. Per Soloveitchik gli *shlihe' ha-Shem* sono figure chiave della tradizione biblica (Abramo, Mosè, Ester, Mordecai) e talmudica (ad es. Rabbi Akiva). Tutti loro sono co-redentori di Dio e la loro missione è la salvezza degli esseri umani in generale e degli ebrei in particolare, in tempi sia profetici sia non profetici. Sono tutte persone carismatiche e individui solitari, separati (spiritualmente e fisicamente) dal resto del mondo<sup>42</sup>:

Quando Dio sceglie l'uomo, preferisce l'individuo alla moltitudine. Non elegge mai un gruppo di individui; piuttosto, tira fuori qualcuno dalla moltitudine e gli dice che è un messaggero. (...) Dio vuole che il rappresentante non solo consegni un messaggio ma diventi co-redentore, un suo compagno di creazione. Questo valse per l'elezione del solitario Abramo, segregato dal resto del mondo; così come per Mosè, che rimase da solo per tutta la vita. Dopotutto, l'Altissimo stesso è il Solitario. La Sua esistenza è

<sup>38</sup> J. B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*, trad. it. di A. Bernardi, Firenze, Giuntina, 1998, p. 193; ed. orig. *Reflections of the Rav: Lessons in Jewish Thought Adapted from the Lectures of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (1978), edited by A. R. Besdin, New York, KTAV, 2018.

<sup>39</sup> Cfr. I. H. Levinthal, *The Jewish Law of Agency*, «The Jewish Quarterly Review», XIII (1922), 2, pp. 117-191; A. Berlin, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 24.

<sup>40</sup> R. Medoff – C. I. Waxman, *Historical Dictionary of Zionism Second Edition*, Lanham (MD), Scarecrow Press, 2008, p. 175.

<sup>41</sup> Soloveitchik, *Days of Deliverance*, p. 20.

<sup>42</sup> Cfr. *ibidem*, p. 73.

esclusiva, nega tutte le altre: «Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno (Dt. 6, 4)», il solo, nulla esiste al di fuori di Lui. Per questo motivo la solitudine è concessa allo *shaliah*<sup>43</sup>.

L'Abramo, con cui Soloveitchik si identifica, è un modello di personalità ribelle e carismatica, una modalità di esistenza nomadica e solitaria. Abramo lo scettico; Abramo il profeta errante; Abramo l'anarchico, Abramo lo *sheliah ha-Shem* «che visita l'ebreo di tanto in tanto, portandogli conforto, ispirazione e speranza»<sup>44</sup>. Attraverso di lui, la comunità ebraica di ogni epoca si ricrea, si conserva e si trasforma, divenendo essa stessa progetto futuro, comunità *carismatica* di *missione*. Se da una parte, la sua *hagirā* preconizza un destino di crisi esistenziale e di radicale messa in discussione di tutto ciò che è familiare e comunemente accettato; dall'altra è immagine di libertà e auto-determinazione, prefigurazione del tempo dell'attesa, della resistenza attiva, e della mediazione tra mondo ideale e realtà concreta vissuta. Abramo, insomma, non è solo un luogo di sogno, conforto ed evasione, ma è anche una prospettiva ermeneutica, la cui azione di redenzione è essa stessa una *hagirā* attraverso le generazioni e le epoche storiche. Da Abramo Soloveitchik ha ereditato la responsabilità, etica e politica, di essere al tempo stesso figlio e padre di un «arameo errante»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Soloveitchik, *Abraham's Journey*, p. 38.

<sup>44</sup> J. B. Soloveitchik, *Sacred and Profane: Kodesh and Chol in World Perspectives* (1945), «Jewish Thought. A Journal of Torah Scholarship», III (1993), 1, pp. 55-82: 72.

<sup>45</sup> Soloveitchik, *La solitudine dell'uomo di fede*, p. 79.



## RIVISITAZIONI: TRA NOVECENTO E DUEMILA



BENEDETTA BRONZINI

## DAVANTI AL CONFINE

TRACCE DELL'EBREO ERRANTE NELL'OPERA DI FRANZ KAFKA

### 1. *Ahasver in Kafka: uno sguardo d'insieme.*

Pur senza essere mai espressamente nominato, lo spettro dell'*Ewiger Jude* attraversa gli scritti di Franz Kafka, tanto da costituirne una delle più importanti chiavi esegetiche e da essere il principale anello di congiunzione tra vita privata e produzione letteraria dello scrittore. Esso si presenta di volta in volta come metafora letteraria, come *Doppelgänger* dell'autore, nonché come parabola religiosa e simbolo dell'«assalto all'ultimo confine terreno»<sup>1</sup>. Come si vedrà analizzando in particolare i frammenti dedicati allo *Jäger Gracchus*, Kafka recupera la leggenda che narra la vicenda del calzolaio Ahasver, destinato all'erranza da non-morto fino alla seconda parusia, e la fa propria, privandola di ogni connotazione canonica, distorcendo l'identità del protagonista e radicalizzandola, fino a renderla un enigma incentrato sulla colpa, ormai divenuta inconoscibile e al tempo stesso ineluttabile.

Nell'introduzione al volume di Giuliano Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Giuseppe Bevilacqua riconosceva questa tensione destinata a non risolversi nell'opera dell'autore praghese, proponendone un'eccezionale sintesi:

La scrittura poetica come colpa, punita al termine di un *processo* imperscrutabile che comporta la deportazione in una *colonia penale* e la tortura su una macchina che strazia con le parole, in una vita in cui darsi all'arte significa esercitarsi nell'arte della *fame*, significa avere la sensazione di non essere come gli altri, magari di essere un repellente *insetto*, significa cercare inutilmente la salvezza scavandosi sotto il suolo una *tana*, dove poter esercitare impunemente la coazione a scrivere<sup>2</sup>.

In effetti, come si evince dal titolo del volume di Baioni tutt'altro che pleonastico, l'identità ebraica è in se stessa il perno attorno al quale ruota la produzio-

<sup>1</sup> F. Kafka, *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Milano, BUR, 1997, p. 606.

<sup>2</sup> G. Bevilacqua, *Introduzione*, in G. Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, p. VIII. Dove non diversamente segnalato, le traduzioni sono a cura dell'autrice.

ne kafkiana e la leggenda di Ahasver, nata in ambito cristiano e dalla originaria connotazione antisemita, svolge qui un ruolo privilegiato, come catalizzatore della colpa. Lovis Maxim Wambach è stato il solo a dedicare espressamente una monografia al legame tra Ahasver e Kafka, vedendo in primo luogo nella figura dell'antieroe kafkiano il simbolo del destino del popolo ebraico, condannato a sperimentare ciclicamente la diaspora e a rivivere la storia senza poter trovare una collocazione terrena. Il suo lavoro individua nel *Doppelgänger* kafkiano del calzolaio della via Dolorosa l'espressione della *Judenfeindschaft* (antigiudaismo) e ancor di più dello *jüdischer Selbsthass*, l'ebraico odio di se stessi, espresso nelle opere dell'autore praghese attraverso le brutali metamorfosi animali di cui i suoi protagonisti sono spesso vittima e del quale lo stesso Kafka non fa mistero nelle lettere alla fidanzata Milena<sup>3</sup>. Il passaggio della ricezione dell'Ebreo errante da fenomeno socioculturale a implicazione esistenziale analizzato da Wambach è un'importante lente d'ingrandimento attraverso la quale osservare nelle regressioni metamorfiche dei personaggi kafkiani verso il regno animale la tragica preveggenza della *Mimikry* antisemita: si pensi al protagonista della *Verwandlung*, Gregor Samsa, definito già nel 1912 uno *Ungeziefer*, un insetto mostruoso<sup>4</sup>. Ne è ulteriore esempio la collaborazione sottile e oscura tra vittima e carnefice che emerge all'interno del racconto *In der Strafkolonie* (1914), di molti anni antecedente alla pellicola di propaganda antisemita *Der ewiger Jude* (1940), che con retorica documentaristica avrebbe mostrato la natura 'animale', pandemica, del popolo ebraico, paragonato ai ratti portatori di lebbra, tifo e colera<sup>5</sup>. Altrettanto sintomatica è la diffidenza nei confronti dell'estraneo da parte della comunità del villaggio che circonda il Castello nel romanzo eponimo e l'impossibilità di assimilazione da parte dell'agrimensore K., destinata a non risolversi<sup>6</sup>.

Considerando la sospensione temporale, la condizione di esclusione perpetua e, al tempo stesso, il tragico tentativo di sfuggire alla legge divina che contraddistinguono Ahasver nelle diverse versioni della leggenda, codificata nel 1602 come *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus*<sup>7</sup>, si potrebbe definire l'Ebreo errante, riproposto e cela-

<sup>3</sup> Baioni, *Kafka*, p. 154.

<sup>4</sup> Si veda a questo proposito Wambach sull'utilizzo del termine *Parasiten* nel *Mein Kampf* di Adolf Hitler: L. M. Wambach, *Ahasver und Kafka. Zur Bedeutung der Judenfeindschaft in dessen Leben und Werk*, Heidelberg, Winter, 1993, p. 151.

<sup>5</sup> Sull'argomento si veda il saggio di L. Canova in questo volume.

<sup>6</sup> F. Kafka, *Il Castello*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 42-43.

<sup>7</sup> La *Kurtze Beschreibung und Erzählung* è riportata in *Ahasver Spur*, herausgegeben von M. Körte – R. Stockhammer, Leipzig, Reclam, 1995, pp. 9-17. Su di essa si veda il contributo di Serena Grazzini in questo volume.



to sotto innumerevoli maschere, il principale eroe di quella che Camus nel *Mythe de Sisyphe* (1942) ha definito l'epica kafkiana, sempre in bilico tra speranza e assurdo<sup>8</sup>. In effetti, un tratto di erranza eterna è riconoscibile in tutti i suoi personaggi, a partire da Joseph K., a cui pareva «che la vergogna dovesse sopravvivergli»<sup>9</sup>, fino all'agrimensore K. che vaga senza pace intorno al castello senza potervi accedere. Tuttavia, la figura del Cacciatore Gracco, nata intorno al 1917 come alter ego dell'autore, rappresenta indubbiamente il massimo punto di contatto tra l'opera di Kafka e la leggenda preesistente e ne è la radicalizzazione. La vicenda di Gracco si pone al centro del processo di superamento dei confini religiosi e letterari della leggenda stessa, ovvero di quella che Gabriella Pernechele ha definito la «progressiva metamorfosi da profezia cristiana antiggiudaica a metafora novecentesca dello sradicamento come condizione metafisica dell'uomo»<sup>10</sup>, fino a diventare un modello per la letteratura successiva: si pensi a *Herzog* (1964) di Saul Bellow, oppure *A Friend of Kafka* (1974) di Isaac Bashevis Singer e ancor di più a *Schwindel. Gefühle* (1990) e *Austerlitz* (2001) di W. G. Sebald, fino alla scelta di Heiner Müller di allegare la leggenda del *revenant* kafkiano al suo ultimo volume di poesie a pochi mesi dalla morte<sup>11</sup>.

Prima di Kafka, nel corso del diciannovesimo secolo, la figura dell'Ebreo eterno era già stata ripresa con molteplici interpretazioni, a partire dalle *Deutsche Sagen* (1816) edita da Jakob e Wilhelm Grimm – si pensi a *Der ewige Jude auf dem Matterhorn* o a *Das von den Juden getötete Mägdlein*<sup>12</sup>. Lo stesso Goethe, nel periodo *stürmeriano*, era intenzionato a dedicarvi un dramma, destinato ad essere interrotto e ad evolvere nei personaggi di Faust e Prometeo. Il caso di Eugène Sue con *Le Juif errant* (1845), in cui Ahasver ha preso le sembianze di quello che Patrizio Collini definisce un «campione socialista degli oppressi e delle classi lavoratrici»<sup>13</sup>, rappresenta la versione ottocentesca più popolare (e politica) della leggenda, che tre anni più tardi anche Marx avrebbe recuperato descrivendo lo «spettro che si aggira per l'Europa» nel *Manifesto* comunista. La maggior parte di queste fonti letterarie era indubbiamente nota a Kafka, come probabilmente lo era anche la leggenda ebraica strettamente legata alla realtà praghese del barcaiolo *revenant* che visita gli

<sup>8</sup> A. Camus, *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani, 2017, p. 73.

<sup>9</sup> F. Kafka, *Il processo*, Milano, Mondadori, 1986, p. 532.

<sup>10</sup> G. Pernechele, «Ebreo», in *Dizionario dei temi letterari*, a cura di R. Ceserani – M. Domenichelli – P. Fasano, vol. I, Torino, UTET, 2007, pp. 681-91: 683.

<sup>11</sup> H. Müller, *L'invenzione del silenzio*, a cura di P. Kammerer, Milano, Ubulibri, 1989.

<sup>12</sup> J. Grimm – W. Grimm, *Deutsche Sagen*, Köln, Ankonada Verlag, 2014, pp. 402, 249.

<sup>13</sup> P. Collini, *Wandering. Il viaggio dei romantici*, Pisa, Pacini Editore, 2020, p. 158.

abissi della Moldava intitolata *Goldene Gasse*<sup>14</sup>. In questo contesto Kafka si pone come figura di passaggio tra la tradizione precedente e il XX secolo che si sta aprendo, traghettando l'erranza verso una dimensione esistenziale.

Il nesso con Ahasver è riconoscibile in Kafka su piani molteplici, che si intrecciano ripetutamente fino a sovrapporsi: quello privato, quello letterario e quello religioso, tutti destinati a confluire nell'atto della scrittura. Come è noto, il rapporto di Kafka, ebreo tedescofono praghese, con la religione ebraica è stato tutt'altro che univoco e sottoposto alle «impossibilità» che hanno segnato la sua vita: «impossibilità di scrivere, impossibilità di non scrivere, impossibilità di scrivere in un'altra lingua»<sup>15</sup> diversa dal tedesco. Praga era al tempo di Kafka un'isola culturale ebraico-tedesca. Come notava Franz Werfel nel 1920, «da secoli ebraismo e germanesimo si erano identificati a Praga a tal punto che il ghetto aveva svolto un ruolo di avamposto della cultura tedesca»<sup>16</sup>. Una borghesia ebraica e tedescofona è quella che Kafka ha conosciuto in vita e dentro la quale si è rinchiuso<sup>17</sup> all'inizio del XX secolo, in un periodo segnato dal risorgimento politico e culturale ceco e dalla diffusione dell'antisemitismo. Grazie a numerosi viaggi e ai suoi contatti viennesi, e soprattutto berlinesi, egli ebbe indubbiamente occasione di sperimentare in prima persona il propagarsi del sentimento antisemita che avrebbe presto portato al nazionalsocialismo.

In questo particolare contesto, a differenza di Martin Buber e Max Brod, l'autore del *Processo* non aderì al cultursionismo né scelse l'assimilazione ebraico-occidentale, né tanto meno prese pienamente parte al rinascimento culturale ebraico guidato dallo stesso Buber. Certamente era affascinato dall'ebraismo orientale, non per la sua dimensione diasporica, ma in quanto culto 'preistorico' e feticizzazione della vita quotidiana, come emerge dall'interesse di Kafka per il teatro yiddish di Izaak Löwy, con cui entrò in contatto tra il 1910 e il 1911 dedicandosi ad uno studio sul corpo e sul movimento come forme espressive dell'esistenza. La teatralità, che Benjamin vedrà come chiave esegetica dell'opera kafkiana, è qui anche la teatralità del rito religioso, come lo stesso Kafka racconta nei *Tagebücher*, annotando con fascino e soggezione la morte del nonno di Löwy, avvenuta davanti all'intera comunità<sup>18</sup>. L'ebraismo ha rappresentato per Kafka ben più di un insieme

<sup>14</sup> *Die Goldene Gasse. Jüdische Sagen und Legenden*, Wiesbaden, Fourier Verlag, 1996.

<sup>15</sup> Così scrive in una lettera a Max Brod datata giugno 1921, inviata dal sanatorio di Matliary. Cfr. F. Kafka, *Lettere*, a cura di F. Masini, Milano, Mondadori, 1988, p. 400.

<sup>16</sup> Baioni, *Kafka*, p. 9.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Kafka, *Confessioni e diari*, p. 140.

di coordinate storiche entro cui circoscrivere la sua produzione letteraria; esso è stato piuttosto «una funzione necessaria dell'esistenza»<sup>19</sup>, ovvero un dispositivo in grado di tenere unite le molteplici dicotomie che hanno popolato il suo universo: letteratura e assimilazione sociale; *westjüdische Zeit*<sup>20</sup> ed ebraismo orientale; appartenenza e isolamento; celibato e matrimonio; astrazione ascetica e pulsione terrena. Al tempo stesso, la religione dei padri ha rappresentato un contesto in cui sperimentare in modo viscerale il proprio senso di non appartenenza: «Che cosa ho in comune con gli ebrei? Ho appena qualcosa in comune con me stesso, e dovrei starmene in un cantuccio tranquillo e contento del solo fatto di poter respirare», annotava l'autore l'8 gennaio del 1914 nei suoi diari<sup>21</sup>.

L'impossibilità di appartenenza religiosa prese in età adulta le sembianze di una teodicea inconoscibile, che trova nel racconto *Davanti alla legge*<sup>22</sup> la sua configurazione emblematica. Günther Anders scriverà che l'obiettivo della letteratura è stato per Kafka proprio quello di costruire il paradiso, non per garantire la salvezza all'umanità, ma per potervi finalmente accedere<sup>23</sup>. Camus, invece, lo annovera tra gli autori che «abbracciano il Dio che li divorà»<sup>24</sup>. L'Ebreo errante che popola gli scritti di Kafka, infatti, è paragonabile a Giobbe<sup>25</sup>, che cerca un dialogo con un Dio che lo punisce per una colpa a lui sconosciuta: «Interrogami pure e io risponderò, oppure parlerò io e tu ribatterai. Quante sono le mie colpe e i miei peccati? Fammi conoscere il mio delitto e il mio peccato»<sup>26</sup>. Sono gli stessi interrogativi dell'esploratore di *Zur Frage der Gesetze*, dell'agrimensore K. di *Das Schloss*, del protagonista senza nome dell'assurdo dialogo che prende il significativo titolo di *Gib's auf!*, del contadino del già citato *Davanti alla legge*, che attende per anni l'accesso alla legge davanti ad un cancello invalicabile e al tempo stesso a lui riservato:

Il guardiano deve abbassarsi molto, la differenza di statura è molto mutata a svantaggio dell'uomo. «Che cosa vuoi sapere ancora?» domanda il guardiano, «sei insaziabile». «Tutti si sentono portati verso la legge», dice l'uomo, «com'è possibile che

<sup>19</sup> Baioni, *Kafka*, p. 5.

<sup>20</sup> Termine utilizzato in una lettera del gennaio del 1918 inviata a Max Brod, per fare riferimento alla particolare identità culturale degli ebrei tedescofoni di Praga contemporanei. Cfr. Kafka, *Lettere*, p. 268.

<sup>21</sup> Kafka, *Confessioni e diari*, p. 140.

<sup>22</sup> F. Kafka, *Del problema delle leggi*, in Id., *Racconti*, Milano, BUR, 2006, p. 415.

<sup>23</sup> G. Anders, *Kafka pro e contro*, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 134.

<sup>24</sup> Camus, *Il mito di Sisifo*, p. 139.

<sup>25</sup> Per un approfondimento si veda M. Susman, *Giobbe e Kafka. La contesa con Dio*, a cura di G. Ghia, Brescia, Morcelliana, 2019.

<sup>26</sup> *Iob*. 13, 20-23.

in tutti questi anni nessuno all'infuori di me abbia chiesto d'entrare?». Il guardiano s'accorge che l'uomo è ormai giunto alla fine e per raggiungere il suo udito che sta già spegnendosi gli urla: «Nessun altro poteva entrare da qui, questo ingresso era destinato soltanto a te. Adesso me ne vado e lo chiudo»<sup>27</sup>.

## 2. *Il 1917: gli scritti della Alchemistengasse e gli aforismi di Zürau.*

Come si è già accennato, la nascita del personaggio del Cacciatore Gracco ruota intorno al 1917, un anno particolarmente significativo nella biografia di Kafka, segnato dall'annullamento dell'ultimo fidanzamento con Felice Bauer, in seguito alla diagnosi della tubercolosi che lo avrebbe portato alla morte nel 1924, e dal riavvicinamento allo studio dell'Antico Testamento. Nello stesso anno, in autunno, Kafka soggiornò presso la sorella Ottla a Zürau. Lo si potrebbe definire un periodo dedicato al congedo dalla società e alla scrittura escatologica e metaletteraria, come confermano i cosiddetti *Zürauer Aphorismen*, pubblicati postumi da Max Brod nel 1931 all'interno della raccolta *Beim Bau der Chinesischen Mauer*. Qui, per la prima volta, i temi della colpa e del peccato assumono una dimensione dichiaratamente religiosa e si cristallizzano nel peccato originale e nelle pulsioni terrene come fonti di dannazione. «In teoria vi è una perfetta possibilità di felicità» annotava Kafka a Zürau: «credere all'indistruttibile in noi e non aspirare a raggiungerlo»<sup>28</sup>. Non a caso, nel già menzionato *Mythe de Sisyphe*, dove Kafka è il protagonista del saggio conclusivo, Camus scelse la III pitica di Pindaro, «O anima mia, non aspirare alla vita immortale, ma esaurisci il campo del possibile»<sup>29</sup>, per aprire l'indagine filosofica dedicata alla dialettica kafkiana «tra assurdo e suicidio», ovvero al sottile distinguo tra ragioni «per vivere» e ragioni «per morire» e all'intimo rapporto con la morte che ognuno coltiva in se stesso<sup>30</sup>. È proprio negli aforismi di Zürau, infatti, che la morte si manifesta in modo chiaro come primo gesto possibile di libertà: quella libertà negata a Gracco e ad Ahasver.

In un'annotazione del 1914, nella quale Blanchot, a ragione, riconosce la principale chiave di lettura di *Das Schloss*<sup>31</sup>, si legge: «(...) ho detto a Max che sul letto di morte, purché non soffra troppo, sarò contento. Ho dimen-

<sup>27</sup> F. Kafka, *Davanti alla legge*, in Id., *Racconti*, pp. 438-350: 348.

<sup>28</sup> F. Kafka, *Aforismi di Zürau*, Milano, Adelphi, 2006, p. 83.

<sup>29</sup> Camus, *Il mito di Sisifo*, p. 31.

<sup>30</sup> Si fa qui riferimento al saggio *La speranza e l'assurdo nell'opera di Franz Kafka* pubblicato la prima volta nel 1943 sulla rivista *L'Arbalète* e inserito in conclusione al *Mito di Sisifo* a partire dalla seconda edizione.

<sup>31</sup> M. Blanchot, *Da Kafka a Kafka*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 101.

ticato di aggiungere, e più tardi l'ho omesso di proposito, che le cose migliori che ho scritto finora si basano proprio su questa predisposizione a morire contento»<sup>32</sup>. La morte (per asfissia) come unica risoluzione alla condizione di erranza nel limbo, d'altronde, è anche al centro della breve favola *Un incrocio*:

Ho uno strano animale, mezzo gattino, mezzo agnello. È un pezzo ereditato dai beni di mio padre. Ma è diventato così solo da quando ce l'ho io, prima era molto più agnello che gattino. Ora invece ha preso nella stessa misura da entrambi. Forse per questo animale il coltello del macellaio sarebbe una liberazione, che gli devo negare in quanto è un'eredità. Perciò, deve aspettare fino a quando gli manchi il fiato da sé<sup>33</sup>.

Morire corrisponde anche all'anelito di Gracco, che ha celebrato il proprio funerale con la gioia trepidante di una sposa nel giorno del matrimonio: «Ero vissuto volentieri e volentieri ero morto; prima di salire a bordo, felice gettai via quella robbaccia, il fucile, la borsa, il coltello da caccia, che con orgoglio avevo sempre portato con me, e indossai il sudario come una fanciulla indossa l'abito nuziale»<sup>34</sup>.

Oltre ad essere espressione del congedo dalla vita terrena agognato dallo scrittore praghese ormai consapevole della propria malattia, l'atto dello scrivere si delinea sempre più come un gesto eternante ed astratto, come lo sono il mito e le Sacre Scritture. È tra il 1917 e i primi mesi del 1918 che risale anche la stesura della *Verità su Sancho Panza*, il cui protagonista è inseguito dal proprio diavolo, al quale ha dato nome Don Chisciotte, del *Silenzio delle sirene*, in cui la salvezza di Ulisse è imputata ad una menzogna, e di *Prometeo*, una 'parabola dell'assurdo' nella quale il conflitto con la divinità svanisce davanti al disinteresse collettivo. Molti dei primi testi classificabili come paradossi o parabole dell'assurdo, come *Undici figli*, *Sciacalli e arabi*, *Un vecchio foglio*, *Il cruccio del padre di famiglia*, *Un sogno* e *Un messaggio dell'imperatore*, vennero pubblicati per la prima volta nel 1919 nella raccolta *Un medico di campagna*, ma la loro stesura risale ai primi mesi del 1917, ovvero il periodo in cui Kafka abitava nella Alchimistengasse sul castello praghese e al quale risale, come anticipato, anche la stesura del frammento principale dello *Jäger Gracchus*.

Il 1917 è stato allo stesso tempo momento in cui l'interesse di Kafka verso Ahasver e le sue diverse implicazioni allegoriche può essere stato particolarmente sollecitato. In quell'anno, infatti, contestualmente a *Ein Traum*,

<sup>32</sup> Kafka, *Confessioni e diari*, p. 384.

<sup>33</sup> Kafka, *Racconti*, p. 397.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 301.

fu pubblicato sulla rivista «Das jüdische Prag» anche *Tycho Brahes Weg zu Gott* di Max Brod, con una prefazione di Stefan Zweig: nel racconto, dedicato alla Praga del 1600 e alla figura dello scienziato Brahe, in un dialogo che intrattiene con il Rabbi Löwe, Brahe si interroga su Ahasver come chiave di lettura della natura diasporica del proprio popolo<sup>35</sup>. Ancora nel 1917 uscì il film muto *Ahasver* del regista tedesco Robert Reinert; in esso l'Ebreo eterno ha una connotazione negativa in quanto profondamente legata ai peccati della carne. Il primo episodio del film vede l'Ebreo errante, interpretato da Martin Vogt, ricomparire alle porte di una cittadina tedesca medievale per sedurre e sposare la figlia del proprio ospite e coinvolgere così l'intera famiglia nella propria maledizione. Nel secondo e nel terzo episodio, invece, il protagonista si macchia di ben due omicidi sfidando a duello due rivali in amore. Sebbene la conoscenza della pellicola da parte di Kafka, noto cinefilo, non è attestata, l'esempio ci pare rilevante come sintomo della ricezione della leggenda nel contesto culturale germanofono del primo Novecento. Al tempo stesso, l'incipit del primo episodio del film rende ancor più evidente la vicinanza dell'agrimensore K., che giunge inosservato, nella notte, alle porte del villaggio<sup>36</sup>, alla leggenda canonizzata dell'Ebreo eterno.

Se le pulsioni terrene costituiranno la colpa più evidente del Cacciatore Gracco, e uno dei principali argomenti della corrispondenza con Milena Jesenskà degli anni successivi, tra le principali ossessioni che occupano la mente di Kafka nel 1917 spicca anche il cruccio per il destino dei propri testi, destinati a sopravvivergli. È in questo contesto che incontriamo il primo alter ego letterario di Ahasver: esso appare sotto forma di un oggetto indefinibile e sfuggente, Odradek, protagonista di *Die Sorge des Hausvaters*<sup>37</sup>. Seguendo Wilhelm Emrich<sup>38</sup>, l'etimologia di *odradek* verrebbe dal verbo ceco *odraditi*, che contiene la radice 'rat', presente anche in tedesco. Il significato apparterrebbe dunque all'area semantica del 'consigliare'<sup>39</sup>: il nome sarebbe pertanto da interpretare come 'colui che sconsiglia/è sconsigliabile/è lontano da ogni consiglio'. In questo 'essere sconsigliabile' non è difficile

<sup>35</sup> M. Brod, *Tycho Brahes Weg zu Gott*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2013, p. 368.

<sup>36</sup> Kafka, *Il Castello*, pp. 21, 30.

<sup>37</sup> Kafka, *Racconti* p. 201.

<sup>38</sup> W. Emrich, *Franz Kafka*, Bonn, Athenäum, 1958, p. 93.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Condividono tale interpretazione anche Peter-André Alt e Gerhard Neumann. Cfr. P.-A. Alt, *Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie*, München, C. H. Beck, 2005, p. 53; G. Neumann, *Die Arbeit im Alchimistengäßchen (1916-1917)*, in *Kafka-Handbuch in zwei Bänden*, Bd. 2: *Das Werk und seine Wirkung*, herausgegeben von H. Binder, Stuttgart, Kröner, 1979, Bd. 2, pp. 313-350.

riconoscere l'alter ego dell'autore, dalle radici slave e tedesche, entrambe incerte, «privo di uno scopo sociale» e «senza polmoni»<sup>40</sup>. Se questo ultimo possibile riferimento alla tubercolosi rende l'identificazione ancora più certa e aiuta a contestualizzarla nel momento biografico del 1917, d'altro canto si comprende fin da subito come Odradek sia anche metafora di un'entità molto più antica, a cui ogni reale appartenenza alla storia è negata, e allo stesso tempo agile e «inafferrabile»<sup>41</sup>.

«Come ti chiami?» gli si domanda. «Odradek», risponde. «E dove abiti?» «Senza fissa dimora», dice e ride; ma è una risata che si può produrre soltanto senza polmoni. Risuona come un fruscio di foglie cadute. Con ciò la conversazione termina di solito. D'altronde persino queste risposte non si ottengono sempre: spesso rimane per molto tempo muto come il legno che sembra essere. Invano mi domando che cosa ne sarà di lui. Può morire? Tutto ciò che muore ha avuto una specie di scopo (...)»<sup>42</sup>.

Si legge all'inizio del racconto. Il caso di Odradek, a cui viene attribuita una natura animata e meccanica al tempo stesso, paragonabile ad un *cyborg*, rende immediatamente evidente come l'erranza per Kafka sia innanzitutto cifra della metamorfosi come impossibilità dell'essere, ovvero si esistere e di appartenere (*sein* e *da-sein*).

### 3. *Lo Jäger Gracchus: forme di radicalizzazione tra leggenda e autobiografia.*

Come Goethe<sup>43</sup>, anche Kafka davanti all'*Ewiger Jude* ha tentato di circoscrivere l'erranza eterna in un testo teatrale per poi abbandonare il progetto ed approdare al più complesso dei propri personaggi: l'agrimensore K. «Tutte le grandi azioni e tutti i grandi pensieri hanno un inizio di poco peso. Le grandi opere nascono spesso alla svolta di una strada e alla bussola di una trattoria. Così è dell'assurdo» scrive ancora Camus nel *Mythe de Sisyphe*<sup>44</sup>, racchiudendo in questa riflessione l'apparente casualità che domina il destino dei personaggi kafkiani, di tra cui Gracco. Se il primo frammento dedicato all'approdo dello *Jäger* a Riva del Garda è databile all'inizio del 1917, già alla fine del 1916 il suo *Doppelgänger* terreno Hans Schlag di Koßgarten am

<sup>40</sup> Kafka, *Racconti*, p. 203.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 203. Non trova spazio in questa sede un approfondimento sull'interpretazione di Rella (vd. *Territori dell'umano*) che vede in Odradek un ulteriore passo dei personaggi kafkiani verso la metamorfosi post-umana, dopo la macchina infernale di *In der Strafkolonie*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>43</sup> J. W. von Goethe, *Der ewige Jude. Das Estherspiel*, Berlin, Berliner Ausgabe. Poetische Werke (Bd. 1-16), Bd. 3, 1960, pp. 421-422.

<sup>44</sup> Camus, *Il mito di Sisifo*, p. 41.

Neckar, nella Foresta Nera, era comparso nel racconto *Auf dem Dachboden* (1916). Qui il piccolo Hans, figlio di avvocato, lo aveva ritrovato in soffitta, nascosto tra le cianfrusaglie dimenticate<sup>45</sup>, paragonabile ad un *odradek*. Come lo stesso Schlag racconta, la sua vita terrena appartiene ormai alle «storie vecchie», tuttavia egli continua a definire se stesso come un cacciatore<sup>46</sup>. Anche il suo abbigliamento, che Kafka descrive in modo insolitamente minuzioso, rispecchia il ruolo sociale del personaggio, avvicinandolo alla figura leggendaria del *Wilder Jäger*, e lo ricollega in modo inequivocabile ai frammenti per lo *Jäger Gracchus* successivi:

In testa aveva ben calcato un grande berretto rotondo di agnello. Dei folti baffi si estendevano rigidi da un lato e dall'altro del volto. Era avvolto in un ampio mantello bruno, tenuto stretto da una cinghia robusta che ricordava il finimento di un cavallo. Sul petto portava una corta sciabola curva in una guaina che riluceva debolmente. I piedi erano infilati in stivali a gambale muniti di speroni, un piede era posato su una bottiglia di vino rovesciata, l'altro era ritto sul pavimento, il calcagno e lo sperone conficcati nel legno<sup>47</sup>.

Prima della sua progressiva metamorfosi nella figura mitologica che ha preso il nome di Gracco, Hans Schlag era felicemente vissuto nella Foresta Nera in Germania, fiero del proprio ruolo sociale di cacciatore, fino al giorno della 'disgrazia' (*Unglück*)<sup>48</sup>, ovvero della 'morte mancata'. Hans perse la vita cadendo in un burrone per aver inseguito una camoscia. Fu allora che, senza alcun motivo apparente, il timoniere che aveva il compito di traghettare la sua anima nell'aldilà sbagliò rotta, condannando l'imbarcazione di Gracco a vagare sul Lago di Garda per l'eternità, senza colpa e senza redenzione, attraccando periodicamente a Riva del Garda per interpellare il sindaco sul proprio destino, senza mai ricevere risposta. Fino al 1922, Kafka scrisse vari incipit, ma non riuscì mai a portare a compimento un vero e proprio racconto dedicato allo *Jäger Gracchus*. Il testo che ci viene presentato sotto questo nome è il risultato di una ricostruzione operata da Max Brod utilizzando frammenti distinti annotati da Kafka fra il gennaio e l'aprile del 1917<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> F. Kafka, *Aforismi e frammenti*, Milano, BUR, 2004, p. 227.

<sup>46</sup> L'attaccamento da parte del Cacciatore al mondo terreno e alle pulsioni ad esso correlate è nettamente prevalente in questo primo frammento, come conferma l'etimologia del cognome *Schlag*, ovvero 'colpo, percossa', simbolo di forza e di virilità.

<sup>47</sup> Kafka, *Aforismi e frammenti*, p. 227.

<sup>48</sup> Kafka, *Racconti*, p. 300.

<sup>49</sup> Dato che Kafka non era solito datare ciò che scriveva nei quaderni in ottavo, non è possibile fornire una datazione più precisa al testo; ciò che conosciamo sono però i termini *post quem* e *ante quem* che delimitano i frammenti dell'*Oktavheft B*, poiché sono stati scritti di seguito nel-



negli *Oktavhefte B* (B 40-43) e *D* (D 96-100). I frammenti, le annotazioni diaristiche e su fogli sparsi che Brod lasciò fuori dalla propria ricostruzione sono molti e privi di un filo conduttore, ma dimostrano quanto il Cacciatore *revenant* condannato all'erranza eterna sia rimasto un cruccio per l'autore praghese fino all'ideazione del protagonista di *Das Schloss*. Qui l'indagine teleologica e l'erranza disorientata in cerca dell'assoluzione divina trovano infatti una nuova e più compiuta dimensione estetica e narrativa.

I frammenti legati alla storia dello *Jäger* sono innanzitutto una descrizione stereoscopica per immagini, se non una vera e propria scenografia teatrale. Il dramma ha inizio in una 'piazza d'Italia', nello specifico Piazza Benacense di Riva del Garda, che molto ricorda un enigma metafisico di De Chirico, oltre ad un'annotazione diaristica di Kafka del 1913, alla quale Brod attribuì il titolo di *Trasfigurazione fantastica della piazza del duomo di Milano*<sup>50</sup>:

Due ragazzi sedevano sul muro della banchina e giocavano a dadi. Un uomo leggeva un giornale sui gradini di un monumento all'ombra dell'eroe che brandisce la sciabola. Una giovane donna alla fontana riempiva d'acqua il suo mastello. Un venditore di frutta stava vicino alla sua merce e guardava sul lago. (...) Un battello scivolava silenziosamente, come se fosse trainato sull'acqua, nel piccolo porto<sup>51</sup>.

Paragonato al 'disperso' Karl Roßmann del romanzo *Amerika*, incompiuto e pubblicato postumo nel 1927, il protagonista Gracco viene accolto in terra straniera da una minacciosa e respingente statua di Giovanni da Nepomuk raffigurato nell'atto di brandire una spada, circondato dal silenzio e dal disinteresse generale<sup>52</sup>, sottolineato dalle ripetute negazioni: a nessuno interessa l'approdo della barca e tanto meno il suo contenuto. La seconda certezza insieme alla 'sconfinata solitudine' che lo affligge, è quella di trovarsi davanti ad un rituale religioso. Uno stormo di volatili «sani e ben nutriti»<sup>53</sup>, con fare angelico e rituale, guidano lo sbarco del cacciatore non morto, mentre il sindaco di Riva riceve una vera e propria annunciazione da «una colomba

la stessa pagina in cui si trova anche una possibile conclusione per il *Kübelreiter* ed il testo che li segue è la minuta di una lettera di ringraziamento per Paul Wiegler: nella stesura del *Kübelreiter* Kafka fu ispirato dalla mancanza di carbone che Praga si trovò ad affrontare nel dicembre del 1916, la lettera fu invece spedita a Paul Wiegler dopo il gennaio del 1917.

<sup>50</sup> F. Kafka, *Confessioni ed immagini*, Milano, Mondadori, 1964, p. 305.

<sup>51</sup> Kafka, *Racconti*, p. 298.

<sup>52</sup> Per approfondire la topografia dello *Jäger Gracchus* si veda H. Binder, «Der Jäger Gracchus». *Zu Kafkas Schaffensweise und poetischer Topographie*, «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», XV (1971), pp. 375-440.

<sup>53</sup> Kafka, *Racconti* p. 231.

grande come un gallo»<sup>54</sup>. La similitudine fra la colomba ed il gallo, che può essere certamente vista come una distorsione espressionista, assume qui un valore allegorico ben determinato. Già a partire dalla cultura greca il gallo infatti è un animale che abita il confine tra la vita e la morte, considerato una rappresentazione solare, in grado di scacciare i demoni notturni, e, allo stesso tempo, un animale magico utilizzato nei sacrifici alle potenze infernali. Inoltre è da notare come ancora una volta il significato allegorico di un animale trovi nell'oltretomba il proprio capovolgimento, dato che il gallo, specularmente all'episodio biblico del rinnegamento di Pietro (*Mt.* 26, 30-34), in questo caso 'canta' per annunciare l'impossibilità di risorgere per il Cacciatore, se non addirittura la sua l'impossibilità di morire. Nel racconto, l'annunciazione e la «presentazione al Signore di Riva» sono seguiti da un vero e proprio tentativo di resurrezione, dettagliatamente descritto:

Il panno era stato sollevato dalla barella. Vi giaceva un uomo, i capelli e la barba cresciuti disordinatamente, la pelle abbronzata, aveva all'incirca l'aspetto di un cacciatore. Giaceva immobile, apparentemente senza respiro, con gli occhi chiusi, tuttavia solo ciò che lo circondava indicava che forse era morto. Il signore si avvicinò alla barella, poggiò una mano sulla fronte dell'uomo che giaceva, si inginocchiò e cominciò a pregare<sup>55</sup>.

La minuziosità con cui Kafka descrive lo *Jäger* ne accentua la condizione di non morto e lo accosta al suo illustre predecessore leggendario<sup>56</sup>: l'abito di Gracco viene messo in contrapposizione con i vestiti che indossava nella Foresta Nera e con la veste bianca, 'nuziale', del suo funerale, destinata a mutare in un *tallet* della tradizione ebraica. La sospensione tra vita e morte è ribadita dal boscimano e dal cero che, sulla barca, si contendono l'esistenza dello *Jäger*, ridotto alla cattività eterna, come la scimmia Rotpeter del racconto *Ein Bericht für eine Akademie*<sup>57</sup>, altrettanto sospesa tra il genere umano e quello animale. Alla descrizione minuziosa segue la vera e propria leggenda del cacciatore, che viene risvegliato dal sindaco di Riva del Garda, dal nome messianico di Salvatore<sup>58</sup>, per un vero e proprio interrogatorio, che molto ricorda la visita dell'agrimensore K. al capezzale di Bürgel nelle ultime pagine

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>57</sup> *Una relazione per un'Accademia* è il testo che compare nei *Quaderni in ottavo* come immediatamente successivo ai principali frammenti dello *Jäger Gracchus* (1917).

<sup>58</sup> Seguendo Wambach e Ritchie Robertson, anche dietro l'agrimensore K. potrebbe nascondersi una figura messianica, riconducibile al gioco di parole tra il talmudico *masboah* = agrimensore e *mashiah* = messia. Questa lettura aprirebbe nuove interpretazioni sull'eventuale

del *Castello*<sup>59</sup>: «Molti anni fa, non devono essere moltissimi anni, nella Foresta Nera – che è in Germania – precipitai da una rupe, mentre inseguivo un camoscio. Da allora sono morto»<sup>60</sup>, spiega il cacciatore:

Sono disteso qui fin da quando, cacciatore Gracchus ancora vivo, in patria inseguii un camoscio nella Foresta Nera e precipitai. Tutto avvenne per ordine. Lo inseguivo, precipitai, (...) morii e quel battello mi doveva trasportare nell'aldilà. Mi ricordo ancora come lietamente mi stesi sul tavolaccio per la prima volta. Le montagne non mi hanno mai sentito cantare come allora quelle quattro pareti ancora in penombra<sup>61</sup>.

Alla gioia della «sposa che va incontro alla morte»<sup>62</sup> seguono la cattività e la condanna del protagonista, che nei numerosi tentativi di riscrittura kafkiani è via via sottoposto ad ulteriori metamorfosi e privazioni, sino alla perdita della possibilità di comunicare:

Approdammo. Io scesi a terra, era un piccolo porto, una piccola località. Alcuni ozia-  
vano sulle piastrelle di marmo, io rivolsi loro la parola, ma non compresi i loro di-  
scorsi. Era certamente in un dialetto italiano. Chiamai il mio timoniere, lui capisce  
l'italiano, ma nemmeno lui capì quella gente, lui avanzò dei dubbi che si trattasse di  
italiano (...)<sup>63</sup>.

Così si legge nell'ennesimo incipit datato 1922. Il progressivo distacco dalla realtà terrena attraverso i frammenti dedicati al cacciatore, comporta infine la perdita delle sembianze umane. L'ultima trasformazione che Kafka fa compiere a Gracco è quella da cacciatore in farfalla, simbolo metamorfico per eccellenza, sospeso tra cielo e terra<sup>64</sup>. Insieme ai costanti richiami alla simbologia religiosa, centrale nei frammenti (e nell'opera kafkiana *tout court*) è la presenza animale. Conoscendo l'attenzione ossessiva di Kafka per i nomi dei propri personaggi, non stupisce che il primo animale da prendere in considerazione sia Gracco stesso, che con il proprio nome dà una precisa indicazione sulla propria identità: il latino *graculus*, infatti, altro non è che il gracchiare delle cornacchie<sup>65</sup>, *kavka* in ceco, che, a conferma del carattere

esclusione e mancato riconoscimento del figlio di Dio da parte del popolo ebraico: vd. Wambach, *Ahasver und Kafka*, p. 158.

<sup>59</sup> Kafka, *Il Castello*, p. 272. Inoltre, nel *Castello* il sindaco è il diretto superiore dell'agrimensore K.

<sup>60</sup> Kafka, *Racconti*, p. 300.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>63</sup> Kafka, *Aforismi e frammenti*, p. 395.

<sup>64</sup> Kafka, *Racconti*, p. 301.

<sup>65</sup> E. Papa, *I nomi di persona in Italia*, Torino, UTET, 2005, vol. I, p. 612, s.v. *Gracco*: «il cognomen o soprannome *Graccus* (...) e *Gracchus* (...) derivato da *graculus*, diminutivo di

unitario dell'opera kafkiana, torneranno a volteggiare intorno alla torre di *Das Schloss* pochi anni più tardi<sup>66</sup>. Come nel caso di Odradek, il primo alter ego di Ahasver è l'autore stesso. «Desiderio di inconscia solitudine. Trovarmi soltanto di fronte a me. L'avrò forse a Riva», si legge in un'annotazione del 1° luglio 1913<sup>67</sup>.

In molti, a partire da Hartmut Binder, fino a Raffaella Bertazzoli, nel suo recente saggio sul ritorno senza *nostos* di Gracchus, riconoscono nella leggenda del cacciatore innanzitutto una narrazione autobiografica, che trova il proprio spunto nei due soggiorni di Kafka a Riva del Garda, la prima volta con i fratelli Max e Otto Brod, fra il 4 ed il 14 settembre del 1909, e la seconda, da solo, dal 22 settembre al 13 ottobre del 1913, presso la casa di cura del Dr. Von Hartungen<sup>68</sup>. Nel 1909 Kafka non teneva ancora un diario. Del suo primo viaggio italiano con i fratelli Brod si hanno dunque poche testimonianze, fatta eccezione per *Die Aeroplane in Brescia* (settembre 1909) e per il viaggio in treno dei due amici Richard e Samuel, protagonisti del frammento eponimo. Molto diverso, invece, fu il caso del secondo viaggio, o meglio della fuga verso il sud del 1913. Prima di raggiungere Riva, il 6 settembre 1913 Kafka partì per Vienna<sup>69</sup> con i suoi superiori, i direttori dello *Arbeiter-Unfall-Versicherungsanstalt für das Königreich Böhmen*. Successivamente, sostò a Verona e Venezia e, solo alla fine del proprio viaggio verso il sud, andò a nascondersi sul Lago di Garda, dove approdò inosservato dopo aver preso il traghetto a Torbole<sup>70</sup>.

Se il 1917 ha visto la nascita di Gracco come personaggio letterario, il 1913 ha coinciso per il suo autore con l'apice di una crisi paragonabile ad un'assurda erranza oltretombale senza possibile risoluzione. Ignorato e in fuga dal mondo, come uno «spettro»<sup>71</sup>, ed 'esiliato' dalla società civile,

\**gracus*, che designava una varietà di corvo». Si ringraziano Fabrizio Franceschini e Giovanna Tommasucci per il dettagliato consulto e le conferme su tale interpretazione.

<sup>66</sup> Kafka, *Il Castello*, p. 27.

<sup>67</sup> Kafka, *Confessioni e diari*, p. 502.

<sup>68</sup> Quando l'autore e l'amico Brod visitarono Riva, questa era già da tempo nota e frequentata da scrittori ed intellettuali internazionali, come ad esempio i fratelli Heinrich e Thomas Mann, che erano soliti fare soggiorni terapeutici nello stesso Sanatorium von Hartungen.

<sup>69</sup> Nella capitale asburgica si stava svolgendo proprio in quei giorni l'undicesimo congresso sionista, a cui Kafka ebbe in parte modo di partecipare, restandone molto deluso.

<sup>70</sup> Questo episodio torna ad essere narrato in *Schwindel. Gefühle* di Sebald, nel quale il viaggio al confine tra Austria, Italia e Germania è lo spunto per rendere l'errante dottor K. il protagonista del suo distopico ritorno alle origini. Cfr. W. G. Sebald, *Vertigini*, a cura di A. Vigliani, Milano, Adelphi, 2003.

<sup>71</sup> F. Kafka, *Lettere a Felice*, Milano, Mondadori, 1972, p. 248.

Franz Kafka arrivò in Italia dilaniato dai dubbi sul fidanzamento con Felice Bauer e dall'impossibilità di abbandonare il lavoro per dedicarsi unicamente alla scrittura<sup>72</sup>. Alla luce di questa interpretazione 'autobiografica', nella colpa dello *Jäger* si riconoscerebbe dunque quella che Camus chiama la «nostalgia del paradiso perduto»<sup>73</sup>, in questo caso la vita terrena di Hans Schlag, felicemente vissuta e conclusa, in cui emerge la seduzione (*Verlockung*) da parte della camoscia (*Gemse*) come causa scatenante della disgrazia<sup>74</sup>.

Anche in questo frangente il primo elemento esegetico è un riferimento autobiografico, ovvero la conoscenza a Riva del Garda di Gerti Wieser, una «ragazza cristiana»<sup>75</sup>. «Dolcezza della malinconia dell'amore. Riceverne il sorriso nella barca. Questa era la cosa più bella. Desiderare sempre di morire e reggersi ancora, soltanto ciò è amore», si legge in un'annotazione diaristica datata 22 ottobre 1913, secondo la quale la condizione dell'innamoramento pare essere assai vicina al limbo in cui è confinato il Cacciatore, costantemente sulla «grande scala che conduce nell'aldilà»<sup>76</sup> senza potervi accedere. Ulteriori elementi sembrano confermare la coincidenza della colpa con una seduzione infernale, primo fra tutti il significato di *Gemsenjagd* che, come ricorda Frank Möbus, aveva ai tempi di Kafka il significato gergale di 'frequente le case chiuse'<sup>77</sup>. Nella lettera a Milena Jesenskà del 9 agosto del 1920, Kafka descrive l'animo umano davanti alla sfera sessuale come soggetto ad una tensione perpetua, destinata a non risolversi, fra due pulsioni, definite in ceco *strach*, ovvero il terrore, e *touha*, il desiderio<sup>78</sup>. L'Ebreo errante si fa qui sintesi della lotta interiore fra *strach* e *touha*, come metafora di una *Sehnsucht* rimasta insoddisfatta. La tragedia di cui il Cacciatore si è reso protagonista risiederebbe perciò nella pulsione stessa e nella sua mancata soddisfazione, similmente al coevo protagonista del già citato film muto *Ahasver* di Robert Reinert.

Volendo invece contestualizzare il racconto nel panorama letterario tedesco, la vicenda terrena di Gracco è molto vicina alla saga del *Gämsenjäger* codificata dai fratelli Grimm, dove un cacciatore di camosce cade precipi-

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>73</sup> Camus, *Il mito di Sisifo*, p. 142.

<sup>74</sup> «Se la camoscia non mi avesse sedotto!» si legge non a caso in un frammento successivo, confluito nel racconto dello *Jäger Gracchus*. Cfr. F. Kafka, *Fragment zum Jäger Gracchus*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 2006, p. 275.

<sup>75</sup> Kafka, *Confessioni e diari*, p. 484.

<sup>76</sup> Kafka, *Racconti*, p. 302.

<sup>77</sup> Si veda per un approfondimento F. Möbus, *Sunden-Fälle. Zur Geschlechtigkeit in Erzählungen Franz Kafkas*, Göttingen, Wallstein, 1994, pp. 18 sgg.

<sup>78</sup> Kafka, *Lettere*, p. 796.

tando in un burrone dopo aver disobbedito al nano a cui appartengono il bosco e gli animali che lo popolano<sup>79</sup>. Gracco però, a differenza del suo alter ego germanico, è un non-morto. La colpa dell'erranza eterna è attribuita al suo timoniere, un Caronte dai tratti stilizzati, scelto come oggetto di un vero e proprio *displacement* nevrotico come meccanismo di difesa inconscio. «“Non sono timoniere?”, gridai. “Tu?”, chiese un uomo scuro, di alta statura, e si passò la mano sugli occhi, come se scacciasse un sogno»<sup>80</sup>, si legge nel frammento kafkiano che porta il titolo eponimo *Il timoniere* (1920), coevo ai frammenti dedicati al Cacciatore Gracco; nel racconto si scopre che il timoniere non si è distratto, ma è stato spodestato da uno straniero senza nome e ha perso l'approvazione della ciurma. «Lo scrivere è una dolce ricompensa, ma per che cosa? Nella notte ho compreso (...) che questa è la ricompensa per un servizio diabolico», scrive Kafka a Max Brod nel 1922<sup>81</sup>. Lo scrivere potrebbe dunque essere all'origine del patto mefistofelico che ha condotto Gracco e il suo autore all'erranza. Se questo è verosimile, altrettanto interessante è considerare le cause dell'erranza del cacciatore affidandosi alla sua descrizione dello *Unglück*, ovvero della sventura che ha causato la sua morte improvvisa.

Alla luce dell'analisi appena affrontata viene tuttavia da sottolineare come, nonostante la singolare precisione descrittiva che rende i frammenti dello *Jäger Gracchus* paragonabili ad un copione teatrale arricchito da dettagliate indicazioni scenografiche, per i testi di Kafka non si possa mai parlare di una 'esegesi corretta', anzi, come afferma Albert Camus, «tutta l'arte di Kafka sta nell'obbligare il lettore a rileggere»<sup>82</sup>. Questa coazione a ripetere senza una via d'uscita accomuna Ahasver, Gracco, l'agrimensore K. e il lettore stesso:

Nessuno leggerà ciò che qui scrivo, nessuno verrà ad aiutarmi; se venisse dato l'ordine di aiutarmi, tutte le porte rimarrebbero chiuse, chiuse tutte le finestre, tutti rimarrebbero a letto, le coperte tirate fin sopra la testa (...) Il pensiero di volermi aiutare è una malattia e si deve curare a letto<sup>83</sup>.

Con questa inappellabile disfatta si conclude il racconto dello *Jäger Gracchus*, che, come ogni personaggio kafkiano, nega fino alla fine la propria colpa, considerandosene estraneo, e non è in grado di narrare la propria vicenda

<sup>79</sup> Grimm – Grimm, *Deutsche Sagen*, p. 482.

<sup>80</sup> Kafka, *Racconti*, p. 424.

<sup>81</sup> F. Kafka, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt am Main, Fischer, 1958, p. 384 (mia trad.).

<sup>82</sup> Camus, *Il mito di Sisifo*, p. 133.

<sup>83</sup> Kafka, *Racconti*, p. 302.

in modo ordinato. Non a caso, la principale ragione che impedisce a Gracco di salvarsi è la privazione della memoria. Tale condizione, dovuta a se stesso e lontana dalla dannazione divina che affligge l'Ebreo errante, pone Gracco al di fuori della storia, incapace di imparare dal passato e di cambiare il proprio destino. Tuttavia, la scelta dell'autore di rendere la colpa inconoscibile ne dimostra la centralità. Infatti, come insegna Giobbe, la colpa deve esistere e la condanna all'erranza eterna ne è la prova. Scriveva Freud in riferimento agli studi sulla nevrosi, i cui esempi clinici, proprio negli anni della stesura dello *Jäger Gracchus*, venivano dallo stesso psicoanalista classificati con il nome di «novelle»<sup>84</sup>:

Partendo da un'osservazione casuale, stiamo da alcuni anni ricercando nelle più svariate forme e sintomatologie dell'isteria il motivo, o processo che, spesso molti anni prima, ha provocato per la prima volta il fenomeno. Nella grande maggioranza dei casi non si riesce a chiarire questo punto di partenza col semplice esame del paziente, per quanto accurato esso sia; in parte perché si tratta spesso di fatti la cui discussione è penosa per il malato; soprattutto però perché i malati veramente non se ne ricordano, spesso non sospettando affatto la connessione causale esistente tra l'evento determinante e il fenomeno patologico<sup>85</sup>.

Interessante è, inoltre, ricordare che la capacità di fornire un'argomentazione logica è per Freud ciò che distingue il malato dal sano<sup>86</sup>. Quella di Gracco ha in effetti le sembianze di un'ossessiva ricerca della *Urszene* nevrotica (l'*Unfall* freudiano prenderebbe qui dunque il nome di *Unglück*), destinata a rimanere sospesa o, citando ancora Freud in *Erinnern, wiederholen, durcharbeiten* (1914), destinata a rimanere la ripetizione ossessiva della stessa scena teatrale. A questo proposito conviene ricordare che il finale, rimasto non scritto, che Kafka proponeva per *Das Schloss*, era proprio un *burn out* nevrotico del protagonista davanti al protrarsi dell'attesa fuori dalla legge divina.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>85</sup> S. Freud, *Opere*, vol. I, 1886-1895, Torino, Bollati Boringhieri, 1967, pp. 232-233.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 287.





GIUSEPPE DELL'AGATA

## IL MITO DI AHASFERO NELLA LETTERATURA BULGARA DEL NOVECENTO

### 1. *Prologo: in principio era Sue.*

A differenza di quanto avviene in altre letterature europee, la rielaborazione del mito dell'Ebreo errante in quella bulgara è stata fortemente determinata dalla traduzione del romanzo di Eugène Sue *Le Juif errant*. Quest'opera fu pubblicata sul giornale «Constitutionnel» in 172 fascicoli, dal 25 giugno 1844 al 26 agosto 1845, e apparve in volume a Parigi, sempre nel 1844-45, presso l'editore Paulin. Il romanzo-feuilleton, o d'appendice, godeva di uno straordinario favore di pubblico. *Le Juif errant* conobbe un successo strepitoso e gli abbonati al «Constitutionnel» crebbero in breve tempo da 3600 a 23.600<sup>1</sup>. Nelle 800 pagine del testo l'Ebreo errante appare solo in rare occasioni. In compenso Sue gli affianca una compagna ossia l'ebrea Erodiade<sup>2</sup>, che secondo un'indicazione del celebre erudito Alfred Maury (1817-1892) sarebbe stata pure condannata a errare fino al giorno del giudizio per aver richiesto la decapitazione di Giovanni Battista<sup>3</sup>. Sicché, a dispetto del singolare nel titolo del romanzo, gli Ebrei erranti sono due. Nel *Prologo* del romanzo, ambientato nel golfo di Bering all'estremità della Siberia, l'Ebreo, inginocchiato e disperato, agita le braccia verso la sponda, oggi appartenente agli Stati Uniti d'America ma allora parte dell'Impero russo, dove la «sorella», giovane e bella, risponde ai suoi gesti e gli indica il cielo. Il romanzo si concluderà con un *Epilogo* che contiene il perdono accordato da Dio ai due Ebrei erranti, che dopo molti secoli di cammino per il mondo, pentiti e di-

<sup>1</sup> Tra i moltissimi titoli sul tema dell'Ebreo errante vorrei ricordare, per una prima introduzione, G. K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence, Brown University Press, 1965, e il recente contributo di Simonetta Falchi, *L'Ebreo Errante. Gli infiniti percorsi di un mito letterario*, Milano, FrancoAngeli, 2018.

<sup>2</sup> Moglie di Filippo, poi convivente col fratello di questi Erode Antipa a cui chiese e da cui ottenne la testa del Battista: cfr. *Mt.* 14, 1-10.

<sup>3</sup> Cfr. E. Sue, *Le Juif errant*, édition illustrée par Gavarni, Paris, Gustave Havard, 1851, p. 32.

venuti cristiani subito dopo essersi resi conto del loro peccato, invecchiano di colpo e possono godere della morte lungamente agognata. I due Ebrei intervengono nelle vicende del romanzo come protettori magici di personaggi, discendenti dalla dinastia, dispersa per il mondo, di un protestante francese, Mario di Rennepont. Questi, perseguitato e derubato dai gesuiti, si suicida dopo aver incaricato un fedele collaboratore ebreo di Parigi di far fruttare una cospicua dote di denaro. La somma, enormemente accresciuta dagli interessi composti, sarà assegnata, dopo 150 anni, nel 1832, agli eredi rimasti. Il romanzo di Sue è un testo eminentemente socio-politico, rivolto contro i famelici capitalisti e la Chiesa che li sostiene e soprattutto contro l'ordine dei gesuiti, che agiscono con una infernale rete internazionale che sfrutta i lavoratori e premia imprenditori e sfruttatori. Sue sposa la critica socialista di Fourier, contrappone la pratica della Chiesa romana ai principi fondamentali del Vangelo. Descrive l'opera di François Hardy, capitalista animato da spirito evangelico, che si cura degli operai, li fa abitare in strutture comuni che ricordano i falansteri di Fourier e li rende partecipi di una parte dei guadagni<sup>4</sup>.

Arbitraria e assai poco convincente è l'identificazione voluta da Sue tra i rifugiati protestanti francesi e i loro discendenti, che dapprima sono ritenuti ebrei dispersi nel mondo dalla diaspora e poi divengono gli sfruttati, le classi subalterne, gli artigiani e gli operai in lotta coi padroni sostenuti dalla Chiesa e avversati in particolare dai perfidi gesuiti. I due Ebrei erranti considerano tutti i discendenti della famiglia Rennepont come propri eredi da proteggere. Il malefico gesuita, Rodin, forse il personaggio principale del romanzo, riesce, prima dell'assegnazione dell'eredità, a eliminare o a uccidere tutti i Rennepont. Ma, grazie alla protezione dei due Ebrei, il discendente del custode ebreo dell'immenso patrimonio riesce a bruciare i milioni di franchi. Quanto a Rodin, che aspirava a diventare papa romano, viene avvelenato da un capo della setta degli Strangolatori il quale, in base a una presunta affinità tra la sua setta sanguinaria e la Chiesa cattolica, si era messo al servizio di quest'ultima e, all'interno di essa, degli avversari di Rodin.

## 2. Traduzioni ed edizioni bulgare del romanzo di Sue.

La prima traduzione del romanzo di Sue in Bulgaria fu edita da Ivan G. Ignatov (1862-1937), un fervente evangelico, nato a Pazardžik e trasferito a Sofia, che dal 1893 al 1908 visse a Plovdiv per tornare poi a Sofia sino alla

<sup>4</sup> Il romanzo anticipa così soluzioni analoghe a quelle realizzate da Adriano Olivetti o le iniziative per la 'compartecipazione operaia' promosse all'epoca di Willy Brandt.

fine dei suoi giorni. Dapprima, analogamente all'edizione originale francese, il volume uscì in fascicoli, a Plovdiv, e il primo fascicolo si presenta così: Евгений Сю / Скитникътъ евреин / романъ / въ 22 части / Преводъ отъ френски / Първо издание и печать на дружественната печатница "Единство" / въ Пловдив / Свитъкъ I / Пловдив / Дружественна печатница "Единство" / 1899 (*Eugène Sue / L'Ebreo errante / romanzo / in 22 fascicoli / Traduzione dal francese / Prima edizione e stampa della Stamperia cooperativa «Unità» / in Plovdiv / Fascicolo I / Plovdiv / 1889*)<sup>5</sup>. Nel 1890 usciva il volume intero, di 940 pagine, con piccole differenze nel frontespizio. C'era aggiunto il titolo francese (*Le juif errant*) e l'aggettivo «illustrato», mentre come luogo di edizione figurava Plovdiv-Sofia. Nei repertori la prima edizione risulta col seguente frontespizio: Евгений Сю / Скитникътъ евреинъ / романъ / Пъленъ преводъ на Дим. Христов / София / книгоиздателство на Иванъ Г. Игнатов & синове / основ. 1890 (*Eugène Sue / L'ebreo errante / Romanzo / Traduzione completa di Dim. Hristov / Sofia / Edizioni di Ivan. G. Ignatov & figli / fondate nel 1890*). Il romanzo conta 1058 pagine<sup>6</sup>. Si noti che in queste indicazioni il traduttore, ossia Dimităr Hristov Brăzicov (1858-1931), è indicato solo con nome e patronimico (appunto Dim. Hristov) e non col cognome, il che produrrà molti equivoci. Nato a Dojran in Macedonia, dal 1877 al 1885, quando il principato di Bulgaria si unifica con la Rumelia Orientale, egli lavora a Plovdiv al giornale filorusso «Marica» e poi, fino al 1912, a Istanbul, all'organo dell'esarcato bulgaro *Novini*. Come traduttore, traspone in bulgaro testi greci, francesi, turchi, tedeschi, italiani, serbi, russi e polacchi; si possono ricordare in proposito, oltre alla traduzione di *Le Juif errant*, quelle del *Wilhelm Tell* di Schiller, di *Le Père Goriot* di Balzac e del *Decamerone*.

Una seconda edizione bulgara di *Le Juif errant*, sempre presso Ignatov, esce a Sofia nel 1928; su questa base, tutte le indicazioni bibliografiche datano, erroneamente, la traduzione di Dimităr Hristov Brăzicov al 1928, invece che al 1890, e anche in questo caso si indicano solo il nome e patronimico e non il cognome del traduttore. L'equivoco si ripropone quando nel 1991 la casa editrice Petex pubblica di nuovo il romanzo, in due volumi di oltre 1000 pagine, con una nuova redazione stilistica; tra l'altro questa recente edizione presenta numerose mende tipografiche e non comprende, incredibilmente,

<sup>5</sup> Ringrazio la poetessa Polli Mukanova per i molti dati che mi ha fornito in relazione a queste prime edizioni.

<sup>6</sup> Sono gratissimo allo scrittore bulgaro mio amico, Georgi Gospodinov, vincitore del Premio Strega Europeo 2021, che mi ha regalato una copia, ancora non sfogliata dell'edizione originale.

il *Prologo* con i due Ebrei erranti sul golfo di Bering, sicché il testo risulta gravemente mutilato.

A conclusione di questa rassegna di edizioni, si può notare come la precoce traduzione e pubblicazione del celebre romanzo di Sue si collochi a circa un decennio dalla formazione del primo nucleo statale bulgaro sorto, con parziale autonomia dal potere ottomano, dopo la guerra russo-turca nel 1878.

### 3. *Ahasfer di Nikolaj Liliev.*

Il libro di Sue nella sua traduzione bulgara influenzò fortemente la letteratura della Bulgaria favorendovi un grande sviluppo del mito dell'Ebreo errante. Proprio negli anni '20 apparvero due poemi dovuti a scrittori di grande levatura quali Nikolaj Liliev (1885-1960) e Nikolai Rajnov (1889-1954) ed entrambi intitolati *Ахасфер* ossia *Ahasfer*, corrispondente bulgaro di *Ahasver* che sarà di seguito tradotto *Ahasfero*<sup>7</sup>. Liliev lavorò per decenni presso il Teatro Nazionale di Sofia come commediografo, traduttore e redattore, costituendo grazie alla sua esperienza, cultura e generosità un punto di riferimento per scrittori, registi e attori. Schivo e modesto, aveva sempre rifiutato di parlare della sua poesia, legata alla grande stagione del simbolismo europeo, sino alla fine del 1959 quando, dopo ripetute sollecitazioni, accettò di confidare la sua esperienza creativa a Petko Tiholov; questi, dopo moltissimi incontri con l'autore, pubblicò il volume *Николай Лилиев, срещи и разговори*<sup>8</sup> (*Nikolaj Liliev, incontri e conversazioni*), uscito due anni dopo la morte del grande poeta. Alla domanda: «Cosa intende illustrare col leggendario poema *Ahasfer*»? il poeta risponde:

In *Ahasfer* mi sono sforzato di illustrare il soggetto leggendario dell'Ebreo errante condannato a non poter mai morire. Fin da piccolo questo soggetto mi occupava la mente e non mi dava requie, finché un giorno, all'inizio del 1924, a sud di Monaco e di Rosenstein, vicino a Wendelstein<sup>9</sup>, questo soggetto conobbe una sua compiuta

<sup>7</sup> Vale ricordare che *Ahasverus* era il nome dell'Ebreo errante nel racconto popolare *Kurtze Beschreibung und Erzählung eines Juden mit Namen Ahasverus* (1602) che segnò la fortuna moderna del mito. Oltre al contributo di S. Grazzini in questo volume, sulla *Kurtze Beschreibung und Erzählung* vd. in particolare M. Massenzio, *La Passione secondo l'Ebreo Errante*, Maccrata, Quodlibet, 2007; V. Bezzola, *L'Ebreo Errante: origini (Cartaphilus), variazioni soprattutto in Italia (Buttadeo), affermazione nella Germania del Seicento (Ahasverus)*, in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, a cura di E. Fintz Menascé, Milano, Cisalpino, 1963, pp. 25-70.

<sup>8</sup> Петко Тихолов, *Николай Лилиев срещи и разговори*, Sofia, Наука и изкуство, 1962.

<sup>9</sup> Non si tratta evidentemente della cittadina bavarese di Wendelstein (a nord di Monaco e a nord-est di Rosenstein), ma della vetta del Wendelstein in Alta Baviera (1838 m), raggiungibi-

realizzazione. Come fonte oggettiva mi servì la leggenda stessa che corrisponde all'inquietudine interiore che aveva soggiogato la nostra giovinezza, prima ancora che ne gustassimo il fascino<sup>10</sup>.

Prima di analizzare la composizione di Liliev vogliamo riportare una serie di riserve espresse su di essa da Nikolaj Rajnov. Rajnov ammirava moltissimo la poesia di Liliev, ma lo riteneva un maestro insuperabile particolarmente nelle forme liriche brevi. Contestava perfino la definizione di 'poema' usata dall'autore e riteneva l'opera piuttosto un assemblaggio di liriche brevi. In essa, a giudizio di Rajnov, l'immagine del protagonista sarebbe «confusa» (смътен), priva di tratti particolari e avrebbe potuto riferirsi a qualsiasi persona che soffre intensamente e desidera una morte che non lo raggiunge. Infine, non erano descritte le caratteristiche ebraiche dell'Errante come incarnazione di questa etnia sparpagliatasi in tutto il mondo «che ha sofferto molto e che ha acquisito furbizia e vigore, disprezzata e sprezzante e che nascostamente comanda sulle nazioni attraverso il perfido e possente capitale»<sup>11</sup>. Il poema, di 156 versi che alternano rime alternate e bacciate, ha un incipit folgorante:

Заспиват вековете своя сън,	Dormono i secoli il loro sonno,
и пригвождено времето трепери,	e il tempo inchiodato fremito,
просторите не ронят звън,	gli spazi non spargono suono,
но ти си буден, Ахасфере.	ma tu sei sveglio, Ahasfero <sup>12</sup> .

Ahasfero è condannato ad errare in eterno e non può neppure dormire, per aver rifiutato bruscamente un attimo di riposo a Gesù, che porta la sua croce lungo la salita verso il Golgota. I distici seguenti, a rime bacciate, ricostruiscono la scena di Gerusalemme, le grida, gli insulti e il suo rifiuto sdegnoso e insensato alla richiesta di Cristo:

Устата ми позорни мълвят несвесна реч	Le mie labbra infami dicono parole insensate
и тая реч се внизва у тебе като меч.	e queste ti trafiggono come una spada.

le dal 1912 con una ferrovia a cremagliera e caratterizzata da una chiesetta consacrata nel 1890 (*Wendelsteinkircherl*), dunque contesto capace di mitiche suggestioni.

<sup>10</sup> Петко Тихолов, *Николай Лилиев срещи и разговори*, p. 29; qui e di seguito le traduzioni dal bulgaro sono mie.

<sup>11</sup> Николай Райнов (Nikolaj Rajnov), *Вечното в нашата литература. Български класици (L'eterno nella nostra letteratura. Classici bulgari)*, Sofia, Ст. Атанасов, 1941, p. 122.

<sup>12</sup> Il testo bulgaro è tratto dall'edizione curata dall'autore: N. Liliev, *Ахасфер (Ahasfer)*, in *Стихотворения (Stihotvorenia, 'Poesie')*, Sofia, Т. Ф. Чипев, 1931, pp. 131-138: 131.

Ти чуваш ясно всичко: измамните слова  
и тъмните закани, и тъмната мълва.

Tu odi tutto chiaramente: le parole ingannevoli  
e le oscure minacce e il detto oscuro.

И спираш да починеш, и в твоите очи  
аз виждам своята клетва: тя пламва, тя звучи.

Ti arresti per riposare e nei tuoi occhi  
scorgo la mia maledizione: avvampa e risuona.

Да нвма мир за тебе, и вечно сам в нощта  
да скиташ, докогато се върна пак в света!

Per te non ci sia pace e solo nella notte  
che tu erri finché non tornerò di nuovo al mondo!<sup>13</sup>

Le riserve espresse da Rajnov sulla mancanza di dati e caratteristiche legate all'ebraismo del protagonista quindi sono solo parzialmente valide; anzi, secondo una brillante osservazione di Sirma Danova il nome di Ahasfero, pur non strettamente ebraico<sup>14</sup>, condensa sotto forma di «mito-racconto ridotto» il codice mitopoietico dell'ebraismo<sup>15</sup>. Ahasfero ricostruisce, con amaro pentimento, il suo incontro con Gesù, le sue parole infami e insensate di rifiuto e vede negli occhi di Cristo la condanna che hanno provocato. Quanto all'obiezione di Rajnov che il protagonista potrebbe essere una qualunque persona, sofferente e disperata, condannata a non poter mai morire è certo che Liliev esprima tormenti e angosce di carattere universale. Sull'interesse del poeta, fin da bambino, per la figura tragica dell'Ebreo errante, abbiamo sopra riportato le sue parole sulla «inquietudine interiore che aveva soggiogato la nostra giovinezza, prima ancora che ne gustassimo il fascino». Liliev fa parte della generazione che ha assistito alla catastrofe nazionale politica, militare, economica e morale dovuta al massacro della guerra balcanica contro la Turchia, della guerra tra stati balcanici scatenata dalla proditoria aggressione alla Serbia dello zar Ferdinando di Coburgo-Gota e alla sua scelta di allearsi con Austria e Germania nella Prima guerra mondiale. Ahasfero tenta di indovinare i segni di un suo possibile perdono, scrive della nascita di Gesù, dei miracoli da lui compiuti, dell'attesa delle genti, narra dell'arrivo dei

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>14</sup> Vedi in questo volume il saggio di Fabrizio Franceschini.

<sup>15</sup> Сирма Данова (Sirma Danova), *Редукция на мита в поемата "Ахасфер" от Николай Лилиев* (*Riduzione del mito nel poema "Ahasfero" di Nikolaj Liliev*), [litclub.bg/library/kritika/sdanova/ahasfer.html](http://litclub.bg/library/kritika/sdanova/ahasfer.html). Una lettura elegante del poema si trova anche in Лопа Шумкова, *Ахасфер в кафене "Щефани"* (*Ahasfero nel caffè "Stephanie"*), [liternet.bg/publicsh14/1\\_shumkova/ahasfer.html](http://liternet.bg/publicsh14/1_shumkova/ahasfer.html) (02/10/2022).

Magi, del senso della sua attesa del perdono. Il poema si conclude, a differenza di quello di Nikolaj Rajnov, senza che questo avvenga. L'ultima quartina, a rime alternate è di particolare potenza lirico-epica:

Там от незнайни върхове нощта	Là da cime sconosciute la notte
се спуща над пустините бездомна,	si cala senza tetto sui deserti,
и с нея растне, съвест на света,	e in lei cresce, coscienza del mondo,
на Ахасфера сянката огромна.	l'ombra immensa di Ahasfero <sup>16</sup> .

#### 4. *Ahasfer di Nikolai Rajnov.*

Nel 1928 l'editore Stojan Atanasov pubblica due volumi di versi di Nikolaj Rajnov, *Вечни поеми (Poemi eterni)* e *Корабът на безсмъртните (La nave degli immortali)*. La divisione in due volumi ha probabilmente una motivazione di marketing editoriale, dato che la prefazione al primo è valida anche per il secondo. Vi sono contenuti poemi degli ultimi quindici anni che concludono in sostanza l'attività poetica di Rajnov. Merito dell'autore è di aver enormemente dilatato le tematiche fino ad allora dominanti della letteratura bulgara, collegate alle lotte di liberazione e influenzate dalla tradizione folklorica: egli scrive infatti sui «giganti dell'umanità», quali Semiramide, Salomè, Maria Maddalena, Cristoforo Colombo, Gesù Cristo, San Giovanni e Ahasfero. Nel generale quadro simbolista si addensano complesse elucubrazioni mistico-filosofiche e religiose (Rajnov fu anche scomunicato dalla Chiesa ortodossa bulgara). Il suo poema *Ahasfer* presenta il sottotitolo di *Ebreo Eterno*, secondo l'uso particolare tedesco, e occupa oltre trenta pagine a stampa, in versi liberi di varia lunghezza. Ahasfero è presentato come figura mitologica già precristiana, al contempo nemico e fratello di Dio e di Gesù: impersonifica l'eterno dubbio e l'eterna Rivolta, la sete di sapere, di avere risposta ad ogni 'perché'. Nella prima parte del poema è descritta una tempesta di neve e pioggia, il turbine e il suo movimento inarrestabile. Molti versi o emistichi vengono ripetuti secondo i dettami dello stile ornamentale caratteristico del simbolismo europeo, particolarmente amato dall'autore ma da tempo uscito di moda. Le letture parallele dei poemi di Rajnov e di Liliev evidenziano come quello di Liliev sia ancora attuale e quello di Rajnov semidimenticato dal pubblico e dalla critica.

Nel testo di Rajnov l'Ebreo errante è chiamato col nome di Isaak Laakdem, ben noto nella tradizione europea<sup>17</sup>. Malgrado i toni rudi con i

<sup>16</sup> Liliev, *Ахасфер (Ahasfer)*, p. 138.

<sup>17</sup> Per l'etimo ebraico e la diffusione europea di questo nome vd. in questo volume il saggio di Fabrizio Franceschini.

quali l'Ebreo si rivolge al Creatore, egli è da sempre pentito del rifiuto di concedere un attimo di riposo a Gesù affranto che porta a spalle la croce. Ricorda di aver risposto a Gesù: «Ma vattene, Isaak non è un facchino / che porti le croci ai malfattori!»<sup>18</sup>. Un nucleo che spicca nell'insieme del poema è quello dell'infinito amore per la morte che non può avere: «O Morte, portiera della beatitudine, da tempo ti conosco: tu mi odi»<sup>19</sup>. «Perché mi odi, amante infernale? / Quando mai ti ho insultato? / – Da secoli aspira a te / il mio cuore straziato»<sup>20</sup>. O anche: «O Morte, credimi: mai nessuno / ha amato una moglie o un'amante / con tale forte, avido e insensato / amore, come quello che mi trafigge il cuore»<sup>21</sup>. L'Ebreo pentito e ansioso di poter morire esclama: «O Signore crudele! / Perché mi hai dato questa Eternità? / perché mi hai condannato all'immortalità?»<sup>22</sup>.

Nella parte finale del poema si percepisce il prossimo perdono da parte del Signore; una voce annuncia: «Si approssima la fine, fratello mio Ahasfero / del tuo peregrinare»<sup>23</sup>. Nell'ultima, dodicesima sezione del poema, leggiamo i versi che concludono il lungo poema: «Allora tu, / Isaak Laakdem, / instancabile errante, / eterno saggio / che hai percorso tutta la terra, il mare e il cielo, / che hai dimenticato il terribile “Cammina! / Cammina! E camminerai / fino alla fine dei secoli!” / allora tu cadrai / come una croce spezzata / nelle onde profumate / di un qualche campo verde / e abbraccerai tua madre – / la Terra – tu per sempre!»<sup>24</sup>.

Il 21 maggio del 1928 il giornale «Slovo» pubblica una recensione ai due libri di poesie di Rajnov scritta da Dimităr Šišmanov (1899-1945), scrittore di successo, che ha ampiamente utilizzato il mito dell'Ebreo errante nella sua opera principale; la recensione è intitolata *Двете нови книги на Николай Райнов* (*I due nuovi libri di Nikolaj Rajnov*) e Šišmanov esordisce ricordando la definizione di 'stile' proposta da Rajnov nel 1920: «lo stile è ciò che connette l'ideale artistico con l'espressione artistica» ed è l'indicatore della creatività letteraria. I poemi sono lodati e paragonati alle vetrate multicolori

<sup>18</sup> N. Rajnov, *Ахасфер* (*Ahasfer*), in *Съчинения в пет тома, Том 1* (*Opere in cinque tomi. Tomo 1*), Sofia, Български писател, 1989, pp. 353-383: 359.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 383 Per l'analisi del poema di Rajnov si vedano V. Andrejčeva, *Книга за Николай Райнов* (*Libro su Nikolaj Rajnov*), Sofia, Наука и изкуство, 1989 e R. Šivačev, *Ахасфер – противникът брат* (*Ahasfero – fratello rivale*), [www.printfriendly.com/p/g/r4UPUK](http://www.printfriendly.com/p/g/r4UPUK) (15/11/2022).



delle cattedrali gotiche che il sole illumina con straordinari colori abbaglianti e la recensione si conclude lodando la lingua del poeta e i ritmi interessanti dei suoi versi, ritmi presenti anche nelle sue opere in prosa complesse e musicali.

### 5. *Sogni presso l'Acropoli di Dimităr Šišmanov.*

Dieci anni dopo lo stesso Šišmanov, allora ministro Plenipotenziario ossia Ambasciatore bulgaro ad Atene, scrive e pubblica a Sofia il suo capolavoro *Блянове край Акропола (Sogni presso l'Acropoli)*<sup>25</sup>, un romanzo totalmente costruito sulla figura di Ahasfero, l'Ebreo errante. Il procedimento, che l'autore stesso definirà un «trucco»<sup>26</sup>, sta nel porre come coprotagonista di tutto il romanzo, insieme all'io narrante, proprio Ahasfero, interlocutore e alter ego del narratore. L'Ebreo errante attraversa da quasi duemila anni il pianeta e può testimoniare di numerosi avvenimenti del passato a cui ha assistito.

Al centro del romanzo sta la Grecia e in particolare la città di Atene. Fin dalla prima pagina l'autore, dopo aver cenato in una taverna davanti all'Acropoli, vede apparire nel tavolo accanto, nella notte illuminata dalla luna, un giovane vestito di bianco che sta contemplando il Partenone. Il giovane si presenta così: «Io sono Ahasfero... l'Ebreo errante, condannato da Cristo ad errare in eterno per il mondo»<sup>27</sup>, e ricorda che, quando aveva schernito Gesù, era un ricco cittadino di Gerusalemme, pieno di energie. Nel nostro testo la figura di Ahasfero non offre mai il minimo segno di pentimento per quanto ha fatto, né di tormento per la condanna all'immortalità. Manca completamente ogni aspetto mistico-religioso, presente negli autori fin qui considerati. L'Ebreo errante è curioso di tutto quello che accade, nel corso dei secoli ha avuto diverse innamorate e ha conosciuto personaggi importanti e artisti celebri e assume il ruolo di una guida turistica altamente specializzata a servizio dell'autore. L'autore ammette che il personaggio di Ahasfero è frutto della sua immaginazione, «perché so che non c'è nessuno nel tavolo vicino»<sup>28</sup>. Il romanzo combina in modo magistrale vivide descrizioni della bellezza del paesaggio ateniese, le luci, in prevalenza notturne e serali, i profumi della za-

<sup>25</sup> Utilizzerò questa edizione: D. Šišmanov, *Блянове край Акропола. Избрани творби (Sogni presso l'Acropoli. Opere scelte)*, Sofia, Български писател, 2009, pp. 88-200.

<sup>26</sup> D. Šišmanov, *Писма до мен самия (Lettere a me stesso)*, Sofia, Университетско Издателство, 1995, p. 123.

<sup>27</sup> Šišmanov, *Блянове край Акропола (Sogni presso l'Acropoli)*, p. 88.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 91.

gara, i molteplici colori di fiori, i panorami indimenticabili delle alture della città, il sapore dei cibi, specie dei pesci e il gusto del vino freddo resinato, con un intreccio di storie del passato più o meno lontano, ma anche del presente del popolino, nelle quali il sentimento prevalente è dato dalla passione amorosa, dalla gelosia, dal timore dell'abbandono. Può essere definito un romanzo lirico, pieno di storie toccanti e curiose. Alcune vicende sono collegate con lo spostamento dal presente al passato: Ahasfero e l'io narrante sono trasportati ad Atene nella casa di Socrate, dove la moglie Santippe e le figlie Semele ed Erato ricamano per guadagnare qualcosa, in attesa del rientro di Socrate dall'Agorà, ove ammaestra i suoi ammiratori. Socrate rientra, come sempre, tardi e consegna ai due ospiti otto oboli per comprare qualcosa per cena: Santippe rifiuta e dice alle figlie di restituire gli oboli a Socrate, sicché tutti si adattano con quel poco che c'è. Un altro balzo all'indietro nel tempo trasporta i due al 20 agosto del 1218. In un monastero, costruito dopo la distruzione di un tempio di Apollo, incontrano il mosaicista Eusebio che ha fatto un meraviglioso mosaico di Cristo Pantocrator; Ahasfero riferisce all'artista che una ragazza lo aspetta ad Atene ed Eusebio accetta e torna con loro in città. Ma troviamo anche spostamenti dal passato al presente: lo scultore Damone, allievo di Prassitele, ha scolpito, durante l'assenza del maestro, una testa marmorea di Igea, figlia di Esculapio, e tutti credono che sia opera di Prassitele; Damone è tornato nel Museo di Atene perché ha riscontrato due difetti nell'esecuzione della sua scultura, ma ormai non c'è più nulla da fare. Hanno installato dei proiettori per illuminare il Partenone durante la notte. Ahasfero e l'autore criticano la cosa e vedono arrivare un ometto anziano, vestito con un logoro chitone bianco: si tratta di Fidia. I tre iniziano una conversazione teorica sui proiettori, sull'estetica e sull'arte. Ahasfero ricorda a Fidia gli abusi contabili da lui commessi durante la costruzione del tempio e Fidia sostiene che moralità e arte non abbiano niente in comune. Fidia e Ahasfero scompaiono e contemporaneamente si spengono i proiettori. Durante una passeggiata Ahasfero indica il luogo dove aveva abitato lord Byron. Ecco che il tempo torna indietro di oltre cent'anni e appaiono le mura di un monastero: Byron deve partire per l'Inghilterra e la giovane Chrisula lo supplica di non lasciarla, giungendo a pregare la Vergine di farlo ammalare gravemente per impedirne la partenza. I due si separano e compare l'ex fidanzato di Chrisula a cui lei dice di essere una Nereide. Dopo un duro litigio lei si dirige verso l'abitazione di Byron e Taso, l'ex fidanzato, accecato dalla gelosia, la pugnala a morte: una volta rientrato a Missolongi, Byron non la cerca e non saprà mai del suo sacrificio. Lo sfondo ottocentesco scompare e si torna nella Atene degli anni '30 del Novecento. Ahasfero indica all'autore due case diroccate in cima ad una altura e gli narra la storia, avvenuta 150 anni

prima, del potente militare albanese Hadži Osman, incaricato di sorvegliare la strada verso Tebe. Osman ha rapito la bella e giovane ateniese Frosula e, roso dalla gelosia, ha una servitù di persone anziane, a eccezione del giovane capraio Emon. Frosula, trascinata da uno slancio amoroso verso un coetaneo, lo raggiunge nella sua grotta e i giovani si amano ardentemente. Osman torna e, pazzo di gelosia, li raggiunge per ucciderli, ma muore per un colpo apoplettico. Frosula si rende conto allora che il suo amore agognato è in realtà un giovane malmesso, sporco e peloso. Fugge, inciampa e precipita in un burrone. La gente del posto le dedica una piccola cappella per ringraziarla di averla liberata dal terribile Osman.

Varie altre storie sono ambientate nella Atene degli anni '30. Un archeologo tedesco dirige gli scavi per trovare una tomba: è la tomba di Teano, figlia di Cleonte, arconte attico dell'epoca di Tiberio. Ahasfero spiega che Teano è stata una delle sue ultime innamorate. La tomba era sovrastata da una chiesetta che è crollata. Ahasfero ha cercato di impedire il ritrovamento della tomba, ma invano. Vorrebbe vedere e parlare con l'antica innamorata, ma ne ha anche una gran paura. Una voce stanca lo chiama e gli dice di non avercela con lui per le sue successive amanti, non ci può essere fedeltà nei confronti dei morti. Un'ombra pallida e debole gli ricorda che era molto malata quando si erano lasciati e chiede di aiutarla ad uscire verso di lui. Ahasfero salta giù, prende tra le braccia Teano, la solleva e la bacia. Poi le ricorda il primo bacio che si erano scambiati in un boschetto di allori e poi anche il secondo. Scompaiono le rovine e le case moderne e compare l'antico cimitero di Atene e un boschetto di ulivi. Lei, tornata giovane e bella, fugge e lo invita ad inseguirla. Ahasfero la insegue, vestito con un chitone dell'epoca. Particolarmente brillante è l'incontro dell'autore con Ala, la gatta di Chateaubriand. L'autore ama i gatti e volentieri li accarezza; incontra una bella gatta nera con una stella bianca sulla fronte e il naso rosa. Prova ad accarezzarla, ma lei lo graffia, si allontana e (miracolo!) si mette a parlare: «Sono Ala, della stirpe di Riri, la gatta di Chateaubriand!»<sup>29</sup>. Una sua antenata è la gatta egiziana conservata in una mummia del British Museum. Parlano a lungo e la gatta, come Ahasfero, ha un'esperienza plurisecolare e fornisce all'autore notizie sulle gatte di Frine, di Fidia e di Platone. Ha incontrato un bel gattone della stirpe di Temistocle, se ne è innamorata ed è scappata dal suo padrone per rimanere ad Atene col gatto amato. Gli racconta che Frine era in realtà vecchia e brutta, ma era rispettata come amante di Lisimaco, sostenitore del tiranno. Proteggeva i giovani ateniesi rivoluzionari che volevano uccidere il tiranno

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 137.

e che riescono nel loro intento. L'autore capisce alla fine che la gatta gli ha mentito rispetto alle venustà di Frine, per punirlo del suo eccessivo interesse per le bellezze della celebre etera.

Alcune storie raccontano di vicende amorose di cittadini comuni ateniesi degli anni '30 del XX secolo. Ahasfero conduce l'autore nel cortile di un caseggiato popolare dove abita con diversi lavoratori, mercanti e artigiani del popolo minuto. Un giovane accende un grammofono e fa suonare l'inizio della canzone «Ririna, Ririna, ti amo, come ti amo...» e rimette più volte la stessa melodia. Una donna alta e bionda annaffia i fiori su un balcone e lo guarda compiaciuta di tanto in tanto. Arriva il marito della donna, un postino, che comincia a litigare col corteggiatore. Il giovane apre il portafoglio e vede di aver pochi soldi per permettersi un incontro amoroso con la donna. Ahasfero è pronto a fornirglieli perdendo volutamente a carte con lui. Due giorni dopo i giornali riferiscono che il postino Andoni, istigato dalla moglie, ha ucciso il giovane ed è stato arrestato insieme alla moglie. L'autore chiede spiegazioni e Ahasfero risponde di aver declinato l'invito a giocare a carte. Il giovane era tornato ubriaco e aveva preso a cantare i versi della canzone d'amore. La donna, furiosa, aveva incitato il marito ad ucciderlo. L'autore frequenta un'osteria nella quale il proprietario affitta camere per le coppie. Da lui apprende di un amore impetuoso tra un giovane studente bulgaro e una ricca ateniese, Areti, sposata con un anziano e delusa. Il giovane Stojan insiste che la donna fugga con lui in Bulgaria, ma lei non se la sente di rinunciare al suo stato sociale. Stojan estrae una pistola e la punta sulla donna, ma l'oste lo blocca. Stojan va via infuriato e la donna continua a venire nell'osteria per parlare ancora per molto tempo coll'anziano oste del suo innamorato. L'autore e Ahasfero visitano un'antica fortezza sul Citerone. In cima c'è una donna vestita di rosso, è una Menade, che lavora nell'osteria di suo padre. Si tratta di Clio e Ahasfero la conosce da tempo. La donna incontra un innamorato e gli propone di venirla a rapire la sera nella locanda e di sposarla. Ahasfero le rivolge un complice augurio: «Che Dioniso ti sia di aiuto!»<sup>30</sup>. L'autore e Ahasfero sono di notte nel santuario di Apollo a Delfi in uno scenario fatato. La giovane Melissa si sottopone ad una pratica magica nell'antro della Pizia, alla fine della quale deve pronunciare ad alta voce il nome di Milziade, prescelto per lei dai genitori. Melissa pronuncia invece il nome di Angelo, che lei ama e col quale ha già convenuto che venisse a rapirla per sposarla. Ricorderemo per ultima la straziante vicenda amorosa di Elena e di Dioniso. Di nuovo una notte illuminata dalla luna; Ahasfero indica una

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 136.

panchina dove, racconta, l'anno precedente sedeva una giovane angosciata per il ritardo del suo amato. Elena è gelosa che Dionisio frequenti una cugina appena rientrata dall'Europa. Il giovane arriva zoppicando, subito si accende un litigio tra i due ed egli si allontana da lei. Elena va via e viene investita da un'automobile. Viene curata dai passanti e chiama a gran voce l'amato. Lui la raggiunge, la abbraccia e decide di confessarle il perché vuole lasciarla: è ammalato alle ginocchia di un male incurabile e ha ancora poco tempo per vivere. Elena, dopo aver proposto di consultare altri specialisti, gli propone di chiedere una grazia a un'icona miracolosa della Vergine conservata sull'isola di Tinos. Vi si recano e la giovane prega la Madonna di trasferire a lei il male dell'amato. Dopo poco vedono i due che si avviano verso la stessa panchina: lui è alto e atletico, lei invece zoppica. All'osservazione dell'autore che allora la Vergine ha esaudito la preghiera di Elena, Ahasfero controbatte: «Chi ha fede dirà così. Chi non crede ricorderà le teorie sui miracoli di Lourdes. Ma io dico che nulla può fare miracoli se non un grande amore»<sup>31</sup>.

*Sogni presso l'Acropoli* venne tradotto in greco e apprezzato. In Bulgaria fu accolto con enorme favore da tutti i recensori. La critica più precisa e illuminante fu quella dell'amico scrittore Bojan Bolgar (1907-1984), che definisce una «miracolosa invenzione» l'idea di Šišmanov di aver scelto come collaboratore Ahasfero, l'Ebreo errante. Così l'autore, sdoppiato tra sé e Ahasfero, attraversa tempi e spazi e Ahasfero acquista in qualche modo il ruolo di Virgilio nella *Divina Commedia*<sup>32</sup>.

Si aggiunga che il diario di Šišmanov, pubblicato cinquant'anni dopo la sua morte, contiene una lettera di Ahasfero al suo creatore, nella quale si affronta il dubbio che ha tormentato l'autore per tutta la vita, l'incertezza di essere davvero un grande artista. Sappiamo del suo complesso nei confronti del padre, il famoso accademico Ivan Šišmanov, che istituì l'Università di Sofia, l'Accademia delle scienze, il Conservatorio e l'Accademia d'Arte, spesso presente nei suoi incubi anche molti anni dopo la morte. Per Ahasfero i grandi artisti hanno risolto questo dubbio: Goethe è scappato in Italia, Tolstoj ha rinunciato a scrivere «e tu da dove sei scappato e a cosa hai rinunciato!»<sup>33</sup>. Nella risposta l'autore dichiara di odiare profondamente il suo mestiere di diplomatico, obbligato all'ipocrisia e lontano dalla libera fantasia artistica. Più volte ha sostenuto la sua volontà di continuare le funzioni istituzionali per non rinunciare al lauto stipendio, alle comodità e a un alto tenore di vita. La

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 172-173.

<sup>32</sup> Il testo di Bojan Bolgar è riportato in *ibidem*, pp. 19-21.

<sup>33</sup> Šišmanov, *Писма до мен самия* (*Lettere a me stesso*), p. 106.

sua risposta si conclude così: «Amleto – Ministro plenipotenziario!»<sup>34</sup>. Anche in un altro passo del diario, datato 3 marzo 1938 e successivo al plebiscito di lodi al suo romanzo pronunciate in Bulgaria, Šišmanov immagina una conversazione con la sua creatura che bussa alla porta e gli dice: «Ti ho procurato tanta gloria in patria. Vedi che i giornali e le riviste a Sofia parlano solo dei tuoi *Sogni*. Non ne sei contento?»<sup>35</sup>. L'autore risponde che ne è contento, ma nello stesso tempo prova un intimo tormento. Alla domanda di Ahasfero se non ritenga che il libro meriti una simile attenzione, lo scrittore risponde: «Mi dà fastidio che una simile cosetta da poco conto piaccia tanto»<sup>36</sup>. Lo scrittore afferma che vuole scrivere qualcosa di grande, cerca di trovare nuovi temi, qualcosa di sano, ma decisamente non ci riesce. Nel seguito del brano scrive di meravigliarsi di cosa trovino le persone nei *Sogni* e aggiunge: «Io ti ho ucciso, Ahasfero, con i miei *Sogni*»<sup>37</sup>. A proposito del «trucco» che gli permette di scrivere un'opera veramente grande, Ahasfero risponde: «Non potresti diventare tu l'Ahasfero di te stesso?»<sup>38</sup>.

Tornato in patria agli inizi del 1940, Šišmanov divenne segretario generale del ministero degli Esteri e, dal 14 ottobre 1943 al 1° giugno 1944, ministro degli Esteri del gabinetto di Dobri Božilov. Dopo l'ingresso dell'Armata Rossa in Bulgaria e con la presa del potere da parte del Fronte Patriottico il 9 settembre 1944, agli inizi di ottobre, i tre reggenti, quattordici tra primi ministri e ministri e tre deputati furono trasferiti a Mosca per essere interrogati dai servizi segreti. A Sofia vennero istituiti i Tribunali del Popolo e in contrasto con le opinioni di vari giudici e inquirenti comunisti, prevalse la decisione dell'Ufficio politico del Partito Operaio Bulgaro (Comunisti) che i componenti dei governi ritenuti 'filonazisti' dovessero essere tutti condannati a morte. Il 1° febbraio 1945 furono pronunciate diverse condanne a morte e Šišmanov venne immediatamente fucilato. Su di lui cadde la *damnatio memoriae* e solo molto dopo si ristabilì, specie dopo i cambiamenti politici, il suo posto di rilievo nella letteratura bulgara ed europea. Šišmanov non fu mai filonazista, come dimostrano anche le deposizioni in sua difesa durante il processo da parte di scrittori di sinistra. Il tribunale valutò solo il suo ruolo di ministro e ritenne di nessun interesse la sua fama di grande scrittore<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 107-108.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Ho analizzato le tragiche vicende che portarono alla fucilazione di Šišmanov nell'articolo G. Dell'Agata, *Sette lettere inedite di Dimităr Šišmanov*, in Πολυιστορ – Scripta Slavica Mario Capaldo dicata, Mosca-Roma, Индрик, 2015, pp. 378-388.

## 6. *Epilogo e riflessioni finali.*

Infine, si intitola *Ахасфер*, *Ahasfer*, un poema di Nikolaj Tončev comparso nel 1995 in un volume autonomo<sup>40</sup>. In vari blocchi poetici, quasi completamente impregnati di una profonda cultura biblica e spesso di ostica interpretazione (un'eccezione è data dal dialogo di Gilgamesh con Enkidu, il suo selvaggio rivale ed amante), Tončev utilizza ai suoi fini poetici di tormentata sofferenza esistenziale la figura di Giobbe, l'innocente ingiustamente punito, e quella di Ahasfero, il peccatore contro Cristo ed eterno errante. In un ciclo di poesie dedicate alla città di Gerico, ritenuta la più antica del mondo e sottoposta nei secoli, alternativamente, a momenti di prospera potenza e di rovinose distruzioni, l'autore presenta le due figure come una coppia dialettica tra ricchezza e superbia e ascetica resistenza. In una breve introduzione Ahasfero è presentato come una sorta di perenne tentazione esistenziale. L'autore sottolinea la forte dipendenza poetica e ideale con il poema di Nikolaj Rajnov, dove, come abbiamo visto, Ahasfero incarna ansia di onniscienza e spirito di ribellione, ma riporta anche il solenne incipit dell'omonimo poema di Liliev:

Заспиват вековете своя сън,	Dormono i secoli il loro sonno,
и пригвождено времето трепери,	e il tempo inchiodato freme,
просторите не ронят звън,	gli spazi non spargono suono,
но ти си буден, Ахасфере.	ma tu sei sveglio, Ahasfero <sup>41</sup> .

Altri due brani poetici sono intitolati ad Ahasfero: *Ahasfer II (Enoch e Abele)*<sup>42</sup>, piuttosto ermetico e di difficile interpretazione, e *Ahasfer III*, con i versi che concludono il poema<sup>43</sup>:

И отпускам крила върху грешния гръб на земята.	E metto le ali sulla schiena peccaminosa della Terra.
Аз не съм победил, не съм свършил греха си – и боя.	Io non ho vinto, non ho scontato il mio peccato – e la lotta.
Аз не искам това, но врагът ми за мене е пратен.	Io non voglio questo, ma il mio nemico è mandato per me.
И не спирам да знам и да чакам Деня – Неспokoен	E non smetto di sapere e di attendere il Giorno – Inquieto.

<sup>40</sup> N. Tončev, *Ахасфер – поема (Ahasfero – Poema)*, Sofia, Centro Soros, 1995.

<sup>41</sup> Liliev, *Ахасфер (Ahasfer)*, p. 138.

<sup>42</sup> Tončev, *Ахасфер – поема*, p. 105.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 112.

Con quest'opera del 1995 si chiude un percorso iniziato nel 1889-90 con la traduzione bulgara del *Juif errant* di Sue: ne risulta un aspetto poco noto<sup>44</sup> eppur rilevante del mito dell'Ebreo errante, cioè la centralità della figura di *Abasfer* nella letteratura bulgara del Novecento. Come si è visto, la prima traduzione dell'opera di Sue, ad opera di Dimităr Hristov Brăzicov, fu pubblicata nel 1890 dall'editore Ivan G. Ignatov, che la ripropose nel 1928; dato che tali edizioni riportano solo il nome e il patronimico del traduttore (Dimităr Hristov) senza il cognome, la tradizione bibliografica bulgara ha mancato di identificare correttamente la figura del traduttore e ha in genere ignorato la prima edizione tardo-ottocentesca, attribuendo la traduzione al 1928.

In questo stesso anno esce il poema *Ахасфер* (*Abasfer*) di Nikolaj Rajnov, mentre già al 1924 risale l'omonimo poema di Nikolaj Liliev. Conviene qui ripetere le già citate parole di quest'autore:

In *Abasfer* mi sono sforzato di illustrare il soggetto leggendario dell'Ebreo errante condannato a non poter mai morire. Fin da piccolo questo soggetto mi occupava la mente e non mi dava requie, finché un giorno, all'inizio del 1924, a sud di Monaco e di Rosenstein, vicino a Wendelstein, questo soggetto conobbe una sua compiuta realizzazione<sup>45</sup>.

Il fatto che la spinta a realizzare la vecchia idea giunga a Liliev da un suggestivo panorama delle Alpi bavaresi può aver contribuito a fargli scegliere come denominazione dell'Errante la forma *Abasver*, tipica della tradizione tedesca e resa in bulgaro come *Abasfer* (*Ахасфер*, col vocativo *Ахасфее* *Abasfere*). A sua volta Rajnov, nel poema che pure porta questo stesso titolo, dà al protagonista, anche al momento del cruciale incontro con Cristo, il nome *Исаак Лаакдем* ossia *Isaak Laakdem*, di stampo ebraico e di ampia tradizione francese, belga e fiamminga: confluiscono così in queste opere bulgare i diversi filoni del mito dell'Ebreo errante. Il confronto tra il poema di Liliev e quello omonimo e successivo di Nikolaj Rajnov mette comunque in luce la superiore qualità poetica del primo, capace ancora di parlare ai moderni lettori.

Nel 1938 esce il romanzo di Dimităr Šišmanov, *Sogni presso l'Acropoli*, che conobbe in Bulgaria entusiastici riconoscimenti: il testo spazia attraverso i tempi e i luoghi ed è interamente costruito sul geniale «trucco» del rap-

<sup>44</sup> I nomi di Liliev, Rajnov, Šišmanov non figurano nell'indice di Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, né in quello di Falchi, *L'Ebreo Errante. Gli infiniti percorsi di un mito letterario*.

<sup>45</sup> Петко Тихолов, *Николай Лилиев срещи и разговори*, p. 29.



porto tra il narratore e la figura di Ahasfero, con cui Šišmanov continuerà a dialogare nel suo diario, *Lettere a me stesso*. Infine, nel 1995, appare il poema *Ahasfer* di Nikolaj Tončev, ermetico e di ostica interpretazione, ma che comunque porta a ben tre le opere bulgare così intitolate. Alcune di esse, come detto, sono dotate di elevato valore letterario e culturale. Tutte, comunque, scaturendo dalla circolazione in bulgaro del celebre romanzo di Sue e traendo alimento da altri filoni del mito, mostrano che il tema dell'Ebreo errante è stato come un ponte tra la cultura bulgara e la cultura europea.



CLAUDIA ROSENZWEIG

GRISHA POPOV E YAKOV BOK

‘EBREI ERRANTI’ NELL’OPERA DI SHOLEM-ALEYKHEM  
E BERNARD MALAMUD

«Beato tu sia, popolo ebraico, e altrettanto beato sia io, che sono nato ebreo, e conosco il sapore dell’esilio e del vagare tra i popoli e del *e viaggiarono e si accamparono* – come si dice – dove si è passata la giornata, ivi non si è pernottato (...), e non conosco alcun luogo di riposo del quale possa dire “qui, Tevye, fermati e rimani”. (...) Proprio oggi ci siamo incontrati con voi, Panye Sholem-Aleykhem, in treno. Domani questo stesso treno può portarci a Yekhupets, l’anno prossimo a Odessa, a Varsavia, o in America – a meno che che l’Eterno non si guardi intorno e dica: “Sapete cosa, figli miei, vi farò arrivare il messia!”»<sup>1</sup>.

«Where do you go if you had been nowhere?»<sup>2</sup>.

Per il nome di Sholem-Aleykhem (comune forma di saluto yiddish, lett. ‘la pace sia su di voi’, pseudonimo di Sholem Rabinovitsh) si segue la forma yiddish, anche se esso compare in caratteri latini in trascrizioni diverse. Nelle indicazioni bibliografiche queste trascrizioni vengono mantenute. Il nome di Beilis in yiddish compare come Beylis, e viene mantenuto quando si traduce dallo yiddish. Anche il nome di Y. D. Berkovitsh compare a volte come Berkowitz, ma nelle traslitterazioni viene mantenuta la prima forma. Ringrazio Alexander Frenkel e Vicky Ash-Shifriss per il loro generoso aiuto per quanto riguarda il testo di Sholem-Aleykhem, e Serena Grazzini e Fabrizio Franceschini per i loro preziosi suggerimenti.

<sup>1</sup> Sholem-Aleykhem, *Vakhlaklakes*, in Id., *Ale verk fun Sholem-Aleykhem*, Buenos Aires, ICUF, 1952, Band 3, p. 372. Qui e di seguito, quando non diversamente segnalato, le traduzioni sono mie. I passi in corsivo sono citazioni della Bibbia, in ebraico nel testo. *Vakhlaklakes* è l’ultimo capitolo di *Tevye del milkbiker*. Composto nel 1914, fu pubblicato il 19 gennaio 1916 sul giornale *Varhayt* (New York). Vd. C. Shmeruk, *Tevye der milkbiker: letoldoteha shel yetzirā*, «HaSifrut», 26 (1978), pp. 26-38, poi ristampato in Id., *Ayarot vegrakhim. Perakim beyetzirato shel Sholem-Aleykhem (Studies in Sholem Aleichem’s Writings)*, be’arikh Chava Turniansky, Jerusalem, Magnes, 2000, pp. 9-32. Non è incluso in Id., *La storia di Tevye il lattivendolo*, trad. it. di L. Lattes, Modena, Formigini, 1928, poi più volte ristampata. Il titolo del racconto è tratto dal Salmo 35, versetto 6: «che il loro [dei nemici] sentiero sia buio e sdrucioloso e che l’angelo di Dio li perseguiti». Per il lemma nell’uso yiddish, si veda Y. Niborski, avec le concours de S. Neuberger – E. Niborski – N. Krynicka, *Dictionnaire des mots d’origine hébraïque et araméenne en usage dans la langue yiddish (Verterbukh fun di loshn-koydesh-shtamike verter in yidish)*, troisième édition revue et augmentée, Paris, Bibliothèque Medem, 2012, s.v.

<sup>2</sup> B. Malamud, *The Fixer*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2004, p. 28 (versione italiana: *L’uomo di Kiev*, trad. it. di I. Omboni, Torino, Einaudi, 1968, p. 28).

### 1. *Note introduttive.*

La leggenda dell'Ebreo errante si è prestata bene ad amalgamarsi con l'idea che la diaspora seguita alla distruzione del Tempio di Gerusalemme sia stata l'espressione di una punizione divina del popolo ebraico, che non ha riconosciuto in Gesù di Nazareth il Messia. Essa è, nella sua essenza, cristiana. In parallelo gli ebrei hanno letto l'esilio, la *galut*, come una punizione per i propri peccati, ma al tempo stesso hanno sviluppato delle strutture comunitarie, religiose e di studio, che hanno condotto alla formazione di un 'ebraismo portatile', in grado di sopravvivere senza Tempio e senza indipendenza nazionale, e capace di muoversi e trasformarsi nel tempo e nello spazio attraverso vari centri di trasmissione del sapere. Una descrizione approfondita di tali processi esula dal presente studio, ma è senza dubbio sullo sfondo: l'erranza diasporica è costitutiva dell'ebraismo<sup>3</sup>. *Galut* ed erranza tuttavia si differenziano: l'esilio è tale rispetto ad un luogo preciso, la Terra d'Israele, l'erranza suggerisce invece una condizione costante, il risultato di una maledizione che non avrà fine. Ne dà conferma il fatto che in una delle prime versioni a stampa in tedesco della leggenda il titolo è *Der immer in der Welt herum wandernde Jude*<sup>4</sup>; altrove l'Ebreo errante è *der ewige Jude*, l'«ebreo eterno», si sovrappongono e vengono usati come sinonimi.

Nella storia ebraica questa idea di una erranza senza fine compare in modo marcato quando il luogo abbandonato a cui si fa riferimento non è la Terra d'Israele, bensì il ghetto, o, in Europa orientale, lo *shtetl*. È dunque dall'800 in poi, nell'epoca dell'emancipazione, che l'immagine cristiana dell'Ebreo errante, soprattutto in Germania, viene assimilata e riutilizzata dagli ebrei, i quali descrivono se stessi come 'Ebrei erranti'<sup>5</sup>. In Europa orientale in particolare si afferma – in ebraico e in yiddish – una letteratura il cui personaggio principale è un ebreo 'sradicato' (in ebraico *talush*), il quale,

<sup>3</sup> La letteratura su questo tema è molto vasta. Si veda in particolare W. Safran, *The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective*, «Israel Studies», X (Spring 2005), 1, pp. 36-60; si veda inoltre *The Oxford Handbook of the Jewish Diaspora*, edited by H. R. Dinur, New York, Oxford University Press, 2021.

<sup>4</sup> *Der immer in der Welt herum wandernde Jude, Das ist: Bericht von einem Juden aus Jerusalem, mit Namen Abasverus, welcher vorgiebt, er sey bey der Creutzigung Christi gewesen, und bisher durch die Allmacht Gottes bey dem Leben erhalten worden* / (... Datum Reval, den 11. Martii, Anno 1634. D.W.D. Chrysostomus Dudalaëus, Westphalus), <http://dx.doi.org/10.25673/opendata2-19026> (01/08/2022).

<sup>5</sup> G. Hasan-Rokem, *The Wandering Jew – A Jewish Perspective*, «Proceedings of the World Congress of Jewish Studies», Division D, Volume II: Art, Folklore, Theatre, Music (1985), pp. 189-196. Si veda inoltre *The Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend*, edited by G. Hasan-Rokem – A. Dundes, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

una volta abbandonata la comunità, non può farvi ritorno<sup>6</sup>. Tale è spesso il protagonista dei romanzi di Yosef Hayim Brenner, come anche *Zeydlus der ershter*, il ‘papa ebreo’ di Bashevis Singer, e la maggior parte dei personaggi principali dei suoi racconti e romanzi.

Inoltre, nella letteratura ebraica, il mito dell’Ebreo errante si interseca talvolta con quello dell’omicidio rituale<sup>7</sup>. Essere ‘erranti’, apolidi, indifesi, può essere infatti la precondizione per venire ingiustamente accusati di un crimine, per trovarsi in balia degli usi politici del potere giudiziario.

Nelle pagine che seguono, vengono presentati due romanzi nei quali avviene questo innesto, entrambi basati su un fatto realmente accaduto: l’accusa e l’arresto a Kiev di Mendel Beilis (1874-1934) per aver commesso l’omicidio di un ragazzo di 12 anni, Andrei Iushchinskii, per fini rituali<sup>8</sup>. I romanzi sono *Der blutiker shpas* (letteralmente *Uno scherzo sanguinoso*, che si potrebbe tradurre anche come *Uno scherzo finito nel sangue*, 1912-1915), di Sholem-Aleykhem, e *The Fixer* (1966), di Bernard Malamud.

## 2. Grisha Popov.

Il ‘caso Beilis’ (1911-1913) fu molto seguito dalla stampa del tempo e colpì l’immaginazione di diversi scrittori, tra i quali basti ricordare Franz Kafka, che compose *Das Urteil* nel 1912, dunque proprio nel periodo in cui i gior-

<sup>6</sup> Il termine deriva dal titolo di un racconto di Yitshak Dov Berkowitz del 1904. Sul tema del *talush* nella letteratura ebraica e yiddish esiste una ricca bibliografia. Si veda tra gli altri: Y. Chaver, *What Must Be Forgotten. The Surviving of Yiddish in Zionist Palestine*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, 2004, p. 54.

<sup>7</sup> Le leggende dell’omicidio rituale e dell’Ebreo errante condividono la caratteristica di essere collegate alla morte di Gesù e di essere tra le più popolari tra quelle contro gli ebrei. Si veda A. Dundes, *The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion*, in *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, edited by S. J. Bronner, Logan, Utah State University Press, 2007, pp. 382-409 e, in particolare, p. 384. Le due leggende sono ‘catalogate’ dall’Indice UTA (Aarne-Thompson-Uther): Motivo V361 (‘Christian child killed to furnish blood for Jewish rites’) e Motivo Q502.1 (‘Wandering Jew’). Si veda ad es., per entrambe, S. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, trad. it. di Q. Maffi, Milano, il Saggiatore, 1994, p. 375.

<sup>8</sup> Sull’affaire Beilis esiste una ricca bibliografia. Si veda in particolare la voce N. Meir, *Beilis, Mendel*, in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2017, [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Beilis\\_Mendel](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Beilis_Mendel) (05/08/2022), e la bibliografia ivi citata. Si vedano inoltre E. Levin, *A Child of Christian Blood: Murder and Conspiracy in Tsarist Russia. The Beilis Blood Libel*, New York, Schocken Books, 2014; R. Weinberg, *Blood Libel in Late Imperial Russia. The Ritual Murder Trial of Mendel Beilis*, Bloomington, Indiana University Press, 2014 e la recensione di S. J. Zipperstein, *Fateless: The Beilis Trial a Century Later*, «Jewish Review of Books», 20 (Winter 2015), pp. 22-27.

nali, anche a Praga, erano pieni di notizie e commenti sull'*affaire*<sup>9</sup>. È noto inoltre che Dora Dymant (o Diamant) bruciò, per volontà di Kafka, diversi suoi scritti, tra i quali sembra ci fosse anche un racconto su Mendel Beilis<sup>10</sup>. Nello stesso anno Ivan Neradov pubblicava a puntate sul giornale *Iuzhnaia kopeika* il romanzo *Kievskie katakomby* (*Le catacombe di Kiev*) e nel 1913 Stanislav Okreits dava alle stampe il romanzo *Tayni nashikh dnei* (*I segreti dei nuovi giorni*), in un giornale violentemente antisemita di San Pietroburgo<sup>11</sup>.

Questi due ultimi feuilleton, usciti a puntate in russo, erano forse noti a Sholem-Aleykhem, il quale seguiva attentamente il processo<sup>12</sup> e aveva anche provato ad organizzare una protesta degli scrittori russi<sup>13</sup>, finché non giunse alla conclusione che spettava a lui stesso il compito di scrivere la protesta, in forma di romanzo satirico, concependolo più per un pubblico russo che per uno ebraico<sup>14</sup>. Era lo stesso periodo in cui, mentre si trovava a Montreux, in Svizzera, per motivi di salute, era ritornato all'idea, presente da anni, di comporre un «grande romanzo»<sup>15</sup>. L'*affaire* Beilis offriva dunque la possibilità di realizzare entrambi i progetti. Il romanzo venne pubblicato a puntate sul gior-

<sup>9</sup> Si veda A. J. Band, *The Beilis Trial in Literature: Notes on History and Fiction*, in Id., *Studies in Modern Jewish Literature*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2003, pp. 33-50, in particolare p. 33.

<sup>10</sup> Si veda A. J. Band, *Kafka and the Beiliss Affair*, «Comparative Literature», XXXII (1980), 2, pp. 168-183 e, in particolare, p. 171; Id., *The Beilis Trial in Literature*. In questi studi Band riferisce che Kafka leggeva regolarmente il quotidiano *Das Prager Tagblatt* e il settimanale ebraico *Selbstwehr*, che dal 1912 sarebbe diventato un organo del movimento sionista.

<sup>11</sup> Si veda T. Koznarsky, *The Beilis Case and the Novelistic Imagination*, «Harvard Ukrainian Studies», XXXII/XXXIII (2011-2014), Part 2, ЖНИВА: *Essays Presented in Honor of George G. Grabowicz on His Seventieth Birthday*, pp. 469-494.

<sup>12</sup> Fonte di informazioni puntuali gli venivano anche dalle lettere di Arnold D. Margolin, un giurista che indagava di sua iniziativa sui fatti. Ulteriori preziose informazioni si trovano nei ricordi del genero di Sholem-Aleykhem, che fu anche traduttore in ebraico delle sue opere: Y. D. Berkovitch, *Undzere risboynim. Zikhroynes-dertseylungen vegn Sholem-Aleykhem un zayn dor*, 5 voll., Tel Aviv, Hamenora, 1966, in particolare vol. V, p. 44. Su Margolin si veda anche E. Levin, *A Child of Christian Blood*, New York, Schocken Books, 2014, pp. 130-135 e 302-303, e Weinberg, *Blood Libel in Late Imperial Russia*, pp. 40-41, 58-59 e *passim*. Nel romanzo stesso di Sholem-Aleykhem vi sono riferimenti ai giornali violentemente antisemiti che riferivano del caso Beilis. Si vedano in particolare Sholem-Aleykhem, *Der blutiker shpas*, Varsha, Progres Farlag, 1915, *tsveyte teyl*, pp. 235 e 287-288 (per ulteriori dettagli su questa edizione si veda *infra*).

<sup>13</sup> Berkovitch, *Undzere risboynim*, vol. IV, p. 221. Una petizione firmata da scrittori fu organizzata anche da Paul Nathan in Germania e Lucien Wolf in Inghilterra. Vd. Z. Szajkowski, *The Impact of the Beilis Case on Central and Western Europe*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XXXI (1963), pp. 197-218; Levin, *A Child of Christian Blood*, pp. 162-164.

<sup>14</sup> Berkovitch, *Undzere risboynim*, vol. IV, p. 222.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 219.

nale yiddish *Haynt* come *sezon-roman*, un ‘romanzo stagionale’, a partire dal 1912<sup>16</sup>, mentre veniva tradotto in russo dallo scrittore Alexander Amfiteatrov.

*Der blutiker shpas* fu ristampato in volume nel 1915 a Varsavia, ma non fu incluso nelle raccolte degli scritti di Sholem-Aleykhem<sup>17</sup>. Nel frattempo, dal romanzo veniva tratta una versione teatrale dal titolo *Shver tsu zayn a yid* (1914, ‘È difficile essere ebrei’), rappresentata per la prima volta a New York nel 1920 da Morris Schwartz, che avrebbe avuto un considerevole successo anche nella versione ebraica<sup>18</sup>.

Il romanzo è ambientato a Kiev e, sul modello de *Il principe e il povero* di Mark Twain, narra di una promessa fatta da due compagni di ginnasio, Hershke Rabinovitsh<sup>19</sup> e Grisha (Grigori Ivanovitsh) Popov, di scambiarsi identità per un anno e di mantenere il segreto sino alla fine del tempo pattuito. Popov è di famiglia influente ed è stupito dalla tristezza di Hershke, il quale è convinto che nonostante abbia preso i voti più alti, non sarà ammesso all’Università. Il primo vuole dimostrare all’amico che la vita per gli ebrei

<sup>16</sup> Shmuel Yankev Yatskan, il direttore di *Haynt*, era preoccupato della competizione con un altro giornale in yiddish, *Der Moment*, che ‘rubava’ lettori grazie a un collaboratore che si firmava come B. Yeushzon. Questi ogni venerdì sera scriveva una sorta di feuilleton, dal titolo *ibergenumene yidishe briv*, ‘lettera ricevuta dalla redazione’, nella quale studenti del *beys-medresh*, *binter-oyen zetsers*, poveri frequentatori della Yeshivā che si trovavano a discutere ‘dietro alla stufa’, trattavano di eventi politici della settimana. Yatskan propose quindi a Sholem-Aleykhem di recuperare lo stile di Menakhem Mendl e commentare gli avvenimenti della settimana in una *politische briv*, una ‘lettera politica’. Sholem-Aleykhem rifiutò categoricamente e propose invece il suo romanzo. Yatskan si convinse di poterlo pubblicare come *sezon-roman*, *dos beyst: tsugepast tsum sezon fun dem umgliklekh yinien beylis*, «cioè: adatto alla stagione dell’infelice *affaire* Beylis». Sholem Aleykhem propose allora come titoli: *דער גרויסער שפּאַס* (*Der groysער shpas*) e *די קיעווער טראַגיק-קאָמעדיע* (*Di kieuer tragi-komedye*). Yatskan volle invece che il titolo fosse *Der blutiker shpas*, e sotto tale titolo il romanzo cominciò ad essere pubblicato su *Haynt* dall’inizio del 1912 sino al 13 gennaio 1913. La fonte principale è Berkovitsh, *Undzere rishoyim*, vol. IV, pp. 223-227. Si veda inoltre D. Kaufman, “*Der blutiker shpas*” *le-Shalom Alekhem be-‘iton “Haynt” (1912) uvi-dfus (1915-1923)*, «Proceedings of the World Congress of Jewish Studies», 9 (1985), pp. 437-442 (in ebraico), specialmente p. 437. Secondo quanto riferito da Kaufman, il romanzo venne pubblicato a puntate anche sul giornale yiddish di Londra *Der yidisher ekspres*, ma sino ad ora non sono riuscita a verificare questa informazione.

<sup>17</sup> Questa versione a stampa è rara, ma può essere consultata nella versione digitalizzata dallo Yiddish Book Center: *teyl I*: <https://archive.org/details/nybc202033> e *teyl II*: <https://archive.org/details/nybc203691>.

<sup>18</sup> Vd. Z. Reyzen, *Sholem-Aleykhem*, in Id., *Leksikon fun der yidisher literatur prese un filologye*, ferter band, Vilne, Vilner Farlag fun B. Kletskin, 1929, coll. 673-736, in particolare 713-714 e il materiale raccolto sul sito di The Museum of The Yiddish Theatre (<https://www.museum-offamilyhistory.com/moyt/pih/hard-to-be-a-jew.htm>). Di questo testo esiste anche una versione italiana (condotta sulla versione ebraica): Shalom Alechem [Sholem-Aleykhem], *È difficile essere ebrei*, in S. Avisar, *Teatro ebraico*, Milano, Nuova Accademia Editrice, 1957, pp. 127-208.

<sup>19</sup> Si ricordi che Rabinovitsh è anche il cognome dello stesso Sholem-Aleykhem.

russo non è poi così diversa da quella dei gentili, ma il risultato è che, dopo pochi mesi, viene accusato di avere ucciso, alla vigilia della Pasqua ebraica, un bambino per usarne il sangue, e arrestato. Alla fine di una trama intricata, Popov viene liberato e ognuno dei due amici ritorna alla propria vita, il nobile russo al suo destino, auspica l'autore, di 'gentile illuminato', e l'ebreo – come Misha, il figlio di Sholem-Aleykhem<sup>20</sup> – riprende a vagare:

In verità Rabinovitsh ha dovuto scontare la pena, come il falso Rabinovitsh, per lo 'scherzo' (...) ma questa è una piccolezza in confronto al mare di guai che gli si è aperto davanti subito dopo, quando, per volere continuare a studiare [all'Università], si è imbattuto in un diluvio di circolari con così tante nuove limitazioni [per gli ebrei], che ha dovuto andare all'estero, «shepn khokhmes un visnshaftn fun fremde kvalyen...»<sup>21</sup>.

Gli ebrei – va ricordato – potevano risiedere a Kiev, che era fuori dalla 'Zona di Residenza'<sup>22</sup>, solo se avevano un permesso speciale, un *pravozshitelstve*, ed essere ammessi all'Università era un modo per ottenerlo. Questo permesso, come assicurarselo, e il terrore di perderlo, sono temi che ritornano costantemente in tutto il romanzo. Dovid Shapiro, il padre di famiglia che affitta una stanza a Grisha pseudo-Rabinovitsh, lo dichiara apertamente:

Quante volte pensate che Dovid Shapiro sia stato mandato via da Pietroburgo, e da Mosca, e da altre città russe? Quante volte – immaginate – è stato arrestato, rinchiuso con ogni tipo di ladri, rapinatori e tagliatori di teste? In quante prigioni è stato ospite, e con quali criminali, ad esempio, ha fatto conoscenza? E perché, credete? Solo a causa di unica trasgressione: che suo nonno non ha voluto cambiare religione!... E qui? Proprio qui, nella città santa, quante volte – fate il conto – è stato in pericolo di venire cacciato? E chi dice che oggi egli è già fuori pericolo? Che questa notte non potrebbero venire da lui, svegliarlo dal sonno e scusarsi e dirgli che deve muoversi: «Via via, a Barditshev»... come gli è già accaduto più di una volta a Pietroburgo e a Mosca e in altre città... (...). Signore del mondo! Quale tipo di popolo esiste nel mondo, al quale si dia la caccia, e che viene perseguitato come un cane, e che non si faccia sentire con una protesta? E Shapiro non è solo in questo: tutto il suo popolo è nella stessa condizione... un uomo, quando urla, la sua voce si perde nel vento, ma un popolo, un popolo intero, deve alzare la voce, e le sue grida raggiungere ogni angolo della terra!... Tutti i cieli tremerebbero!... Uno strano popolo! E qui siede l'ebreo Shapiro, un esse-

<sup>20</sup> Si veda J. Dauber, *The Worlds of Sholem Aleichem. The Remarkable Life and Afterlife of the Man Who Created Tevye*, New York, Nextbook – Schocken, 2013, pp. 253-254.

<sup>21</sup> Sholem-Aleykhem, *Der blutiker shpas, teyl II*, p. 337.

<sup>22</sup> Sulla 'Zona di Residenza', i territori dell'Impero Russo comprendente parte della Lituania, della Bielorussia e dell'Ucraina in cui agli ebrei era concesso di risiedere, si veda J. Klier, *Pale of Settlement*, in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2010, [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pale\\_of\\_Settlement](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pale_of_Settlement) (15/08/2022).



re umano come gli altri, e parla di *pravozshitelstve*, cioè di un diritto che appartiene a ogni essere umano, a ogni animale, a ogni bestia!...<sup>23</sup>

Mentre il padre di famiglia Shapiro spiega questo e altri aspetti della vita ebraica al nobile russo travestito da ebreo, l'amico ebreo, Hershke Rabinovitsh, studia all'Università e lavora come precettore in una famiglia aristocratica. Anche qui, tuttavia, il tema dell'erranza torna più volte. Nel passo che segue egli è appena entrato nel magnifico palazzo della famiglia presso la quale lavorerà, e mentre attende il padrone di casa, si guarda attorno notando lo splendore delle colonne di marmo, i mobili di lusso, i dipinti preziosi alle pareti, statuette di bronzo, libri e giornali nelle rilegature più pregiate. Tuttavia,

Ciò che lo emozionò di più non fu la ricchezza, la bellezza e lo splendore di questo ingresso, bensì la sua ampiezza, larghezza, solidità e comodità, il silenzio e la calma e soprattutto lo spirito di sicurezza e protezione che aleggiava nell'aria e che sembrava suggerire che coloro che vi abitavano dovevano sentirvisi non solo piacevolmente comodi, ma anche sicuri e solidamente protetti, a casa. A casa propria... questo è un tipo di sentimento che solo un ebreo può capire. Perché per quanto possa essere ricco, per quanto si costruisca una situazione solida, per quanto ampia sia la sua attività, per quanto possa vantare a gran voce la sua posizione, l'ebreo è costretto a sentire di essere un ospite, che risiede in un albergo, in una dimora temporanea, che se non lui, allora i suoi figli, o nel migliore dei casi i suoi nipoti – Dio solo sa dove andranno a finire...<sup>24</sup>

Ben presto, tuttavia, Hershke si accorge di «non poter essere lasciato in pace tanto da poter dire di avere vissuto almeno un anno come un essere umano, senza la paura del domani, senza il pensiero del permesso di soggiorno e senza l'offesa dell'umiliazione in agguato ad ogni passo»<sup>25</sup>. Queste riflessioni trovano espressione anche in una lettera all'amico Grisha, che è diventato un ammiratore delle idee di Theodor Herzl: «l'unica possibilità per gli ebrei: rinnovare l'antica nazione ebraica con un nuovo stato sull'antico suolo, l'antica terra degli antenati – cosa può essere più bello e più elevato e più pratico?»<sup>26</sup>. Nelle parole che seguono Hershke prende le distanze da questa idea:

Carissimo Grisha,

dalla tua ultima lettera sembra che tu sia sotto l'influsso dei compagni sionisti. Devo tuttavia raffreddare i tuoi entusiasmi, mio caro amico, e dirti tutta la verità: i tuoi compagni sono degli sciocchi se pensano che Sion sia l'unica via per i miei infelici fratelli. Questo prova che essi sono davvero dei ferventi patrioti del loro popolo, solo che non sanno che

<sup>23</sup> Sholem-Aleykhem, *Der blutiker shpas, teyl I*, pp. 61-62.

<sup>24</sup> *Ibidem*, *teyl II*, pp. 25-26.

<sup>25</sup> *Ibidem*, *teyl II*, p. 41.

<sup>26</sup> *Ibidem*, *teyl II*, p. 75.

questo popolo non è come gli altri popoli. Mentre la sociologia ci insegna che l'esistenza di un popolo si basa su tre fondamenta: una terra, uno stato e una lingua, il nostro popolo riesce a sopravvivere senza una terra e senza uno stato già da così tante centinaia d'anni! Sai perché? Proprio perché non abbiamo nessuna terra e nessuno stato. Non abbiamo timore di nessuno. Cosa ci possono fare? Prenderci la terra, che non possediamo? Distruggere lo stato, che non abbiamo? Siamo – se vuoi saperlo – un popolo extraterritoriale, un popolo senza suolo, senza corporeità, senza materialismo – solo spiritualità, solo spirito, solo idee – e un'idea vive per sempre, non teme di essere distrutta. Hai afferrato bene?<sup>27</sup>

Sarebbe riduttivo vedere nel passo citato una semplice diatriba tra sionisti e antisionisti; si tratta piuttosto di un esempio dell'ingenuità di alcuni sionisti di fronte alla consapevolezza di altri che il sionismo non poteva essere solo un movimento politico, ma doveva confrontarsi anche con la storia e la cultura ebraica.

Una disamina della questione sarebbe certamente troppo complessa per essere trattata in questa sede. Resta il fatto che gli ebrei di questo romanzo sono sicuramente 'erranti' sia per tradizione che per circostanze storiche. Inoltre, a differenza dalla maggior parte delle opere di Sholem-Aleykhem, *Der blutiker shpas* è ambientato in una città grande, moderna<sup>28</sup>, nella quale ebrei e non ebrei hanno molte occasioni di contatto – studiano insieme, stringono amicizie, si innamorano gli uni degli altri<sup>29</sup> –, e questi contatti costituiscono uno dei temi principali del testo. Sono molti i passi in cui gli ebrei si raccontano ai non-ebrei, a volte forse in modo un po' didascalico. Il romanzo dunque – per quanto incentrato sull'accusa di omicidio rituale – è prima di tutto il racconto della vita degli ebrei a Kiev, sempre in sospeso, sempre instabili, sempre pronti a ripartire per qualche altro luogo, ma anche una vera e propria difesa dai pregiudizi e dalle falsità che su di loro circolavano.

### 3. *Yakov Bok*.

Per quanto basati sullo stesso tema, i romanzi di Sholem-Aleykhem e di Malamud qui presi in considerazione non hanno goduto della stessa noto-

<sup>27</sup> *Ibidem*, *teyl* II, p. 76.

<sup>28</sup> A. Shevrin, *Translator's Note*, in Sholem-Aleichem, *The Bloody Hoax*, translated by A. Shevrin, introduction by M. Friedberg, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1991, p. xv.

<sup>29</sup> Nel romanzo Grisha pseudo-Rabinovitsh si innamora dell'ebrea Betty Shapiro e contatta un rabbino per chiedergli cosa deve fare per convertirsi all'ebraismo, mentre Hershke si innamora di Aleksandra Feoktistovna (Sasha), la figlia del ricco russo che lo ospita e presso il quale è impiegato come tutore. Alla fine ciascuno dei due amici si risveglierà dal suo sogno romantico e il confine tra ebrei e non ebrei – che l'amicizia qui riesce a vincere – rimane insuperabile negli altri aspetti della vita quotidiana.

rietà. Sia nell'ambito della letteratura yiddish, sia per quanto riguarda le traduzioni in altre lingue<sup>30</sup>, *Der blutiker shpas* – che, come già ricordato, non è stato incluso nelle edizioni in yiddish delle opere di Sholem-Aleykhem – è rimasto ai margini<sup>31</sup>, forse messo in ombra dalla breve e semplificata versione teatrale, che riscosse un grande successo. Ben diversa è stata la ricezione del romanzo di Bernard Malamud, *The Fixer* – apparso nel 1966 e pubblicato due anni dopo in italiano da Einaudi con il titolo *L'uomo di Kiev*<sup>32</sup> – che vinse diversi premi letterari e dal quale nel 1968 fu tratto l'omonimo film di John Frankenheimer (su sceneggiatura di Dulton Trumbo).

La trama è semplice: il protagonista lascia lo *shtetl* alla ricerca di un futuro migliore a Kiev, ma non ha il regolare permesso per risiedervi. Il romanzo può essere suddiviso in due parti: nella prima Malamud presenta il protagonista mentre ancora vive nello *shtetl*; nella seconda narra – reinventandole – le vicende di Mendel Beilis. Questi, giunto in America nel 1921, aveva pubblicato in yiddish le proprie memorie, che nel giro di pochi anni furono tradotte in inglese<sup>33</sup>, fornendo sia una testimonianza importante per gli storici in generale, sia – naturalmente – una fonte per Malamud<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Si vedano: *Krovavaia shutka*, trad. russa di D. Glikman, Mosca, Puchina, 1928 e 1929; la traduzione ebraica di מִהַתְּלַת הַדָּם, trad. ebraica di A. Aharoni, Tel Aviv, Sifriyat Po'alim, 1985; la già citata traduzione inglese: *The Bloody Hoax*.

<sup>31</sup> Il romanzo, è importante ricordarlo, ha avuto una ricezione particolare in Unione Sovietica: nel 1918 il regista ebreo russo Alexander Arkadyevich Arkatov ne diresse una versione cinematografica.

<sup>32</sup> B. Malamud, *L'uomo di Kiev*, trad. it. di I. Omboni, Torino, Einaudi, 1968. Su questo e in genere sull'opera di Malamud si vedano gli studi di Esther Menascè: *Umanesimo ebraico nell'opera di Bernard Malamud*, «La Rassegna Mensile di Israel», XL (aprile 1974), 4, pp. 142-168, XL (maggio 1974), 5, pp. 232-251 e XL (giugno 1974), 6, pp. 235-254. Ringrazio Fabrizio Franceschini per avermi segnalato questo articolo.

<sup>33</sup> M. Beilis, *Di gesbikte fun mayne layden*, New York, aroysgegebn fun der “Mendel Beylis Publishing Co.”, 1925, ristampata con una introduzione di Herman Bernshteyn, una prefazione di Arnold Margolin *un oykh bilder fun di vikhtigste perzonen un momenten fun dem protses*, New York, aroysgegebn fun farfaser, 1931. Già nel 1926 era apparsa una traduzione inglese: *The Story of My Sufferings*, translated by H. Goldberg, with introductions by H. Bernstein – A. D. Margolin, New York, Mendel Beilis Pub. Co., e nel 1992 ne apparve una seconda, che presentava una ristampa rivista e parziale della traduzione di H. Goldberg: *Scapegoat on Trial. The Story of Mendel Beilis. The Autobiography of Mendel Beilis, the Defendant in the Notorious 1912 Blood Libel in Kiev*, introduced and edited by S. Schwartz, including *The Jewish Response*, by S. F. Bulka, New York, CIS Publishers (per una descrizione di questa pubblicazione si veda l'edizione rivista del 1911, citata alla fine della presente nota, pp. 292-294). Nel 1994 seguirono traduzioni in ebraico, francese, e nel 2003 in russo. Del 2011 è l'edizione rivista: M. Beilis, *Blood Libel. The Life and Memory of Mendel Beilis*, editato da Jay Beilis – Jeremy Simcha Garber – Mark S. Stein, Chicago (IL), Beilis Publishing.

<sup>34</sup> Per il rapporto tra le memorie di Beilis e *The Fixer*, vd. *infra*.

In *The Fixer* Yakov Shepsovitch Bok è un ebreo che sente di essere senza radici e senza legami, un ebreo che vuole fuggire dal microcosmo ebraico e va nella grande città, un ebreo che si definisce non osservante, bensì 'libero pensatore', un ebreo che resta fedele ad un sistema di principi umanistici che si è costruito da solo, attraverso letture in parte casuali<sup>35</sup> e riflessioni personali. Al tempo stesso, il suo nome, *bok*, in yiddish indica un 'caprone' e Shepsovitch deriva dallo yiddish *sheps*, 'pecora' ma anche 'agnello'<sup>36</sup>. La sfera semantica del nome di Yakov rimanda dunque a quella del capro espiatorio<sup>37</sup> e suggerisce che nel romanzo venga narrata la storia di chi cerca di fuggire dal proprio destino ma deve misurarsi con una tragedia annunciata.

La descrizione dello *shtetl*, una prigione ferma nel tempo nella quale gli ebrei ammuffiscono<sup>38</sup>, «an island surrounded by Russia»<sup>39</sup>, richiama fortemente le raffigurazioni che si trovano nelle opere di Mendele Moykher Sforim, di Sholem-Aleykhem, di Chagall<sup>40</sup>. Il noto paesaggio in cui si alternano mucche e cavalli dalla sensibilità umana lentamente si trasforma, lun-

<sup>35</sup> Tra gli autori citati spicca Spinoza. La sua opera è spesso menzionata in altre opere letterarie come alternativa ai testi dell'ebraismo rabbinico, ad es. in quelle di Isaac Bashevis Singer. Su questo tema si veda in particolare S. Berger, *Undzer bruder Shpinoza: Modern Yiddish Writers and the Amsterdam Freethinker*, «Studia Rosenthaliana», XXX (1996), 2, pp. 254-266.

<sup>36</sup> Nella tradizione delle traduzioni yiddish della Bibbia il termine traduce spesso l'ebraico כֶּבֶשׂ [keves] 'agnello'. Vd. E. Timm, *Historische Jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes*, unter Mitarbeit von G. A. Beckmann, Tübingen, Max Niemeyer, 2005, pp. 644-645 (nr. 65) e *Mirceveess hamische des Rabbi Anshel. Krakau um 1534*, herausgegeben von G. Heide, Hamburg, Buske, 2017, s.v. *scháf*, p. 412.

<sup>37</sup> Malamud disse di avere tratto il nome del protagonista del suo romanzo da quello di un pianista ebreo. Vd. Y. Ohana, *An Interview with Bernard Malamud: A Remembrance*, «Studies in American Jewish Literature», XIV (1995), pp. 64-71, e in particolare p. 68.

<sup>38</sup> Malamud, *The Fixer*, p. 11; trad. it. p. 13.

<sup>39</sup> Malamud, *The Fixer*, p. 16; trad. it. p. 18. Si veda anche la nota seguente.

<sup>40</sup> Per la sua ricostruzione dello *shtetl* Malamud lesse tra gli altri un libro che ebbe un considerevole successo negli Stati Uniti, ma che in tempi più recenti è stato severamente criticato, soprattutto per avere presentato lo *shtetl* come isolato dal contesto storico e sociale e sospeso nel tempo: M. Zborowski – E. Herzog, *Life is with People*, introduction by M. Mead, New York, Schocken, 1962 e poi più volte ristampato (I ed. International University Press, Inc., 1952). Si veda in particolare B. Kirshenblatt-Gimblett, *Introduction*, in M. Zborowski – E. Herzog, *Life is with People: The Culture of the Shtetl*, New York, Schocken, 1995, pp. ix-xlviii. Inoltre, è ormai classico l'articolo sullo *shtetl* di D. Miron, *The Literary Image of the Shtetl*, apparso prima in «Jewish Social Studies», new series, I (Spring 1995), 3, pp. 19-138 e poi ristampato in Id., *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*, New York, Syracuse University Press, 2000, pp. 1-48 (l'articolo è una riscrittura abbreviata di un capitolo del libro che Dan Miron ha pubblicato in yiddish: *Der imazh fun shtetl*, Tel Aviv, Y. L. Perez, 1981, pp. 19-138). Si veda ad es. p. 3: «The literary Kasrilevke [lo *shtetl* che compare in tante

go la via, nel mondo abitato da contadini non ebrei intorno ai quali razzolano maiali: «A verst from his town and he was a stranger in the world»<sup>41</sup>. I dialoghi tra Yakov e il suocero sono ricalcati sulle espressioni, i proverbi e la sintassi dello yiddish che Malamud conosceva bene<sup>42</sup>. Il primo capitolo di *The Fixer* è davvero una reinvenzione distillata dello *shtetl* così come lo voleva disegnare l'autore. Ma il cambiamento più significativo rispetto alle numerose fonti storiche di cui Malamud si è servito consta proprio nella presa di distanza dalle stesse, nella rivendicazione della 'fictionality' della letteratura. L'autore lo scrive chiaramente dopo il suo viaggio del 1965 in Unione Sovietica (Kiev, Leningrado, Mosca), compiuto mentre lavorava al romanzo: «I know what the reality is now, and that makes it easier to depart from it»<sup>43</sup>. Questa rivendicazione ha particolare importanza prima di tutto perché egli fu accusato di plagio da David Beilis e in seguito dal figlio Jay<sup>44</sup>. Nella biografia di Malamud, Philip Davis non solo descrive nei particolari la vicenda<sup>45</sup>, ma sottolinea anche alcune differenze tra la storia di Beilis e quella di Yakov Bok: Mendel Beilis era sposato ed aveva cinque figli, mentre Yakov Bok viene abbandonato dalla moglie dalla quale non riesce ad avere figli; Beilis aveva il 'permesso di residenza', Yakov, invece, vive illegalmente a Kiev; Beilis era un ebreo osservante, anche se gli mancava una educazione religiosa, Yakov è invece un 'libero pensatore', che si allontana dalla religione<sup>46</sup>. Le scelte fatte da Malamud nella sua riscrittura di «una storia di ingiustizia sociale»<sup>47</sup> hanno un ruolo sostanziale in *The Fixer* e sgorgano dalla descrizione di Yakov Bok che, pagina dopo pagina, nella prima parte del romanzo e in seguito, nella descrizione del suo arrivo a Kiev – dove non cercherà di

opere di Sholem-Aleykhem] was depicted as an exclusively Jewish enclave, an unalloyed entity. Of course, it was a tiny Jewish island in a vast non-Jewish sea».

<sup>41</sup> Malamud, *The Fixer*, p. 19; trad. it. p. 20.

<sup>42</sup> Ph. Davis, *Bernard Malamud. A Writer's Life*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 31.

<sup>43</sup> Si veda Davis, *Bernard Malamud*, pp. 243-244, e la lettera a Clark Blaise del 10 luglio 1965, citata in *ibidem*, p. 244.

<sup>44</sup> Davis, *Bernard Malamud*, pp. 241-242. Davis aggiunge che Malamud aveva chiesto ai suoi editori di ripubblicare l'autobiografia di Beilis, ma che Roger Straus non era interessato, e i Beilis pensarono che la storia del tentativo di Malamud fosse in realtà una menzogna.

<sup>45</sup> «When it mattered most, his sentences offered a differed dimension and a deeper emotion», Davis, *Bernard Malamud*, p. 242.

<sup>46</sup> Si veda *ibidem*, p. 241.

<sup>47</sup> «After I wrote "The German Refugee" [March 1963], I was determined to do a novel using political or social experience as the basis of my fiction», *Talking Horse: Bernard Malamud on Life and Work*, edited by A. Cheuse – N. Delbanco, New York, Columbia University Press, 1996, p. 139; Davis, *Bernard Malamud*, p. 239.

inserirsi nel quartiere dove si raccolgono i suoi correligionari –, si rivela in modo sempre più chiaro come un Ebreo errante<sup>48</sup>. È questa condizione che lo rende ancora più indifeso quando viene accusato di un delitto che non ha compiuto, e che rende più angoscianti le sue esperienze, le sue riflessioni, la sua solitudine durante gli anni di prigione.

#### 4. *Note conclusive.*

Sholem-Aleykhem e Malamud scrivono, a distanza di cinquant'anni l'uno dall'altro, un romanzo storico sull'*affaire* Beilis, il primo mentre i giornali diffondono le notizie 'ancora calde', il secondo usando come fonte principale le memorie di Beilis. Entrambi si distanziano da quelli che Danilo Kiš definiva i 'documenti': «Credo che la letteratura debba correggere la storia (...). Quando dico correggere la Storia con la letteratura penso a questo: come offrire all'indifferenza della Storia il dono del concreto e del veritiero attraverso documenti autentici, lettere e oggetti che recano traccia di essere reali»<sup>49</sup>.

Quanto scrive Kiš con tanta lucidità ci porta ad alcune osservazioni finali. In entrambi i romanzi qui brevemente presentati l'utilizzo e al tempo stesso la distanza dalle cronache e dai rendiconti fanno sì che il risultato sia una 'finzione' letteraria, la quale ha due finalità evidenti: la prima è quella di uscire dalla letteratura nazionale in senso stretto, la seconda, ad essa collegata, è quella di trasformare gli ebrei in *mentshn*, in metafora di quanto è umano<sup>50</sup>. Il messaggio universale di Sholem-Aleykhem è chiaro: egli scrisse *Der blutiker shpas* avendo in mente lettori ebrei e non ebrei, in particolare russi, e in generale la sua scrittura presenta la straordinaria capacità di raccontare storie che, pur essendo profondamente ebraiche, risultano universali, e il successo dei suoi libri in traduzione ne dà ampia conferma. Anche la scrittura di Malamud può essere descritta nello stesso modo, e per questo

<sup>48</sup> Il protagonista di *The Fixer* è letto come una figura dell'Ebreo errante nel contesto dell'opera di Malamud nel saggio di P. Loreto, *La maledizioni della sofferenza: il mito dell'Ebreo Errante in The Fixer di Bernard Malamud*, in *L'Ebreo Errante. Metamorfosi di un mito*, a cura di E. Fintz Menascé, Milano, Cisalpino, 1993, pp. 283-299.

<sup>49</sup> D. Kiš, *Homo poeticus*, trad. it. di D. Badnejvič, Milano, Adelphi, 2009, p. 199. Si veda anche *ibidem*, p. 184. Kiš stesso, come Malamud, fu accusato di plagio quando fu pubblicata *L'enciclopedia dei morti*. Si veda M. Thompson, *Birth Certificate. The Story of Danilo Kiš*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2013, pp. 253-264.

<sup>50</sup> «*Mentshn* era il complimento più grande che Malamud conoscesse», Davis, *Bernard Malamud*, p. 4. L'autore aggiunge che nello yiddish del padre di Malamud il termine indicava «not just a man or a human being, but a true upright person of moral intelligence and imaginative kindness», *ibidem*.

una parte della critica ebraica americana lo ha attaccato. In un'intervista del 1984, egli stesso confessò che «People want me to be more Jewish than I am. I do not want to be categorized. The term "fiction" describes my work»<sup>51</sup>. I suoi 'ebrei' sarebbero troppo umani e troppo poco ebrei, anche se parlano yiddish, anche se vengono perseguitati. Nella sua concezione, «all men are Jews»<sup>52</sup>; ma si può fare un passo ulteriore: Popov può essere il protagonista russo ortodosso di un romanzo in yiddish sull'accusa di omicidio rituale a Kiev – fuori dalla Zona di Residenza – e Bok, l'ebreo 'spinozista' senza radici, può prendere il posto del personaggio 'storico' Beilis, perché la figura dell'Ebreo errante, come se condensasse l'essenza di quanto è ebraico, è – ancora di più dell'ebreo – metafora dell'umano.

<sup>51</sup> Ohana, *An Interview with Bernard Malamud*, p. 64.

<sup>52</sup> Su questo esiste una vasta letteratura. Si veda in particolare: D. Walden, *Bernard Malamud and his Universal Menschen*, in *The Magic Worlds of Bernard Malamud*, edited by E. Avery, Albany, N.Y. State University of New York Press, 2007, pp. 167-173.





MATTEO TAMBORRINO

## LUNGA È LA STRADA' PER ISRAEL BECKER

PELLEGRINAGGIO BIOGRAFICO E ARTISTICO DI UNA *WANDERING STAR*  
DEL TEATRO YIDDISH

### 1. *Premesse (prima di partire per un lungo viaggio).*

*La scena della mia vita.* È con questo titolo che Israel Becker<sup>1</sup> sceglieva significativamente di battezzare i propri *mémoires*, un album di ragguardevoli dimensioni edito nel 1979<sup>2</sup>, in occasione del sessantesimo anniversario dell'Habima<sup>3</sup>. All'interno del catalogo erano raccolte le stampe di ben ottantaquattro oli su tela, frutto di un decennale lavoro d'*atelier*, introdotte per l'occasione da un'accurata quanto rapida nota autobiografica. L'attore e pittore ebreo-polacco ripercorreva, in quelle pagine proemiali, le tappe salienti della propria parabola esistenziale, sancendo un inestricabile viluppo tra pellegrinaggio umano e avventura artistica: «Quasi non esiste – scriveva – una linea di demarcazione fra il teatro e tutto ciò che ho superato nella vita, al di là di esso»<sup>4</sup>.

Attraverso Becker, una delle figure più emblematiche – benché non debitamente studiata – del firmamento teatrale e cinematografico yiddish, l'ancestrale mitologema del *wandering Jew* viene rimodulato nei termini di una peregrinazione artistica, approssimandosi a quell'eponima formula di «stella vagabonda»<sup>5</sup> adottata da Sholem Aleichem nel proprio romanzo a

<sup>1</sup> Talvolta il nome in yiddish dell'artista si trova traslitterato come Yisroel Beker.

<sup>2</sup> I. Becker, *Di bine fun mayn lebn. Stage of life*, translated by C. Cohen, Tel Aviv, United Artists Ltd., 1979. Mia è la traduzione italiana dei brani da quest'opera.

<sup>3</sup> Sulle origini dell'istituzione, ancora oggi esistente, con sede a Tel Aviv, cfr. almeno R. Esposito, *La nascita del teatro ebraico. Persone, testi e spettacoli dai primi esperimenti al 1948*, Torino, Accademia University Press, 2016. Con questa formazione teatrale Becker collaborò in pianta stabile dal 1948 al 1982, mettendo spesso in scena drammi propri.

<sup>4</sup> I virgolettati che seguono – ove non altrimenti segnalato – recuperano affermazioni riferite dallo stesso Israel Becker o all'interno di *The Balcony* (regia: Ruth Walk. Israele, 2000. Durata: 54', sottotitoli tradotti da me) o nella nota iniziale di Becker, *Di bine fun mayn lebn*, pp. vi-xv.

<sup>5</sup> Trad. mia.

puntate<sup>6</sup>, di cui l'attore rappresenterebbe, appunto, una luminosa ipostasi. Cifra ricorrente della personale odissea del nostro, in gran parte depositata nelle tele da lui dipinte a partire dagli anni Settanta, fu infatti la sua erranza, unita a una rara caparbia nel sopportare gli urti traumatici imposti dalla vita e dalla grande Storia, sapendo a essi reagire con eccezionale estro creativo. Oggetto precipuo del contributo è allora la sintetica ricostruzione del percorso di Becker, con affondi su singole opere (pittoriche, filmiche o teatrali) che serbino in sé traccia di una congenita attitudine al viaggio, o meglio all'indefessa ricerca di sé in un continuo altrove<sup>7</sup>. L'ipotesi alla base della presente indagine consiste infatti nell'idea secondo cui le contingenze e i perigli si siano spesso tradotti, nel corso della lunga carriera dell'artista, in materiale d'alto potenziale drammaturgico.

## 2. Prima tappa. Esordi in Europa orientale.

Israel Becker nacque a Białystok<sup>8</sup>, cittadina polacca tra Varsavia e Minsk, nel 1917: «Vivevamo nell'edificio più alto di tutto il paese – racconta –, un grattacielo di quattro piani e mezzo [con] due ingressi: quello principale – in cui si trovavano uno specchio e diversi tappeti rossi stesi lungo le scale – e quello di servizio, che portava alle cucine, ai luoghi di stoccaggio e al posto più incantevole di tutta la casa, la soffitta». L'infanzia parve segnata da un intenso rapporto con il nonno, contadino di Knyszyn, piccolo villaggio sito nel medesimo distretto. A testimoniare la solidità di tale legame è, per esempio, una sequenza di *The Balcony*, documentario realizzato da Ruth Walk nel 2000 al fine di offrire un profilo retrospettivo dell'artista, restituendone la voce in prima persona: il vecchio attore, ormai ultraottantenne e minato

<sup>6</sup> Cfr. S. Aleichem, *Wandering Stars*, translated by A. Shevrin, London, Penguin Books, 2009. Questo dell'erranza è, a ben guardare, un destino condiviso con altri grandi nomi del paesaggio dello *Yiddishland*, da Jacob Adler a Ida Kaminska. A tal proposito, cfr. le monografie A. Attisani, *Da Odessa a New York: una Grande Aquila, un re dello shund e altre stelle vagabonde*, Torino, Accademia University Press, 2016, e G. Randone, *Indomita yidishe mame. Ida Kaminska e la sua famiglia teatrale*, Torino, Accademia University Press, 2018.

<sup>7</sup> Il presente intervento, in vista di una monografia specifica sull'argomento (in fase di allestimento), rappresenta la seconda tappa di una più vasta indagine sulla figura di Israel Becker, preceduta da un affondo relativo al film *Lang iz der weg* del 1948. Cfr. in proposito M. Tamborrino, *Israel Becker, vita e racconto*, in *Cercatori di felicità. Luci, ombre e voci dello schermo yiddish*, a cura di A. Attisani – A. Cappabianca, Torino, Accademia University Press, 2018, pp. 415-437.

<sup>8</sup> Sulla storia della cittadina industriale sita nel Nord-Est della Polonia si vedano R. Kobrin, *Białystok*, in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 27/07/2010, <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Białystok> (10/09/2022) e gli spunti bibliografici ivi acclusi.

dal Parkinson, conferma dinanzi alla telecamera la profondità della relazione con l'avo, mostrando fieramente – tra le varie tele che adornano la propria casa-museo – un autoritratto in veste di Tewje<sup>9</sup>, da lui interpretato al Teatro ebraico di Kiev prima (durante gli anni di formazione al fianco di Solomon Michoels) e, al termine della Seconda guerra mondiale, in Germania, con il Teatro degli Ebrei Liberati.

Ecco che, mediante l'assunzione dei panni del lattivendolo, evidentemente percepito quale caposaldo di una tradizione (umana prima ancora che artistica), Israel si sente intimamente vicino al nonno (o quantomeno al ricordo che ne conserva), avendo questi condiviso con l'*homo fictus* un certo humor arguto, un certo atteggiamento stoico, un certo amore pantagruelico per la vita, stroncato tuttavia anzitempo e in maniera assai violenta (l'uomo fu infatti barbaramente assassinato nelle foreste della Podlachia da un gruppo di locali).

L'anziano signore – racconta l'attore – era solito compiere, in vita, trionfali ingressi in paese, a bordo di carri trainati da abili destrieri (attirando forse, per questa ragione, l'invidia di molti). «Portava sempre con sé noi nipoti: quei campi, quel frutteto, quelle stalle, quella foresta incantata, quel rumore del fiume nei paraggi. In breve, Madre Natura. Quello è il luogo dove ero solito nascondermi, dalla malattia che affliggeva le mie gambe, (...) dalle mani pesanti del Rabbi, dalla mia casa, piena di bambini». La dimora del nonno diventa così – anche a livello figurativo – meta di evasioni puerili, oasi felice, edenico *wood near Athens*, per dirla con Shakespeare.

Tale immaginario emerge in maniera chiara soprattutto all'interno di tre tele della collezione beckeriana, raffiguranti – nell'ordine – una *Passeggiata verso Knyszyn* (dipinto nr. 9)<sup>10</sup>, un *Viaggio con il nonno* a cavallo (nr. 11), in

<sup>9</sup> Il repertorio del GOSET includeva numerosi adattamenti dai classici della drammaturgia ebraica, da Sholem Asch ad Avrom Goldfaden, passando per il già citato Aleichem, ben noto a Becker. Al personaggio di Tewje, lo scrittore ebreo-ucraino dedicò il volume eponimo S. Aleichem, *La storia di Tewje il lattivendolo*, prefazione di G. Lerner, Milano, Feltrinelli, 2000, pubblicato originariamente nel 1894 e fonte d'ispirazione per *Fiddler on the Roof* (*Il violinista sul tetto*), musical di Broadway composto da Jerry Bock nel 1964, su libretto di Sheldon Harnick e Joseph Stein, da cui venne poi tratto un film sette anni più tardi, per la regia di Norman Jewison. Della messinscena da parte di Becker di quest'arcinota figura viene data notizia, *en passant*, solo nel documentario di Walk: allo stato attuale degli studi, tuttavia, non sembrano persistere tracce documentali di tale interpretazione (e della successiva versione postbellica). Il personaggio di Tewje non fu d'altronde mai più frequentato dall'attore nel corso della sua esperienza all'Habima.

<sup>10</sup> I dipinti cui si fa riferimento nel presente studio – indicati con la numerazione riportata nella sezione illustrativa del catalogo Becker, *Di bine fun mayn lebn* – sono conservati presso la dimora privata della famiglia Becker a Tel Aviv e attualmente visibili ai link <http://www.zchor.org/beker/album.htm> e <http://www.zchor.org/beker/album2.htm> (04/01/2023).

compagnia dei fratelli, e infine uno zoom sulle *Case* del progenitore, dai tetti innevati (nr. 25). Nella prima opera, in particolare, colpisce il sapiente gioco di contrasti: il giovane Becker, infatti, appena uscito dalla *yeshiva* (e per questo autoritrattosi in abiti scolari), è in procinto di attraversare il ponte che lo separa dal villaggio del nonno; i suoi colori tetri – sui toni del grigio, del nero e del bianco – entrano in netta antitesi con la vivace cromia di Knyszyn, tripudio di *nuance* verdognole e terrose. Da un lato quello spazio rurale gli appare come un'opportunità di salvezza, di rigenerazione; dall'altro, invece, egli tende a proiettare sul mondo circostante il proprio disagio, tanto da rendere sghebo e inquietante il profilo del reale (si veda, per esempio, la disposizione delle case, che si affastellano in barba a qualsiasi regola prospettica, in pieno stile espressionistico).

Più sofferto risulta il rapporto con i genitori: l'attore oscilla infatti – tanto nelle pagine dell'album quanto nella videointervista realizzata presso la sua abitazione a Tel Aviv – tra senso di colpa e desiderio di ammirazione incondizionata. «Volevo essere amato – rivela – più degli altri, ma l'amore di una madre è ugualmente redistribuito fra tutti i suoi figli. Mi arrabbiai con lei perché si rifiutò di accompagnarmi a prendere il treno che mi avrebbe portato a Mosca. Voleva che rimanessi a casa, con il resto della famiglia [ma] non c'era più nulla da fare in quella città, con i tedeschi a trenta chilometri di distanza». Becker ammette inoltre di provare un forte imbarazzo nel dipingere la madre, poiché si sente da lei osservato, messo sotto esame. Non è un caso allora che uno dei suoi quadri più suggestivi – il dipinto nr. 4, *Mamma ed io al balcone di casa* (*Mother and I on the balcony of our home*, Tav. 11) – lo ritragga, ancora bambino, in compagnia della donna, affacciato al balcone della vecchia dimora di Białystok.

Si noti come nella tela – nonostante l'esultanza cromatica delle vesti e il tepore primaverile che induce i boccioli a schiudersi – non venga meno quel cumulo di angosce che accompagna l'intero percorso del nostro, segnandolo trasversalmente. Il pennello di Becker fatica a dare concretezza al volto materno, rinunciando alfine a tratteggiarne con definizione gli occhi o le pupille: l'edenica cornice della città in fiore viene quindi alterata dall'interno da questo viso dai contorni onirici, finanche spettrali<sup>11</sup>. Naturalmente

<sup>11</sup> La pittura fu, per Israel Becker, anche un mezzo per esorcizzare il proprio coagulo di sofferenze private; scaturita dalla regione più recondita del suo animo, essa si manifestò come un fiume in piena, privo di argini: «Ho un gran desiderio di dipingere, anche se non sempre so esattamente dove questo mi conduca. I colori si rivelano come espressioni di una gioia interiore o di una terribile tristezza. Non so spiegare perché io scelga proprio questi colori o queste sfumature».

il contrasto è ancor più evidente se si confronta quest'opera con un'altra di soggetto affine, *Un balcone a mezz'aria* (nr. 42). Va infatti ricordato che nel 1939 l'edificio presso cui i Becker avevano vissuto andò distrutto a causa dei bombardamenti: si conservò intatto soltanto quel balcone, assunto a simbolo di incrollabile resilienza. Nell'immagine, assai mesta, possiamo seguire la direzione dello sguardo dell'osservatore, pur non scorgendolo direttamente, essendo egli posto di spalle; con il capo leggermente reclinato, il protagonista proietta sul relitto architettonico, su quell'ammasso di ferraglia e cemento armato, i ricordi di un passato ormai infranto.

Ora, la natura, per così dire, ribelle e girovaga di Becker si rivelò invero assai precocemente, già negli anni della scuola rabbinica, cui il giovane aveva avuto accesso grazie all'intercessione paterna: «Non ho mai raccontato a nessuno – riporta l'attore – delle mie fughe da casa, della mia vita vagabonda in compagnia dei cantanti di strada, dei domatori di orsi e degli acrobati del circo. Non ho mai parlato della mia infanzia bizzarra, che mi avvicinò definitivamente al teatro, agli attori e alle compagnie. Come nel famoso romanzo di Sholem Aleichem». Fu proprio dal padre, peraltro, che Becker ereditò quella pervasiva passione per l'arte, in ogni sua forma: «Amavo molto mio padre. Forse perché era così paziente con me. (...) Era una sorta di *bohémien*. Era cantore della sinagoga, un membro importante della comunità».

E fu proprio quest'ossessione a salvargli la vita: per quattro anni, infatti, dal 1940 al 1944, Becker frequentò il GOSET, il Teatro d'Arte Yiddish di Mosca, come allievo di Solomon Michoels, riuscendo in questo modo a scampare alle deportazioni<sup>12</sup>. Sebbene le notizie diffuse dal Jewish Committee fossero alquanto allarmanti, sia Israel sia i suoi colleghi in Russia si persuasero che le rispettive famiglie, rimaste in Polonia, non fossero state coinvolte negli eccidi. Al termine del conflitto, tuttavia, dovettero tragicamente fare i conti con una realtà ben diversa da quella auspicata.

### 3. *Seconda tappa. Traumi (post)bellici in Baviera.*

Al momento dell'invasione della Polonia da parte dei tedeschi, Becker aveva appena ventidue anni: agli inizi di quel settembre del 1939 si trovava a Lublino, con una compagnia di attori yiddish. I nazisti erano riusciti in breve tempo a espugnare la città, interrompendo qualsiasi via di comunicazione con Białystok.

<sup>12</sup> Su Solomon Michoels cfr. almeno A. Attisani, *Solomon Michoels e Veniamin Zuskin. Vite parallele nell'arte e nella morte*, Torino, Accademia University Press, 2013.

Dovevo riuscire – racconta Becker a distanza di molti anni – ad arrivare al confine e ad attraversarlo, per raggiungere la mia famiglia. Mi trovavo su un treno che viaggiava verso Est. All'improvviso, una voce si propagò fra i passeggeri: i tedeschi erano a bordo e stavano catturando gli ebrei. Il panico cresceva. Il resto della storia è noto: gli ebrei vennero presi e fucilati. Guardai fuori dal finestrino: il treno si muoveva ad alta velocità. Sapevo soltanto una cosa: dovevo evadere da quel treno, che altrimenti sarebbe diventato per me una trappola. «I tedeschi non mi avranno», giurai a me stesso. Saltai fuori dal finestrino, udii un terribile sparo e rotolai lungo la collina. Il treno si allontanava, io ero ferito gravemente, ma vivo. Salvo<sup>13</sup>.

E *Sono sopravvissuto* è in effetti il titolo del dipinto nr. 39 (*I survived*, Tav. 12) della collezione pubblicata nel catalogo del 1979; una tela dai contorni nient'affatto liberatori, anzi gravata da accenti lividi, ombrosi.

Ora, un caso piuttosto eclatante di risemantizzazione e funzionalizzazione del materiale biografico germinò proprio da questo fortunoso salvataggio di cui si è appena detto. Una situazione analoga a quella patita da Becker venne infatti sperimentata – sia pur in un mondo di celluloido – anche dal suo personaggio più celebre, il tenace David Jelin, che consacrò l'attore qualche anno più tardi agli occhi del grande pubblico. Va preliminarmente rammentato che, a guerra finita, Becker fu raggiunto dalla notizia della scomparsa dei propri cari; recatosi così a Białystok, vi ritrovò soltanto macerie, come denuncia lo sconcolato dipinto nr. 43 *Ritorno a casa*, composto nel 1975, in cui la testa dell'artista fluttua in un mare di rovina e disfacimento. A seguito di quel trauma, l'attore scelse di trasferirsi nel Sud della Germania, dove trascorse i successivi tre anni, assumendo la carica di direttore artistico di una compagnia di superstiti, nota come Teatro degli Ebrei Liberati, e portando frattanto a termine la produzione del suo lungometraggio *Lang iz der veg* (*Lunga è la strada*)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Becker, *Di bine fun mayn lebn*, pp. ix-x. Il senso di sconcerto e di paura per l'avvento delle truppe naziste è ben espresso dal dipinto *Arrivano i tedeschi* (nr. 35): alcune 'teste di morto' (pronte forse a una retata) stazionano nella piazza principale di una non meglio identificata località polacca, avvolta frattanto da una quiete cimiteriale.

<sup>14</sup> *Lang iz der veg*. Regia: Herbert B. Fredersdorf, Marek Goldstein. Sceneggiatura: Israel Becker, Karl Georg Külb. Fotografia: Jack Jonilowicz, Franz Koch. Scene e costumi: Carl Ludwig Kirmse. Suono: Hans Wunschel. Musiche: Lothar Brühne. Attori: Israel Becker (David Jelin), Bettina Moissi (Dora Berkowitz), Berta Litwina (Hanne Jelin), Jacob Fischer (Jacob Jelin), Otto Wernicke (dottore anziano), Paul Dahlke (secondo dottore), Aleksander Bardini (contadino), David Hart (il signor Liebermann), Misha Natan (partigiano), Heinz-Leo Fischer (Chodetski). Produzione: United States Army Information Control Division. Germania Occupata (Settore Usa), 1948. Durata: 77'. Restaurato e sottotitolato dal National Center of Jewish Film. Per i ruoli principali vennero coinvolti gli attori della compagnia professionale del MYKT (il Teatro d'Arte Yiddish di Monaco). Berta Litwina (già apparsa in *Tkies Kaf*

Mediante la sapiente alternanza di frammenti di cinegiornale e sequenze narrative, il film – prodotto nella Germania occupata dagli americani e recitato in ben tre lingue (yiddish, tedesco e polacco) – fu cronologicamente il primo a restituire il punto di vista delle vittime sugli orrori della Shoah. La pellicola, presentata al pubblico nel 1948, era infatti costellata di brani d'archivio, diligentemente commentati da una voce narrante esterna. La vicenda privata dell'ebreo varsovino David Jelin (interpretato appunto da Israel Becker), scampato coraggiosamente alla deportazione e unitosi poi alla resistenza partigiana, diventava così spunto per approfondire il dramma delle *displaced persons*, di quegli sfollati che, nell'immediato dopoguerra, pur anelando a un futuro migliore, si trovavano costretti a rimanere in Europa, senza alcuna possibilità di emigrare né in America, né tantomeno nel neonato Stato di Israele. Il film non si limitava pertanto a narrare le iniquità della segregazione o le atrocità dei lager, procedendo ben oltre e conducendo per mano lo spettatore dapprima fra le mura del *DP camp* di Landsberg<sup>15</sup>, all'indomani della Liberazione, dopodiché in Palestina, per un bucolico lieto fine intriso di patriottismo. Tutto ciò mediante un peculiare missaggio di neorealismo ed espressionismo, che conferì all'opera la duplice essenza di testimonianza storica e di grande narrazione epico-popolare.

Prescindendo in questa sede da un'analisi particolareggiata della pellicola<sup>16</sup>, se ne rammentano qui soltanto alcuni gangli significativi. È il 1942: Da-

e *Der Purimshpiller*, entrambi del 1937) ottenne la parte della madre Hanna; la bella Bettina Moissi, invece (l'unica del cast ancora vivente, figlia del noto attore austriaco di origini italo-albanesi Alexander Moissi e dell'attrice Herta Hambach) recitò nei panni di Dora Berkowitz, un'ebrea-tedesca residente in Polonia, reduce dai campi di sterminio e assolutamente incapace di parlare yiddish. Infine, Alexander Bordini (direttore del Teatro Yiddish dei Rifugiati) interpretò la parte del buon fattore Antony Melievsky. Tutte le parti minori vennero affidate a persone comuni, realmente residenti a Landsberg. Un *filmmaker* tedesco, Herbert B. Fredersdorf, funse inizialmente da regista tecnico, mentre degli attori si occupò l'assistente Marek Goldstein. Dopo alcune difficoltà con il cast, tuttavia, Becker (accreditato ufficialmente solo come attore e sceneggiatore) assunse anche la regia, sovrintendendo alla fase di montaggio e produzione. Come apprendiamo dal documentario *The Balcony*, la città di Landsberg – nella figura dell'allora sindaco Franz Xaver Rößle – ha recentemente intitolato una via all'attore Israel Becker, proprio in onore del messaggio di riconciliazione e di pace diffuso dal suo film.

<sup>15</sup> Sul tema cfr. almeno, in ordine cronologico: J. H. Antons, *Displaced Persons in Post-War Germany: Parallel Societies in a Hostile Environment*, «Journal of Contemporary History», XLIX (2014), 1, pp. 92-114; *DP camp IT 82: Cremona. Arrivo e partenza. Traiettorie, incroci, vite. storia. Atti della Tavola rotonda. Cremona, 28 gennaio 2017*, a cura di R. Aglio – M. Feraoli, Cremona, Fantigrafica, 2017.

<sup>16</sup> Mi permetto di rimandare, per approfondimenti sul film, a Tamborrino, *Israel Becker, vita e racconto*, pp. 415-437. Cfr. anche (in ordine cronologico): J. Hoberman, *Bridge of Light*.

vid e la sua famiglia – dopo essere stati segregati nel ghetto di Varsavia – vivono il dramma della deportazione. Il giovane riesce tuttavia a evadere eroicamente – come si anticipava – dal vagone in corsa che lo sta conducendo verso una morte certa. La sequenza filmica, scandita dal ritmico e angosciantissimo rimbombo delle rotaie, è inaugurata da una sapiente trovata registica: due occhi – appartenenti a un soldato tedesco – fanno capolino al di là di una fessura, per verificare lo stato dei prigionieri. Fra loro vi è anche David Jelin, che – separato dai genitori – medita una strategia per potersi trarre in salvo.

Lo sguardo dell'attore – stanco e strabuzzato – incontra dopo appena qualche istante quello del pubblico, frattanto scivolato suo malgrado nel ruolo di malefico *voyeur*. Gli occhi del nazista, intanto, si dileguano dall'inquadratura. A questo punto, trova spazio un nuovo, fugacissimo, gioco di sguardi (e di fessure). È questa volta il protagonista a esaminare lo spazio esterno, grazie a delle esili spaccature nel vagone. Fra pianti di bambini e spintoni, David riesce a farsi largo fra i passeggeri, stipati come bestie, e a raggiungere l'estremità opposta del vagone (pur con qualche ingenuità tecnica relativa ai bruschi tagli che rendono incoerenti i movimenti dell'attore): nonostante i tentativi dei compagni di dissuaderlo dal piano suicida, il protagonista – divelti i sigilli – riesce a protendersi verso l'esterno e, presa una leggera spinta, a saltar giù dal mezzo in corsa, rotolandosi lungo il declivio.

Sebbene raggiunto da alcuni colpi, sparati all'impazzata da uno dei sorveglianti, David riesce miracolosamente a salvarsi e cerca subito riparo tra le frasche. Sul sottofondo dell'emozionante colonna sonora firmata da Lothar Brühne, l'esule approda in uno spazio apparentemente salvifico, che non esita tuttavia ben presto a rivelare la propria natura 'matrigna'. David, infatti, affamato, intravede in lontananza un carro, guidato da un fattore e dalla moglie. Confidando nella bontà dei due, il disgraziato gli si approssima, implorando pietosamente la coppia di offrirgli qualcosa da mangiare. La fiducia è tuttavia mal riposta: il contadino, infatti, non esita un istante a scagliarsi contro il fuggiasco, imbracciando un fucile e inducendolo alla fuga. David è perciò costretto a rintanarsi nel bosco: in una scena di sommo patetismo, lo vediamo cercare disperatamente nelle tasche qualche briciola di pane per potersi sfamare. L'alto lirismo della sequenza, complice il tappeto musicale (che vira ora sul drammatico), è confermato anche dalla composizione ottica dell'immagine: l'attore – pur sfatto e imbrattato di fango – mantiene una



certa regalità nella *mise*, con la camicia ancora rimboccata nei calzoni e un fazzoletto al collo a mo' di cravatta; incorniciato in basso e ai lati dalla verzu-  
ra, mentre sulla destra filtrano i raggi solari, Becker – fiaccato dalla stanchezza, che lo induce ad appoggiarsi al tronco di un albero – assume qui la tipica iconografia del martire.

Dopo aver lungamente vagato per i boschi, grazie all'aiuto di un benefattore, il protagonista raggiunge le squadre di partigiani, cui presto si unisce. I genitori frattanto, dopo un'estenuante traversata, approdano al lager: l'anziano padre Jacob – giudicato inabile al lavoro – trova immediatamente la morte. Egli si avvia verso le camere a gas con dignità, intonando lo *Sh'ma Israel*, suprema affermazione di una fede incrollabile; la madre Hanna, invece, riuscirà a salvarsi, resistendo fino alla Liberazione da parte dell'Armata Rossa. Aniché indugiare sui particolari orrorifici relativi alla vita nel campo – di cui, in effetti, il regista non aveva esperienza diretta – la pellicola preferisce, in un misto di afasia e reticenza, glissare su di essi e conservarne soltanto sparuti frammenti. In altri termini, uno dei tratti più interessanti di *Lang iz der veg* consiste proprio nell'inattesa presenza, al suo interno, di sequenze espressionistiche, del tutto ingiustificate – a prima vista – in un film il cui primario interesse, a rigor di logica, avrebbe dovuto essere piuttosto il mostrare, nella forma più naturalistica e cruda possibile, i lembi di una ferita ancora ampiamente scoperta. Invece – e con acume – Becker e il suo team decisero di presentare la Shoah, oltre che distillando spezzoni di *newsreel*, anche attraverso un coagulo emotivamente lacerante di simboli e allegorie, capaci di trascolorare dal metaforico al profano, in piena sintonia con quell'inquietudine fiabesca caratteristica del folklore mitteleuropeo.

In questo senso, la mattanza dei lager viene resa dall'artista con metonimico minimalismo, attraverso un rarefatto inventario di immagini, oggetti e tinte (come avverrà poi anche nei dipinti): il montaggio mostra infatti allo spettatore, nella cacofonia degli strilli, soltanto i comignoli fumanti dei crematori. A proposito del dibattito tra realismo e deformazione, ebbe modo di chiarire Becker:

Nel mio film (...) mi sono accostato alla verità perché molti dei miei attori erano stati vittime dell'Olocausto. (...) Ho rappresentato la Shoah come essa si presentava dinanzi ai miei occhi, dalle storie dei sopravvissuti, dagli elenchi di ricerca [delle persone scomparse]. Provavo a immaginare i miei genitori e il resto della mia famiglia durante quel periodo. Come avevano vissuto nei ghetti? (...) Quando visitai gli Stati Uniti, incontrai un superstita che conosceva i miei familiari e che li aveva visti nel ghetto... Sì, fino alla fine... Una volta – mi raccontò – mio padre gli aveva detto: «Menomale che Israel è lontano da qui, in un posto sicuro. Se è fortunato, si salverà». E quando dipingo, volto la testa dall'altra parte perché non riesco a guardarli. E continuo a di-

pingere come se stessi facendo a pezzi la mia stessa carne, ma so che devo farlo, che è mio dovere farlo<sup>17</sup>.

Tornando all'intreccio di *Lang iz der veg*, dopo la vittoria degli Alleati, David visita – specularmente a quanto fatto tempo prima dallo stesso Becker – ciò che resta della propria abitazione nel vecchio ghetto di Varsavia; nottetempo, incontra qui Dora (interpretata da Bettina Moissi), ebrea-tedesca sopravvissuta all'internamento: i due si recano così, insieme, dopo una notte tormentata, presso il Comitato Ebraico di Varsavia, nella speranza di strappare qualche notizia sui superstiti.

Dopo alterne vicende, che li condurranno in Baviera presso un campo per sfollati, i due – ormai unitisi in matrimonio – riescono a rintracciare la madre di David, ricoverata presso una struttura psichiatrica. Ha qui luogo la felice agnizione: dopo un'iniziale esitazione, David finalmente può riabbracciare la propria *mame*, promettendole un futuro migliore e una dimora stabile in un luogo – dice – «che non ci consideri più un fardello». *Lang iz der veg*, fiabesco fin dalla scelta del titolo<sup>18</sup> (ossia capace di opporre assolutamente a un principio di bontà uno di iniquità estrema), sfuma così nell'edenica cornice del *kibbutz*: i tre Jelin, cui si è aggiunto anche un bel maschietto, possono finalmente godere della serenità a lungo perduta. Nell'ultima inquadratura il protagonista si allontana, felice, arando una terra promessa, approdo del proprio 'odissiaco' vagare.

#### 4. *Capolinea in una terra promessa.*

Completata la pellicola, Becker salpò alla volta del Medio Oriente, senza voltarsi indietro: direzione Eretz Israel, la sua nuova Itaca. Dopo un viaggio per

<sup>17</sup> Becker, *Di bine fun mayn lebn*, p. xv. Secondo Hoberman, *Bridge of Light*, p. 333, la pellicola si sarebbe servita di «many of the conventions of the Yiddish *shund* film – the montage sequence in which Hanna searches for David could have been lifted [for example] from *Motl der Operator*». Come ricorda Randone, *Indomita yidische mame*, p. 8: «Il termine *shund* era stato coniato dagli intellettuali ebrei per indicare in maniera sprezzante gli spettacoli yiddish “leggeri”, che mescolavano in modo anarchico i generi mettendo in primo piano canzoni e balli, a scapito di qualsiasi coerenza drammaturgica e strutturale. Questi spettacoli prossimi al varietà, eterogenei e spesso di qualità scadente, presentavano forti contaminazioni con le tradizioni popolari rumene, russe, polacche e con le forme spettacolari americane, a contatto con le quali erano nati».

<sup>18</sup> Il titolo della pellicola ricalca da presso il motivo folklorico del viaggio (espresso di norma – come si rammenta in *I fratelli Grimm*, a cura di A. Ruschioni, Firenze, Le Monnier, 1960, p. 33 – tramite la triadica formula «Cammina, cammina, cammina», abbrevio affannoso che muove e conduce ogni fiaba, racchiudendo in sé un instancabile andare).

mare degno della migliore tradizione epica, l'attore raggiunse finalmente le coste di Tel Aviv: «Tirai fuori le chiavi del mio appartamento di Monaco; le strinsi in mano per un attimo, dopodiché le lasciai cadere in mare. Era la fine dell'Europa per me. Non avevo portato nulla salendo su quella nave, nemmeno il mio nome. Avevo soltanto i miei ricordi». La 'lunga strada' di Becker si concludeva così in prossimità del Gush Dan e della riva mediterranea, che esercitarono fin da subito su di lui una forte attrattiva.

Nel dipinto nr. 53 *Long is the road* (Tav. 13a) – chiaro rimando al titolo del film – Becker ci appare in primo piano, poggiato a una balaustra: cravatta, cappotto lungo, mani in tasca. Il tempo gli ha ingrigito la chioma. Alle sue spalle, il mare 'urla e biancheggia'; la spuma delle onde sembra perfino confondersi con le nuvole. Assai limitata è la tavolozza di colori qui adottata, che non si allontana troppo dalle sfumature degli azzurri, dei verdi e dei grigi, con qualche sparuta nota di blu. Unico elemento posto a contrasto, il faro di Jaffa, che si staglia in lontananza in un gioco di alternanze tra bande bianche e rosse.

A Tel Aviv – raggiunta tra il 1948 e il 1949 – Becker ebbe modo, per oltre quarant'anni, di dirigere numerosi film e sceneggiati televisivi. Ma soprattutto – come ricorda James Hoberman – si unì all'Habima, seguendone ben quattordici produzioni, tra cui il fortunatissimo *Diario di Anna Frank* e, nel 1964, una versione ampiamente riveduta di *Dio, l'uomo e il diavolo*, proposta al Folksbiene di New York. Due anni più tardi diresse *The Flying Matchmaker*, adattamento cinematografico della pièce di Goldfaden *Ditsvey Kuni-Lemels*, che – oltre a ricevere il prestigioso David's Harp – fu anche il miglior film israeliano per numero di incassi, secondo soltanto – a quella data – a *Sallah Shabbati* di Ephraim Kishon<sup>19</sup>. Nel 1975, inoltre, Becker ottenne la palma per la sublime interpretazione nel ruolo di Theresa nell'*Eddie King*, scritto e diretto da Nissim Aloni.

In realtà, i primi contatti di Becker con l'Habima risalivano al periodo prebellico: nell'inverno del 1939, infatti, il giovane era stato costretto ad affrontare un duro viaggio verso la Lituania, sfidando il freddo e gli stenti, per recuperare quel *British certificate* che i membri della compagnia avevano spedito a Kaunas, e forte del quale gli sarebbe stato possibile emigrare in Palestina. Il documento era stato lì depositato perché Varsavia – dove Becker aveva conosciuto la compagnia l'anno precedente, venendo selezionato fra più di quattrocento candidati – era ormai caduta nelle mani dei nazisti, risultando pertanto inaccessibile. Nel tentativo, tuttavia, di varcare il confine

<sup>19</sup> Cfr. Hoberman, *Bridge of Light*, p. 341n.

lituano, il giovane venne arrestato e dovette trascorrere circa quattro mesi in carcere. La famiglia, appresa la notizia della cattura, pagò un salatissimo riscatto per poterlo liberare. Becker descrive quello di unirsi all'Habima come un sogno diventato finalmente realtà:

Habima, il nome di questo leggendario teatro iscritto nel mio spirito fin dalla giovinezza. Habima, il Teatro Nazionale Ebraico fondato nella mia città natale, Białystok. Nel 1912, Nahum Zemach aveva fondato il primo nucleo dell'Habima, che recitava in ebraico, e tra i suoi membri c'era anche mio zio Morgan-Meir Inshatov-Guterman, il fratello maggiore di mia madre. (...) Ah, l'Habima, la compagnia che aveva realizzato il sogno di un teatro nazionale. Volevo farne parte... Lo volevo con tutto me stesso<sup>20</sup>.

E così, nel 1948, dieci anni dopo quella fatale traversata del confine lituano, Becker poté veder realizzato il suo desiderio più fulgido. Tra i primi allestimenti cui la *wandering star* prese parte in Israele si segnala *Sogno di una notte di mezza estate*, nella parte di Oberon. Lo spettacolo debuttò il 25 maggio 1949, per la regia di Julius Gellner. Scrive Becker a trent'anni di distanza dalla *première*:

È sempre stato chiaro in me, fin dall'inizio che se avessi dovuto dipingere la mia vita interiore, essa avrebbe sempre avuto un sapore teatrale, e se invece avessi dovuto trasportare le figure dal teatro alla tela, esse sarebbero divenute realistiche, figure reali, vive. Questo fatto lo scoprii quando iniziai a 'dipingere' Oberon, il Re della foresta, il mio primo ruolo nell'Habima. (...) Immaginai lo scenario in linea con Shakespeare, un mondo onirico, una foresta dal verde e dal blu profondi, con grandi girasoli, piccole creature grigiastre e Oberon, tutto vestito di verde, accanto alla sua signora, Titania. Dipinsi dunque la foresta di Shakespeare? Questa è la mia foresta, la foresta di mio nonno, dove noi nipoti camminavamo dietro nostra nonna come i pulcini camminano dietro mamma chioccia (...) <sup>21</sup>.

E in effetti, al di là della maggior esuberanza cromatica, è difficile non percepire una certa, circolare, affinità tra il dipinto nr. 56, intitolato appunto *Sogno di una notte di mezza estate* (*Midsummer night's dream*, Tav. 13b), e quanto affermato dall'attore in merito alle proprie fughe giovanili a casa del nonno, in Polonia.

Dell'allestimento in questione si conservano nell'archivio dell'Habima solo alcuni scatti in bianco e nero: stando a qualche rapido raffronto, tuttavia, possiamo ragionevolmente ipotizzare che i colori dei costumi indossati dai protagonisti non fossero troppo discosti da quelli immortalati poi da Becker anni dopo nella tela succitata. Anzi potremmo perfino intendere

<sup>20</sup> Becker, *Di vine fun mayn lebn*, p. XII.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. XIII.

quest'ultima come una sorta di preziosa testimonianza *ex post* sulla messinscena, in grado di restituirci – per quanto mediata dalla dilazione temporale – se non il *setting* dell'azione almeno un passaggio della stessa. Oberon/Becker si pone qui in basso a sinistra: intabarrato in un ponderoso mantello verde e sovrastato da un copricapo turrato, il re delle fate affida furtivamente una viola del pensiero al suo satanello Puck, affinché ne sprema qualche goccia sugli occhi di Titania. Il volto del personaggio – e dunque, per estensione, la mimica dell'attore che ne incarnava il sembiante – si contorce in una smorfia, in un sogghigno, permettendo all'osservatore di acquisire alcuni dati – scarni eppure determinanti – sulla psicologia che Becker intendeva forse far emergere dal carattere shakespeariano.

Purtroppo, in assenza di reperti audiovisivi, le valutazioni sulla gestica o sullo stile recitativo vanno recuperate (e peraltro, solo parzialmente) attingendo ad altre fonti: *in primis* – come si è visto – considerando eventuali documenti iconografici; in seconda istanza, qualora disponibile, interrogando anche la rassegna stampa (in questo caso, invero, piuttosto entusiastica). Sulle colonne del «דבר השבוע» («Devar hashavu'a») <sup>22</sup>, per esempio, il cronista Neiman – il giorno successivo al debutto – esaltando la prova d'attore di Becker, annotò:

La vera sorpresa (...) è Israel Becker, il nuovo arrivato, nel ruolo di Oberon. Apprendista di Michoels a Mosca, ha già avuto grande successo nel film *Lunga è la strada*. Superata qualsiasi difficoltà di assorbimento, è stato egli stesso 'assorbito dal palcoscenico'. Questo fenomeno è in realtà simile a ciò che avviene all'interno dello stesso *Sogno di una notte di mezza estate*. Quanti immigrati hanno bussato alle porte del teatro ebraico? E c'era inizialmente il giustificato timore che questi nuovi arrivati non sapessero adattarsi al suo accento, al suo stile. Qui abbiamo avuto la prova che il vero talento infrange qualsiasi barriera <sup>23</sup>.

Dell'antica esplorazione della figura elisabettiana da parte di Becker si conserva oggi soltanto una flebile traccia all'interno di *The Balcony*. Inquadrato a mezzo busto dalla camera di Walk, l'attore nel documentario torna – a distanza di quarant'anni, come ci avverte la moglie, sedutagli accanto – sulle parole rivolte da Oberon a Puck nella prima scena del secondo atto; la sua voce, con accenti ora drammatici ora severi, attraversa quei *blank verse* che condensano in sé, tramite meravigliose immagini, non solo il piano del

<sup>22</sup> Letteralmente 'La parola della settimana'. Si tratta, in altri termini, del settimanale allegato al quotidiano «Devar». Si ringrazia per la traslitterazione Claudia Rosenzweig.

<sup>23</sup> Cfr. Habima Theatre Archive, *Midsummer Night's Dream*, <http://archive.habima.co.il/showPage/?itemId=316> (18/09/2022). Mia è la traduzione in italiano dell'estratto.

monarca (la volontà cioè di sfruttare il fiore per ingannare la consorte), ma anche – in forma quasi preterintenzionale – il vocabolario stesso del lungo e periglioso errare del nostro, tra viaggi per mare e astri celesti:

OBERON. (...) Mio dolce Puck, ricordi  
quella volta – stavamo su uno scoglio –  
quando udimmo cantare una sirena?  
Sul dorso di un delfino si effondeva  
con voce così dolce e melodiosa  
che il *mare brusco* diventò gentile  
e alcune *stelle* dalle proprie sfere  
si scagliarono giù come impazzite  
per sentire quel canto<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> W. Shakespeare, *Sogno di una notte di mezza estate*, a cura di P. Bertinetti, trad. it. P. Cavalli, note di R. Rizzoli, Torino, Einaudi, 2002, p. 61. Mio il corsivo.

GIOVANNA TOMASSUCCI

## DALLA FINE ALL'INIZIO

L'EBREO ERRANTE DI ALEKSANDER WAT

«*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*»

James Joyce, *Ulysses*

### 1. *Aleksander Wat.*

Nei primi secoli della sua esistenza la leggenda dell'Ebreo errante si è intrecciata con la prospettiva escatologica del Secondo Avvento, della conversione del popolo ebraico e della fine del tempo. A cavallo tra Sette e Ottocento questi aspetti divennero marginali o scomparvero, mentre il personaggio venne caricandosi di elementi universali ed eroici, come nel goethiano *Der ewige Jude*, nella ballata *The Rime of the Ancient Mariner* di Coleridge o nel *Juif errant* di Sue e di Dumas padre. Essi sono invece ancora presenti nel racconto *Żyd wieczny tułacz* ('L'Ebreo errante', 1926), dalla raccolta *Bezrobotny Lucyfer* ('Lucifero disoccupato') dello scrittore ebreo-polacco Aleksander Wat, oggetto di questo mio articolo<sup>1</sup>.

Prima di riflettere sulla complessa rielaborazione del mito attuata nel racconto, sarà necessario fornire alcune informazioni sull'autore. Aleksander Eliaż Chwat (1900-1967), più noto con lo pseudonimo Wat, proveniva da una famiglia legata al hassidismo, ma aperta agli stimoli culturali e artistici della contemporaneità. Il padre Mendel, di professione contabile, sebbene prossimo allo *tzaddik* di Ger (Góra Kalwaria) e «rinomato cabalista»<sup>2</sup>, era anche un lettore poliglotta, aperto agli studi filosofici e letterari, con una inclinazione per Plotino, Kierkegaard e Nietzsche. In casa si parlava yiddish e polacco, a scuola russo, la famiglia era molto legata alla bambinaia cristiana

<sup>1</sup> A. Wat, *Bezrobotny Lucyfer*, Warszawa, F. Hoesick, 1926 (postdatato 1927). Faccio riferimento all'edizione anastatica di questa I edizione, che comprende anche le revisioni autoriali della II edizione del 1957 (A. Wat, *Bezrobotny Lucyfer. Opowieści*, Warszawa-Kraków, Austeria, 2009, pp. 53-75), oltre che alla traduzione italiana: *L'ebreo errante*, a cura di L. Marinelli, Roma, Salerno Editrice, 1995.

<sup>2</sup> A. Wat, *Dziennik bez samogłosek* (Diario senza vocali), Warszawa, Czytelnik, 1990, p. 264.

Anna Mikulak, che a volte portava con sé in chiesa il piccolo Eliaasz-Aleksander<sup>3</sup>. Stimolato dalla figura paterna, il futuro scrittore fu attratto dalle intersezioni tra mondo ebraico e cristiano, tanto da dichiarare di esser cresciuto «al confine tra due mondi»<sup>4</sup>. Un suo testo del 1919, sorta di scrittura automatica *ante litteram*, nomina il cabalista cristiano Raimondo Lullo, che sognava di convertire ebrei e arabi mediante la sua *ars combinatoria*<sup>5</sup> e allude ad Abraham Abulafia, che aspirava a spingere i cristiani all'ebraismo<sup>6</sup>, mentre la sua poesia recherebbe traccia del testo midrashico sulle misure divine, di una lettura del *Shi'ur Qomah*<sup>7</sup>. Malgrado la rivolta contro il Dio dei suoi padri<sup>8</sup> e le dichiarazioni giovanili di non volersi adeguare agli usi e costumi della cultura ebraica, perché cosmopolita, Wat non si allontanò mai veramente dalle sue radici. Per tutta la vita fece riferimento al retaggio della sua famiglia, discendente da prestigiosi esponenti della mistica giudaica: il Rashi Shlomo ben Itzhak di Troyes, il cabalista Isaac ben Solomon Luria, i hassidim Israel ben Szabtaj Hepstein e Israel Elijah Joshua Trunk, *gaon e posek* di Kutno<sup>9</sup>.

Fondatore del Futurismo polacco, sperimentatore di forme di scrittura automatica, poeta e narratore, Wat fu anche traduttore di Dostoevskij, Tolstoj, Čechov, Ehrenburg, Bernanos, Roth, Heinrich Mann, conobbe personalmente Majakovskij, Eluard e Aragon. Poco dopo la pubblicazione di *Lucifero disoccupato* si avvicinò al partito comunista, allo scoppio della guerra si rifugiò nella Leopoli invasa dai sovietici, ma venne arrestato dall'NKVD. Trascorsi quasi due anni in carcere, fu deportato in Kazakistan: tornato in patria nel '46, assai sofferente per i postumi della terribile prigionia, emigrò in Occidente nei primi anni '60, prima in Italia (dove collaborò con la casa editrice Silva), brevemente negli Usa, poi in Francia. Morì suicida nel 1967.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>4</sup> A. Wat, *Il mio secolo. Memorie e discorsi con Czesław Miłosz*, a cura di L. Marinelli, Palermo, Sellerio, 2013, p. 297.

<sup>5</sup> A. Wat, *Wybór wierszy*, pod redakcją A. Dziadek, Wrocław, Zakład Ossolińskich, 2008, p. 21.

<sup>6</sup> Su questo tema si veda W. Panas, *'Antykwariat anielskich ekstrawagancji' albo 'święty bełkot'. Rzecz o 'Piecyku Aleksandra Wata* (Una bottega d'antiquario di stravaganze angeliche), «Teksty Drugie», XII (2001), 1, pp. 113-118.

<sup>7</sup> Il riferimento è a *Ja z jednej strony e ja z drugiej strony mego mopożelaznego piecyka* (Io da una parte e Io dall'altra parte della mia carlinoferrea stufetta) e alle poesie *Policjant* (Il poliziotto, 1924) e *Tej znów nocy, dobrze po północy* (Quella notte, ben dopo mezzanotte): cfr. W. Panas, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin, Dabar, 1996; M. Benešová, *Ve světle kabaly: židovská mystika v polské literatuře meziválečného ozdobí, Disertační práce*, Praha, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2015, pp. 151-152 e 129.

<sup>8</sup> Wat, *Wybór wierszy*, p. 296.

<sup>9</sup> Wat, *Dziennik*, p. 242; *Wybór wierszy*, p. 296; *Il mio secolo*, pp. 234-235.



Malgrado la sua adesione al marxismo e la visione negativa della Chiesa cattolica, già nella giovinezza Wat aveva nutrito l'idea della conversione, cui giunse solo nei primi anni '50. Dettata da composite motivazioni, essa tuttavia non portò a una rottura con l'ebraismo, tanto che oggi critici quali Bogalecki e Stęplewski parlano di una «complessa identità marrana» dello scrittore, da loro considerato «erede dei mistici ebraici»<sup>10</sup>. L'aspirazione a una conciliazione ecumenica si accompagnò tuttavia a un senso di tormentata sconfitta:

Cosa mai mi separa dal cattolicesimo? (Perché anch'io ho percorso la via di Damasco). Cosa mai? Fuori dalla sequenza dei miei padri, che il cattolicesimo ha arso sui roghi e perseguitato nei ghetti. Fuori da quella loro voce «Remember!», risuonante dal fondo di ogni anima ebraica. (...) Ma come ogni naturale epilogo di una tragedia, proprio quel «Remember!» esige una conciliazione, un reciproco perdono dei peccati. (...) Non riesco a contrastare la certezza, (...) che il cristianesimo sia una religione ebraica e che nessun altro più di noi vi sia chiamato: anche se io fui respinto<sup>11</sup>.

## 2. *Le storie di Nathan.*

Il complesso *plot* dell'*Ebreo errante* ha inizio agli albori del secolo XX, ma si sviluppa in un *continuum* di eventi epocali. Nathan, devoto studente di una *yeshiva*, affronta un viaggio iniziatico da Żebrzydów, immaginario *shtetl* galiziano, alla ricerca del suo mecenate barone Gould, un plutocrate convertito che, pur avendo un figlio chierico, va in sinagoga e finanzia ecumenicamente «missioni, sette, ordini, monasteri tibetani, Bet Ha Midrashim»<sup>12</sup>. Incontrato a New York e divenutone il segretario, progetta di creare un'«arca dell'alleanza tra ebrei ed Europa, Oriente e Occidente», proponendosi di modificare radicalmente i rapporti con i *goyim*:

congiungiamo il nostro punto di osservazione con il rovelto ardente di Mosè, con il calvario, con Marx. Che gigantesco e limpido panorama storico! Vediamo due fiumi possenti che si dipanano dal primevo ruscello nomade della tribù di Canaan, dalla loro ingenua primordiale unità. Vediamo come dopo aver scanalato il mondo intero, scavato rocce, innalzato montagne, essi di nuovo si riuniscono<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> P. Bogalecki, «*Usługi bezimiennie*». *Figura marana w twórczości Aleksandra Wata*, in *Marani literatury polskiej*, pod redakcją P. Bogalecki – A. Lipszyc, Kraków-Budapeszt-Syrakuzy, Austeria, 2020, p. 305; A. Stęplewski, *Potomek żydowskich mistyków. O 'Dzienniku bez samogłosek' Aleksandra Wata*, «Poznańskie Studia Polonistyczne, Seria Literacka», III (1996), pp. 173-180.

<sup>11</sup> Wat, *Dziennik*, pp. 90 e 232. Le traduzioni dal polacco – a eccezione di quelle tratte dalla versione italiana dell'*Ebreo errante* di L. Marinelli – sono mie.

<sup>12</sup> Wat, *L'ebreo errante*, p. 30.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 45.

All'inizio il suo «marxismo neocattolico» richiama la teoria del complotto «giudeocomunista». Lasciando la Gemara, Nathan studia economia politica e materialismo dialettico: convertitosi al cattolicesimo, ascende tutti i gradi della carriera ecclesiastica e viene eletto papa con il nome di Urbano IX. Tutti gli ebrei si convertono alla nuova teocrazia ebraico-cristiana, dotata di una nuova inquisizione: nel 1985, sconfitte le armate cinesi, in Europa viene instaurato un regime papocesarista. Un irriducibile drappello di antisemiti, capeggiati dallo *yankee* John Ford, si rifugia tuttavia nell'ultima roccaforte ebraico-ortodossa, proprio lo *shtetl* da cui provengono Nathan e Gould: conquistati dalla primigenia forza del Talmud e della Cabala, si convertono al giudaesimo. Grazie all'immortalità del papa ebreo, il racconto si dipana tra guerre, crociate e roghi fino al 2900, concludendosi con una scena speculare a quella iniziale: nello stesso fangoso Żebrzydów un altro giovane Nathan confonde il volto del curato (discendente dei *conversos*) con quello del rabbi (discendente degli antisemiti), esattamente come il suo omonimo millenni prima.

### 3. Nuove versioni e rivisitazioni della leggenda.

Sarà ora necessario inquadrare il racconto nel contesto della presenza del mito dell'Ebreo errante in Polonia ed Europa. Wat non poteva ignorare né il potockiano *Manuscrit trouvé à Saragosse* (versioni del 1794, 1804 e la traduzione di E. Chojecki), né *Le Juif errant* di Eugène Sue (1844)<sup>14</sup>, anch'esso ambientato in più continenti e nell'arco di vari secoli. Proprio la traduzione di quest'ultimo nel 1845<sup>15</sup> avrebbe iniziato la recezione polacca della leggenda, con il romanzo di Ludwik Szyrmer *Kataleptyk* ('Catalettico', 1846) e la brochure religiosa *Historia o wiecznym żydzie imieniem Ahaswerus* ('Storia dell'Ebreo eterno di nome Asvero', 1849), ristampata ancora nel 1927<sup>16</sup>. Del motivo cominciarono ad appropriarsi anche ambienti ebraici, tanto che due noti pittori lo riproposero in chiave autobiografica: Maurycy Gottlieb si auto-

<sup>14</sup> Si vedano i saggi di Emiliano Ranocchi e di Giuseppe Dell'Agata in questo volume.

<sup>15</sup> E. Sue, *Żyd wieczny tułacz*, trad. di Paweł Eustachy Leśniewski, Warszawa, Samuel Orgelbrand, 1845: altre versioni polacche del romanzo appariranno nel 1873, 1905 e 1926.

<sup>16</sup> L. Szyrmer, *Kataleptyk*, Wilno, A. Zawadzki, 1846; *Historia o wiecznym żydzie z Jeruzalem imieniem Ahaswerus, który mówi, że żył przed ukrzyżowaniem Chrystusa i przez wszechmocność Boga jeszcze do dnia dzisiejszego żyje*, Mikołów, T. Nowacki, 1849. Come ricorda G. K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew*, Hanover, Brown University Press, 1965, p. 406, il tema interesserà anche filologi quali Jan Karłowicz (1873) e Bolesław Czerwieński (1874) e lo scrittore e saggista Adolf Dygasiński (1886). Maggiori informazioni si trovano in S. Makuch *Motyw Żyda Wiecznego Tułacza w piśmiennictwie polskim do 1939 r. Próba typologii źródeł*, «Literatura Ludowa», LVIII (2014), 4-5, pp. 51-58.

ritrasse giocando sui plurimi richiami del nome Ahasver (1876, Tav. 6), Samuel Hirszenberg si raffigurò lacero tra croci e cadaveri (1899) (Tav. 5a). Una simile impostazione fu presto condivisa anche da poeti e drammaturghi, che fecero del personaggio il simbolo dell'esclusione e dello *Judenschmerz*<sup>17</sup> – i poemi *Przybłąda* ('Vagabondo', 1896) di Franciszka Arnsztajnowa e *Człęk wędrowny* ('L'uomo errante', 1921) di Jan Stur<sup>18</sup>. Anche Julian Tuwim, nella poesia giovanile *Gorycz* ('Amarezza') e nel più celebre *Żydek* ('Il piccolo ebreo', 1925), assocerà il motivo all'esclusione ebraica, mentre Mieczysław Braun raffigurerà un vagabondaggio disperato<sup>19</sup>. Dello stesso anno di *Lucifero disoccupato* è il dramma *Zwycięstwo Ahaswera* ('La vittoria di Asvero') di Juliusz Feldhorn, in cui l'Ebreo errante è un «viandante dal capo fiammeggiante», impotente di fronte alla violenta quanto vana ribellione dei lavoratori<sup>20</sup>.

Ai primi del Novecento, a fronte di un intenso interesse da parte del cinema<sup>21</sup>, in tutta Europa la leggenda si adegua alle tensioni della contemporaneità<sup>22</sup>, rappresentando le sofferenze diasporiche (si pensi a *Juden auf Wanderschaft*<sup>23</sup> ('Ebrei erranti'), apparso appena un anno dopo il racconto di Wat) o il sincretismo tematico tra le due culture: in entrambi i casi viene messo in discussione il nesso deicidio-punizione collettiva. Fatto che emerge in maniera evidente nelle tele di Chagall (*Ebreo col bastone*, 1913 *Su Vitebsk*, 1914, *Le Juif Errant*, 1923-25), nelle quali, grazie a un onirismo *naïf* e sovranaturale, l'erranza del popolo ebraico si colloca all'interno di un piano divino. Nel dramma *Der Eibiger Yied* ('L'ebreo eterno', 1906) di David Pinsky, portato

<sup>17</sup> Di altra impostazione è invece il romanzo di B. Winawer, *Notatnik Szymona de Geldern*, Warszawa-Lwów, Piotr Laskauer, 1907, che rievoca le persecuzioni dal Medioevo fino al XVIII secolo.

<sup>18</sup> F. Arnsztajnowa, *Przybłąda*, «Izraelita», 12 (1896), poi in *Poezje*, Warszawa, Gebethner i Wolf, 1911, pp. 7-12; J. Stur, *Człęk wędrowny*, Lwów, Prom, 1921.

<sup>19</sup> J. Tuwim, *Juvenilia 2*, pod redakcją T. Januszewski – A. Bałakier, Warszawa, Czytelnik, 1990, p. 102; Id., *Noi ebrei polacchi*, a cura di G. Tomassucci, Roma, Livello 4, 2009, p. 13; M. Braun, *Przemysły. Poezje*, Warszawa, Hoesick, 1928, pp. 53-56.

<sup>20</sup> J. Feldhorn, *Zwycięstwo Ahaswera*, Warszawa, Dom Książki Polskiej, 1926, pp. 17 e 68.

<sup>21</sup> Furono prodotti ben cinque film in meno di trent'anni: il pionieristico corto di Georges Méliès (1904), la trilogia dell'espressionista R. Reinert (1917), *L'Ebreo errante* di R. Fabiani (1912), il film di Luitz-Morat (1926), in cui recitò anche Antonin Artaud, e il britannico *The Wandering Jew* di Maurice Elvey (1933), in cui l'eroe eponimo mandato al rogo dall'Inquisizione spagnola, ottiene il perdono divino.

<sup>22</sup> Si pensi a Spengler, che attribuisce il sorgere della leggenda all'incapacità del mondo cristiano di comprendere il senso di unione aterritoriale della diaspora ebraica (O. Spengler, *Il tramonto dell'occidente: lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, nuova edizione italiana, a cura di R. Calabrese Conte – M. Cottone – F. Jesi, Milano, Longanesi, 1981, vol. II, pp. 1119-1120).

<sup>23</sup> J. Roth, *Juden auf Wanderschaft*, Berlin, Die Schmiede, 1927.

in scena nel 1919 dal teatro Habima in Russia, Francia e Polonia, compare l'antico motivo, presente in vari *Midrash*<sup>24</sup>, di un Messia nato il giorno della distruzione del Tempio di Gerusalemme e errante nei millenni<sup>25</sup>.

Particolarmente interessante è il recupero in chiave filosemita da parte di movimenti di sinistra. Non più simbolo di una condizione passiva, l'Ebreo eterno è il soggetto di un'epocale autoemancipazione laica (il socialdemocratico Viktor Adler scriverà nel 1932: «La società socialista condurrà Ahasverus, l'Ebreo errante, al suo riposo finale!»)<sup>26</sup>. La sua figura si associa soprattutto al progetto di uno Stato ebraico<sup>27</sup>, entrando nella narrazione sionista in forma ambivalente. Da una parte rappresenta lo sradicamento e la persecuzione (la tela di Hirszenberg divenne un'icona del movimento), dall'altra una riscossa titanica<sup>28</sup>; il film muto di Otto Kreisler dedicato al Theodor Hertzl si intitolava significativamente *Der ewige Jude* (1921). Durante il V congresso sionista di Basilea (1901) accanto all'incisione di Efraim M. Lilien, in cui l'Ebreo errante veniva presentato come un vegliardo esausto contrapposto alla prospettiva di una nuova era, fu dato risalto alla statua *L'ebreo errante* (Tav. 5b) di Alfred Nossig, dall'allure profetica e michelangiolesca. Simbolo di un revival nazionale, Ahasverus è ormai «a bridge between past and future, connecting a familiar image with a new political purpose»<sup>29</sup>. Il personaggio tende anche a universalizzarsi, con rivisitazioni staccate dall'e-

<sup>24</sup> H. Pedaya, *The Wandering Messiah and the Wandering Jew: Judaism and Christianity as a Two-Headed Structure and the Myth of His Feet and Shoes*, in *Religion und Politik*, herausgegeben von G. Palmer – Th. Brose, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, pp. 73-103: 78.

<sup>25</sup> Va ricordata anche la tradizione della Gemara, che raffigura il Messia in attesa alle 'porte di Roma' (A. Berger, *Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XLIV (1977), pp. 1-17). Non è improbabile che Wat si riferisse a questo scrivendo alla moglie nel 1949: «Sono a Roma (...), Ebreo errante a Roma, dove del resto deve stare, se non a Roma?» (A. Wat, *Korespondencja, część pierwsza*, pod redakcją A. Kowalczykowa, Warszawa, Czytelnik, 2005, p. 649).

<sup>26</sup> V. Adler, *Über die Judenfrage*, «Arbeiter-Zeitung», 22/05/1932, citato in A. Lichtblau, *Ambivalent Modernity: The Jewish Population in Vienna*, «Quest Issues in Contemporary Jewry», 2 (2011), pp. 172-187: 175.

<sup>27</sup> Su questo tema si vedano i contributi di Stefania Ragaù e di Arturo Marzano in questo volume.

<sup>28</sup> R. I. Cohen – M. Rajner, *The Return of the Wandering Jew(s) in Samuel Hirszenberg's Art*, «Ars Judaica, The Bar-Ilan Journal of Jewish Art», VII (2011), pp. 33-56. Una visione simile ispira il sonetto di Karol Rosenfeld *Tisza B'Ab* (תִּשְׁעָה בְּאָב *Tish'a b'av*): nel giorno della distruzione del Tempio Ahasverus sogna che «dallo spirito della Tora, dalle ossa degli avi» possa risorgere «una libera Giudea» (cfr. *Literatura polsko-żydowska*, pod redakcją Z. Kołodziejska-Smagala – M. Antosik-Piela, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017, p. 34).

<sup>29</sup> J. L. Brichetto, *The Wandering Image: Converting the Wandering Jew*, Nashville, Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, 2006, p. 18.

braismo, quale *The Wandering Jew* (da *Life's Handicap*, 1891) di Rudyard Kipling, il cui l'eroe intraprende un giro del mondo, spinto da una voce che gli promette «If you go once round the world in an easterly direction, you gain one day»<sup>30</sup>. Si ricorre tuttavia ancora a stereotipi antisemiti: nel racconto *Götter a. D.* dell'ebrea tedesca Carry Brachvogel, il magnate del cuoio Hasveros si vendica della maledizione di Cristo sposando i suoi figli con i rampolli delle più antiche casate europee. In ogni caso l'Ebreo errante continua a rappresentare lo sradicamento, anche se connesso all'attualità, associandosi a figure come Trockij<sup>31</sup>, Kafka o Charlot, considerato semita<sup>32</sup>.

Il racconto di Wat coniuga il mito con i nuovi impulsi della contemporaneità non diversamente da due importanti romanzi di poco precedenti: il *Viso verde* (1916) di Meyrink<sup>33</sup> in cui al centro di un fermento messianico si trovano un Ahasver al tempo stesso umano e sovranaturale, cospiratore e profeta, ciarlatano e simbolo di vita eterna, e il profeta Elia, preannunciatore del Messia, personaggi in cui si concentrano sensi molteplici e – come nota Körte – «permutazioni infinite»<sup>34</sup>. L'altra poliedrica rivisitazione del mito è il joyciano Leopold Bloom, coacervo di archetipi: *everyman* e Ulisse, ebreo della diaspora e *Jewgreek* a cavallo di più culture<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> R. Kipling, *Life's Handicap*, in Id., *Being Stories of Mine*, London, Macmillan 1891, p. 270.

<sup>31</sup> Makuch, *Motyw Żyda*, pp. 51-58.

<sup>32</sup> Come nota W. A. Strauss, *On the Threshold of a New Kabbalah: Kafka's later tales*, New York, Peter Lang, 1988, p. 94, «Kafka is Ahasverus, the Wandering Jew, (...) the embodiment of the special 20th century variation of the type: assimilated and yet not assimilated, attached to Judaism and yet detached from it, knight-errant and dragon; (...) liberator-hero whose strength is his weakness; a Parsifal – but this one is an 'impure fool' – who asks too many questions and never the right one». Rosenzweig, recensore del *Castello* nel quotidiano sionista «Chwila» associò la condizione tormentosa del protagonista a quella dell'Ebreo errante: «si potrebbe pensare che il Castello sia la patria e il geometra K. una specie di Ebreo errante desideroso di radicarsi, e al tempo stesso un Peter Schlemihl che si scontra con il rifiuto della maggioranza», B. Rosenzweig, *Książki ciekawe*, «Chwila», 3381 (19/08/1928), p. 8. Si veda anche il saggio su Kafka di Benedetta Bronzini in questo volume. Ispirandosi alla consolidata leggenda di Chaplin ebreo, O. Abeles, *Charlie Chaplin, Żyd wieczny tułacz*, «Nasz Przegląd», VI (1928), 98, p. 4, considera Charlot il simbolo poetico dell'uscita dal 'ghetto'.

<sup>33</sup> Il volume apparve in polacco già nei primi anni Venti: G. Meyrink, *Zielona twarz*, trad. di R. S., Lwów, Spółka Nakładowa Odrodzenie, 1922; T. Venclova, indica invece *Der Golem* (Leipzig, Kurt Wolff Verlag, 1915) come fonte di un altro racconto di Wat, *Sprzedawca snów* (Il venditore dei sogni) (cfr. T. Venclova, *Aleksander Wat obrazoburca*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2000, p. 136).

<sup>34</sup> M. Körte, *Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik*, Frankfurt am Main, Campus, 2000, p. 254, trad. mia.

<sup>35</sup> Cfr. B. Cheyette, *Constructions of 'the Jew' in English Literature and Society: Racial Representations, 1875-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 211-212.

#### 4. *Assimilazione, antisemitismo.*

Negli anni '20 Wat rimarcava il proprio cosmopolitismo<sup>36</sup> e si dichiarava scettico sull'assimilazione. Gli ebrei del racconto appaiono caricaturali: da una parte una massa minacciosa, dall'altra i due protagonisti. Nathan proietta il suo antico zelo su un radicalismo politico non meno messianico, Gould è un plutocrate avido di potere, controfigura di Bleistein, il «Chicago Semite Viennese», di *Burbank with a Baedecker: Bleistein with a Cigar* (1919) di Eliot. Wat attinge così all'immagine nichilistica dell'ebreo, traendo ispirazione anche da Kierkegaard, che considerava «senescente» il giudaesimo<sup>37</sup> e vedeva in Ahasverus la rinuncia a Dio, tipici dell'attuale «epoca della disperazione» da lui intitolata proprio all'Ebreo errante<sup>38</sup>. Nel sorprendente trasformismo di Nathan non dobbiamo tuttavia intravedere solo la parodia dello stereotipo di un ebraismo cinico, privo di autentica fede: Wat ha voluto anche ricalcare le sorti dei suoi coetanei che passavano dal misticismo ebraico alle ideologie radicali del Novecento:

Quanti giovani ebrei (...) ardevano (...) per il Salvatore e battevano la fronte al freddo marmo delle chiese! Quanti ne ho veduti accesi da uno strano intreccio di sionismo, cattolicesimo e comunismo. Milioni di ebrei orientali in piena mistica (...) si sono scossi di dosso la decrepita cineseria del rabbinismo<sup>39</sup>.

La fusione di cattolicesimo e comunismo che mira a un teocratico terrore è anche la proiezione grottesca della figura di «prete-ebreo-comunista»<sup>40</sup>, osservata tra i giovani transfughi dagli *shtetl*. In questo Nathan appare un parente prossimo di un più celebre personaggio letterario, il Leon Naphta della *Montagna magica* di Mann, apparsa appena due anni prima. Anche il gesuita è infatti un ebreo galiziano scampato al pogrom, che professa un ibrido di cattolicesimo e comunismo. La differenza tra i due è che Wat evita di farne un personaggio luciferino, intravedendovi le contraddizioni della sua generazione. Se si tiene conto che in *Przemiany* ('Trasformazioni', 1924) lo scrittore trasfigura nell'Ebreo errante il poeta fustigatore di altri ebrei Antoni Słonimski e che,

<sup>36</sup> Wat, *Il mio secolo*, p. 297.

<sup>37</sup> «Il giudaesimo è ovviamente *passé* come religione» dichiara Wat nel *Mio secolo* (traduco da Id., *Mój wiek, Rozmowy z Czesławem Miłoszem, Pamiętnik mówiony*, Londyn, Polonia Book Fund, 1981, vol. II, p. 209, poiché il brano è omissso nella traduzione italiana).

<sup>38</sup> Citazione in S. D. Podmore, *Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 90; G. B. Connell, *Kierkegaard and the Paradox of Religious Diversity*, Cambridge, Eerdmans, 2016, pp. 53-66.

<sup>39</sup> Wat, *L'ebreo errante*, p. 46.

<sup>40</sup> Wat, *Il mio secolo*, p. 234.

nel poema *Sny* ('Sogni') chiama se stesso «robusto Asvero»<sup>41</sup>, si capisce che il mito rappresenta per lui l'elemento giudaico che resta immanente, malgrado ogni fuga o conversione. In un altro racconto, *Lucifero disoccupato*, appaiono altri due erranti: l'eponimo diavolo, che al termine delle sue peregrinazioni si muta in Charlot, e un ambulante aschenazita, variante grottesca dei già citati *Juden auf Wanderschaft*, composti da un altro galiziano, Joseph Roth:

si mise a raccontare (...) la sua vita errante attraverso l'Europa. Era un uomo fragile, minuto, dai brutti tratti semiti. Era sfuggito alla leva recandosi all'estero, a Berlino aveva lavorato in una fabbrica di bossoli, a Parigi vendeva giornali e cocaina, a Bruxelles aspirapolvere, a Barcellona arance, in Svizzera orologi<sup>42</sup>.

Rappresentando tutti gli ebrei come moderni marrani, Wat applica alla storia una sorta di proprietà commutativa: invertendo i ruoli, la persecuzione permane. La storia replica eventi che si credevano superati, rivelando aspetti simmetricamente distruttivi e impedendo ormai una distinzione tra carnefici e vittime: «Nel 2380 nella sola Spagna morirono duemila antisemiti ortodossi. Fu così che persecutore divenne il perseguitato e perseguitato il persecutore»<sup>43</sup>. Questo fatto creò un certo imbarazzo tra i recensori della raccolta *Lucifero disoccupato*; malgrado il successo, la sua carica esplosiva fu in qualche modo rimossa<sup>44</sup>: solo Isaac Deutscher, esponente della sinistra trozkista e recensore del sionista «Nasz Przegląd», tacciò Wat di nichilismo<sup>45</sup>. A tutt'oggi *L'ebreo errante* non è stato sufficientemente analizzato neanche da quegli studiosi interessati all'ebraismo o «marranismo» del suo autore<sup>46</sup>.

## 5. Conversione/Conversioni.

Vale ora la pena di chiedersi in che modo nel piano di Nathan la leggenda dell'Ebreo errantesi si intrecci all'antico tema della conversione giudaica. Lo

<sup>41</sup> Wat, *Wybór wierszy*, pp. 17 e 71.

<sup>42</sup> A. Wat, *Lucifero disoccupato*, Roma, Salerno Editrice, 1994, pp. 66-67.

<sup>43</sup> Wat, *L'ebreo errante*, p. 53.

<sup>44</sup> Solo Pomirowski si soffermò sul carattere 'satanico' del racconto, intuendo che «sotto quell'accentuazione di tutti i relativismi della vita si cela la nostalgia di un qualche assoluto divino», L. Pomirowski, *Nowa literatura w nowej Polsce*, Warszawa, Gebethner i Wolff, 1933, p. 185.

<sup>45</sup> Deutscher, che pur auspicava la nascita in Polonia di una «prosa intellettuale», accusò *Lucifero disoccupato* di un gratuito «esotismo cerebrale» (I. Deutscher, *Dygresje literackie*, «Nasz Przegląd», 9/06/1927, p. 7).

<sup>46</sup> W. Panas, *Pismo i rana*; Id., *Antykwariat anielskich*; Venclova, *Aleksander Wat obrazoburca*; Bogalecki, «*Usługi bezimienne*», p. 340; Stęplewski, *Potomek żydowski*, pp. 177-178; K. Król, *Motyw Ahaswera w twórczości Aleksandra Wata. Od figury zbiorowości do znaku jednostkowości*, «*Studia Humanistyczne*», XVIII (2020), 20, pp. 75-90.

scrittore si tiene comunque lontano sia dai suoi tradizionali *topoi*, sia dalla sua versione filosemita, nata con Goethe e potenziatasi presso i Romantici, le cui ramificazioni erano avvertibili anche nel recente *Passant de Prague* (1919) di Apollinaire. Il suo Ebreo errante è una figura polimorfa di rivoluzionario e conservatore, marrano e Messia, che, a differenza del suo prototipo, non è un lacero viandante munito di bastone e sacco, non ha affetti per cui disperarsi, ed è lontano dalle note occultistiche o tragiche delle figure di Potocki, Quinet, Schubart e Meyrink. Permangono tuttavia alcuni antichi aspetti, quali l'erranza millenaria nella storia, la condizione solitaria, i magici spostamenti e avvistamenti nelle varie parti del continente, modellati anche sui pellegrinaggi hassidici dallo *tzaddik*:

si fermava in mezzo al marciapiede, col viso rivolto a Oriente (...) proferiva incomprensibili preghiere (...). Scrissero su di lui nei giornali, pubblicarono fotografie, ma Nathan non vi fece alcun caso<sup>47</sup>.

Con l'Ebreo eterno della tradizione, segnato dal marchio di Caino, ma protetto da Dio, Nathan condivide anche la partecipazione a due mondi (non si sposta solo nello spazio e nel tempo, ma anche da una religione, lingua, cultura, classe a un'altra) e la funzione escatologica: la cristianizzazione degli ebrei. Il suo stesso nome – in ebraico «donato da Dio»<sup>48</sup> – può evocare quello del celebre 'profeta' sabbatista Nathan di Gaza, che ambiva a mettere in contatto le tre religioni monoteiste (di lui fu seguace Jakub Frank, attivo nella Polonia di fine Settecento). E anche quello del saggio eroe del dramma lessinghiano (1779) che intreccia i suoi destini con quelli della figlia adottiva, di origine cristiana, e di un crociato.

Il nome del protagonista – ebraico נָתַן (Ntn, vocalizzato *Natan*), greco biblico Ναθαν, come anche in yiddish e polacco – è palindromo. Secondo la Cabala la capacità di lettura bifronte conferisce alle parole una forza superiore, perché unifica Intelligenza (*Bina*), che recepisce le cose dall'inizio alla fine, e Sapienza (*Hokhma*), che procede in ordine inverso. Di palindromi si era già occupato il cabalista Natan ben Sa'adya Har'ar, allievo del già nomi-

<sup>47</sup> Wat, *L'ebreo errante*, p. 37.

<sup>48</sup> Il fatto che Nathan si effigi di un nome giudaico allontana il racconto dalla narrazione tradizionale, in cui l'Ebreo eterno ha un nome d'altra origine (perfino Ahasverus, pur di provenienza biblica, è l'equivalente del persiano Xšayārša [Serse]: Anderson, *The Legend*, p. 50). *Isaac*, prima denominazione ebraica non cristianizzata del personaggio, compare tardi, nel XVII secolo, accanto al cognome *Laquedem*, con una discreta diffusione nei due secoli successivi grazie al romanzo omonimo di Dumas padre del 1852. Cfr. l'innovativo saggio di F. Franceschini, *Gli erranti nomi dell'ebreo errante. Ambiguità, fratture, innovazioni*, edito in questo volume.



nato Abulafia: entrambi avevano praticato anche la tecnica combinatoria delle lettere, *Hokhmat ha-Šeruf*, che forse Wat aveva recepito dal padre, applicandola nel poema in prosa del 1919<sup>49</sup>. Palindroma è del resto anche l'inversione storica che vede replicarsi e invertirsi eventi e persecuzioni del passato.

La possibile integrazione tra le due religioni e civiltà monoteiste fu un'idea che assillò lo scrittore, come testimonia questo passo dei primi anni '60:

Se non fosse stato per San Paolo, chissà che corso avrebbe mai seguito la storia dell'umanità (...) l'ebraismo si sarebbe convertito a quella che era davvero la sua religione? La religione della sua religione, carne della sua carne, nettata dalla natura corrotta dalla storia. Avrebbe portato ai pagani quel cristianesimo ebraico, convertendoli, così che non ci sarebbero stati roghi di eretici né (...) schiavitù, né Catari, né guerre cosacche, né guerra fredda, né gli stessi bolscevichi. E forse si sarebbe avverata la profezia di Isaia?<sup>50</sup>

La paradossalità del racconto diparte quindi da una fantasia di una (im)possibile fusione sincretica, qui avvenuta (e con conseguenze perniciose!) solo grazie a una fantasia sfrenata. Non è un caso che nell'opera di Wat molti elementi si colleghino a questo tema, con nessi che portano alla Cabala ebraica e cristiana: al già citato Abulafia che sperava di convertire Nicola III, e a Lullo che sognava di cristianizzare gli ebrei. Anche il nome pontificale scelto da Nathan sembra alludere a (sanguinose) intersezioni tra cattolicesimo e giudaismo: Urbano II promosse la prima crociata, in seguito alla quale si scatenò il proto-pogrom delle comunità ebraiche renane; Urbano III il papa che Gioacchino da Fiore volle incontrare nel 1186. Il pensiero del mistico calabrese, figlio di convertiti, che attribuiva ai giudei un ruolo attivo nella storia, vagheggiandone la fusione con i cristiani, non è estraneo al pensiero di Wat, che ne ha ricordato l'influsso sulla filosofia della storia del XIX secolo, in particolare su Mickiewicz<sup>51</sup>. La sua narrazione non ricalca tuttavia le teorie gioachimite sul progresso storico, ma al contrario prospetta un'inversione («siamo entrati nel medioevo dell'Industria»<sup>52</sup>, simile a quella

<sup>49</sup> Panas, *'Antykwariat anielskich'*, pp. 115-119.

<sup>50</sup> Wat, *Dziennik*, p. 89. Persuaso che Gesù fosse «un ebreo dall'alfa all'omega, la più alta incarnazione del destino ebraico», lo scrittore era tuttavia consapevole degli aspetti persecutori della conversione, come il progetto di una setta russa che ipotizzava la conversione di tutti gli ebrei mediante il loro sterminio al fine di affrettare la *Parousia* (Id., *Il mio secolo*, p. 527).

<sup>51</sup> A. Wat, *Notatniki*, pod redakcją A. Dziadek-J. Zieliński, Warszawa, IBL, 2015, pp. 335 e 559.

<sup>52</sup> Wat, *L'ebreo errante*, p. 43. Una grottesca regressione storica compare anche in altri racconti di Wat: in *Re in esilio* con un ritorno al regime assolutista e feudale (*ibidem*, pp. 56-85);

prospettata da Spengler e Berdjaev<sup>53</sup>. Tutto ciò ci permette di inquadrare meglio il progetto di cristianizzazione di Nathan:

gli ebrei hanno sempre salvato la loro *Torah* (...), mantenendo la loro separatezza: per poterla recuperare e resuscitare in una rinascita universale. Ora comprendi il segreto dell'ebreo errante (...). Solamente gli ebrei sono chiamati a fondare la nuova religione universale che conglobi tutte le contraddizioni (...). Religiosi ed empi, rivoluzionari e conservatori (...) predestinati a riformare il mondo in una dittatura fondata sul dogma trascendentale. (...) La Cabala aveva preparato gli ebrei alla Trinità. Il loro *amor Dei intellectualis* permetterà loro di riconoscersi nella Chiesa mondiale del pescatore Simon Pietro, nella Chiesa di Giovanni, il cui *logos* è il *logos* dell'ebreo alessandrino Filone. Non ci illudiamo, Cristo già da molto tempo ha cessato di costituire la differenza fra noi. L'ebreo errante (...) è sposato e vuole morire. Incontrerà la morte sotto la croce, (...) dopo la quale verrà la rinascita. Duemila anni fa rinnegò Cristo per poter esistere, oggi per esistere deve adorarlo<sup>54</sup>.

In questa lunga citazione, l'unica ad alludere esplicitamente alla leggenda, ritroviamo l'appello alla «rinascita universale» del giudaesimo e cristianesimo e il richiamo a due filosofi ebrei, il figlio di *conversos* Spinoza («amor Dei intellectualis»), Filone d'Alessandria («il logos»). La presenza del primo può essere motivata – come ricorda Bielik Robson – dal ruolo avuto nel guidare il pensiero ebraico verso una riflessione filosofica non dogmatica<sup>55</sup>. Il nome di Filone, qui accostato a San Giovanni, può invece richiamare la XXXVI giornata del *Manuscrit trouvé à Saragosse* (versione del 1804), dove *le Juif errant* si dilunga proprio sul «Platon de la Synagogue». La fortuna delle teorie filoniane, concilianti filosofia greca ed esegesi biblica mediante l'allegoria, qui viene attribuita alla moda «des religions nouvelles, mélange de judaïsme et de magisme, (...) de sabéisme et de platonisme et partout beaucoup d'astrologie» in un'epoca in cui «les anciennes religions

in *Pesce d'aprile* con un'invasione dei mongoli (Wat, *Lucifero*, pp. 121-141), motivo ripreso nel romanzo *Nienasycenie* di S. I. Witkiewicz, Warszawa, Dom Książki Polskiej, 1930; trad. it. di P. Marchesani *et alii*, *Insaziabilità*, Milano, Garzanti, 1973.

<sup>53</sup> Nell'*Introduzione* al *Tramonto dell'Occidente* Spengler scriveva: «l'epoca presente rappresenta (...) uno stadio di transizione, (...) il futuro dell'Occidente non sarà un illimitato ascendere (...) nella direzione dei nostri ideali del momento, per spazi fantastici di tempo, bensì un episodio della storia», Spengler, *Il tramonto dell'occidente*, vol. I, p. 69. Per Berdjaev il ritorno al Medioevo non è una regressione, ma un ritrovamento di valori e competenze perdute dalla modernità (N. A. Berdjaev, *Novoe srednevekov'e. Razmyšlenie o sudbe Rossii*, Berlin, Obelisk, 1924, trad. it. di M. Boffa, *Un nuovo Medioevo*, Roma, Fazi Editori, 2004, *passim*).

<sup>54</sup> Wat, *L'ebreo errante*, pp. 45-47.

<sup>55</sup> A. Bielik Robson, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*, London-New York, Routledge, 2014, p. 43.

croulaient de toutes partes»<sup>56</sup>. Per Wat tuttavia il riferimento a Filone non allude al disfacimento delle antiche religioni, ma al fatto di essere un prototipo di *Jewgreek*, in cui possono riflettersi le sue attese sincretiche. Nelle pagine del *Manuscrit* potockiano può aver colto anche un'allusione al fermento frankista, dilagato sullo scorcio del Settecento in Podolia, storico feudo dei conti Potocki. Si può infatti applicare all'eresia di Frank la frase del *Manuscrit* sull'epoca ellenistica: «Bientôt ils ne furent, pour ainsi dire, juifs que de nom. Les livres de Moïse ne furent plus pour eux qu'une espèce de canevas sur lesquels ils dessinèrent à plaisir les allégories et leurs mystères, mais surtout celui de la triple forme»<sup>57</sup>. Il Frankismo poteva apparire a Wat come il modello antesignano dell'assimilazione novecentesca: in quegli stessi anni qualcosa di simile accadeva a Gershom Scholem, che scopriva un altro sabbatista, Abraham Miguel Cardoso<sup>58</sup>. Anche lo stesso Nathan, benché apostata, resta «figlio fedele della propria nazione» e la sua opera di conversione non è lontana dalle teorie più radicali del Sabbatismo: dalla dottrina del «santo peccato» dello stesso Cardoso, per cui il lascito messianico è solo di chi cela la vera fede, o dal pensiero di Jakub Frank, che ritiene indispensabili per la salvezza l'apostasia e il battesimo. Rafforza questa ipotesi il fatto che la dichiarazione sulla Trinità, presente in Potocki come «triple forme», viene ritenuta da Nathan una verità condivisa dalla Cabala (Frank aveva ripetutamente accettato il dogma della trinità)<sup>59</sup>. Una lettura in tal senso ci permette di capire meglio perché la cristianizzazione voluta da Nathan non implica la fine dell'ebraismo: benché divenuto Grande Inquisitore, egli è l'opposto di Torquemada, sotto la sua guida gli ebrei modificano il corso della storia, giungendo a una riunificazione all'insegna della Cabala dei due 'fiumi possenti'. Dietro l'iconoclastia e la paradossale anarchia del racconto<sup>60</sup> si cela quindi una riflessione sul ritorno dell'ebraismo assimilato a una «strategia del marranismo»<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> J. Potocki, *Œuvres* IV, 2, *Le manuscrit trouvé à Saragosse (version de 1804)*, édité par F. Rosset – D. Triaire, Louvain-Paris, Peeters, 2006, pp. 372-374.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 374.

<sup>58</sup> A. Bielik Robson, *Wprowadzenie. Fenomen Maranizmu*, in *Marani literatury polskiej*, pod redakcją P. Bogalecki – A. Lipszyc, Kraków-Budapeszt-Syrakuzy, Austeria, 2020, p. 54.

<sup>59</sup> P. Maciejko, *The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 2011, pp. 32 e 52.

<sup>60</sup> La definizione è di Venclova, *Aleksander Wat obrazoburca*, p. 140.

<sup>61</sup> Bielik Robson, *Jewish Cryptotheologies*, *passim*. Per Wat il marranesimo ha una pluralità di significati: designa il ricordo delle persecuzioni degli avi (l'amletico «Remember!»), gli ebrei 'convertiti' al comunismo, che creano una rete clandestina solidale oppure il conformismo politico stalinista (Wat, *Dziennik*, p. 17; Bogalecki, «*Usługi bezimiennie*», *passim*).

## 6. *Alcune conclusioni.*

In un'epoca di crisi, quando le illusioni della *Belle époque* vengono drasticamente sconfessate dalla guerra, dalla rivoluzione e dalla crisi economica, Wat gioca con la profonda incertezza sui destini dell'Occidente e sul senso della storia. Negli stessi anni in cui il futuro dell'umanità viene prospettato in chiave distopica (*R.U.R.* di Karel Čapek appare nel 1920, il romanzo *Metropolis* nel '26, la sua riduzione cinematografica nel '27)<sup>62</sup> prefigura l'avvento di un Nuovo Medioevo non tanto come rivoluzione spirituale quanto come ritorno del tempo della persecuzione. Ex esponente dalle Avanguardie storiche, sfrutta le armi del grottesco: il suo racconto di un hassid asceso dal fangoso *shtetl* al soglio di San Pietro porta all'assurdo la narrazione antisemita sull'ebreo bramoso di dominare il mondo<sup>63</sup>. Come per altri suoi contemporanei, l'antica leggenda di Asvero lo affascina in quanto ormai ibridata dalla cultura ebraica e portatrice di multipli significati, tra i quali i destini della diaspora e il ruolo escatologico e metastorico del giudaesimo. Come Meyrink e Joyce, anche Wat concentra nell'Ebreo eterno aspetti contraddittori: Nathan è ortodosso, marrano, comunista, Messia, teocrate. Come loro abbandona gli antichi elementi (colpa, dannazione, eterno vagabondare, perdono) a favore di una versione relata alla storia e alle persecuzioni. Grazie a una simile pluralità di significati riesce a inoculare una nuova linfa nelle millenarie vene dell'Ebreo errante. Al tempo stesso recupera aspetti più antichi del mito: la conversione collettiva, la venuta del Messia e la fine della storia. Il «riposo finale» dell'Ebreo errante non conduce infatti alla fine del tempo, ma a una ripetizione ciclica che denuncia la specularità di (ex) persecutori ed (ex) vittime. Affrontando il tema scottante delle relazioni tra ebrei e gentili, con la sua parabola Wat allude autobiograficamente anche al conflitto identitario proprio e di tanti suoi contemporanei.

<sup>62</sup> K. Čapek, *R.U.R.*, Praha, Aventinum, 1920 (trad. it. di A. Catalano, *R.U.R. Rossum's Universal Robots*, Venezia, Marsilio, 2015); T. G. von Harbou, *Metropolis. Roman*, Berlin, Scherl, 1926.

<sup>63</sup> Ne è riflesso anche una certa provocatoria megalomania del giovane Wat, che negli anni '20 si dichiarava predestinato a divenire cardinale e papa (Wat, *Dziennik*, p. 122). L'idea del pontefice marrano poteva anche derivare dalla leggenda ebraica su Andreas o dalla figura di papa Vittorio III (cfr. E. Prokop Janiec, *Żyd wieczny tułacz: dialektyka, publicystyka, katastrofa*, «Teksty Drugie», III (1992), pp. 74-84: 76; G. Tomassucci, *Gli ultimi demoni, le ultime tentazioni: Isaac Bashevis Singer e i racconti di Aleksander Wat*, in *Ricordando Isaac Bashevis Singer*, a cura di L. Quercioli Mincer – D. Mantovan, Roma, Litos, 2005, pp. 67-86: 82-83).

ALESSIA CASSANI

## LA LINGUA COME PARTENZA E RITORNO DAL VIAGGIO

### SCRITTURE CONTEMPORANEE IN GIUDEO-SPAGNOLO

#### 1. *Premessa.*

La letteratura contemporanea in lingua giudeo-spagnola non è certo un fenomeno su ampia scala, benché stia attualmente conoscendo un timido *revival* grazie ad autori che scelgono di scrivere in questa lingua e a editori, traduttori e operatori culturali che lavorano per la sua promozione<sup>1</sup>.

Dopo l'editto di Granada che nel 1492 decreta l'espulsione dalla Spagna degli ebrei che rifiutano la conversione, i sefarditi, com'è noto, sono costretti a una diaspora nel bacino del Mediterraneo, e specialmente nel Nordafrica e nei Paesi balcanici, aree allora appartenenti all'Impero ottomano. In tutti questi territori hanno mantenuto per secoli la propria lingua per la comunicazione quotidiana, la cultura, il commercio, le relazioni con le altre comunità sefardite.

Il giudeo-spagnolo, spagnolo sefardita, *judezmo*, o, con una definizione meno precisa ma sempre più usata, il ladino<sup>2</sup>, ha come base il socioletto castigliano diffuso tra gli ebrei in Spagna al momento della loro espulsione – ricco di termini ebraico-aramaici e arabi – e ne conserva la fonetica medievale. Nei secoli si è poi arricchito di elementi provenienti dalle lingue dei paesi che i parlanti si trovavano ad attraversare o ad abitare, come il turco, il francese, l'italiano, le diverse lingue balcaniche.

<sup>1</sup> Segnaliamo in questo senso almeno l'Istituto Maale Adumim, diretto dal filologo e poeta Avner Perez, egli stesso scrittore e traduttore in giudeo-spagnolo.

<sup>2</sup> Sui vari nomi di questa lingua e sulle sue caratteristiche principali, si può consultare il breve sunto presente nella pagina *Sefardiweb*, progetto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas coordinato da Paloma Díaz Mas: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/node/10> (10/11/2022). Per un maggiore approfondimento si veda invece: D. M. Bunis, *Judezmo (Ladino)*, in L. Kahn – A. D. Rubin, *Handbook of Jewish Languages*, Leiden-Boston, Brill, 2017<sup>2</sup>, pp. 366-451; L. Minervini, *Il giudeo-spagnolo: problemi aperti e prospettive di ricerca*, «La Rassegna Mensile di Israel», LXXXV (2019), 2, pp. 107-122.

La letteratura scritta in giudeo-spagnolo, a partire dal XVI secolo è varia e copiosa e comprende alcune traduzioni della Bibbia (le più importanti sono la Bibbia di Ferrara e il Pentateuco di Costantinopoli), libri religiosi e liturgici, e commenti dei testi sacri, come l'imponente *Me'am Lo'ez*. Quest'ultimo, composto in vari volumi e da diversi rabbini tra il XVIII secolo e la fine del XIX è un'opera che ha l'ambizione di racchiudere la saggezza ebraica allo scopo di educare e istruire il popolo sefardita. Allo stesso tempo, funge da agglutinante culturale e linguistico tra le varie comunità disperse. Oltre alla letteratura dottrinale, anche quella profana conosce una grande produzione. Per secoli vengono coltivati generi che derivano dal comune patrimonio culturale con la Spagna, come la *copla*, il *romancero*, il *refranero*, il *cancionero*, il racconto breve<sup>3</sup>. Tuttavia, verso la metà del XIX secolo avviene una inesorabile modernizzazione del mondo sefardita, sulla quale torneremo più avanti, per cui gli autori in giudeo-spagnolo iniziano ad emulare le letterature occidentali, dando vita a generi definiti 'adottati', come il romanzo (anche d'appendice), il teatro, la poesia autografa, il giornalismo. Quest'ultimo ebbe un grande sviluppo, tanto che si contano circa trecento pubblicazioni in giudeo-spagnolo, con una copertura da New York a Gerusalemme<sup>4</sup>. In questo novero sono compresi i bollettini e le pubblicazioni effimere, ma anche periodici importanti che sono usciti puntualmente per cinquant'anni, e che sono serviti anche da cassa di risonanza per le opere letterarie, grazie alle pagine culturali e ai romanzi pubblicati a puntate, come era in uso nel XIX secolo.

Proprio verso la fine di questo secolo, come si diceva, la regione turco-balcanica è interessata da un processo di modernizzazione e apertura al mondo occidentale (*Tanzimat*) che coinvolge anche gli ebrei dell'ex Impero ottomano. Vengono fondate in tutto l'impero scuole francesi dell'Alliance Israélite Universelle e italiane della Società Dante Alighieri e molti sefarditi, consci dell'arretratezza culturale nella quale la loro società sta lentamente scivolando, iscrivono a queste scuole i propri figli, che dunque ricevono un'educazione europea e moderna, spesso in lingua francese, ma inevitabilmente distante dal mondo in cui avevano vissuto i propri avi<sup>5</sup>. Questo processo accelera l'allontanamento dei sefarditi non solo dalla propria cultura, ma anche

<sup>3</sup> Per uno sguardo globale sulla letteratura in giudeo-spagnolo rimane fondamentale il libro di E. Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992.

<sup>4</sup> Si veda O. Borovaya, *Modern Ladino Culture. Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2012, pp. 24-25.

<sup>5</sup> Si veda a tale proposito S. Abrevaya Stein, *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2004, pp. 55-56.

dalla propria lingua. Il giudeo-spagnolo si comincia a percepire come inadeguato ad esprimere concetti legati alla modernità e la cultura tradizionale sefardita si ritiene minore e marginale rispetto ad altre più avanzate e a quel tempo dominanti. Contestualmente avviene quindi una prima scollatura dei lettori sefarditi dalla loro letteratura, alla quale preferiscono quella dei grandi autori europei. Va poi aggiunto che la quasi totalità della letteratura in lingua giudeo-spagnola era scritta in caratteri ebraici *rashí*, che, una volta abbandonata la consuetudine della lettura delle opere in giudeo-spagnolo, diventa incomprensibile per la maggior parte dei lettori o, quanto meno, costituisce uno scoglio alla volontà di accostarsi a quelle opere<sup>6</sup>.

Com'è ovvio, la Seconda guerra mondiale e lo sterminio nazista acuiscono questa crisi. Le comunità sefardite balcaniche sono decimate e i sopravvissuti in grande misura intraprendono una seconda diaspora, per lo più verso Israele e le Americhe (sia Stati Uniti che America Latina). Con questa seconda emigrazione si perde quasi del tutto l'uso sociale del giudeo-spagnolo, vista la scomparsa delle grandi comunità e dunque della necessità di esprimersi in *judezmo* e avere mezzi di comunicazione in comune. La lingua che per secoli era servita da elemento differenziale, rispetto all'esterno, e unificante per le numerose comunità della diaspora sefardita diventa, nella seconda metà del XX secolo, una lingua di minoranza o di gruppo, se non addirittura di ambito familiare. Attualmente i parlanti nativi, che hanno imparato il giudeo-spagnolo come prima lingua, sono pochissimi, e la totalità degli ormai esigui parlanti vive in una situazione di diglossia, dove il giudeo-spagnolo assolve al ruolo di lingua delle situazioni comunicative familiari, in generale non viene trasmessa alle generazioni successive e dunque si trova in pericolo di scomparire<sup>7</sup>.

Gli scrittori di cui tratteremo sono nati per lo più negli anni '30 del Novecento (Matitiahú, Cohen, Nicoïdski) con appendici più recenti negli anni '50 (Moscona) e '70 (León). Nati nelle terre in cui i loro antenati si erano stabiliti dopo la Seconda guerra mondiale (Messico, Francia, Israele, Argentina), hanno iniziato la loro attività letteraria scrivendo nella lingua del loro Paese natale, e dunque in spagnolo, in francese, in ebraico. Sono però tutti accomunati dal fatto di avere, in un determinato momento delle loro vite, deciso di scrivere e pubblicare in giudeo-spagnolo, cioè non nella lingua della loro istruzione e scolarizzazione, bensì in quella dell'intimità familia-

<sup>6</sup> Per esempi di opere in giudeo-spagnolo, si veda il contributo di F. Diana in questo volume.

<sup>7</sup> L'Unesco, di fatto, annovera il giudeo-spagnolo nell'Atlante delle lingue a rischio di scomparire: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000187026> (10/11/2022).

re, quella che avevano sentito parlare dai nonni e dai genitori, quella che avevano imparato a capire ma mai davvero a parlare. Il fattore scatenante di questa, per certi versi sorprendente, decisione è stata, spesso, la morte di un genitore, per lo più della madre.

## 2. *Israele: Margalit Matitiah.*

Nata nel 1935 a Tel Aviv, Margalit Matitiah vive nello Stato di Israele sin dalla sua fondazione e dunque l'educazione e la formazione che riceve risentono delle politiche culturali e linguistiche che ne caratterizzano i primi decenni. In particolare, si voleva dare origine a una nuova nazione creando il binomio lingua/identità, promuovendo l'ebraico e relegando all'ambito familiare le lingue o le varianti linguistiche d'origine. Le lingue parlate nei territori della diaspora sono quelle nelle quali si esprimevano gli ebrei perseguitati, costretti a nascondersi, sterminati. Utilizzare l'ebraico, invece, significa lasciarsi alle spalle un passato di dolore e proporre una nuova figura di ebreo, non più emarginato ma orgogliosamente padrone del proprio destino e della terra dei propri avi. Ecco perché le lingue d'origine dei numerosi ebrei che emigrano a formare il nuovo stato sono destinate agli ambiti non ufficiali e il loro uso è disincentivato, a favore della lingua santa ormai assunta a lingua dello Stato, collante per i nuovi immigrati provenienti dalle terre e dalle culture più disparate.

I genitori di Margalit Matitiah, convintamente sionisti, si erano trasferiti nei primi anni '30 dalla fiorentissima comunità sefardita di Salonico alla Palestina del mandato britannico, sfuggendo così fortunatamente alla furia nazista che, com'è noto, rase al suolo una delle comunità ebraiche più grandi e culturalmente vivaci<sup>8</sup>. La lingua che essi parlano in casa e che dunque trasmettono alla figlia è il giudeo-spagnolo o *spanyolit*, come preferiscono chiamarlo<sup>9</sup>. Non è dunque strano che i primi tentativi lirici della giovane Margalit siano composti in questa lingua, così come non lo è che invece i primi libri da lei pubblicati siano in ebraico, la lingua ufficiale dello Stato d'Israele, nella quale ha ricevuto la sua istruzione e ha condotto i propri studi di letteratura e filosofia all'università Bar Ilan.

<sup>8</sup> Sulla città di Salonico cfr., tra i numerosi studi, A. Zinato, *Salonico: una comunità plurale*, in *Sentieri di parole. Studi sul mondo sefardita contemporaneo*, a cura di A. Cassani, Firenze, Giuntina, 2019, pp. 65-79.

<sup>9</sup> Questa denominazione è largamente diffusa in Israele e trova un'eco anche in Italia, dove diverse famiglie di origine sefardita definiscono la loro lingua 'spagnolito'. Tra di esse, anche le poche famiglie livornesi (di origine bulgara) che ancora lo parlano.



A la edad de 9 años, cuando conocí las letras rashí en la escola, empesé a meldar los libros de la biblioteca de mi caza, los libros que trusho mi madre con ella de Saloniki.

Para mi madre, Matilde León, nacida en Saloniki, los libros eran su vida. Ella colectó muchos, libros de historia, romances, novelas, cuadrinos de coplas, muchos periodecos, (más de 120) y más otro materia y todo eso lo trusho con ella a Israel. Los libros la acompañaron mientras toda su vida. Ahora me acompañan a mi mezma, desde mi chiques.

El ladino es mi lengua de nacimiento y este fue el primer y el mas importante encuentro con la cultura y la literatura en ladino. Meldí romances, novelas y escritos directamente en ladino y otros que fueron traducidos del inglez, franses y italiano<sup>10</sup>.

La familiarità di Matitiahu con il giudeo-spagnolo risale dunque all'infanzia e, grazie alla sua conoscenza dell'alfabeto *rashí*, essa può anche accedere al grande patrimonio librario di sua madre. Tuttavia, ci vorranno molti anni prima che questa lingua esca dalle mura domestiche. La svolta avviene nel 1986, quando la poetessa, in piena maturità umana e letteraria, intraprende un viaggio nella terra d'origine della madre, scomparsa pochi mesi prima, insieme a un gruppo di figli di sopravvissuti alla Shoah.

Come è stato osservato<sup>11</sup>, non è un caso che questo viaggio avvenga negli anni '80, giacché

durante gli anni '80, dopo aver celebrato per oltre tre decenni una memoria per lo più collettiva in cui l'individuo con la sua storia personale faticava a trovare spazio e legittimazione, gli israeliani si volgono alla ricerca delle proprie radici. In questo modo si consolida, ad esempio, la tradizione del viaggio, già avviata negli anni '60, sebbene su dimensioni ridotte, la quale conduce giovani e meno giovani sulle orme di genitori e di nonni, al fine di ricomporre il mosaico così tragicamente violato delle proprie famiglie. Da questo momento, secondo un processo i cui effetti saranno visibili dagli anni '90 in poi, in Israele prende lentamente forma il multiculturalismo, consentendo, infine, di emergere in superficie al vasto insieme di culture, di lingue e di narrazioni latenti nella società israeliana dominante. Margalit Matitiahu è un emblema preciso e illuminante di questo processo<sup>12</sup>.

Matitiahu, dunque, compie il cammino inverso a quello degli ebrei della diaspora, che vivono nella speranza del ritorno a Gerusalemme, e si rivolge invece, come tanti suoi compatrioti dopo la Shoah, alla terra d'origine dei genitori, la terra dello sterminio, Salonico. Le suggestioni derivate da questo 'ritorno' prenderanno forma letteraria in due raccolte poetiche bilingui

<sup>10</sup> M. Matitiahu, *Vagabundo eterno*, León, Ayuntamiento de León, 2001, pp. 115-116.

<sup>11</sup> Cfr. G. Bensoussan, *Israele, un nome eterno. Lo Stato d'Israele, il sionismo e lo sterminio degli ebrei d'Europa (1933-2007)*, Torino, UTET, 2009.

<sup>12</sup> S. Ferrari, *Tra ebraico e ladino passa il meridiano della nostalgia: un esempio dalla raccolta Hāṣer ḥarukhah/Kurtijo Kemado di Margalit Matitiahu*, in *Sentieri di parole*, p. 144.

ebraico-ladino, *Kurtijo Kemado* (1988) e *Alegrika* (1992)<sup>13</sup>. Il primo, una sorta di diario poetico del viaggio, è un tentativo di conoscere i luoghi che la madre scomparsa aveva tanto amato, elaborarne il lutto e in qualche modo rievocarne la presenza. I racconti della madre avevano costruito nell'autrice un immaginario preciso della città greca, tanto da farle elaborare un suo proprio ricordo basato sui ricordi materni, una sorta di post-memoria, secondo il noto concetto di Marianne Hirsch, una memoria mediata dai ricordi di una generazione anteriore, che plasmano l'immaginario della generazione ad essa successiva, quella, appunto di Margalit Matitiah<sup>14</sup>.

La scelta di scrivere in giudeo-spagnolo, quindi, risponde alla volontà di avvicinarsi il più possibile a sua madre per ritrovarla nei suoi luoghi d'origine e nella sua lingua. Non è raro che nelle poesie di queste prime raccolte poetiche in spagnolo sefardita Matitiah attui una sorta di identificazione tra sua madre e se stessa. La poetessa 'ricorda' i ricordi di sua madre e in qualche modo la fa rivivere nella nostalgia e nella commozione dei versi, intrisi di un senso di appartenenza non proprio ma ereditato. In questo processo di identificazione e rivivificazione della genitrice scomparsa, la lingua gioca un ruolo fondamentale. La poetessa nei suoi versi in *judezmo* di fatto parla come sentiva parlare la madre, e quindi in qualche modo rievoca la sua voce e la sua modalità espressiva. Dal momento che sua madre viveva nel ricordo di Salonico, città così amata da occupare gran parte dei suoi interessi e dei suoi discorsi, è la stessa città greca prima della Shoah a rivivere nei versi di Matitiah.

Il racconto autobiografico di Margalit Matitiah sulle lingue parlate in casa assomiglia a quello di tanti scrittori sefarditi. Le famiglie discendenti dagli ebrei espulsi dalla Spagna nel 1492 si configurano sempre come un crogiuolo fecondo e vivace di lingue originarie dei Paesi in cui hanno trovato dimora gli antenati. Così Elias Canetti racconta nel suo libro di memorie *La lingua salvata* che nella casa dei suoi genitori si parlava tedesco o giudeo-spagnolo a seconda delle circostanze<sup>15</sup>, la poetessa sefardita messicana di origine bulgara Myriam Moscona racconta che nella sua casa natale da bambina sentiva parlare nonni e genitori in bulgaro, spagnolo e giudeo-spagnolo<sup>16</sup>, la scrittrice francese Clarisse Nicoïdski ricorda che in casa si parlava ita-

<sup>13</sup> M. Matitiah, *Hašer ha'rukhah/Kurtijo kemado*, Tel Aviv, 'Eqed, 1988; Id., *Alegrika*, Tel Aviv, 'Eqed, 1992.

<sup>14</sup> Su questo argomento si veda anche M. Balbuena, *Athens, Salonika and Israel in Margalit Matitiah's Poetry*, «Cadernos de Lingua e Literatura Hebraica», 9 (2011), p. 74.

<sup>15</sup> E. Canetti, *La lingua salvata*, Milano, Adelphi, 1980 (prima ed. 1977), p. 22.

<sup>16</sup> M. Moscona, *La paradoja de promesas y exilios*, «La jornada semanal», 153 (1992), pp. 42-43.

liano, serbo-croato, tedesco, francese e giudeo-spagnolo<sup>17</sup>. Allo stesso modo Margalit Matitiahu spiega di avere acquisito familiarità sin dall'infanzia con il greco, il giudeo-spagnolo, l'ebraico. Le tre lingue, tuttavia, non hanno la stessa capacità espressiva per la poetessa, che dichiara: «Vivo con dos lenguas madre, el ladino y el hebreo. Para mí el primero es la lengua que me emociona, que me lleva a lo místico de mi ser»<sup>18</sup>.

La scoperta dei luoghi dei suoi genitori e la conseguente assunzione della loro lingua come lingua poetica è dunque un'operazione che porta l'autrice all'intimità, in un territorio che non esita a definire mistico e che ha a che vedere non solo con la rivelazione della propria identità, ma anche con l'adesione a un'identità collettiva la cui sopravvivenza, dopo lo sterminio nazista, è seriamente minacciata.

Le poesie di *Kurtijo Kemado* e *Alegrika* e l'irruzione in esse del giudeo-spagnolo non costituiscono però per la poetessa un punto di approdo, quanto invece lo spunto per intraprendere un ulteriore viaggio lungo le coste del Mediterraneo, che la porterà fino in Spagna, in un cammino a ritroso, questa volta rispetto a quello dei suoi antenati espulsi dai Re cattolici.

Anche per le strade delle città spagnole Matitiahu sente un'eco della lingua parlata in casa, ma questa volta si tratta dello spagnolo moderno, nel quale riconosce le melodie della voce dei suoi genitori. Il senso di identificazione che percepisce anche in terra iberica non ha però a che vedere direttamente con sua madre, che in effetti non aveva mai calpestato quei lidi. A differenza della sua emotiva e a tratti desolante esperienza nelle città greche, in quelle spagnole la poetessa è destinataria del calore della gente, ascolta voci che le sembrano conosciute, si sente accolta e circondata da amici. A León, città d'origine dei suoi antenati, si trova «asiguiendo los pasos de mis antepasados / abuelos de mis abuelos, / onde me hablan las piedras en la lengua antigua / que se penetro en mí disde sieclos»<sup>19</sup>. Il giudeo-spagnolo non è più solo la lingua di sua madre, ma un idioma antico del quale l'autrice si è impregnata secoli prima, come se lei stessa, e non i suoi avi, l'avesse parlata sin dai tempi più antichi.

Il ricordo della madre e la ricerca dei luoghi in cui essa aveva vissuto da giovane diventano la porta attraverso la quale giungere a una ulteriore e più profonda ricerca dell'origine. In Spagna l'io lirico non ha più bisogno di identificarsi con la genitrice scomparsa, ma vive un'esperienza nuova e al

<sup>17</sup> C. Nicoïdski, *El color del tiempo. Poemas completos*, Madrid, Sexto Piso, 2014, p. 11-12.

<sup>18</sup> Matitiahu, *Vagabundo eterno*, pp. 115-116.

<sup>19</sup> M. Matitiahu, *Asiguiendo al Esfuenio*, Ourense, Linteo, 2005, p. 131.

tempo stesso atavica che coinvolge solo marginalmente il ricordo dei suoi genitori per diventare una scoperta personale e intima.

Lo stretto legame che Margalit Matitiahu stabilisce tra la madre e la lingua madre si inserisce in un contesto condiviso da molti autori sefarditi, come una sorta di matrilinearità la cui eredità non coinvolge solo la religione, ma anche la lingua, la cultura e dunque la stessa identità.

### 3. Francia: Clarisse Nicoïdski e Marcel Cohen.

Anche per la romanziera e critica d'arte Clarisse Nicoïdski<sup>20</sup> la morte della madre è stato l'evento scatenante per riattivare la memoria e ricercare la propria identità.

Nell'introduzione al suo unico libro di poesie, nonché unico libro in ladino da lei mai pubblicato, la romanziera e saggista francese scrive, in una lingua ibrida tra *judezmo* e spagnolo standard:

La muerte de mi madre fue una grande comocion. Además comprendi que con ella, se iba definitivamente un poco de esta lingua de mi infancia, y que para nuestra generación, la muerte de nuestros señores significaba la muerte de un lenguaje.

En esta lingua se hallaba el amor de mi madre, nuestra complicidad y nuestras risas<sup>21</sup>.

Altri passaggi del libro, specie se letti tenendo in controllo il suo romanzo autobiografico *Couvre-feux*<sup>22</sup>, evidenziano come il giudeo-spagnolo sia una lingua che da bambina l'autrice associava alla persecuzione nazista, alla quale la sua famiglia scampò grazie al sostegno del datore di lavoro del padre. Una lingua che immediatamente li definiva come ebrei, che faceva di loro dei diversi, «los escondidos»<sup>23</sup> e che dunque non si doveva parlare se non nella stretta intimità domestica. Dopo la morte della madre, tuttavia, questa forte identificazione della lingua con l'identità diventa un fattore da affermare e recuperare. Non crea più imbarazzo, ma anzi è la chiave attraverso cui

<sup>20</sup> Uno dei primi e ancora interessanti studi su questa poetessa è quello di H. Vidal Séphiha, *Clarisse Nicoïdski, la dernière poétesse judéo-espagnole*, in *Homenaje a Mathilde Pomès – Estudio sobre la literatura del siglo XX*, «Revista de la Universidad Complutense», XXVI (abril-junio 1977), 108, pp. 293-301.

<sup>21</sup> Nicoïdski, *El color del tiempo*, p. 13.

<sup>22</sup> C. Nicoïdski, *Couvre-feux*, Paris, Ramsay, 1981, recentemente ripubblicato da Lior (Paris), 2021. Su questo argomento si veda A. Cassani, 'Curilada oscuridá'. *Los versos judeoespañoles de Clarisse Nicoïdski*, in Ead., *Una lengua llamada patria. El judeoespañol en la literatura sefardí contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2019, pp. 5-22.

<sup>23</sup> Nicoïdski, *El color del tiempo*, p. 12.

mettersi in contatto con sua madre e con i suoi antenati. Attraverso di essa, Niciòidski torna alla lingua dei padri come si torna alla casa materna.

L'idea della lingua come un luogo a cui fare ritorno si ritrova nel romanziere Marcel Cohen, anch'egli sefardita francese e anch'egli autore di un *unicum* in spagnolo sefardita, scritto dopo una copiosa produzione di romanzi in francese. Il suo *Letras a un pintor ke kreyá azer retratos imaginarios por un sefardi de Turkia ke se akodra perfektamente de kada uno de sus modelos* è uno scritto sotto forma di lettera all'amico artista spagnolo Antonio Saura, che si apre con una dichiarazione sulle ragioni di scrivere in giudeo-spagnolo: «Kyero eskrivirte en djudyó antes ke no keda nada del avlar de mis padres. No saves, Antonio, lo ke es morirse en su lingua. Es komo kedarse soliko en el silensyo kada dya ke Dyo da, komo ser sikileoso sin saber porke»<sup>24</sup>.

In altri brani della lettera, Cohen confessa che sentirsi l'ultimo parlante di una lingua è per lui sapere che «la muerte avla por tu boka» e che, in fin dei conti, se la sua lingua muore, anch'egli si sente già morto. L'identificazione con la sua lingua madre lo porta a sentire invece una scollatura inevitabile con la sua prima lingua, il francese: «Mi madre no era una “mère”, mi nonna no era una “grand mère”. Entre la madre, o la mama, de los sefardis y la “mère” de los franceses, entre la dulsura de la nona, o de la vava, y la “grand-mère”, se me fuyeron los cinco syekolos en Turkyá»<sup>25</sup>.

Per il romanziere è impossibile tradurre i propri ricordi d'infanzia, soprattutto quelli legati agli affetti più forti, in una lingua che con i suoi cari non parlava. La semplice traduzione intersemiotica da un codice all'altro, infatti, non permette di esprimere la 'verità' delle parole e le priva del loro involucro sonoro legato alle prime esperienze sensoriali, prima ancora che linguistiche, del suo io bambino. Il francese, inoltre, non è adatto ad esprimere l'identità dell'autore e dei suoi avi perché solo una lingua parlata per cinquecento anni in terra turca ha accumulato in sé le sonorità e le esperienze vitali delle comunità sefardite dell'ex Impero ottomano, dove gli antenati di Marcel Cohen hanno vissuto per secoli.

Lungo lo svolgimento della lettera, quella lingua che l'autore vuole mantenere in vita viene a coincidere sempre di più con la madre stessa e, allo stesso tempo, con un luogo al quale approdare:

La lingua maternal: asi se dize de lo ke se entendia en kaza, ma, en este kavzo, Antonio, la madre no se muere nunca. Siempre se keda fuerte. Puedes azer el mas grande viage,

<sup>24</sup> M. Cohen, *Letras a un pintor ke kreyá azer retratos imaginarios por un sefardi de Turkia ke se akodra perfektamente de kada uno de sus modelos*, Madrid, Almarabú, 1985, p. 17.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 29.

kuando retornas la topas bien en pies. En eya vive tu pasado, en eya te sientes presente a ti mismo. Las palabras son tu verdadero lougar y tu esperanza. Kale ser loko para pensar ke, en eyas, podryas ser un dya el mousafir de ti mizmo. En el mas profundo de ti saves ke las kozas, o al meno el sentido ke tienes de las kozas, no se mueren nunca<sup>26</sup>.

Come una madre che attende un figlio dopo un lungo viaggio, la lingua madre di una persona è il luogo a cui fare ritorno, l'unico posto in cui essere veramente se stessi e sentirsi a casa, il focolare domestico.

#### 4. *America Latina: Myriam Moscona, Denise León, Juan Gelman.*

L'idea della riscoperta della lingua come motore del viaggio e al contempo suo approdo è fondamentale anche nel romanzo della poetessa messicana sefardita Myriam Moscona, *Tela de sevoya*<sup>27</sup>, che nasce proprio a seguito di un viaggio.

L'autrice, in quanto figlia di genitori bulgari sefarditi trasferitisi in Messico nel secondo dopoguerra, cresce ascoltando e imparando dalla sua famiglia il giudeo-spagnolo, che tuttavia è per lei solo un gergo familiare. La sua lingua sociale e letteraria, infatti, sarà lo spagnolo moderno, nel quale scrive i suoi libri di poesia e il suo lavoro giornalistico. Anche in questo caso, l'ispirazione dell'opera arriva all'autrice dalla morte dei genitori, in particolare della madre, evento che la spinge ad intraprendere un viaggio sulle tracce degli ultimi parlanti del ladino e alla ricerca dei luoghi d'origine dei familiari, che a causa della scomparsa prematura non poterono mai tornare nella loro Bulgaria natale. L'opera, scritta in prima persona benché non apertamente autobiografica, descrive quindi le vicissitudini dell'io narrante e i suoi incontri in Bulgaria, Grecia, Turchia, Israele, Spagna, ex-Jugoslavia. Nasce come diario di viaggio e progetto di ricerca ma sfocia in uno scritto molto più complesso. Gli appunti si alternano, e talvolta si fondono, con ricordi d'infanzia, racconti familiari, episodi della vita dei suoi antenati, cenni storici e linguistici relativi alle comunità sefardite, visioni o sogni attraverso i quali la narratrice si mette in contatto con i suoi predecessori, testimonianze dirette di persone che incontra nel suo cammino, episodi di invenzione. Il risultato è un'opera eterogenea e frammentaria, che alterna verso e prosa, castigiano e giudeo-spagnolo, momenti lirici e riflessioni scientifiche. In essa trovano spazio anche accenni ai generi tipici della letteratura patrimoniale sefardita,

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 18-19.

<sup>27</sup> M. Moscona, *Tela de sevoya*, Messico, Random House Mondadori, 2012. Del libro esistono varie edizioni successive, compresa una traduzione italiana: Ead., *Tela di cipolla*, traduzione e cura di A. Cassani – A. M. González Luna, Napoli, Guida, 2021.

come le citazioni dalla Bibbia di Ferrara, e generi tradizionali di trasmissione orale, ad esempio racconti, proverbi e persino ricette<sup>28</sup>.

Si tratta di un viaggio alla ricerca degli ultimi parlanti di giudeo-spagnolo, nella consapevolezza che riscoprendo questa lingua potrà ritrovare i suoi cari e se stessa.

Come ha più volte sottolineato Moscona, quando scompare una lingua, non sono solo delle parole a scomparire, ma un intero mondo e il modo per raccontarlo. Fare rivivere il giudeo-spagnolo, dare voce a chi ancora lo parla, significa dunque anche per questa autrice recuperare un universo perduto, quello dell'infanzia, dei genitori scomparsi, delle nonne, ma anche quello millenario degli ebrei espulsi dalla Spagna nel 1492 e delle fiorentissime comunità che abitarono nei territori balcanici e nordafricani fino alla Seconda guerra mondiale.

Fare memoria di questo mondo è fare memoria della sua lingua, giacché «l'unica forma di traduzione che la memoria ha a disposizione è il linguaggio. Solo quello materno ci dà l'accesso alla valle nativa e unica nella quale diciamo meglio ciò che pensiamo»<sup>29</sup>.

La seconda autrice latinoamericana che vogliamo includere in questa breve panoramica è Denise León, giovane poetessa e docente universitaria argentina, nata a Tucumán nel 1974 da una famiglia sefardita di origine turca. Dei vari libri di poesia che ha scritto, *Poemas de Estambul*, *El saco de Douglas* e *Árbol que tiembla*<sup>30</sup> contengono composizioni in giudeo-spagnolo.

Anche nel suo caso, l'interesse per la lingua ha coinciso con un interesse per i suoi antenati (l'«albero che trema» nel titolo del libro più recente è quello genealogico) e per la riscoperta delle proprie origini, che, pure per lei, è indissolubilmente legata all'idea del viaggio. Non a caso, *Poemas de Estambul* si apre con un'epigrafe molto eloquente di Elizabeth Bishop: «Piensa en el largo viaje a casa», un esplicito riferimento al viaggio che, attraverso la lingua giudeo-spagnola, l'autrice compie verso casa, verso le sue origini, ben esplicitate nel titolo: la Turchia.

Un viaggio si ripresenta nella silloge *El saco de Douglas*, quello che la nonna dell'autrice ha intrapreso sperando di ritrovare suo padre, fuggito in Argentina abbandonando la famiglia a Smirne. La ricerca del padre diventa, poco a poco, una metafora della ricerca delle proprie radici ebraiche.

<sup>28</sup> Sulla struttura del romanzo si veda A. Cassani, *Tela di cipolla: la scrittura come tessuto*, in Moscona, *Tela di cipolla*, pp. 287-298.

<sup>29</sup> Moscona, *Tela di cipolla*, p. 85.

<sup>30</sup> D. León, *Poemas de Estambul*, Córdoba, Alción, 2008; Ead., *El saco de Douglas*, Buenos Aires, Paradiso, 2011; Ead., *Árbol que tiembla*, Buenos Aires, La Ballesta Magnífica, 2022.

Come è evidente, gli autori di cui stiamo trattando compiono un'operazione originale e complessa. Si inseriscono come una sorta di appendice della letteratura in lingua sefardita pur non essendo questa la letteratura nella quale si sono formati. Salvo rare eccezioni, infatti, essi non conoscono la letteratura in lingua giudeo-spagnola, quindi non hanno dei modelli letterari a cui ispirarsi quando scrivono in ladino. Questo è ancora più vero nel caso di Juan Gelman, il quale non ha neanche il conforto della conoscenza, seppure sommaria, della lingua.

Il grande poeta argentino, ashkenazita, non ha mai dato molta rilevanza alla propria ascendenza ebraica nella sua produzione letteraria finché non è costretto ad emigrare in Messico a causa della dittatura nel suo Paese. È allora, in contatto con l'esilio, che la sua appartenenza ebraica si risveglia e acquista importanza nella sua poesia. Nel 1994 pubblica *Dibaxu*<sup>31</sup>, un libro di poesie in giudeo-spagnolo che prendono ispirazione da quelle di Clarisse Nicoïdski<sup>32</sup>. Il poeta si trova in un esilio territoriale e linguistico. È espulso dalla sua patria e decide di scrivere in una lingua che non gli appartiene, «como si la soledad extrema del exilio me empujara a buscar raíces en la lengua, las más profundas y exiliadas de la lengua»<sup>33</sup>. Sceglie dunque di scrivere nella lingua dei sefarditi perché ritiene che essa racchiuda in sé secoli di persecuzioni e peregrinazioni, e dunque utilizzandola pone se stesso come continuatore di una millenaria tradizione di erranza.

### 5. *Conclusioni.*

Le scrittrici e gli scrittori che abbiamo brevemente illustrato hanno diversa provenienza geografica e hanno dunque una produzione letteraria, anche ingente, nella lingua del Paese d'origine. Tuttavia, sono accomunati dall'aver deciso, in un momento non casuale della loro esistenza, di scrivere in giudeo-spagnolo. La decisione è stata, come abbiamo detto, una sorta di reazione alla perdita della madre e quindi anche della loro lingua madre, trauma che li spinge a mettersi in cammino, spiritualmente e/o fisicamente, alla ricerca di una lingua che diventa quindi spunto per il viaggio ma anche meta da raggiungere.

La lingua, per loro, è infatti il punto di partenza per rievocare il mondo perduto della loro infanzia, ma anche quello delle floride comunità sefardite

<sup>31</sup> J. Gelman, *Dibaxu*, Buenos Aires, Espasa Calpe/Seix Barral, 1994.

<sup>32</sup> Sulla relazione tra le poesie di Clarisse Nicoïdski e quelle di Juan Gelman cfr.: M. Balbuena, *Dibaxu. A Comparative Analysis of Clarisse Nicoïdski's and Juan Gelman's Bilingual Poetry*, «Romance Studies», XXVII (2009), 4, pp. 283-297.

<sup>33</sup> Gelman, *Dibaxu*, p. 7.



del passato; allo stesso tempo è il loro approdo, perché attraverso il recupero di certe espressioni, di certe modalità linguistiche, ritrovano le sonorità, i sapori, gli odori, gli echi di un passato che talvolta va al di là dei ricordi personali. Si inseriscono in una tradizione e trovano una loro collocazione identitaria, e non solo letteraria.

Matitiahù ricalca i destini dei suoi antenati ripercorrendo a ritroso le erranze del suo popolo, trovando la propria appartenenza nella Spagna attuale; León e Cohen rievocano la Turchia, patria dei loro avi, e trovano un'identità in quanto risultato delle loro peregrinazioni; Moscona viaggia verso il Paese natale dei genitori e da lì ripercorre tutti i luoghi della diaspora sefardita; Gelman ritrova le proprie radici ebraiche nell'esilio.

Come segnala Leonardo Senkman, molti scrittori ebrei che hanno dovuto affrontare un esilio o una migrazione, come le scrittrici e gli scrittori di cui abbiamo trattato, tutti figli o nipoti di emigranti, ritrovano nella loro condizione l'appartenenza al popolo ebraico, sentendosi continuatori del destino esilico dei padri. Il critico cita ad esempio le parole della scrittrice e psicologa Ana Vázquez Bronfman: «He tomado conciencia de otros exilios que ya estaban en mí, incluso antes que naciera... Exilio de mujer que se entronca, para mí, en otro más antiguo. Mi linaje es el de los rechazados, el de los perseguidos, el de los condenados a la huida»<sup>34</sup>.

Nelle autrici e negli autori di cui abbiamo parlato, questo procedimento identitario passa anche attraverso il recupero della lingua degli avi ai fini dell'espressione letteraria. Non certamente in quanto continuatori della tradizione letteraria ladina a cui abbiamo fatto cenno all'inizio, dal momento che quando sono nati il giudeo-spagnolo era già stato relegato a gergo domestico. Inoltre, con la parziale eccezione di Margalit Matitiahù, nessuno di loro ha una conoscenza approfondita del patrimonio letterario sefardita e, anzi, nessuno di loro può vantare una fluidità nel *judezmo*, che anzi spesso conoscono male e parlano in modo semplificato quando non erraneo.

Nonostante ciò, si rendono conto che solo rievocando questa lingua ricordata in modo imperfetto possono dare veridicità al loro sforzo creativo.

Il giudeo-spagnolo che questi autori recuperano non è più quella lingua che per secoli è stata il collante di una comunità diasporica, una lingua con cui era possibile tradurre la Bibbia, scrivere commenti teologici, opere teatrali. Si tratta invece delle sue vestigia, dei suoi resti. Tuttavia, pur non avendo più la funzione sociale di un tempo, il *judezmo* usato da questi scrittori

<sup>34</sup> L. Senkman, *La Nación imaginaria de los escritores judíos latinoamericanos*, «Revista Iberoamericana», LXVI (abril-junio 2000), 191, pp. 279-298: 281.

è l'unico mezzo che essi hanno per dare sincerità ai loro scritti più intimi, facendo emergere un mondo alla cui scomparsa non si rassegnano, un mondo che per il suo portato, accumulato in secoli di erranze, è in traducibile in altre lingue.

ALESSANDRO CECCHI

## RISONANZE EBRAICHE

SUONI E PENSIERI 'ERRANTI' NELL'AUTOBIOGRAFIA ARTISTICA  
DI LUIGI NONO

### 1. *Premessa.*

Elemento centrale della riflessione di Luigi Nono e tema esplicito di molte sue opere, a partire da quelle più direttamente collegate ai temi della Resistenza e dell'antifascismo, la Shoah è argomento ricorrente della letteratura sul compositore veneziano. Non si può dire lo stesso di un secondo elemento, la categoria dell'erranza, connessa a sua volta alla cultura ebraica, che pure aleggia in più forme nel discorso di Nono relativo alla sua ricerca musicale degli anni Ottanta, e che talora viene anche tematizzato. Le ragioni della sproporzione sono probabilmente da collegare al diverso tipo di presenza di questi due elementi: mentre la rilevanza della Shoah trova riscontri documentari concreti relativi alla concezione delle opere, alla scelta dei testi da impiegare selezionandone e montandone le parti in vista della loro intonazione, al laboratorio creativo e ai problemi compositivi affrontati da Nono, la categoria dell'erranza, considerata anche nel nesso con l'ebraismo, sfuggirebbe, verosimilmente, a una ricognizione documentaria che mirasse a vagliare la coerenza tra il discorso del compositore e il suo effettivo operato. Tuttavia, le categorie discorsive pesano sulla ricezione anche al di là dei riscontri documentari, e ciò rende proficua una ricognizione. Se considerati come tropi retorici dell'autorappresentazione pubblica di Nono, la categoria dell'erranza e i riferimenti alla cultura ebraica hanno infatti un interesse non marginale come elementi la cui ricorsività è funzionale alla comunica-

Desidero ringraziare Angela Ida De Benedictis per avere letto e commentato più versioni del presente saggio. I suoi riscontri, i suoi commenti puntuali e i suoi suggerimenti sono stati preziosi sia per apportare correzioni e migliorie al testo, sia per mettere meglio a fuoco gli obiettivi della disamina. Fraintendimenti ed errori restano, naturalmente, miei. Ringrazio inoltre i curatori del volume, Fabrizio Franceschini e Serena Grazzini, per avere incoraggiato la stesura di questo contributo, sopportando con pazienza dubbi e indugi e per avere letto e commentato il testo, contribuendo notevolmente al suo miglioramento.

zione di intenzioni, intuizioni e risultati in larga parte indipendenti da essi, ma che sarebbero stati difficilmente comunicabili alla maggioranza degli osservatori e – soprattutto – degli ascoltatori in mancanza di appigli. In questo senso, poco importa che siano categorie e riferimenti che Nono proietta retrospettivamente sul suo lavoro, trattandoli alla stregua di aspetti fondamentali della sua ricerca, o che una rilevanza l'abbiano avuta; importa di più la loro presenza discorsiva e retorica, la loro eventuale coerenza, il loro uso in termini di collocazione, di posizionamento strategico. Si tratta, in ogni caso, di un discorso pubblico, e questo implica quantomeno un consenso, quando non la diretta partecipazione di Nono all'accostamento tra la sua musica e quegli elementi discorsivi.

Sulla base di queste premesse, nel presente saggio circoscriverò la trattazione del tema della Shoah, notoriamente cruciale per Nono, a una disamina finalizzata a ripercorrere i principali momenti della sua elaborazione musicale a partire dai primi anni Cinquanta. Riserverò più spazio alla categoria dell'erranza, che nel discorso di Nono si affaccia più tardi, in connessione con le rinnovate manifestazioni di interesse per la cultura ebraica. Benché si possa datare alla seconda metà degli anni Settanta la nuova attenzione per questi temi, in concomitanza con quella che il compositore presenta come una nuova fase, o addirittura come una svolta, è solo nel corso degli anni Ottanta che essi entrano nell'autorappresentazione pubblica del compositore. La disamina sarà mirata alla ricognizione, negli scritti, nelle conferenze e nelle interviste di Nono, di troppi discorsivi legati al campo semantico dell'erranza e di riferimenti espliciti alla tradizione e alla cultura ebraica. Nel novero della ricognizione rientreranno anche i paratesti delle opere – titoli, sottotitoli, dediche – che stabiliscono rimandi espliciti con la categoria dell'erranza.

## 2. *Shoah e Resistenza.*

Nella pratica artistica di Nono, da sempre congiunta all'impegno civile e politico, l'indignazione per la Shoah si connette alla lotta contro ogni sopraffazione autoritaria. Pur senza perdere di vista la specificità della violenza nazista e la particolare efferatezza della persecuzione che sfocia nel progetto di sistematico sterminio degli ebrei, per lui è impellente inserire la Shoah in un progetto legato a un concetto più ampio di Resistenza antifascista. L'impatto profondo di quella che era stata la prima composizione musicale ad affrontare scopertamente – e, per l'epoca, scandalosamente – il tema della Shoah, cioè *A Survivor from Warsaw*, oratorio per voce recitante, coro maschile e orchestra di Arnold Schönberg, ascoltato da Nono forse prima delle

esecuzioni dell'estate 1950 a Darmstadt e a Venezia<sup>1</sup>, lo porta a progettare e scrivere un lavoro per due voci recitanti e orchestra basato sui diari di prigionia in forma di reportage del giornalista Julius Fučík, comunista e attivista ceco (non ebreo) che tra il 1942 e il 1943 era stato arrestato, torturato, condannato a morte e ucciso dai nazisti per motivi esclusivamente politici. Nono pone mano alla composizione nel 1951, dopo l'uscita dell'edizione italiana del testo, con il titolo *Scritto sotto la forca*<sup>2</sup>, ma il progetto resterà incompiuto, anche se troveremo estratti del libro in altri suoi lavori cruciali.

Sulla stessa linea si pone *Il canto sospeso* (1955-1956), una delle opere più rilevanti della prima fase creativa, concepita come una cantata per soprano, contralto e tenore solisti, coro e orchestra<sup>3</sup>. Per il testo, Nono ricorre a estratti da un volume einaudiano pubblicato nel 1954, *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea*<sup>4</sup>, che coniugano l'attenzione alla dimensione soggettiva e affettiva dell'esperienza di individui concreti con un concetto transnazionale e corale di Resistenza. Si tratta infatti di messaggi ai familiari – e ai posteri – scritti in prima persona da uomini e donne poco prima di affrontare il momento estremo in seguito a una condanna inesorabile da parte di regimi prevaricatori. Solo uno dei testi scelti da Nono, intonato nella sesta sezione per coro e orchestra, allude allo sterminio degli ebrei: «Le porte s'aprono. Eccoli i nostri assassini. Vestiti di nero. Ci cacciano dalla sinagoga. Com'è duro dire addio per sempre alla vita così bella!»<sup>5</sup>. Si tratta di un'accurata selezione, con modifiche apparentemente minime ma rilevanti sul piano dell'intonazione, dal testo della traduzione, contenuta nel volume citato, di una delle scritte in yiddish trovate sui muri della sinagoga di Kovno<sup>6</sup>. Qui i nazisti nel settembre 1942 rinchiusero, senza cibo e acqua, gli ebrei che erano riusciti a scampare al precedente massacro (10.000 uccisi); alcuni di loro furono fucilati, i restanti trovarono la morte nell'incendio appiccato intenzionalmente dai nazisti<sup>6</sup>. Il testo estratto da Nono proviene dalla scritta firmata da Esther Srul, la cui

<sup>1</sup> Cfr. P. Dal Molin, *Italia. "Un sopravvissuto di Varsavia" tra rimozioni e rinascita*, in J. H. Calico, *La memoria cantata. "A Survivor from Warsaw" di Arnold Schönberg nell'Europa del dopoguerra*, a cura di P. Dal Molin, trad. it. di S. Albesano, Milano, il Saggiatore, 2023, pp. 231-423: 270.

<sup>2</sup> Cfr. J. Fučík, *Scritto sotto la forca*, a cura di F. Calamandrei, Milano, Universale Economica, 1951.

<sup>3</sup> Cfr. C. Nielinger, 'The Song Unsung': Luigi Nono's "Il canto sospeso", «Journal of the Royal Musical Association», CXXXI (2006), 1, pp. 83-150.

<sup>4</sup> Cfr. *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea*, a cura di P. Malvezzi – G. Pirelli, prefazione di T. Mann, Torino, Einaudi, 1954.

<sup>5</sup> L. Nono, *Il canto sospeso*, partitura, Mainz, Ars Viva Verlag, 1957.

<sup>6</sup> Cfr. la nota alla sezione «Scritte sui muri della Sinagoga di Kovno», in *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea*, p. 711.

versione completa contiene dettagli inquietanti, che fanno capire il contesto e le modalità del massacro: «Sulle loro mani sporche portano guanti bianchi. A due a due ci cacciano dalla sinagoga. Le mani alzate sulle nostre teste», per concludersi con un appello disperato: «non dimenticate mai la nostra innocente piccola via ebraica. Sorelle e fratelli vendicatevi sui nostri assassini»<sup>7</sup>. Nel testo usato da Nono c'è il riferimento esplicito alla persecuzione contro gli ebrei («ci cacciano dalla sinagoga») ma al contempo questa si inserisce nel quadro della Resistenza come fenomeno più ampio e sfaccettato. Proprio in questo punto l'intonazione del testo cambia, per distinguere musicalmente la parte legata alla specificità ebraica (che si conclude con «sinagoga») da quella di carattere universale, relativa al dire addio alla vita.

Anche *La fabbrica illuminata* (1964), per voce femminile e nastro magnetico, contiene, nel montaggio testuale di Giuliano Scabia, un solo riferimento, per di più indiretto, alla Shoah: la similitudine «fabbrica come lager»<sup>8</sup>. La forza drammatica evocata da un solo termine, nell'accezione entrata in uso in italiano per 'campo di concentramento', ossia *Konzentrationslager*, viene proiettata simbolicamente da Nono nel fulcro della vita operaia. A ciò contribuisce il posizionamento subito prima della parola «Uccisi», che rimanda all'accezione più abietta di *Vernichtungslager* o 'campo di sterminio', e alle soglie della sezione successiva, basata su versi tratti da *Due poesie a T.* di Cesare Pavese, nel segno della speranza («passeranno i mattini / passeranno le angosce» e «non sarà così sempre / ritroverai qualcosa»)<sup>9</sup>. Di nuovo, qui la Shoah è vista come parte di una storia di persecuzioni che continua anche dopo questo evento traumatico della storia europea, senza trascurarne la specificità storica, per la cui scomoda e inquietante memoria Nono si impegna scopertamente negli stessi anni. Penso alla collaborazione con Erwin Piscator alla prima rappresentazione berlinese di *Die Ermittlung* (*L'istruttoria*, 1965) di Peter Weiss, pièce teatrale basata sulle dichiarazioni dei processi di Francoforte (1963-1965) alle SS che nel campo di Auschwitz avevano contribuito attivamente allo sterminio. Va detto che lo stesso Weiss inserisce riferimenti solo indiretti agli ebrei, mettendo in primo piano il tema della violenza rispetto a quello del genocidio, per cui la sintonia con il modo di sentire del compositore è marcata. Per questa regia Nono compose musiche per nastro magnetico a quattro piste, il cui compito era per lui chiaro: «quello che né la parola né la scena potevano esprimere e rappresentare, lo doveva la musica (...) i milio-

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> L. Nono, *La fabbrica illuminata*, per soprano e nastro magnetico a quattro piste (1964), edizione critica a cura di L. Cossettini, Milano, Ricordi, 2010.

<sup>9</sup> Cfr. C. Pavese, *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi*, Torino, Einaudi, 1951.

ni di morti nei campi di concentramento»<sup>10</sup>. A partire dalle musiche di scena Nono elaborò anche un brano autonomo, sempre per nastro magnetico, dal titolo esplicito *Ricorda cosa ti hanno fatto in Auschwitz* (1966)<sup>11</sup>.

Già sulla soglia degli anni Sessanta, un riferimento al nome di Anna Frank in relazione a un episodio «contro il (...) razzismo» compare in uno schema in cui Nono elenca i temi per un possibile progetto teatrale<sup>12</sup>. L'appunto, databile 1959, si affianca a quello su un episodio («Tortura») associato al nome del giornalista francese Henri Alleg<sup>13</sup>. Parte della congerie di spunti progettuali confluisce in *Intolleranza 1960* (1960-1961), «azione scenica in due parti su un'idea di Angelo Maria Ripellino», per soli, coro e orchestra<sup>14</sup>. La vicenda della collaborazione con Ripellino, che Nono conosceva come autore di un libro sul teatro russo d'avanguardia<sup>15</sup>, è segnata da un'asincronia di intenzioni e da difficoltà realizzative dovute sia ai tempi di consegna dei testi, mentre Nono lavorava già alacremente alla partitura, sia alla verbosità degli stessi, che non rispondevano alle sue esigenze di intonazione. Come suo solito, il compositore selezionava con un filtro molto stretto i materiali testuali forniti dai collaboratori, selezionando e inserendo anche testi di altri autori. Come compromesso, si arrivò alla decisione di attribuire a Ripellino, oltre ai testi effettivamente intonati, anche l'idea di partenza<sup>16</sup>.

Il protagonista di *Intolleranza 1960* è un «emigrante» che compie un percorso di presa di coscienza umana e sociale attraversando esperienze che partono da un ricatto a sfondo erotico, passano da una manifestazione di piazza, un interrogatorio e un arresto con tortura, e arrivano in un campo di concentramento. Il riferimento ad Anna Frank, che in base all'appunto

<sup>10</sup> L. Nono, *Die Ermittlung: un'esperienza musicale teatrale con Weiss e Piscator*, «La città futura», III (1966), 16, pp. 14-16, ora in L. Nono, *La nostalgia del futuro. Scritti e colloqui scelti 1948-1989*, a cura di A. I. De Benedictis – V. Rizzardi, Milano, il Saggiatore, 2019, pp. 299-306: 304.

<sup>11</sup> Cfr. M. Nanni, *Auschwitz. Adorno und Nono. Philosophische und musikanalytische Untersuchungen*, Freiburg im Breisgau, Rombach, 2004; C. Nielinger-Vakil, *Luigi Nono. A Composer in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 123-145.

<sup>12</sup> Appunto manoscritto di Nono, rinvenibile nel blocco Q002, presso l'Archivio Luigi Nono, Venezia. Ringrazio Angela Ida De Benedictis per la segnalazione.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> L. Nono, *Intolleranza 1960*, partitura, Mainz, Ars Viva Verlag, 1962.

<sup>15</sup> Cfr. A. M. Ripellino, *Majakovskij e il teatro russo d'avanguardia*, Torino, Einaudi, 1959.

<sup>16</sup> Per una ricostruzione della genesi del testo e della partitura e della collaborazione tra Nono e Ripellino, cfr. A. I. De Benedictis, *Azione e trasformazione: la riconquista di un'idea. Genesi drammaturgica e compositiva di "Intolleranza 1960"*, «Schweizer Jahrbuch für Musikwissenschaft», n.s., XXVIII-XXIX (2008-2009), pp. 321-376. Per un'edizione di alcuni testi relativi alla collaborazione tra Nono e Ripellino si veda anche L. Nono, *Intolleranza 1960*, a cura di A. I. De Benedictis, Venezia, Marsilio, 2011.

doveva essere sonoro e visuale, non narrativo («si ascolta / si vede non la storia»)<sup>17</sup>, non trova posto in *Intolleranza 1960*, che prevede comunque – nella seconda parte – proiezioni filmiche con episodi di violenza motivati, tra altre cose, da «fanatismo razziale»<sup>18</sup>. L'episodio della tortura è stato effettivamente sviluppato da Nono con riferimenti al libro-testimonia di Alleg sulle torture subite da lui e da molti altri per mano di una divisione dei paracadutisti francesi in Algeria, uscito per Einaudi con il titolo *La tortura* nel 1958, con uno scritto di Jean-Paul Sartre<sup>19</sup>.

Qui ci si riferisce a fatti più recenti della Shoah, e la parte del carnefice vi è svolta da un corpo militare di una nazione di lunga storia democratica, che in Algeria però operava con logiche colonialiste, reprimendo la resistenza indipendentista e comunista con il sistematico ricorso alla tortura. È dunque chiaro il senso dell'operazione di Nono: la memoria della Shoah, evento specifico e unico, tra i più sconvolgenti della storia umana, non deve distogliere l'attenzione da episodi di violenza altrettanto gravi, solo perché non riguardano la responsabilità della Germania nazista o la persecuzione degli ebrei per motivi razziali. Allo stesso tempo, il parallelismo con la Shoah si impone nella sesta scena della prima parte di *Intolleranza 1960*, quella che si svolge, appunto, in un campo di concentramento. Qui compare un estratto dai diari di Fučík. Invece, il coro di prigionieri intona alcune strofe dalla poesia *Liberté* di Paul Éluard<sup>20</sup>. Qui Nono sembra elaborare il momento conclusivo di *A Survivor from Warsaw* di Schönberg, quando il coro degli ebrei, avviati dai nazisti alle camere a gas, intona improvvisamente lo *Shema* 'Israel, istituendo in tal modo un'eloquente equazione tra i *paras* francesi e i nazisti, con gli indipendentisti algerini al posto degli ebrei.

La figura dell'emigrante in *Intolleranza 1960* è già legata a una dimensione di erranza che include e al tempo stesso va oltre la persecuzione subita dagli ebrei nel corso della storia. Ciò è confermato dal successivo lavoro teatrale di Nono, *Al gran sole carico d'amore* (1972-1974), azione scenica in due tempi per soli, piccolo e grande coro, orchestra e nastro magnetico<sup>21</sup>, dove la

<sup>17</sup> Appunto manoscritto di Nono, blocco Q002, Archivio Luigi Nono, Venezia.

<sup>18</sup> Cfr. De Benedictis, *Azione e trasformazione: la riconquista di un'idea*, p. 357.

<sup>19</sup> Cfr. H. Alleg, *La question*, Lausanne, La cité, 1958, trad. it. di P. Spriano, *La tortura*, Torino, Einaudi, 1958.

<sup>20</sup> Cfr. De Benedictis, *Azione e trasformazione: la riconquista di un'idea*, p. 359, con il rimando a P. Éluard, *Choix de Poemes*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 277-280.

<sup>21</sup> Cfr. *Al gran sole carico d'amore. Per un nuovo teatro musicale*, a cura di F. Degrada, Milano, Ricordi, 1975 (seconda ed. 1978). Cfr. anche Luigi Nono, *Aufbruch in Grenzbereiche*, herausgegeben von T. Schäfer, Saarbrücken, Pfau Verlag, 1999.



persecuzione diventa quella che ha stroncato i tentativi di rivoluzione sociale, dalle vicende della Comune di Parigi del 1871 e della Rivoluzione russa del 1905 alle lotte operaie e, nella prospettiva internazionalista abbracciata dal compositore, alle più recenti rivoluzioni, guerriglie e guerre di liberazione (Cuba, Cile, Vietnam). Queste vicende sono evocate tramite la selezione di testi teatrali di Brecht, scritti e discorsi di Marx, Lenin, Gramsci, Guevara, Castro, Gor'kij e Dimitrov, ma anche poesie di Pavese e Rimbaud. A questi si sommano, come elementi fondamentali per evocare i vari eventi storici, gli scritti e i discorsi di donne rivoluzionarie, anarchiche e guerrigliere, come Louise Michel, Tania (Tamara) Bunke, Celia Sánchez e Haydée Santamaria. Tutti questi testi sono stati assemblati da Nono in collaborazione con Jurij Ljubimov, il regista sovietico coinvolto nella produzione. Nono incentra il suo programma sul ruolo fondamentale delle donne nella lotta politica, nella pratica rivoluzionaria, nelle guerre di liberazione, ma anche nella riflessione sulla lotta, sulla società, sulla violenza; donne che combattono, prendono la parola, si difendono, vengono imprigionate, torturate, uccise, rivelandosi forze propulsive fondamentali per la trasformazione sociale e culturale.

Questo secondo lavoro scenico, che tira le somme della ricerca svolta dal compositore nel periodo precedente, al culmine del suo impegno politico più esplicito, è seguito da un momento di crisi, nel quale prende forma una nuova progettualità, che gradualmente si orienta verso una terza tappa teatrale, *Prometeo. Tragedia dell'ascolto* (1984-1985), con la collaborazione di Massimo Cacciari. Rispetto all'opera di Nono non si deve pensare a una cesura netta ma piuttosto a una nuova modalità di articolare «elementi (...) già presenti *in nuce* (e altrimenti declinati) in diverse opere degli anni Cinquanta»<sup>22</sup>. Infatti, come è stato ben sintetizzato, nella sua parabola artistica «è possibile rintracciare il filo di uno sviluppo continuo, di un'incessante elaborazione di elementi messi al servizio di un'idea sonora immaginifica, spesso ai confini dell'utopia»<sup>23</sup>. Questo vale anche per il suo interesse verso la cultura ebraica, poiché non si tratta di una novità. Tuttavia, è altrettanto vero che negli anni Ottanta il discorso autobiografico di Nono muta: l'interesse per l'ebraismo assume nuove sfaccettature, presentate come esito di un approfondimento fatto di studi, letture, incontri, discussioni, ripensamenti; anche la categoria dell'erranza, già evocata prima della crisi, occupa più spazio, echeggiando a più livelli. Tutto questo è poi filtrato da un nuovo atteggiamento. Dopo la «crisi

<sup>22</sup> A. I. De Benedictis – V. Rizzardi, *Introduzione*, in Nono, *La nostalgia del futuro*, pp. 13-35: 24.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

creativa», non determinata ma certo «amplificata» da circostanze familiari legate alla morte dei genitori<sup>24</sup>, il compositore è infatti più incline al dubbio, al tormento esistenziale, manifesta un'inquietudine che, se intesa come mobilità interiore, può essere ricondotta alla categoria dell'erranza e conferisce un tono affettivo peculiare ai suoi riferimenti alla cultura ebraica.

La diversa presenza dell'ebraismo, in questa fase, suggerisce un approccio discorsivo, valido sia sul piano sincronico, per segnalare tropi e riferimenti ricorrenti e considerarli nella loro relazione sistematica, sia sul piano diacronico, per offrire un quadro almeno tendenziale del rapporto tra il loro emergere e la successione delle opere di Nono. Solo incrociando i due piani è infatti possibile considerare i diversi elementi discorsivi come sintomi di un riposizionamento più o meno intenzionale del compositore nel campo culturale della musica di ricerca, sulle cui ragioni mi interrogherò nelle conclusioni.

### 3. *Ebraismo ed erranza.*

Dalla disamina degli scritti, delle lezioni e delle interviste di Nono, il primo riferimento all'ebraismo orientato a un nuovo tipo di interesse e indipendente dalla Shoah risale a un'intervista del 1979-1980, in concomitanza con il primo discorso pubblico sulla crisi creativa dopo *Al gran sole carico d'amore*. Nono descrive questo lavoro come un «momento di grande riflessione» per la sistematizzazione di una serie di innovazioni ma anche «per i problemi aperti con quell'opera»<sup>25</sup>. La crisi viene descritta come «un silenzio inesprimibile», nel senso così precisato: «non avevo (...) i mezzi adatti a esprimermi (...) Ho sentito una necessità di studio non solo sul mio linguaggio musicale ma anche di analisi delle mie categorie mentali»<sup>26</sup>. È in questo frangente che Nono parla del *Prometeo* come di un progetto *in fieri* che doveva coinvolgere, oltre a Cacciari, dal quale aveva già ricevuto una prima stesura del testo, il regista Luca Ronconi<sup>27</sup>. Nello stesso contesto emerge un complesso riferimento all'ebraismo, a partire da Schönberg:

Una cosa che in Europa non è ancora stata presa in considerazione minimamente è la formante del suo pensiero ebraico. Quando leggo le varie critiche, o studi sul *Mosè e Aronne* e ci vedo un'impostazione tipicamente europea, nel migliore dei casi illumi-

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>25</sup> *Intervista di Renato Garavaglia* (1979-1980), in L. Nono, *Scritti e colloqui*, a cura di A. I. De Benedictis – V. Rizzardi, 2 voll., Lucca, Ricordi-LIM, 2001, vol. II, pp. 235-248, ora in Nono, *La nostalgia del futuro*, pp. 49-68: 63.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

nistica, o razionalistica, o idealistica (i contrasti tra la volontà e l'azione), mi accorgo dell'assoluta incapacità di aver presente che le formanti culturali di Schönberg sono ben altre. Quando parlo di pensiero ebraico, intendo tutto il pensiero orientale (...) con tutte le sue componenti razionali, fantasiose (per esempio lo hassidismo, con la grande differenza tra il movimento del 1200 tedesco di Ashkenazy e quello orientale del 1700; le varie diatribe che ci sono state tra gli ortodossi e gli eretici, tra i difensori della Torah e i difensori della Qabbalah, fra gli spagnoli e gli italiani)<sup>28</sup>.

Riferimenti del genere tornano altrove con diverse sfaccettature. In un'intervista del 1980 il compositore ribadisce la «necessità di vedere (...) come il pensiero ebraico di Schönberg fosse costitutivo (...) del suo pensiero musicale» e propone «di analizzare a fondo i suoi rapporti con tutto lo *Ostjudentum*»<sup>29</sup>. Il riferimento all'ebraismo orientale ci riporta indietro alla precedente intervista, dove Nono citava *en passant* Claudio Magris, insieme a Massimo Cacciari, tra gli studiosi italiani che si occupavano di questi aspetti<sup>30</sup>. Questo ci rimanda indirettamente al volume di Magris incentrato sugli *Ostjuden* e sulla loro erranza<sup>31</sup>, nonché al progetto della casa editrice Adelphi di esplorare la produzione dello *Ostjudentum* pubblicando traduzioni di testi ebraici di ambito yiddish, chassidico e midrashico. Tutto questo creò interesse verso le varie tradizioni dell'ebraismo scoperte da molti intellettuali italiani, soprattutto di sinistra, nel corso degli anni Settanta e Ottanta. La ricezione di questi aspetti è tuttavia riferibile direttamente a Cacciari, l'interlocutore privilegiato di Nono, il quale a partire da un'intervista del 1983 lo elegge pubblicamente mediatore del suo approfondimento della cultura ebraica: «Da tempo, con Massimo Cacciari, facciamo lunghissimi scambi d'informazioni, di studi, di proposte sulle culture orientali. Per esempio, sul pensiero ebraico, partendo da vari punti di vista»<sup>32</sup>. Nel 1984 Nono torna sulla «scoperta dello *Judentum*, la grande tradizione ebraica», dicendo di essere arrivato «con Cacciari alla conoscenza di Scholem, Kafka, Benjamin, risalendo ai più antichi testi sacri»<sup>33</sup>. Nello stesso anno Nono

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 55-56.

<sup>29</sup> *Quella musica che pensò soltanto il 'possibile'. Conversazione tra Luigi Nono e Massimo Cacciari*, «Pace e Guerra», I (1980), 7, pp. 24-26, ora in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, pp. 249-257: 257.

<sup>30</sup> Cfr. *Intervista di Renato Garavaglia* (1979-1980), in Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 56.

<sup>31</sup> Cfr. C. Magris, *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Torino, Einaudi, 1971.

<sup>32</sup> «*Ascoltare le pietre bianche*». *I suoni della politica e degli oggetti muti. Intervista di Franco Miracco*, «Il manifesto», 23 ottobre 1983, ora in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, pp. 287-307: 300.

<sup>33</sup> *Nono: con i suoni di Prometeo reinvento l'uomo. Intervista di Alberto Sinigaglia*, «La Stampa», 22 settembre 1984, ora in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, pp. 335-337: 336.

si esprime sul punto in modo più diffuso, rivelando due sfaccettature del suo discorso sull'ebraismo. Una muove dalla lettura del romanzo di Musil *L'uomo senza qualità*, nel quale Nono individua «un grandioso manuale di composizione, per i compositori», incentrato sul silenzio e quindi su «un modo di pensare ben preciso», che si ritrova «anche nella sinagoga», dove «il silenzio più sacro rimane vuoto»<sup>34</sup>. L'altra torna sugli autori che sono i punti di riferimento del suo approfondimento della cultura ebraica, con l'aggiunta dei «racconti hassidici raccolti da Martin Buber ed Elie Wiesel», e delle note sulla storia del ghetto di Venezia come «influyente centro culturale all'incrocio di differenti culture»<sup>35</sup>. In un'intervista coeva, Nono indica anche nell'innovativa tecnica vocale di Schönberg una origine ebraica: lo «*Sprechgesang* di Schönberg viene (...) dal canto sinagogale»<sup>36</sup>.

Questi riferimenti all'ebraismo preparano il terreno alle configurazioni discorsive che emergono nel già citato dialogo con Cacciari, in fasi cruciali dell'elaborazione di *Prometeo*, cioè in prossimità della prima rappresentazione assoluta a Venezia (1984). Del discorso su *Prometeo* – un lavoro la cui complessità non può essere affrontata in modo esaustivo – richiamerò solo i tratti pertinenti alla presente disamina, per rilevare come la categoria dell'erranza sia presente a più livelli e seguirne alcune implicazioni.

Da un primo punto di vista, l'erranza è presente come tema legato all'interpretazione del mito di Prometeo: «Mi è stato chiesto perché ho scritto un'opera su Prometeo. La mia risposta è che il personaggio di Prometeo rappresenta un continuo cercare, un continuo trovare, superare, fissare e trasgredire (...) è l'incarnazione della continua inquietudine, dell'ansia per l'ignoto, per l'inedito, per l'altro, della serena inquietudine per l'altro»<sup>37</sup>. Anche il testo riporta alcuni rimandi a forme di erranza. Gli autori dei testi assemblati per *Prometeo* da Cacciari sono riconducibili in gran parte al periodo arcaico e al primo periodo classico della Grecia antica: Esiodo, Pindaro, Sofocle, Euripide, Erodoto. Qui i riferimenti alla categoria dell'erranza sono legati a poche frasi relative alla cacciata («Il Nume / sempre violento (...) / ti caccia / verso terre inarate», nella prima parte della seconda isola),

<sup>34</sup> L. Nono, *Komponieren heute*, «Zeitschrift für Musikpädagogik», IX (1984), 27, pp. 3-13, ora come *Comporre oggi. Intervista di Wilfried Gruhn*, trad. it. di C. Bacciagaluppi, in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, pp. 316-331: 324.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Nono: *con i suoni di Prometeo reinvento l'uomo. Intervista di Alberto Sinigaglia* (1984), in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, p. 335.

<sup>37</sup> L. Nono, *Questa macchina da sonar*, «Rinascita», XLI (24 settembre 1984), 38, p. 19, ora in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. I, pp. 403-405: 403.

alla dimensione del «nóstos», del viaggio («Le stelle / ti serran la mano al timone», «nel deserto del Mare», nella prima parte della quarta isola)<sup>38</sup>. Per più versi tuttavia l'erranza – intesa, almeno, come condizione comune a tutti gli esseri umani – è collegata all'ampio stralcio di *Hyperions Schicksalslied*, la poesia di Hölderlin tratta dal suo romanzo epistolare, *Hyperion*. Lo stralcio in *Prometeo* viene intonato da due soprani in una parte («Hölderlin») che nella seconda versione di questo lavoro (1985) assume autonomia, per così dire separandosi dal dialogo tra Io e Prometeo che lo precede nella seconda isola. Questa è a sua volta una profonda rielaborazione di *Io, frammento dal Prometeo* (1981), che era stato il primo risultato della collaborazione con Cacciari.

Nono riferisce a Prometeo ciò che in Hölderlin riguarda Iperione, uno dei sei Titani di cui parla Esiodo nella *Teogonia*, peraltro compresa tra i testi arcaici da cui Cacciari ha attinto per il testo di *Prometeo*. In una prospettiva che collega la visione della Grecia antica alla condizione moderna, Iperione canta la radicale differenza tra la condizione di beatitudine degli dèi, sottratti al tempo e alla morte, e la condizione di sofferenza degli esseri umani, tratteggiando una forma di erranza che non si dipana, per così dire, in orizzontale e in eterno, bensì in verticale, lungo gli anni che segnano il limite della vita umana. È proprio la seconda parte della poesia – nettamente bipartita, come già Johannes Brahms nel suo *Schicksalslied* op. 54 (1868-1871) aveva sottolineato musicalmente in sintonia con il testo di Hölderlin – che Cacciari riprende e che Nono poi frammenta, intonandola in lingua tedesca e ponendo in rilievo l'avversativa, ripetuta alla fine («DOCH/ uns ist gegeben/ auf keiner Stätte/ zu ruhn...// es schwinden/ es fallen/ die leidenden/ MENSCHEN/ blindlings// wie Wasser/ von Klippe/ zu Klippe/ ins Ungewisse/ hinab.../ DOCH»)<sup>39</sup>. La vita umana è qui rappresentata come una caduta vertiginosa in un abisso che consegna gli esseri umani a un destino sconosciuto e quindi incerto, perpetuandone la condizione di sradicamento anche dopo la morte.

Per compensare questa visione, tra i testi di *Prometeo* compaiono ricorsivamente alcuni richiami a due autori di origine ebraica: Schönberg e Benjamin. Di Benjamin viene citata la figura dell'angelo della storia, ripresa dal saggio *Über den Begriff der Geschichte* (*Sul concetto di storia*), evocata da Cacciari in un suo scritto intitolato *Maestro del Gioco* (nel Prologo, nel primo inter-

<sup>38</sup> L. Nono, *Prometeo. Tragedia dell'ascolto*, partitura 133786, libretto 133736, Milano, Ricordi, 1985.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

ludio, nelle due sezioni intitolate «Tre voci»). Nono tiene molto a un passaggio, la «frase di Benjamin “la debole forza messianica, e non la sola violenza, può trasformare tutto”»<sup>40</sup>, così richiamato in un'intervista del 1987. Nel testo di *Prometeo* il concetto principale compare solo in lingua tedesca («messianische Kraft»), mentre le parti in italiano si limitano a evocare la «debole forza». Alle citazioni di Schönberg, tratte dall'opera *Moses und Aron* e dal brano corale *Das Gesetz*, sono affidati, per frammenti, i temi dell'ascolto e della legge, due aspetti profondamente ancorati alla cultura ebraica.

Un'altra forma di erranza è collegata all'idea di Cacciari di articolare la drammaturgia di *Prometeo* non per scene ma per isole, alludendo al vagare nelle acque di un arcipelago. In certi momenti del processo di elaborazione, l'itinerario tra le isole avrebbe dovuto comportare il movimento degli interpreti, guidati, come gli spettatori, da colori o luci che dovevano richiamare le mappe di epoca rinascimentale<sup>41</sup>. Questo tipo di allestimento prevedeva la collaborazione di Emilio Vedova, come già era stato per *Intolleranza 1960*<sup>42</sup>. L'artista veneziano era una figura molto importante per Nono; la sua profonda amicizia metteva le radici nell'epoca in cui Vedova partecipava alla Resistenza antifascista e, nelle fasi più drammatiche, era stato ferito ed era scampato per miracolo alla cattura da parte dei nazisti. Del progettato contributo alla scenografia di *Prometeo*, che doveva, tra altre cose, avvalersi di proiettori mobili comandati dal computer, di giochi di luci creati attraverso delle lastre di vetro, e di parti mobili di scenografia mosse da movimenti d'aria, per Vedova restò solo l'impegno nella gestione delle luci, che non andò oltre la prima veneziana<sup>43</sup>.

Questo esito va attribuito alla volontà del compositore, intervenuta a un punto già avanzato del processo, di recedere da ogni aspetto visuale, al costo di mettere in qualche modo il lavoro in contraddizione con la sua destinazione teatrale e scenica. Le stesse isole, e la navigazione tra di esse, sono state mantenute unicamente come criterio organizzativo del testo e della dram-

<sup>40</sup> *Entretien avec Luigi Nono*, in *Luigi Nono. Festival d'Automne à Paris 1987*, «Contre-champs», numero speciale, document de communication du Festival d'Automne à Paris, Parigi, 1987, pp. 13-22, ora come *Intervista di Philippe Albèra*, trad. it. di A. I. De Benedictis, in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, pp. 425-426.

<sup>41</sup> Cfr. *Un'autobiografia dell'autore raccontata da Enzo Restagno*, in Nono, a cura di E. Restagno, Torino, EdT, 1987, pp. 3-73, ora in Nono, *La nostalgia del futuro*, pp. 549-675: 669-670.

<sup>42</sup> Cfr. *Nono Vedova. Diario di bordo. Da "Intolleranza '60" a "Prometeo"*, a cura di S. Cecchetto – G. Mastinu, Torino, Umberto Allemandi & C., 2005.

<sup>43</sup> Cfr. *Un'autobiografia dell'autore raccontata da Enzo Restagno* (1987), in Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 671.

maturgia musicale implicita, senza un effettivo corrispettivo scenico. Quando Nono accoglie come sottotitolo il concetto della «tragedia dell'ascolto», mutuato da Cacciari, lo fa anche per segnalare al pubblico che il *Prometeo* doveva essere inteso come un teatro dell'ascolto, e che proprio in virtù di questa focalizzazione sull'ascolto qualsiasi elemento visuale sarebbe stato virtualmente ridotto, anche se non annullato come avrebbe probabilmente auspicato; a un giorno dalla prima, infatti, il compositore non esita a dichiarare pubblicamente che nel *Prometeo* «c'è anche troppo da vedere»<sup>44</sup>.

Il discorso anti-teatrale e anti-visuale va collegato in parte a un'osservazione di Cacciari nella conversazione con Nono raccolta da Michele Bertaggia e inserita nel volume *Luigi Nono. Verso Prometeo* (1984), da Cacciari curato. Continuando un'osservazione di Nono su come la sua musica fosse gravata «dai molti fraintendimenti di una lettura (...) visuale, letteraria, ideologica, naturalistica, riportandosi finalmente a un'analisi musicale acustica e anche spaziale»<sup>45</sup>, dopo un commento di Bertaggia sul ruolo della visione nella «liturgia romano-cattolica medievale» e nell'«esperienza mistica occidentale», Cacciari osserva: «dirompenti anche rispetto a questi spezzoni di tradizione religiosa occidentale, risultano non solo tragitti di misticismo orientale ma anche, e direi principalmente, l'intera tradizione ebraica»<sup>46</sup>. Tale 'differenza' ebraica viene subito ribadita da Cacciari con un riferimento musicale: «Schönberg lo sapeva bene!... Alla logica eidetica, aptica di Tommaso, agli dèi dell'Occidente, che si mostrano, o al Dio della rivelazione incarnata, scandalosamente si contrappone l'«Ascoltami, Israele!» (...)»<sup>47</sup>.

Cacciari sta facendo riferimento al testo dello *Shema 'Israel* come intonato dal coro alla fine di *A Survivor from Warsaw*. Nel testo dell'oratorio, scritto da Schönberg stesso, il compositore ha immaginato una scena di violenza contro gli ebrei del ghetto di Varsavia – un ghetto, si ricordi, istituito dai nazisti – in un tempo non ben definito, come se fosse raccontata in prima persona da un superstite, cioè da un testimone diretto di eventi di cui è stato non solo spettatore ma soprattutto vittima; dal racconto, infatti, emerge che il superstite ha

<sup>44</sup> L. Nono, Intervista, «La Nuova Venezia», 25 settembre 1984, citato in V. Rizzardi, *Verso un nuovo stile rappresentativo. Il teatro mancato e la drammaturgia implicita*, in *La nuova ricerca sull'opera di Luigi Nono*, a cura di G. Borio – G. Morelli – V. Rizzardi, Firenze, Leo S. Olshki, 1999, pp. 35-51: 36.

<sup>45</sup> *Verso Prometeo. Conversazione tra Luigi Nono e Massimo Cacciari raccolta da Michele Bertaggia*, in *Luigi Nono. Verso Prometeo*, a cura di M. Cacciari, Milano, Ricordi, 1984, pp. 23-38, ora in Nono, *La nostalgia del futuro*, pp. 166-194: 171.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 172-173.

subito le violenze raccontate in uno stato di semi-incoscienza. Il testo vuole rappresentare non un singolo episodio di violenza ma lo sterminio degli ebrei in generale assemblando una serie di elementi: ebrei stanati dai nazisti nelle fogne in cui si sono nascosti, picchiati, in gran parte uccisi sul posto; i restanti costretti a contarsi in modo sempre più frenetico prima di essere destinati alle camere a gas. Proprio durante la conta, gli ebrei si mettono a cantare lo *Shema* 'Israel, ritrovando improvvisamente, come nel loro subconscio, parole che da lungo tempo avevano dimenticato. Il gesto musicale, particolarmente potente, simboleggia in modo eloquente come di fronte alla morte gli ebrei riscoprono la comune appartenenza all'ebraismo, e come questa appartenenza, in qualche modo, finisca per avere il sopravvento sulla morte<sup>48</sup>.

Memore di questo drammatico appello, Cacciari chiosa, in relazione all'ebraismo: «La recente insistenza di molti di noi per la riconsiderazione di questa tradizione segnala – consapevolmente o meno – l'assunzione di tale scandalo, l'affrontamento di tale radicale differenza... Lo spazio di quell'*ascolto* è l'*ovunque* di una costante erranza...»<sup>49</sup>.

Nella forma che assumono in questa conversazione, fissata in un testo che risale alla fase decisiva dell'elaborazione della prima versione di *Prometeo*, le parole di Cacciari risultano decisive per Nono. È infatti qui che si saldano per la prima volta tutti gli elementi caratterizzanti del successivo discorso del compositore: la differenza ebraica, la centralità dell'ascolto e la categoria dell'erranza.

#### 4. *Ebraismo come 'differenza'*

Nel discorso di Nono l'idea della 'differenza' ebraica non si era mai profilata prima del momento in cui Cacciari la afferma con forza nei testi da lui curati e raccolti in *Verso Prometeo*. Subito dopo diventa un tropo ricorrente che si organizza intorno a due nuclei principali: la differenza culturale di Schönberg e quella del canto ebraico.

In una lezione del 1985 intitolata *Altre possibilità d'ascolto*, Nono afferma con chiarezza che «Schönberg va studiato alla luce della "diversità ebraica"»<sup>50</sup>, e fa riferimento a un libro da lui scoperto durante un viaggio in Spa-

<sup>48</sup> Cfr. Calico, *La memoria cantata. "A Survivor from Warsaw" di Arnold Schönberg*, pp. 23-28.

<sup>49</sup> *Verso Prometeo. Conversazione tra Luigi Nono e Massimo Cacciari raccolta da Michele Bertaggia* (1984), in Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 173.

<sup>50</sup> L. Nono, *Altre possibilità di ascolto*, XXVII Corso di alta cultura Fondazione Giorgio Cini, Venezia, 30-31 agosto 1985, in *L'Europa musicale. Un nuovo rinascimento: la civiltà*



gna, il *Sefer Yesira*, un testo esoterico ebraico di datazione incerta, collocabile tra III e VI secolo dell'era cristiana e riconducibile a una diramazione della Qabbala, che interpreta le lettere dell'alfabeto ebraico come dei principi della creazione, con un'attenzione marcata alla pronuncia, all'emissione sonora<sup>51</sup>. A questo proposito, Nono scrive: «Leggere quel libro, considerarlo una componente del pensiero di Schönberg, mi ha aiutato a conoscere Schönberg»<sup>52</sup>.

In un'intervista più tarda, dopo avere richiamato gli argomenti delle sue conversazioni con Cacciari ed essersi soffermato sulla sua idea di composizione come *ars combinatoria* piuttosto che come organizzazione logica, Nono stabilisce un'analogia tra Schönberg e i livelli di interpretazione della Tora presenti nel Talmud, che a suo giudizio vanno contro l'affermazione di una verità di fede univoca. Descrivendo il Talmud, Nono scrive: «sempre, a partire da un 'tema', ci sono sei o sette interpretazioni possibili. In questo caso si può domandare dove sia il vero?»<sup>53</sup>. Da qui passa a esprimere la «grande differenza tra la fede cattolica e il pensiero ebraico: presso i cattolici si dice *credo, io credo*; nel pensiero ebraico si dice *ascolta*»<sup>54</sup>. Nono si schiera dalla parte dell'ascolto, vedendo nel credo, in quanto professione di fede, un limite. D'altronde, tale punto di vista potrebbe essere rovesciato, osservando che, mentre nel Deuteronomio lo *Shema* 'è un imperativo espresso dalla voce divina che parla per bocca di Mosè, il credo implica un'assunzione di responsabilità da parte del soggetto che lo afferma. Nono, tuttavia, sta semplicemente richiamando il discorso sulla 'differenza' ebraica recepito da Cacciari per comunicare il suo pensiero o la sua posizione.

Analogamente, il richiamo a tale differenza può essere ritrovato nell'indicazione delle peculiarità del canto sinagogale e del canto ebraico in genere. Si tratta di un aspetto molto presente nel discorso di Nono almeno a partire da *Verso Prometeo. Frammenti di diari*, dello stesso 1984. Qui il compositore parla per la prima volta del canto ebraico ma non c'è ancora traccia di una esaltazione della diversità culturale che lo caratterizza. Piuttosto, Nono presenta il suo approccio come fondato sullo studio analitico e razionale del canto ebraico. Il contributo musicologico al quale rimanda principalmente

*dell'ascolto*, a cura di A. L. Bellina – G. Morelli, Firenze, Vallecchi, 1988, pp. 107-124, ora in Nono, *La nostalgia del futuro*, pp. 510-532: 529.

<sup>51</sup> Cfr. A. Kaplan, *Sefer Yetzirah. Libro della Creazione*, trad. it. M. Spina, Roma, Spazio Interiore, 2016.

<sup>52</sup> Nono, *Altre possibilità di ascolto* (1985), in Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 529.

<sup>53</sup> Nono, *Intervista di Philippe Albèra* (1987), in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, p. 425.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

è la raccolta di dieci volumi dello *Hebräisch-orientalischer Melodienschatz*<sup>55</sup>, dove Abraham Zevi Idelsohn «riporta analizza studia i canti ebraici e le varie pratiche, e sottolinea acutamente l'uso attentissimo delle labbra della lingua dei denti, in relazione alla fonetica alfabetica ebraica, per i microintervalli e i microtoni»<sup>56</sup>. L'interesse è acuito dal nesso con le applicazioni musicologiche di nuove tecnologie come il *Sonograph*, usato per ottenere «grafici analitici di diversi canti ebraici», precisi «fino ai microtoni»<sup>57</sup>, quindi misurare e visualizzare la varietà di intonazioni del canto ebraico rilevate da Idelsohn.

Anche in questo caso, è solo dopo l'affermazione cacciariana della 'differenza' ebraica che Nono inizia a definire il canto ebraico in termini di opposizione culturale. Per fare un esempio, in un'intervista del 1985, afferma: «Io sono per un suono mobile non statico. Il canto ebraico-sinagogale era per l'appunto un suono mobile, della mobilità dello spazio, un suono della trasformazione. Completamente diverso (...) dal suono statico del canto gregoriano»<sup>58</sup>. Ritroviamo lo stesso schema anche in un'intervista del 1987, che torna sulla stessa contrapposizione: da un lato «un suono fisso, preciso: quello, per intenderci, della tradizione occidentale dal gregoriano in poi», dall'altro un «suono mobile, capace di slittare per microintervalli presentandosi sempre diverso. Il suono, sempre per capirci, del canto ebraico»<sup>59</sup>. Qui la carta della differenza ebraica viene giocata sul piano storico-musicale, anche se Nono sa bene come la fissità del suono, da lui indicata come un limite, abbia consentito lo sviluppo della polifonia occidentale; ma in questa fase creativa è per lui impellente schierarsi dalla parte dell'ascolto (e in un certo senso contro il credo) e del suono mobile (contro il suono fisso) per esprimere una sua esigenza di ricerca.

In un'altra intervista del 1987 Nono lega la mobilità di intonazione del canto ebraico all'espressione di una mobilità affettiva. Questo aspetto rientra da sempre nella ricerca più propria del compositore: in molte sue opere l'oscillazione tra poli affettivi opposti (sofferenza e speranza, dolore e amore)

<sup>55</sup> Cfr. A. Z. Idelsohn, *Hebräisch-orientalischer Melodienschatz*, 10 voll., Jerusalem-Berlin-Wien, B. Harz, 1914-1932.

<sup>56</sup> L. Nono, *Verso Prometeo. Frammenti di diari*, in *Luigi Nono. Verso Prometeo*, pp. 7-16, ora in Nono, *La nostalgia del futuro*, pp. 259-273: 260.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 259. Nono stesso rimanda al contributo di J. Walbe, *Der Gesang Israels und seine Quellen. Ein Beitrag zur hebräischen Musikologie*, Hamburg, H. Christians, 1975.

<sup>58</sup> *L'alchimista dei suoni. Intervista di Fiona Diwan*, «L'Uomo Vogue», 6 giugno 1985, pp. 165 e 204-205, ora in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, pp. 369-372: 371.

<sup>59</sup> *Colloquio con Luigi Nono di Michelangelo Zurletti* (1987), in *Studi e fantasie. Scritti, versi, musica e testimonianze in onore di Leonardo Pinzauti*, a cura di D. Spini, Firenze, Passigli Editori, 1996, pp. 417-422, ora in Nono, *La nostalgia del futuro*, pp. 498-504: 499.

è centrale. Nono afferma però di avere appreso questo nesso dalle conversazioni con il poeta Edmond Jabès, durante il loro incontro a Parigi nello stesso 1987. Jabès per le sue vicende biografiche può essere considerato un 'Ebreo errante': non solo era ebreo, ma in quanto ebreo era stato espulso dal suo Paese, l'Egitto, per ritorsione nei confronti di Israele che, nel 1956, insieme a Francia e Regno Unito aveva occupato militarmente il Canale di Suez. Nono era interessato alla sua poesia non meno che alla sua profonda cultura ebraica. A proposito del canto ebraico scrive:

Ho discusso molto (...) con Jabès, particolarmente a proposito del canto sinagogale, dei canti arabi ed ebraici (...). Questi canti utilizzano i microintervalli (...) e li si ritrova anche nelle lamentazioni scritte dopo i pogrom. Tutto ciò è legato alla fonetica, alla maniera di cantare. C'è lì un dinamismo delle altezze e non una altezza statica come nel canto gregoriano: le altezze sono sempre modulate, cambiano continuamente. Jabès mi ha detto che, nel canto ebraico, si vogliono esprimere nello stesso tempo sentimenti diversi, di fronte alla vita e di fronte a divinità scomparse: c'è il momento della scomparsa, il momento dell'amore, il momento dell'attesa, il momento della memoria e della nostalgia, il momento della grande evocazione, ecc. È probabile che l'orecchio abituato alla nostra musica occidentale non possa sentire questo: è una questione di apertura. Per me è molto importante attualmente ampliare le nostre capacità di ascolto<sup>60</sup>.

Nella stessa intervista emergono anche le ragioni dell'interesse per la scrittura di Jabès. Nel 1987 infatti il compositore attinge al *Petit Livre de la subversion hors de soupçon*<sup>61</sup> per *Découvrir la subversion. Hommage à Edmond Jabès* (1987) perché scorge nella scrittura di Jabès una ulteriore forma di mobilità: «le sue parole hanno sempre significati multipli, non sono mai univoche, il significato non è fissato una volta per tutte»<sup>62</sup>. In tal modo, Nono coglie nel significato della singola parola la molteplicità di interpretazioni del testo sacro da lui apprezzata del Talmud.

Tutte queste forme di mobilità – del suono come intonazione vocale, dei sentimenti come intonazione affettiva, del significato delle parole nonché delle interpretazioni dei testi sacri – sono altrettante declinazioni della categoria dell'erranza che aleggiano nel discorso di Nono degli anni Ottanta connettendosi a molteplici aspetti dell'ebraismo. Gran parte di quanto Nono 'scopre' nel canto ebraico è presente nella sua ricerca da tempo; tuttavia,

<sup>60</sup> *Intervista di Philippe Albèra* (1987), in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, pp. 424-425.

<sup>61</sup> Cfr. E. Jabès, *Petit Livre de la subversion hors de soupçon*, Paris, Gallimard, 1982. Nono usa anche E. Jabès, *Das kleine unverdächtige Buch der Subversion*, trad. ted. di F. P. Ingold, München, Hanser, 1985.

<sup>62</sup> *Intervista di Philippe Albèra* (1987), in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, p. 424.

in questa fase egli sembra voler sottolineare l'ascendenza ebraica delle sue intuizioni. Pertanto, non si deve pensare a un'influenza del canto ebraico sulla sua opera, bensì a una proiezione simbolica dell'archetipo del canto ebraico – epitome di una differenza culturale – sulla sua ricerca. Lungi dall'essere oggetto di rievocazione nostalgica, per Nono il canto ebraico conferma idealmente percorsi di ricerca perseguiti con mezzi aggiornati e declinati al futuro.

##### 5. *Erranza come «suono mobile».*

L'affermazione di interesse per l'analisi microtonale del canto ebraico tramite il *Sonograph* e le tecnologie digitali più evolute non deve illuderci sul reale interesse di Nono, che dal 1980, subito dopo il completamento del brano *Con Luigi Dallapiccola* (1979), abbandona l'ormai obsoleto Studio di Fonologia della Rai di Milano per continuare le sue ricerche nell'Experimentalstudio della Heinrich Strobel Stiftung del Südwestfunk di Freiburg im Breisgau, allestito da Hans Peter Haller<sup>63</sup>. L'interesse di Nono per le tecnologie presenti a Freiburg è rivolto alla creazione musicale, non allo studio della musica del passato, che pure il compositore sottolinea. Il *Sonoscope*, che Nono definisce lo «sviluppo digitale del *Sonograph*»<sup>64</sup>, aveva soprattutto un altro scopo: «aprire altre possibilità conoscitive alla fantasia esecutiva e creatrice contemporanea» e contribuire «a liberare dalle rigide rotaie modali-tonali (e temperate), svelando spesso quanto di non studiato, di non percepito vi è nella voce e nello strumento, fino (...) ai microintervalli e ai microtoni»<sup>65</sup>. Si trattava di un microscopio, per così dire, in grado di scendere nel dettaglio dei processi sonori oltre il limite dell'udibile e stimolare l'immaginazione del compositore verso la ricerca di un «suono mobile (...) non fisso e statico sull'intonazione»<sup>66</sup>.

La mobilità microintervallare è solo un aspetto della mobilità del suono che Nono persegue dal 1980 e che raggiunge per molti versi il culmine in *Prometeo*. Questa ricerca compie significativi passi avanti con due brani nati dalla sperimentazione nello studio di Freiburg, entrambi con un testo assemblato da Cacciari: *Das atmende Klarsein* (1981), il cui testo si basa sull'accostamento di frammenti da *Duineser Elegien* di Rilke e di testi fram-

<sup>63</sup> Cfr. H. P. Haller, *Das Experimentalstudio der Heinrich-Strobel-Stiftung des Südwestfunks Freiburg 1971-1989. Die Erforschung der elektronischen Klangumformung und ihre Geschichte*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft & Co., 1995.

<sup>64</sup> Nono, *Verso Prometeo. Frammenti di diari* (1984), in Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 259.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 261.

mentari ritrovati in antiche lamelle orfiche, e *Guai ai gelidi mostri* (1983), dove ritroviamo frammenti da Rilke unitamente a testi di Lucrezio, Ovidio, Edgar Allan Poe, Friedrich Nietzsche, Gottfried Benn, Franz Rosenzweig e Carlo Michelstaedter. Quanto alla sperimentazione con i *live electronics*, si tratta di due tappe importanti, che Nono però considera ancora insufficienti per affrontare quella che chiama «la mia “scommessa” per *Prometeo*», affermando esplicitamente, in relazione alle composizioni già citate: «Con chiarezza sperimento che non mi è più sufficiente pensare a sentire come finora ho pensato e sentito (...). Il tipo di relazioni che si sono allora stabilite tra i suoni, lo spazio che determinava quelle composizioni (...): sento che tutto ciò è ancora infinitamente limitato, *non basta a Prometeo!*»<sup>67</sup>.

Per raggiungere i suoi obiettivi, Nono lavora alla prima rappresentazione di *Prometeo* allestendo un sistema estremamente complesso sul piano acustico-architettonico, lungo la linea di quanto già avvenuto per la rappresentazione dei precedenti lavori per il teatro, *Intolleranza 1960* e *Al gran sole carico d'amore*. Tuttavia, mentre questi ultimi si erano avvalsi di spazi tradizionalmente legati al teatro musicale, rispettivamente il Teatro La Fenice di Venezia e il Teatro alla Scala di Milano, per *Prometeo* Nono sceglie lo spazio della prima esecuzione – la chiesa di San Lorenzo a Venezia – per le sue caratteristiche acustiche. Su questa base chiede all'architetto Renzo Piano di immaginare una struttura in grado di moltiplicare le possibilità acustiche di quel preciso spazio. Piano lavora pensando alla liuteria, cioè alla cassa di risonanza di uno strumento a corde, e realizza una struttura che assomiglia a una barca o più precisamente a una chiglia, cioè a una barca in cantiere. Questa struttura viene inserita all'interno della chiesa, in modo che possa accogliere al suo interno non soltanto gli strumenti, gli interpreti, le consolle per la regia del suono e delle luci, le tecnologie per i *live electronics* e per la spazializzazione del suono, ma anche il pubblico<sup>68</sup>. A questo aspetto si riferisce Nono quando scrive: «Altra percezione possibile, dall'interno, nelle “viscere” del fantastico strumento musicale ligneo, e non scenografia, creato da Renzo Piano»<sup>69</sup>, dato che doveva essere funzionale alla realizzazione acustica, non alla dimensione scenica, a ulteriore conferma della posizione che egli assume nei confronti della dimensione del visibile.

<sup>67</sup> *Verso Prometeo. Conversazione tra Luigi Nono e Massimo Cacciari raccolta da Michele Bertaggia* (1984), in Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 194.

<sup>68</sup> Cfr. R. Piano, *Prometeo. Uno spazio per la musica*, in Nono *Vedova. Diario di bordo. Da “Intolleranza '60” a “Prometeo”*, pp. 131-139. Cfr. anche la lettera di Nono a Renzo Piano del 6 dicembre 1983, riportata, in parte, *ibidem*, pp. 102-103.

<sup>69</sup> Nono, *Verso Prometeo. Frammenti di diari* (1984), in Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 273.

La complessità dell'allestimento di *Prometeo* includeva due sistemi tecnologici diversi e complementari: uno per la ripresa, elaborazione e diffusione del suono acustico in tempo reale, cioè per i *live electronics*, affidato allo studio di Freiburg e gestito con Haller, l'altro per la produzione *live* di suono di sintesi, per il quale Nono si rivolse al Centro di Sonologia Computazionale dell'Università di Padova, collaborando con il tecnico del suono Alvis Vidolin, che a sua volta coinvolse la giovane assistente Sylviane Sapis. Al di là dei dettagli tecnici, quel che interessa al presente studio è che Nono comunica al pubblico le sue idee sui *live electronics* e sul tipo di ascolto richiesto attraverso il concetto di erranza:

Suoni architettura spazi percorsi erranti itineranti programmati e naturali, continua mobilità, mutazione e trasformazione, e puramente *live*.

L'esecutore ascolta se stesso, e se stesso trasformato errante nello spazio, e interviene sempre su se stesso in tempo reale (come pure sugli altri esecutori), intersegue interpreta pure l'articolazione dello spazio. (...)

Richiede nuova altra capacità percettiva, altra fantasia partecipante creativa, oltre che tecnica<sup>70</sup>.

Ciò che emerge qui è una forte attenzione per la capacità di ascolto richiesta non solo al pubblico ma in primo luogo agli interpreti. Roberto Fabbricani ai flauti, Giancarlo Schiaffini alla tuba e ai tromboni, Ciro Scarponi ai clarinetti, tra altri, hanno prestato alla ricerca di Nono degli anni Ottanta, e non solo per *Prometeo*, le loro preziose competenze, mettendo a disposizione il loro tempo per esplorare le possibilità tecniche ed espressive dei rispettivi strumenti. I loro tentativi, le loro improvvisazioni e invenzioni venivano registrate, analizzate, elaborate elettronicamente, e questo forniva materiale per l'uso di quei gesti sonori da parte del compositore. È qui che il compositore scopre che questi musicisti, in alcuni registri dei rispettivi strumenti, «riescono a produrre suoni vere onde sinusoidali *senza armonici* (tutto analizzato a Friburgo con il *Sonoscope*)» oppure sviluppano dinamiche estremamente contenute, «praticamente il niente di suono», al punto che «non è avvertibile l'inizio, l'«attacco» del suono, e nemmeno da dove viene, cioè non si avverte dove sta l'esecutore»<sup>71</sup>, con forti implicazioni sul rapporto con lo spazio. Questi interpreti dimostrano

Controllo, emissione immissione del fiato, conoscenza dello strumento straordinari. (...) Usano da veri maestri innovatori aria, fiato, aria intonata, suono, microintervalli, labbra, lingua, denti: ne derivano veri *suoni mobili* per diversa materialità, da lentis-

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 270.

sime a rapidissime emissioni e immissioni = aspirazioni, e l'uso del microfono come altro strumento da saper *suonare*, e non semplicemente per registrare<sup>72</sup>.

A queste sperimentazioni Nono fa riferimento quando afferma: «È l'inudibile o l'inudito che lentamente, o no, non riempie lo spazio, *ma lo scopre*, lo svela. E provoca improvviso inavvertito *esser nel suono e non iniziario* a percepire, sentirsi parte dello spazio, *suonare*»<sup>73</sup>.

Al contempo, Nono distingue con chiarezza la denuncia della «tragedia dell'ascolto», la categoria di Cacciari accolta nel *Prometeo*, dal carattere innovante della sua ricerca, che dopo *Prometeo* continua in nuove direzioni: «I *live electronics* hanno scatenato la mia sensibilità a livello se vogliamo parossistico. Oggi ho un altro orecchio. Non è stata una "tragedia dell'ascolto", come è denunciato nel titolo di *Prometeo*, è che vivo – viviamo – in un altro momento, in un altro modo di ascolto (...) in un altro modo di concepire la musica»<sup>74</sup>.

Nel discorso su *Prometeo* i riferimenti diretti all'ebraismo non mancano. In un testo del 1984 Nono sottolinea la vicinanza del suo lavoro al «Rituale sinagogale, con diversità tra rito e rito»<sup>75</sup>. In un'intervista coeva, il rimando alla sinagoga si precisa in termini spaziali e acustici: «Nella meravigliosa sinagoga di Praga il colloquio, l'incontro, la lettura del testo sacro, il canto, tutto si sovrapponeva»<sup>76</sup>. Il compositore qui pare riferirsi a una sua esperienza d'ascolto. Va tuttavia ricordato che egli si interroga fin dagli anni Cinquanta sul problema della simultaneità come compresenza temporale e spaziale di processi sonori disparati e indipendenti, da intendere come un contrappunto musicale, che ora tuttavia vengono concepiti in relazione all'ebraismo, allo spazio della sinagoga, nonché all'erranza del suono.

La centralità del concetto di erranza, declinato come mobilità del suono, emerge anche nel titolo del brano composto dopo la fine della collaborazione con Cacciari, che assume la funzione di compendio programmatico della fase appena conclusa: *Risonanze erranti. Liederzyklus a Massimo Cacciari* (1986), basato su un assemblaggio di testi tratti da poesie di Herman Melville e da *Kleine Delikatessen* di Ingeborg Bachmann. Il brano contiene anche «echi» di brani polifonici del XIV-XVI secolo di Guillaume de

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 270-271.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>74</sup> *Colloquio con Luigi Nono di Michelangelo Zurletti* (1987), in Nono, *La nostalgia del futuro*, pp. 498-499.

<sup>75</sup> Nono, *Verso Prometeo. Frammenti di diari* (1984), in Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 269.

<sup>76</sup> Nono: *con i suoni di Prometeo reinvento l'uomo. Intervista di Alberto Sinigaglia* (1984), in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. II, p. 335.

Machaut, Johannes Ockeghem e Josquin Desprez. Non sembra a questo punto un caso che gli ultimi due siano rappresentanti di quella scuola franco-flamminga nella quale Schönberg aveva individuato una componente ebraica<sup>77</sup>.

#### 6. *Erranza da metafora a prescrizione.*

Benché la prassi artistica di Nono sia da sempre incentrata sull'ascolto (si può dire che tutta la ricerca elettronica, fin dai tempi dello Studio di Fonologia, si basa su successive approssimazioni al risultato che presuppongono ascolti ripetuti), abbiamo visto come il suo discorso tenda a individuare nell'ascolto un fattore specifico della ricerca musicale degli anni Ottanta, la cui 'differenza' viene ricondotta alla diversità della cultura ebraica. Lo stesso vale per la collaborazione con gli esecutori come partecipazione alla creazione musicale, fino all'apertura a forme di improvvisazione che implicano la fissazione di vari aspetti di un brano nella memoria degli interpreti. Basti pensare al caso – forse estremo ma indicativo – di *A floresta è jovem e cheja de vida* (1965-1966)<sup>78</sup>. L'enfasi di Nono su ciò che distingue la sua ultima ricerca da quella precedente è però un dato, forse legato alla necessità, in una fase caratterizzata da una maggiore insicurezza, di ancorarsi ad appigli che rendessero le sue intenzioni ben individuabili e quindi anche comunicabili. Anche il discorso sull'erranza in questa fase assume connotazioni meno metaforiche, cioè più concretamente spaziali, facendosi programmatico, fino a investire i titoli delle opere<sup>79</sup>.

Nei testi descrittivi di alcune sue composizioni Nono comunica la novità rinviando a una non precisata iscrizione incontrata durante il suo viaggio in Spagna del 1985:

<sup>77</sup> Cfr. E. Randol Schoenberg, *Arnold Schoenberg and Albert Einstein: Their Relationship and Views on Zionism*, «Journal of the Arnold Schoenberg Institute», X (1987), 2, pp. 134-191. La consapevolezza di Nono emerge da *Un'autobiografia dell'autore raccontata da Enzo Restagno* (1987), in Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 583.

<sup>78</sup> Cfr. V. Rizzardi, *La partitura di "A floresta è jovem e cheja de vida"*, in L. Nono, *A floresta è jovem e cheja de vida*, partitura nr. 131241, Milano, Ricordi, 1998, pp. v-xii; A. I. De Benedictis, *Il suono oltre il segno: la carta, i limiti e gli inganni (cinque esempi)*, «AAA-TAC», II (2005), pp. 53-56: 54-55.

<sup>79</sup> Non è inutile ricordare la comunicatività di titoli, sottotitoli e altri aspetti del paratesto di un'opera, dato che entrano nel discorso di un autore più diffusamente delle opere stesse. «Se il testo è un oggetto di lettura, il titolo (...) è un oggetto di circolazione – o, se si preferisce, un soggetto di conversazione», G. Genette, *Soglie. I dintorni del testo*, a cura di C. M. Cederna, Torino, Einaudi, 1989, p. 75.



A Toledo, en el Andaluz, sul muro di un monastero francescano si legge

«Caminantes	«Viandanti
no hay caminos	non ci sono strade
hay que caminar»	si deve camminare»

Allora, circa nel XIII sec., nel XV fino al XVI sec., e ancora fino a oggi: il viandante, attraverso strade sconosciute, con sforzi innovanti – proposte, esperimenti che si ampliano, attraverso conoscenze, improvvise illuminazioni (...) fino ad altre sorprese spesso inaudite (...)»<sup>80</sup>.

In questo stesso testo, Nono chiosa che l'Andalusia è «crocevia di cultura araba ebraica cristiana»<sup>81</sup>. Altrove riporta che quanto ha letto era «inciso in un muro di Toledo»<sup>82</sup>.

In assenza di riscontri sulla natura dell'iscrizione è stato ipotizzato che si trattasse di una scritta recente, di una variante di celebri versi di Antonio Machado, un poeta che Nono conosceva bene: «Caminante, no hay camino / se hace camino al andar»<sup>83</sup>. In ogni caso, del testo incontrato a Toledo Nono fa un programma di ricerca che si concretizza in diverse opere della fase tarda della sua produzione. In due casi le opere sono numerate, a esplicitare la loro coerenza programmatica. La 'serie' inizia con 1°) *Caminantes... Ayacucho* (1986-1987), per due cori, contralto, flauto, organo, orchestra a tre cori (nel senso di 'gruppi strumentali') e *live electronics*, e prosegue con 2°) *No hay caminos, hay que caminar... Andrej Tarkowskij* (1987) per sette cori (strumentali), poi in apparenza si interrompe. In realtà anche *La lontananza nostalgica utopica futura* (1988-1989), per violino e nastro magnetico, rientra nel programma sia per il sottotitolo, *Madrigale per più "caminantes" con Gidon Kremer*, sia per la dedica al compositore Salvatore Sciarrino, definito un «"caminante" esemplare». In questo caso Nono riuscì a sperimentare con Kremer solo per un periodo limitato; è probabilmente questa una delle ragioni per cui optò per la registrazione su nastro delle improvvisazioni dei suoni chiesti a Kremer per la successiva rielaborazione in studio. Tuttavia, in questo come in altri brani, lo spazio di libertà concesso all'interprete è gran-

<sup>80</sup> L. Nono, 1°) *Caminantes... Ayacucho*, in *Einige Informationen über «Caminantes... Ayacucho»*, in *Münchener Philharmoniker*, programma di sala, concerti del 25-28 aprile 1987, pp. 3-5, trad. it. di M. Vincis – V. Rizzardi, in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. I, p. 499.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 500.

<sup>82</sup> L. Nono, *Découvrir la subversion*, in *Luigi Nono. Festival d'Automne à Paris 1987*, p. 204, testo italiano originale pubblicato per la prima volta in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. I, p. 504.

<sup>83</sup> La poesia si intitola *Caminante*. Su altri versi di Machado, Nono aveva da tempo intonato «*Ha venido*». *Canciones para Silvia* (1960) e *Canciones a Guiomar* (1962-1963). Cfr. Nono, *La nostalgia del futuro*, p. 688n.

de, e ciò implica la necessità di un'interazione dal vivo tra il violinista e chi siede alla regia del suono, per gestire l'esecuzione della parte registrata<sup>84</sup>. Durante la performance, il violinista compie un percorso spaziale tra sei leggii che recano il testo musicale delle sei sezioni del brano, mentre altri leggii restano vuoti. Il lavoro sulla mobilità del suono non riguarda, qui, solo gli attacchi, l'intonazione, la dinamica e l'agogica; contribuisce in modo significativo al risultato il movimento dell'interprete nello spazio<sup>85</sup>. L'ultima parte della scritta di Toledo compare, infine, nel brano "*Hay que caminar*" *soñando* (1989), per due violini, dedicato allo stesso Kremer e a Tatiana Gridenko. Qui Nono elabora gli stessi materiali e prevede un analogo impiego di leggii per un doppio percorso spaziale senza l'ausilio di parti registrate.

Il lavoro in dialogo con un interprete solista caratterizza in questi anni anche la genesi di due brani di Nono con *live electronics*: *Post-Prae-Ludium per Donau* (1987), per la tuba di Schiaffini, dedicatario del brano, e *Post-Prae-Ludium n. 3 BAAB-ARR* (1988), per ottavino, interpretato, nella prima e unica performance berlinese, da Fabbriani. In quest'ultima occasione l'esecuzione era consistita in una semi-improvvisazione guidata da Nono, che indicava in tempo reale all'esecutore l'impiego di gesti sonori ma anche le direzioni e i movimenti da compiere nello spazio. Il fatto che nel 1993 il Comitato per l'Edizione delle Opere di Luigi Nono abbia ritirato il brano dal catalogo delle opere dipende dal fatto che il compositore non era approdato a una definizione dell'opera in vista di una pubblicazione. Questo conferisce un'altra connotazione di erranza alla ricerca dell'ultimo Nono, che assume risonanze ebraiche esplicite con *Découvrir la subversion. Hommage à Edmond Jabès*, alla quale, per ragioni analoghe, è toccata la stessa sorte<sup>86</sup>. In un certo senso, Nono qui si fa errante con gli esecutori, rendendo questi ultimi (letteralmente) erranti nello spazio sonoro della singola performance. La dimensione dell'ascolto come esperienza in tempo reale assume a tal punto importanza, per Nono, che l'opera stessa stenta a trovare una configurazione stabile, facendosi a sua volta 'errante'.

<sup>84</sup> Cfr. L. Bassetto, *Tra guida e nastro. Dialogo tra violinista e elettronica nella "Lontananza" di Nono*, «AAA-TAC», IV (2007), pp. 105-116.

<sup>85</sup> Cfr. L. Nono, *La lontananza nostalgica utopica futura. Madrigale per più «caminantes» con Gidon Kremer*, in *I concerti di Repubblica e Ricordi: La Nuova Musica. "Eco & Narciso"*, *Immagini e riflessi*, Milano, Teatro alla Scala, 2 ottobre 1988, p. 6, ora in Nono, *Scritti e colloqui*, vol. I, p. 510.

<sup>86</sup> Cfr. *A proposito di "Découvrir la subversion: hommage à Edmond Jabès" e "Post-Prae-Ludium n. 3 BAAB-ARR" di Luigi Nono*, scritti di J. Stenzl e H. P. Haller, con una dichiarazione del Comitato per l'Edizione delle Opere di Luigi Nono, Milano, Ricordi, 1993.

## 7. Conclusioni.

Abbiamo visto come Nono, nel corso degli anni Ottanta, con il riferimento all'ebraismo cerchi di esprimere alcune istanze della sua ricerca musicale rendendole chiaramente individuabili rispetto alla precedente parabola creativa, e quindi anche ben comunicabili. L'esigenza di sottolineare le novità del suo approccio musicale lo porta a ragionare in termini di diversità, e per questo l'ebraismo, per come presentato da Cacciari con il suo appello alla differenza ebraica, si prestava bene allo scopo. Con finalità analoghe, Nono insiste sulla componente ebraica di Schönberg, la cui 'scoperta' viene posta all'origine di un ripensamento della sua importanza musicale e culturale; riflette sulla mobilità del canto ebraico, che viene contrapposta alla fissità dei suoni della tradizione del canto gregoriano, storicamente all'origine della polifonia occidentale; insiste sulla centralità dell'ascolto in quanto tipica dell'ebraismo, contrapponendola alla cultura della visione, letta come caratteristica delle religioni e delle culture occidentali, e la riconduce alla sua personale ricerca sul suono, che nel caso di *Prometeo* implica il recedere dalla dimensione visuale e spettacolare. Sempre in relazione a *Prometeo*, emerge il nesso tra questa cultura dell'ascolto e la ricerca di un suono mobile, dove la categoria dell'erranza giunge a essere tematizzata. Questa categoria resta centrale anche dopo *Prometeo*, passando dallo status di metafora a quello di prescrizione concreta. La ritroviamo nei titoli e nelle dediche delle ultime opere nate sotto il segno dei «caminantes». Questa erranza può avere ripercussioni sull'esito stesso delle opere di Nono, che talora si risolvono in sperimentazione con gli interpreti o in singole performance consistenti in percorsi erratici di improvvisazione che non approdano a una configurazione stabile che ne permetta la pubblicazione.

La correlazione esistente tra l'emergere di questi elementi nel discorso di Nono e la successione dei suoi lavori non permette di fondarvi un'interpretazione delle opere; tuttavia la presenza di tropi discorsivi dell'erranza e riferimenti all'ebraismo è pervasiva, e su ciò è importante interrogarsi, per ipotizzare le ragioni di tale insistenza. Queste vanno riportate, anzitutto, al mutare del contesto politico, verso la fine degli anni Settanta, con l'esaurirsi delle spinte rivoluzionarie e delle azioni collettive<sup>87</sup>. Nella nuova fase, il riferimento alla cultura ebraica poteva esprimere in modo efficace una diversa ricerca, più introspettiva e basata sull'idea di un cambiamento più lento e profondo, affidato alla «debole forza messianica» che Cacciari mutua da Benjamin. Va infine considerata l'influenza di quell'inquietudine che dopo

<sup>87</sup> Cfr. De Benedictis – Rizzardi, *Introduzione*, p. 24.

la crisi 'colora' l'esperienza di Nono. Senza dubbio, si tratta di un rilevante riposizionamento pubblico che prescinde dall'effettivo operato degli ultimi anni, ma contribuisce notevolmente alla ricezione della sua opera.

La radicalità della ricerca musicale intrapresa da Nono implica da sempre la difficile comunicabilità al pubblico del suo percorso in mancanza di appigli retorici. Tra altre cose, il discorso politico aveva rivestito una funzione cruciale in tal senso, anche a costo di fraintendimenti che Nono aveva in una certa misura tollerato. Con la diminuzione dell'importanza del discorso politico nella sfera pubblica, la spendibilità di tale appiglio a livello comunicativo era venuta meno. Per questo nel corso degli anni Ottanta emerge la necessità di esaltare la peculiarità di una fase che si trova per molti versi in continuità con la fase precedente. Con il venir meno della convinzione di condividere determinati ideali politici con una collettività – condivisione che poteva conferire maggiore sicurezza alla sua ricerca e ai suoi esiti – Nono si orienta a un diverso tipo di discorso, in cerca, se non di legittimità culturale, almeno di conferme, in un periodo di insicurezza. Il discorso sull'ebraismo, come la categoria dell'erranza, spiegavano bene il suo percorso di continua ricerca, nell'ultima fase forse più esitante ma non meno ricca di intuizioni. Se non altro, tale discorso è stato in grado di comunicare un punto decisivo: che lo scopo della ricerca è, in fin dei conti, la ricerca stessa, il cui orizzonte non può che risolversi in una costante erranza, su strade non tracciate.

## INDICE DEI LUOGHI

- Abissinia, 217  
Acri, 67n  
Acropoli, 373  
Aix-en-Provence, xv  
Aleppo, 97  
Alessandria, 129  
Alessandria d'Egitto, 25, 100, 288  
Algeri, 143  
Algeria, 210, 444  
Alpi, 111, 380  
Amazzonia, 124  
Amburgo, 35, 76, 77, 91, 93, 274 e n  
America, Americhe, continente, xiv, 307, 403, 424, 427, 239  
America, Stati Uniti, 239n, 365, 383, 391, 427  
America Latina, Sudamerica, 124, 427, 434  
Amsterdam, 100, 137, 178  
Ancona, 25n  
Andalusia, 307, 461  
Anglia, 47, 50  
Antiochia, Andioce, 52, 59, 61, 112  
Argenta (FE), 115n  
Argentina, 25, 225, 260, 427, 435  
Armenia, xi, 23, 47, 48, 50-53, 56, 59, 64  
Artois, 59  
Atene, 16, 307, 373-376  
Augsburg, 32, 35  
Auschwitz, 11, 12, 210, 221-223, 227, 228, 442  
Australia, 14  
Austria, 295, 360n, 370  
Babilonia, 98, 272  
Balcani, 135  
Bar-Ilan, xiv, 428  
Basilea, 27 e n, 70 e n, 115, 249, 416  
Bautzen, 33n, 75 e n, 76  
Baviera, 401, 406  
Beirut, 25, 53, 67n, 116  
Belleem (Betlemme), 24  
Bene Vagienna (CN), 209  
Berehove, 222  
Bergen-Belsen, 221, 222, 227  
Bering, 365, 368  
Berlino, 27 e n, 70n, 185, 188, 334, 419  
Bertinoro, 113  
Białystok, 398  
Bisanzio, 15  
Bolechów, 13  
Bologna, 31, 64, 107  
Borgo San Lorenzo, 30, 31  
Borgo San Sepolcro, 109  
Bosforo, 307  
Boston, 334  
Bouvines, 57  
Brescia, 360

Non sono registrati i nomi di luogo all'interno di citazioni strettamente bibliografiche o di denominazioni istituzionali.

- Broadway, 399  
 Buchenwald, 11  
 Budapest, 180, 248  
 Budrio (Romagna), 110  
 Buenos Aires, 258  
 Bulgaria, 37n, 366-368, 376-378, 380, 434  
  
 Calvario, monte, XI, 6, 20, 24, 39, 76, 79n, 413  
 Camerino, 109  
 Campania, XI  
 Canaan, Cananea, 333, 413, 514  
 Canale di Suez, 455  
 Canterbury (abbazia), St. Tumas de Kantorbire, XI, 59, 60, 61, 63n  
 Carran, 333, 337  
 Caserta, 23, 63  
 Cassibile, 225  
 Castiglia, 99, 147  
 Castrocaro, 110  
 Cava Manara (PV), 38n  
 Chicago, 4  
 Choslavitch, 334  
 Cile, 445  
 Cina, 112  
 Cipro, Chipre, XI, 25, 66-68, 97  
 Citerna (PG), 110  
 Città di Castello, 109, 114  
 Colonia, XI, 59n, 77  
 Como, 227  
 Cordoba, 99  
 Costantinopoli, 135, 426  
 Cremona, 129  
 Cuba, 445  
  
 Damasco, 25, 70, 413  
 Danimarca, 255  
 Danzica, Dantzig, 75n, 76, 78 e n, 93  
 Darmstadt, 441  
 Debrecen, 223  
 Delfi, 376  
 Detroit, 239n  
 Dojran, 367  
 Dunquerque, Duynkerk, 38  
  
 Egitto, 69, 99, 111, 112, 289, 299  
 Empoli, 110  
 Estremo Oriente, 112  
 Etna, 69  
 Europa, XII, 15, 32, 73, 79, 97, 101, 106, 210, 229n, 235, 241, 322, 384, 398, 403, 413-415, 446  
  
 Fano, 109  
 Ferrara, 110, 115n, 426, 435  
 Ferraria (CE), XI, 23, 45, 63-65  
 Firenze, 30, 31, 97, 120, 126 e n, 138, 290n  
 Fiume, 221-227  
 Foresta Nera, 356  
 Forlì, Forlivius, 25, 26, 30n, 66, 107, 110  
 Francia, 15, 25, 37, 59, 66, 106, 210, 249, 256, 260, 306, 316, 318, 412, 416, 427, 432, 455  
 Francoforte, 74n, 442  
 Friburgo, Freiburg im Breisgau, 7, 456, 458  
  
 Galilea, 250, 308  
 Galizia (Europa Centrale), 185  
 Gath, 275  
 Gerico, 379  
 Germania, 4, 26n, 36, 43, 73, 76, 83, 99, 111, 172, 208, 210, 215, 274n, 356, 359, 360, 370, 384, 386n, 399, 402, 403, 444  
 Gerusalemme, Gersalem, Jerusalem, Jérusalem, XI, XV, 16, 24, 25, 29, 32 e n, 37, 39, 56, 64, 67, 71, 73n, 76, 93, 112, 114, 115, 138n, 143, 170, 179, 180, 253 e n, 254, 369, 373, 384, 416, 426, 429  
 Giamaica, 124  
 Gibilterra, 97, 143  
 Granada, 425  
 Grecia, 373, 434, 448, 449  
 Gush Dan, 407  
 Guyana, 217  
  
 Hevron, 115

- Israele, Israël, Eretz Israel, Eretz Yisra'el,  
Terra d'Israele, xiv, 5-7, 9, 16, 20, 85,  
98, 99, 105, 112-114, 116, 138-140,  
143, 171 e n, 180, 203, 220, 230, 233,  
237, 239, 242-245, 247-249, 251-261,  
325, 342, 343, 384, 403, 406, 408,  
427-429, 434, 455
- Italia, 10, 15, 28, 31, 37, 39, 40n, 42,  
79n, 105, 113n, 115 e n, 137n, 148n,  
172, 224, 226, 229n, 360n, 361, 377,  
412, 428n
- Iznik vedi Nicea
- Jérusalem vedi Gerusalemme
- Joppa, 308
- Jugoslavia, 434
- Kamieniec Podolski, 229, 295
- Karlsbad, 282
- Kaunas, 407
- Kenya, 217
- Kiev, 385, 387, 388, 390, 391, 393, 395,  
399
- Knyszyn, 398, 400
- Koßgarten am Neckar, 355
- Kovel', 441
- Kutno, 412
- Lago di Garda, 356, 357, 360
- Landsberg, 403 e n
- Lavena, 227
- Leida, Leyden, 32, 33, 36n, 75, 76 e n
- Leningrado, San Pietroburgo, 386, 393
- León, 431
- Leopoli, 412
- Levante, xi, 24, 122, 123n, 134, 135, 145
- Lituania, 388, 407
- Livorno, 100, 126, 133, 134-138, 141-  
145
- Lodi, 129
- Londra, 53, 178, 387n
- Lourdes, 377
- Lublino, 401
- Lucca, 106, 110, 128, 151
- Macedonia, 367
- Madrid, 77, 146
- Maghreb, 99, 143
- Magonza, Mainz, xv, 207
- Manipur, 243
- Mannheim, 7
- Mantova, 106, 109
- Marche, 25n
- Marocco, 299
- Marsiglia, Marseille, xv, 97
- Medio Oriente, Vicino Oriente, xiv, 111,  
289n, 406
- Mediterraneo, xiv, 97, 99, 101, 103, 112,  
122, 133, 136-138, 146, 260, 261, 425,  
431
- Messico, 427, 434, 436
- Mestre, 111
- Milano, 10, 221, 222, 226, 227, 456, 457
- Minsk, 398
- Miskolc, 221-223, 225, 227
- Missolungi, 374
- Mizoram, 243
- Modena, xv, 148n
- Modigliana, 110
- Monaco (Baviera), 5, 27, 67n, 82, 83, 88n,  
368 e n, 380, 402n, 407
- Montefabbri (PU), 109n
- Montefeltro, 110
- Montreux, 386
- Montuliveto, 24
- Moria, monte, terra, 20, 38, 338, 339
- Mosca, 378, 388, 393, 400, 401, 409
- Mugello, 30, 31
- Navarra, 25n
- New York, 13, 238, 333, 334, 387, 407,  
413, 426
- Nicea, Nique, Iznik, 60-62
- Ninive, Ninivee, 60-62
- Nordafrica, 134, 135, 142, 145, 425
- Norimberga, 5
- Norvegia, 255
- Novara, Novaire, Nevair, xi, 25 e n, 29,  
42n, 45, 66, 68, 71

- Odessa, 383  
 Oltrepò Pavese, 38n  
 Oriente, 15, 45, 112, 137, 307, 413, 420  
  
 Padova, 23, 110, 176, 458  
 Palermo, xv  
 Palestina, 111, 140, 216, 217, 225, 236, 237, 239-241, 248-252, 254, 403, 407, 408  
 Parigi, Paris, xv, 11-13, 38, 39, 57n, 63n, 67 e n, 75n, 178, 185, 248, 365, 366, 419, 445, 455  
 Pavia, 38, 129, 216  
 Pazardžik, 366  
 Peloponneso, 112  
 Pelusio, 112  
 Penisola Iberica, 106, 128n, 134, 148, 208  
 Persia, 36, 112  
 Perugia, 109  
 Pesaro, 25n  
 Philadelphia, 239n  
 Pinerolo (TO), 37  
 Piombino, 227  
 Piove di Sacco (PD), 110  
 Pisa, xv, 109, 111, 119, 120-126, 129, 130, 134, 148  
 Pittsburgh, 239n  
 Plovdiv, 366, 367  
 Podlachia, 399  
 Polonia, 13, 103, 222, 256, 398n, 401, 403n, 408, 414, 416, 419n, 420  
 Ponte Tresa (VA), 221, 226, 227  
 Portogallo, 99, 107, 115, 120  
 Posen, 185, 188  
 Praga, 103, 350, 351n, 354, 357n, 386, 459  
 Prali (val Germanasca), 37n  
 Prussia, 185  
  
 Ravenna, 25, 66  
 Reggio Emilia, xv  
 Regno Unito, 455  
 Risiera di San Sabba, 225  
 Riva del Garda, 355-358, 360 e n  
  
 Rocca Priora (AN), 25n  
 Rodesia del Nord, 217  
 Roma, 42, 100, 108 e n, 121, 128n, 147-151, 153, 154, 169, 221, 223, 224, 307  
 Romania, 229  
 Ronciglione, 150, 154  
 Roncisvalle, 57  
 Rosenstein, 368 e n, 380  
 Rumelia Orientale, 367  
 Russia, 229, 392, 401, 416  
  
 Sachsenhausen, 228  
 Safed, 100, 113n, 116, 140, 171n  
 Saint-Denis, Saint-Denise, abbazia, 58n  
 Saint'Yvon, Sanctus Yvo, 55, 56  
 Sais, 294  
 Salonicco, 100, 136, 428-430  
 San Friano, Frediano, 69n  
 San Severino (Marche), 109  
 San Pietroburgo vedi Leningrado  
 Santa Maria della Ferrara (abbazia) vedi Ferrara  
 Santiago de Compostela, San Giacomo di Compostella, Santo Giacomo, St. Jake, Sanctus Iacobus, XI, 25-27, 30n, 59-61, 66  
 Schleswig, 35, 76, 77, 274  
 Sebennito, 290  
 Serbia, 370  
 Siberia, 365  
 Sicilia, 25  
 Siena, 110  
 Sierra Morena, 110  
 Sinai, monte, 98  
 Siria, Surie, 67, 68, 71, 111  
 Smirne, 136, 435  
 Sofia, 366-368, 373, 377, 378  
 Spagna, 42, 77, 98, 99, 107, 115, 120, 147, 208, 419, 425, 426, 431, 434, 435, 437, 460  
 St. Albans, Sanctum Albanum (abbazia), XI, 21, 23, 26, 47, 48, 50, 51, 55, 56, 62, 64



- Stati Uniti, Stati Uniti d'America vedi  
America, Stati Uniti
- Sudamerica vedi America Latina
- Taranto, 64
- Tarnopol, 185, 188
- Teano-Calvi (diocesi), Teanus, 63, 64
- Tel Aviv, 255, 399n, 400, 407, 428
- Tel Hai, 250
- Terra di Lavoro (CE), 23, 63
- Terrasanta, Terra Santa, Terra sancta, 26,  
27, 70, 71, 98, 99, 123, 137 e n, 138n
- Tinos, 377
- Todi, 151
- Toledo, 461, 462
- Tortona, 109
- Toscana, 29, 79n, 114, 119, 122, 130, 134
- Toscanella, 110
- Tournai, 23, 59
- Trastevere, 151
- Trento, 147, 219n
- Tresa, 227
- Trieste, 215, 225
- Troyes, 412
- Tucumán, 435
- Turchia, 15, 144n, 370, 434, 435, 437
- Ucraina, 13, 222
- Udine, xv
- Ungheria, 123, 223
- Ur (Ur dei Caldei), 333, 337, 339
- Vairano Patenora (CE), 63
- Val Chisone, 37n
- Val Germanasca, 37n
- Val Pellice, 37n
- Valle del Rodano, 112
- Valle di Giusafà, 30
- Varese, 227
- Varsavia, 383, 387, 398, 404, 406, 407,  
451
- Velletri, 288
- Veneto, 110
- Venezia, 34, 97, 100, 116, 121n, 137n,  
147, 170, 360, 448, 457
- Verona, 107, 360
- Vicino Oriente vedi Medio Oriente
- Vienna, 135, 178, 253, 328
- Vietnam, 445
- Viserba (RN), 221, 225-227
- Vitebsk, 4, 11
- Volterra, 109 e n, 110, 113 e n, 114
- Washington, 221n
- Weimar, 282n, 295
- Wendelstein, 368n, 380
- Wittenberg, 35
- Wolfenbüttel, 274
- Zürich, 352



## INDICE DEI NOMI

- Abele, personaggio biblico, 379  
 Aboab Isach, 138  
 Abraham, Abramo Ibn Ezra, 98, 106  
 Abramo, personaggio biblico, 20, 38, 98, 232, 333-343  
 Abulafia Abraham, 412, 421  
 Adler Jacob, 398n  
 Adler Viktor, 416  
 Adolf zu Holstein, 77  
 Aerts Jan, 32n  
 Ahasverus, Ahasuerus, Ahasvérus, Ahasver, Aḥashwerosh, Assuerus, Assuero, Ahasfer, Ahasfero, xi, 26, 32-36, 38n, 42, 73 e n, 75-82, 84-88, 90-93, 274-277, 284-286, 288, 297, 298, 301 e n, 307-310, 365, 367-379, 381, 415, 416, 418, 420n  
 Akiva ben Joseph, 342  
 Alleg Henri, 444  
 Almog Oz, 249  
 Aloni Nissim, 407  
 Altmann, famiglia, 226  
 Altmann Ferdinando, 227  
 Amalrico I di Lusignano, re di Cipro, 67n  
 Amar Shlomo, 243  
 Amfiteatrov Alexander, 387  
 Ampère Jean-Jacques, 306  
 Anania, Ananias, personaggio biblico, 21, 47, 49, 51, 52, 61, 62  
 Anders Günther, 351  
 Anderson George K., 22, 33, 35n, 39, 40, 74, 75, 78n, 119n  
 Andrea di Francesco d'Andrea, 31  
 Angiolieri Cecco, 29  
 Anonimo di Béthune, 58  
 Antonio di Francesco d'Andrea, 30, 31, 79n  
 Apollo, personaggio mitico, 177, 182, 374, 376  
 Aragon Louis, 412  
 Arendt Hannah, 192n  
 Aristotele, 15, 304  
 Arkatov Alexander Arkadyevich, 391n  
 Arneis di Gibelet, 67n  
 Arnim Achim von, 188n  
 Arnsztajnowa Franciszka, 415  
 Aronne di Buonaventura, 110  
 Artaserse il grande, 33n  
 Artaud Antonin, 415n  
 Artù, re, 69  
 Ascarelli Emanuele, 214, 215n  
 Asch Sholem, 399n  
 Asher (HaRosh), 98  
 Assmann Jan, 289n, 298, 299  
 Atanasov Stojan, 371  
 Attias Mosè, 136  
 Auerbach Berthold, 84-87  
 Auerbach Erich, 14-16

L'indice comprende le denominazioni dell'Ebreo errante ma non comprende i nomi di altri personaggi fittizi. Non sono registrati i nomi all'interno di citazioni strettamente bibliografiche.

- Aufrère Sydney, 288n, 290  
 Avichail Eliyahu, 243 e n  
 Azaryah Picho, 123  
 Azulay Hayyim Joseph David, 123, 137  
  
 Bachmann Ingeborg, 459  
 Baharier Haim, 13  
 Baioni Giuliano, 347  
 Balzac Honoré de, 367  
 Bar-Kochba, 258  
 Barabba, Baraba, 47, 48, 52, 73n  
 Barak Ehud, 255  
 Bardini Aleksander, 402n, 403n  
 Baron Salo, 233  
 Basola Mordechai (Angelo), 115n  
 Basola Moshe, 113n, 115, 116  
 Bauer Felice, 352, 361  
 Bauer Goti vedi Herskovits Bauer Agata  
 Bauman Zygmunt, 89  
 Baumhorn Leopold, 224  
 Becker Israel, 397-403, 405-409  
 Beda il Venerabile, 64n  
 Beilis, Beylis Mendel, 383, 385 e n, 386 e n, 391 e n, 393-395  
 Beilis David, 393  
 Beilis Jay, 393  
 Bellow Saul, 349  
 Ben Gurion David, 239, 244, 253  
 Ben Israel Manasseh, 265 e n  
 Benamozegh Elia, 137  
 Beniamino da Tudela, 120  
 Benjamin Walter, 350, 447, 449, 450, 463  
 Benn Gottfried, 457  
 Bensoussan Georges, 250  
 Benyamin Babli, 123  
 Berdichevsky Micha Yosef, 248  
 Berdjaev Nikolaj, 422n  
 Berger, famiglia, 226  
 Berger Peter L., 195n  
 Berkovitsh, Berkowitz Yitshak Dov, 383, 385n  
 Berkowitz Dora, 402n, 403n  
 Bernabei Giuseppe, 150, 154  
 Bernanos Georges, 412  
 Bernini Maria, 38n  
 Bertaggia Michele, 451  
 Bertazzoli Raffaella, 360  
 Bevilacqua Giuseppe, 347  
 Bezzola Virginia, 33, 34n, 45n  
 Bielik Robson Agata, 422  
 Binder Hartmut, 360  
 Bishop Elizabeth, 435  
 Bitton Livia, 22, 35n  
 Blaise Clark, 393n  
 Blake William, 309  
 Blanchot Maurice, 352  
 Bloom Harold, 210  
 Blumenberg Hans, 80, 81, 86, 92  
 Bock Jerry, 399n  
 Boemondo IV, conte di Tripoli, 67n  
 Bogalecki Piotr, 413  
 Bonatti Guido, xi, 25, 26, 29, 30n, 32, 65, 66  
 Borgia Stefano, 290n  
 Börne Ludwig, 86n, 87  
 Böttcher Julius Friedrich, 38  
 Bourdieu Pierre, 195n  
 Boutedieu Jehan, Buttadeus Johannes, Buddeus, Botadeo, Buttadeo Giovanni, Buttadio, Batté-Iddio Giovanni, xi, 24-33, 41, 42, 66, 68-71, 75n, 79n  
 Bouton Christophe, 302  
 Božilov Dobri, 378  
 Brachvogel Carry, 417  
 Brahe Tycho, 354  
 Brahms Johannes, 449  
 Brailes William de, 55  
 Brand Willy, 366n  
 Braun Mieczysław, 415  
 Brecht Bertolt, 445  
 Brenner Yosef Haim, Hayim, 248, 385  
 Briccio Giovanni, 149, 150 e n  
 Brod Max, 350-352, 354, 356, 357, 360 e n, 362  
 Brod Otto, 360  
 Bronzini Benedetta, 6n, 88n, 212n, 417n  
 Brooker Charlie, 204 e n

- Brubaker Rogers, 191n  
 Brühne Lothar, 402n, 404  
 Buber Martin, 231 e n, 350, 448  
 Bunke Tania, Tamara, 445  
 Burchardus, Burchardus Theutonicus,  
     Burchard von Straßburg, Burcardo  
     di Strasburgo, XI, 25, 27 e n, 69-71  
 Byron George, 374
- Cacciari Massimo, 445-453, 456, 459,  
 463  
 Cafsuto Moise Vita, 123  
 Caino, personaggio biblico, 54, 103,  
 420  
 Caio Plinio Secondo, detto il Vecchio,  
 114, 205  
 Calcondila Demetrio, 15  
 Camus Albert, 349-352, 355, 361, 362  
 Canetti Elias, 430  
 Canova Leonardo, 203, 348n  
 Cardano Gerolamo, 278  
 Cardoso Abraham Miguel, 423  
 Carlo Magno, 25, 66  
 Caro Giuseppe, 100-102  
 Caronte, personaggio mitico, 362  
 Carpi Yehuda, 173, 174n  
 Cartafila, Cartafilo, Cartaphila, Car-  
     taphilus, XI, 11, 21-23, 26, 32, 35, 39,  
     41, 42, 45-57, 62, 63  
 Casaubon Isaac, 291, 292  
 Cassani Alessia, 425  
 Cassuto Umberto, 171  
 Castello Abraham Yişhaq, 136  
 Castro Fidel, 445  
 Catalano Moshe Ben Avraham, 176  
 Cecchi Alessandro, 439  
 Čechov Anton, 412  
 Celan Paul, 11  
 Chagall Marc, XII, 4, 6, 7, 10, 11, 16, 41,  
 224, 392, 415  
 Chateaubriand François-René de, 375  
 Chen Roy, 34n  
 Cheremone di Alessandria, 286, 288, 289,  
 291-293, 295-298
- Chojecki Edmund, 281, 282, 414  
 Chouchani Mordechai, 12, 13  
 Chwat Aleksander Eliazs vedi Wat  
 Chwat Mendel, 411  
 Ciaves Aron, 129  
 Cigni Fabrizio, 21, 24n, 42n, 45, 74n,  
 75, 78  
 Clemente d'Alessandria, Clemente Ales-  
     sandrino, 296, 297  
 Cleopatra VI, 290  
 Cleopatra VII, 284, 290  
 Clermont-Tonnerre Stanislas de, 191-  
 193  
 Clio, personaggio mitico, 376  
 Coburgo-Gota Ferdinando di, 370  
 Cohen Hermann, 334  
 Cohen Marcel, 427, 432, 433, 437  
 Coleridge Samuel Taylor, XII, 309, 411  
 Collini Patrizio, 88n, 349  
 Colon Trabotto Yoseph, 114  
 Conighi Carlo Alessandro, 224  
 Contini Gianfranco, 24  
 Cordovero Moshe, Mosé, 100, 103, 116  
 Costa Israel, Yiśrael, 136, 143  
 Creutzer Christoff, 32, 75  
 Crisostomo, Giovanni Crisostomo, 80  
 Cristo, Christo, Christus, Christ, Gesù,  
     Gesù Cristo, Jhesu, XI, XII, 4-7, 11,  
     20-27, 29-33, 35, 36 e n, 40-42, 45-  
     49, 50-56, 59, 61, 62, 64-66, 68-71,  
     73 e n, 76-80, 85, 87, 93, 206, 207,  
     277, 282, 284-286, 299, 301, 308,  
     331, 369, 370-374, 379, 380, 384,  
     385n, 417, 421n, 422  
 Cristoforo, santo, 30  
 Cristoforo Colombo, 371  
 Croly George, 40  
 Cudworth Ralph, 291-293  
 Czerwieński Bolesław, 414
- Da Bertinoro 'Ovadya, Ovadyah, Oba-  
 dyah Yare, 113-116  
 Da Borgo San Sepolcro Dolce di Davide,  
 109

- Da Budrio Gaio di Sabbatuccio, 110  
 Da Camerino, famiglia, 109  
 Da Camerino Bellafiore di Leone di Salomone, 109  
 Da Camerino Bonaiuto di Guglielmo di Bonaiuto, 109  
 Da Camerino Diamante di Emanuele di Abramo, 109  
 Da Camerino Salomone di Guglielmo, 109  
 Da Città di Castello Clara di Buonaventura, 109  
 Da Città di Castello Consiglio di Emanuele, 109  
 Da Città di Castello Salomone di Buonaventura, 109  
 Da Fano Josef di maestro Salomone, 109  
 Da Ferrara Elia di Emanuele, 110  
 Da Forlì Angelo di Gaio, 110  
 Da Forlì Daniele di Musetto, 110  
 Da Forlì Genatano di Venturello, 110  
 Dahlke Paul, 402n  
 Da Mantova Anna di Iosep di Dattilo, 109  
 Da Modena Leone, 148n, 173, 176 e n  
 Damone, 374  
 Da Montefabbri Leone di Vitaluccio, 109n  
 D'Ancona Alessandro, 28, 68  
 Danova Sirma, 370  
 Dante Alighieri, XIII, 15, 25, 218  
 Da Padova Emanuele di Angelo, 110  
 Da Padova Isacco di Vita, 111  
 Da Perugia Jacob di Vitale, 109  
 Da Piove di Sacco Dattilo di Elia, 110  
 Da Pisa Anna di Vitale di Isacco, 109  
 Da Pisa Yehiel Nissim, 116  
 D'Aragona Ferdinando, 147, 431  
 Dario, re persiano, 33  
 Da San Severino Perna di Samuele di Salomone, 109  
 Da Tortona Bellafiore di Davit de' Gallis, 109  
 Da Toscanella Iacopo di Consiglio, 110  
 David, Davide, re, 40, 258, 342  
 Davide Vitali, 128  
 Davis Philip, 393  
 Da Volterra, famiglia, 109  
 Da Volterra Angelo, 109  
 Da Volterra Buonaventura di Emanuele, 109  
 Da Volterra Genatano di Buonaventura, 109 e n  
 Da Volterra Iacob di Buonaventura di Emanuele di Buonaventura, 109  
 Da Volterra Lazzaro, 109  
 Da Volterra Marchigiana di Raffaele, 109  
 Da Volterra Meshullam ben Menaḥem, vedi Da Volterra Buonaventura di Emanuele  
 De Angelis Luca, 204, 209  
 De Chirico Giorgio, 357  
 Del Bene Yehuda, 175  
 Dell'Agata Giuseppe, 37n, 82n, 365, 414n  
 Dell'Aversano Carmen, 89n, 185, 312, 322, 328  
 Del Mare, famiglia ebraica, 129  
 De Maistre Joseph, 283 e n, 287, 293  
 Demostene, 22  
 Derrida Jacques, 305, 309, 310  
 Desprez Josquin, 460  
 Deutscher Isaac, 419 e n  
 De Vasconcellos Michaelis Carolina, 29  
 De Vries de Heekelingen Herman, 217  
 Diana Francesca Valentina, 147, 226, 427n  
 Díaz Mas Paloma, 425  
 Di Castiglia Isabella, 147, 431  
 Dimitrov Georgi, 445  
 Di Nola Elia, 175  
 Dioniso, personaggio mitico, 376  
 Dohm Christian Wilhelm, 265  
 Dominicy Marc Antoine, 57n  
 Doré Ernest, 37n  
 Doré Gustave, 37  
 Dostoevskij Fëdor, 412

- Douglas Mary, 313  
 Dreyfus Alfred, 248, 315, 316 e n, 318, 321  
 Drndić Daša, 225  
 Droscher Martin, 42  
 Duchamp Marcel, 286  
 Dumas Alexandre, padre, 37, 39n, 411, 420n  
 Dygasiński Adolf, 414  
 Dymant Dora, 386
- Ehrenburg Ilja, 412  
 Ehringer Christoph, 77, 78  
 Einstein Albert, 251  
 Eitzen Paul, Paulus von, 35, 42, 76, 77, 91, 93, 274, 275  
 Elena, personaggio mitico, 376, 377  
 Elia, personaggio biblico, 36n, 417  
 Eliot Thomas Stearns, 418  
 Elisheva Carlebach, 103  
 Éluard Paul, pseudonimo di Eugène Grindel, 412, 444  
 Elvey Maurice, 415n  
 Emdin Annick, 34n  
 Engelberto di Berg, 59n  
 Enkidu, personaggio mitico, 379  
 Enoch, personaggio biblico, 36n  
 Enrico III Plantageneta, 54n  
 Erato, personaggio mitico, 374  
 Erodiade, personaggio biblico, 366  
 Erodoto, 448  
 Eschilo, 22  
 Eshkol Levi, 253  
 Esiodo, 448, 449  
 Ester, personaggio biblico, 33-36, 342  
 Eucherio, 206  
 Euripide, 448  
 Ezrahi Yaron, 254
- Fabbriciani Roberto, 458, 462  
 Falchi Simonetta, 119  
 Fantino da San Friano, 69n  
 Farack Bettina, 191  
 Farḥi Yoseph Shabbetai, 143-146
- Federico I di Svevia, Barbarossa, 25, 27, 69  
 Federico II di Svevia, XI, 25, 27, 63-66, 71  
 Feldhorn Juliusz, 415  
 Fénelon François, 14  
 Feuchtwanger Lion, 81, 84, 86-88  
 Ficino Marsilio, 291, 292n  
 Fidia, 374, 375  
 Filippo Augusto di Francia, 58  
 Filippo da Novara, Felippe de Novaire, Phelippe de Nevaire, XI, 25, 29 e n, 42n, 45, 66-68, 71  
 Filone d'Alessandria, 422, 423  
 Fintz Menascé Ester, 203  
 Fischer Heinz-Leo, 402n  
 Fischer Jacob, 402n  
 Foucault Michel, 189  
 Fourier François-Marie-Charles, 366  
 Franceschini Fabrizio, XVI, 19, 45n, 68n, 75n, 78n, 119n, 126, 188n, 360n, 370n, 371n, 383n, 391n, 420n, 439n  
 Frank Anna, 443  
 Frank Jakub, 420, 423  
 Frankenheimer John, 391  
 Fredersdorf Herbert B., 402n, 403n  
 Freschi Marino, 236  
 Freud Sigmund, 185, 323, 328 e n, 363  
 Freund Michael, 243n  
 Fridhandler Louis, 229n  
 Frine, 375, 376  
 Frischknecht Lorenz, 283-287  
 Frosula, 375  
 Fučík Julius, 441, 444
- Gad ben-Arod, XI, 25, 39  
 Gaster Moses, 238n  
 Gedalya ibn Yahia, 116  
 Gedeone, personaggio biblico, 258  
 Geller Jay, 205  
 Gellner Julius, 408  
 Gelman Juan, 434, 436, 437  
 Genna Giuseppe, 216  
 Gentilini Mario, 226

- Gesù, Jhesu vedi Cristo  
 Gherardi Alessandro, 30  
 Giacobbe Vitali, 128  
 Giamblico, 291, 292  
 Gibert Joseph-Balthazar, 57n  
 Gilgamesh, 379  
 Gioacchino, Joachim, personaggio biblico, 50, 52  
 Gioacchino da Fiore, 421  
 Giobbe, personaggio biblico, 40, 274n, 278, 363, 379  
 Giona, personaggio biblico, 62  
 Giosuè, personaggio biblico, 258  
 Giotto, 6, 23  
 Giovanni, apostolo, evangelista, 20-22, 24, 28, 41, 62, 279, 371, 422  
 Giovanni Batté-Iddio, Giovanni Butta-  
 deo vedi Boutedieu  
 Giovanni Battista, Iohannes Baptista,  
 personaggio biblico, 50, 52, 53, 365  
 e n  
 Giovanni da Nepomuk, 357  
 Giovanni di Brienne, re de Gerusalem-  
 me, 64  
 Giovanni di Ibelin il Giovane, 67 e n  
 Giovanni il Pittavino, 68  
 Giuda, apostolo, 40, 53  
 Giulio Cesare, 284  
 Giuseppe II d'Asburgo, 265  
 Glover Jonathan, 212  
 Goebbels Joseph, 89  
 Goethe Johann Wolfgang von, XII, 278,  
 282n, 286, 295, 299, 301 e n, 349,  
 377, 420  
 Goldfaden Avrom, 399n, 407  
 Goldstein Marek, 402n, 403n  
 Goldstein Rosa, 222  
 Gottlieb Maurycy, 414  
 Gor'kij Maksim, 445  
 Gramsci Antonio, 445  
 Grasse Johann Georg Theodor, 38  
 Grazzini Alice, 147  
 Grazzini Serena, XVI, 6n, 35, 36n, 73,  
 127n, 274n, 348n, 368n, 383, 439n  
 Gregoraci Pier Nicola, 220  
 Gridenko Tatiana, 482  
 Grilli Alessandro, 311  
 Grimm Jacob, 349, 361  
 Grimm Wilhelm, 349, 361  
 Gross Pinchas, 224  
 Grossman Jeffrey, 302  
 Guerrieri Crocetti Camillo, 24  
 Guetta Alessandro, 169  
 Guevara Ernesto 'Che', 445  
 Hagghis Jacob, 138n  
 Haim Yehuda Yosef, 143  
 Halevi Isaac, 143, 146  
 Ha-Levy Yehuda, 174  
 Haller Hans Peter, 456, 458  
 Haman, personaggio biblico, 33, 34 e n  
 Hambach Herta, 403n  
 Hardy François, 366  
 Harnick Sheldon, 399n  
 Harshav Benjamin, 6  
 Hart David, 402n  
 Hartungen Christoph von, 360n  
 Hazard Paul, 98  
 Heidegger Martin, 7, 9, 177  
 Herder Johann Gottfried, 295, 301-304  
 Herskovits, famiglia, 222, 226  
 Herskovits Bauer Agata, Goti, 222, 227,  
 228  
 Herskovits Luigi, 222  
 Herskovits Rosa, 222  
 Herskovits Tibor, 222  
 Herzl Theodor, 416  
 Heston Charlton, 40  
 Hillel ben Shemuel ben Eliezer, 107  
 Hippler Fritz, 89, 188n  
 Hirsch Marianne, 430  
 Hirszenberg Samuel, 415, 416  
 Hitler Adolf, 4, 88n, 89, 212, 215, 348n  
 Hoberman James, 407  
 Hölderlin Friedrich, 449  
 Holst Ludolf, 86n  
 Hristov Dimităr Brăzicov, 367, 380  
 Hulli Jacob, 135, 136



- Ibn Paquda Bahya, 174  
 Idel Moshe, 100  
 Idelsohn Abraham Zevi, 454  
 Ignatov Ivan, 366, 367, 380  
 Inshatov-Guterman Morgan-Meir, 408  
 Interlandi Telesio, 215  
 Isaac ben Solomon Luria, 99, 412  
 Isaac Laquedem, Isaak Laakdem, XI, 37  
     e n, 38 e n, 43, 420n  
 Isacco, personaggio biblico, 20, 38, 338,  
     339  
 Israel ben Szabtaj Hepstein, detto il  
     Maggid, 412  
 Israel Jobson, XI, 40  
 Israel Najara, 100, 102  
 Iushchinskii Andrei, 385  
 Ivan Hejjas, 223  
  
 Jabès Edmond, 301, 305, 309, 310, 455,  
     462  
 Jäckel Eberhard, 89, 212  
 Jacob Claire, 282n, 283, 285  
 Jacobbe ben HaRosh, 99  
 Jacobus, magister, 77  
 Jean des Temps, 38  
 Jeckeln Friedrich, 223  
 Jehan le Petevin, 68  
 Jesenskà Milena, 354, 361  
 Jewison Norman, 399n  
 João Espera em Deus, XI  
 Johannes Buttadeus, Jehan Boutedieu  
     vedi Boutedieu  
 Jonas Hans, 293  
 Jonilowicz Jack, 402  
 Joyce James, 424  
 Juan Espera en Dios, Juan de los Tiem-  
     pos, Juan de Voto-a-Dios XI, 29, 32n,  
     35n, 38  
 Judah Liwah di Praga, detto anche Ha-  
     Maharal MiPrague, 103  
  
 Kafka Franz, XII, 6 e n, 88 e n, 347-363,  
     385, 386 e n, 417 e n, 447  
 Kafka Ottla, 352  
  
 Kaminska Ida, 398n  
 Kant Immanuel, 295  
 Karłowicz Jan, 414n  
 Kaufman Dalia, 387n  
 Kaufmann Thomas, 35n, 36 e n, 80 e n  
 Kierkegaard Søren, 411, 418  
 Kipling Rudyard, 417  
 Kirmse Carl Ludwig, 402n  
 Kiš Danilo, 394  
 Kishon Ephraim, 407  
 Knecht Edgar, 41n, 74n  
 Koch Franz, 402n  
 Komar Honorine de vedi Saint-Loup  
 König Eduard, 33  
 Körte Mona, 417  
 Krakowski Édouard, 295  
 Kreisler Otto, 416  
 Kremer Gidon, 461, 462  
 Kroo, famiglia, 226  
 Kugler, famiglia, 226  
 Kugler Gisella, 227  
 Kugler Hanna, 227  
 Külb Karl Georg, 402n  
  
 Lacan Jacques, 304, 305  
 Laredo Abraham, 143, 146  
 Lascaris Giano, 15  
 Laurent Johann Christian Moritz, 26n,  
     28, 70n  
 Leghissa Giovanni, 81  
 Lehmann Matthias B., 134  
 León Denise, 427, 429, 434, 435, 437  
 Leone Francesco, 151, 165  
 Lenin Vladimir Il'ič Ul'janov, 445  
 Lessing Gotthold Ephraim, XII, 83 e n,  
     265-276, 278, 279, 299  
 Levi Primo, 209, 214, 215, 222  
 Lévinas Emmanuel, 7-10, 12, 13, 16, 41,  
     310  
 Lévi-Strauss Claude, 3  
 Lewis Matthew, 282n  
 Lilien Efraim M., XII, 231 e n, 232 e n,  
     416  
 Liliev Nikolaj, XII, 368-371, 379, 380

- Lisimaco, 375  
 Litwina Berta, 402n  
 Ljubimov Jurij, 445  
 Londres Albert, 242n, 250  
 Lopez Segovia Abram, 129  
 Löwy Izaak, 350  
 Luckmann Thomas, 195  
 Lucrezio, 457  
 Lufft Hans, 35  
 Luitz-Morat, pseudonimo di Maurice Louis Radiguet, 415  
 Lullo Raimondo, 412, 429  
 Luria Solomon, Luria Salomone, 99, 412  
 Lutero, Luther Martin, 35, 36, 80, 91, 274  
 Luzzati Michele, 110, 125  
 Luzzatto Ephraim, 176n  
 Luzzatto Simḥa, Simone, 170  
  
 Machado Antonio, 461 e n  
 Machaut Guillaume de, 460  
 Madonna vedi Maria  
 Maggino di Gabriello, 120-123, 126, 129, 130  
 Magnin Charles, 301, 309, 310  
 Magris Claudio, 235, 447  
 Maimonide Mosè, 8, 10, 16, 99, 139, 174, 333, 336-342  
 Majakovskij Vladimir, 412  
 Malamud Bernard, 383, 385, 390-395  
 Malco, personaggio biblico, 20, 41, 62  
 Malena Adelisa, 36n  
 Manera Enrico, 81  
 Manetone di Sebennito, 290  
 Mann Heinrich, 360n, 412  
 Mann Thomas, 360n, 418  
 Manzari Francesca, 301  
 Marana Gian Paolo, 39  
 Marco Antonio, 284  
 Mardocheo, Mordecai, personaggio biblico, 33, 36, 342  
 Margolin Arnold D., 386n, 391n  
 Maria, Maria Vergine, Madonna, 5, 31, 32n, 50-53, 70, 371, 374, 377  
 Maria Maddalena, personaggio biblico, 371  
 Marzano Arturo, 243n, 247, 416n  
 Marx Karl, 349, 413, 445  
 Masini Carlo Alberto, 219  
 Massenzio Marcello, xv, 3, 41, 221n, 224  
 Matitiah Margalit, 427-432, 437  
 Matteo, evangelista, 77  
 Matteucci Giovan Francesco, 151, 162  
 Matthew Paris, xi, 21-24, 32 e n, 39-41, 45-47, 49, 53-55, 58, 74  
 Maury Alfred, 355  
 Mauthner Fritz, 86n  
 Mayer Hans, 269, 270, 273  
 Medici, famiglia, 123, 134  
 Medici Cosimo I de', granduca, 120, 124  
 Medici Ferdinando I de', granduca, 121n, 124, 134  
 Meir Golda, 253  
 Melantone Filippo, 77, 254  
 Melchior Michael, 255  
 Meldola Abram ben Re'fael, 136  
 Meldola Rafael, 123 e n, 136  
 Méliès Georges, 415n  
 Melville Herman, 459  
 Mendeleyev Moykher Sforim, pseudonimo di Sholem Yankev Abramowitsch, 6, 392  
 Mendelsohn Daniel, 13-16, 221  
 Mendelssohn Moses, 83, 172, 265, 268, 269n, 279  
 Mendes Henry Pereira, 237-242, 245  
 Meyrink Gustav, 417  
 Michaelis David Johann, 265, 268  
 Michel Louise, 445  
 Michelstaedter Carlo, 457  
 Michoels Solomon, 399, 401 e n, 409  
 Mikulak Anna, 412  
 Milani Giammaria, 244  
 Millul Mosheh Ḥay, 142  
 Milziade, 372  
 Mimar Sinan, 101  
 Miron Dan, 229n, 392n

- Mitternacht Johann Sebastian, 19, 42  
 Möbus Frank, 361  
 Modena Israel, 180  
 Modena Leone vedi Da Modena Leone  
 Moissi Alexander, 403n  
 Moissi Bettina, 402n, 403n, 406  
 Molcho Salomone, 100  
 Moller Johann, 274  
 Montandon Georges, 217 e n  
 Morpurgo Salomone, 30 e n, 31, 79n  
 Morpurgo Samuele, Sarchi Filippo, 178  
 Moscona Myriam, 427, 430, 434, 435, 437  
 Mosè, Moïse, personaggio biblico, 291 e n, 293 e n, 342, 413, 423, 453  
 Müller Heiner, 349  
 Münch Marc-Matthew, 305  
 Musil Robert, 448  
 Mussolini Benito, 215, 224
- Nahmanide Mosè, 335  
 Napoleone Bonaparte, 83  
 Natan ben Sa'adya Har'ar, 420  
 Natan Misha, 402n  
 Natan Shapiro, 123  
 Nathan di Gaza, 100, 420  
 Nathan Paul, 386n  
 Neradov Ivan, 386  
 Netanyahu Benjamin, 243n, 247, 254-261  
 Neubaur Leonhard, 74, 75n, 89n  
 Nicoidski Clarisse, 427, 430, 432, 433, 436n  
 Nicolas de Verdun, 59  
 Nietzsche Friedrich, 411, 457  
 Noè, personaggio biblico, 51, 53, 56, 57  
 Nono Luigi, 439-464  
 Nordau Max, 248, 249, 259  
 Nossig Alfred, 416  
 Novalis, pseudonimo di Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg, 295  
 Nunes Vais Jacob, 136
- Obama Barack, 258
- Ockeghem Johannes, 460  
 Okreits Stanislav, 386  
 Olivetti Adriano, 366n  
 Ovidio, 457
- Pagnini Sante, 171  
 Palmieri Ivano, 213  
 Paolo, apostolo, 49, 52, 53, 421  
 Paolo IV, 147  
 Paris Gaston, 21, 28, 37  
 Paris Matthew vedi Matthew Paris  
 Pas Isaac de, 138 e n, 141, 146  
 Pasotti Vittorio, 38n  
 Paulin Jean-Baptiste-Alexandre, 365  
 Pavese Cesare, 442, 445  
 Peirce Charles S., 194, 195  
 Peres Shimon, 253, 254  
 Perez Avner, 425n  
 Pernechele Gabriella, 349  
 Philippe Mousket, xi, 23, 45, 57, 62, 63n  
 Philipson David, 239  
 Piano Renzo, 457 e n  
 Picasso Pablo, 5, 286  
 Pico Della Mirandola, 291, 293  
 Pietro, apostolo, 20, 53, 358, 422, 424  
 Pilato, Ponzio Pilato, Pontius Pilatus, 47, 48, 50, 52  
 Pindaro, 352, 448  
 Pinsker Leo, 248, 259  
 Pinsky David, 415  
 Piscator Erwin, 442  
 Platone, Platon, 375, 422  
 Plinio il Vecchio, 114, 205  
 Plotino, 411  
 Plutarco, 296  
 Poe Edgar Allan, 457  
 Poirié François, 13  
 Polito, famiglia, 128  
 Polito Abramo, 128  
 Polito Salomone, 128  
 Pomirowski Leon, 419n  
 Ponzio Pilato vedi Pilato  
 Pope Alexander, 178  
 Potocki Jan, xii, 281-299, 420, 423

- Potocki Stanisław Kostka, 295n  
 Preziosi Giovanni, 218  
 Proclo, 294  
 Prometeo, personaggio mitico, 349, 448, 449  
 Proust Marcel, XII, 311, 312, 314-317, 322, 323, 325, 327-329  
 Quinet Edgar, XII, 301-310, 420  
 Rabano Mauro, 207  
 Rabin Yitzhak, 253, 254  
 Rachele, personaggio biblico, 307, 308  
 Radrizzani René, 281, 282  
 Ragaù Stefania, 229, 416n  
 Rajnov Nikolaj, 368-372, 379, 380  
 Ranocchi Emiliano, 281, 414n  
 Rascovic Carlo, 227  
 Ratzaby Shalom, 248  
 Raz-Krakotzkin Amnon, 234  
 Re Cattolici vedi D'Aragona Ferdinando, Di Castiglia Isabella  
 Re Magi, 59, 371  
 Reinert Robert, 354, 361 415n  
 Reinhold Carl Leonhard, 295, 296  
 Rella Franco, 355n  
 Renier di Gibelet, 67n  
 Rennepont, famiglia, 366  
 Rennepont Mario, 366  
 Riccardo d'Argentan, Ricardus de Argentonio, 51, 53  
 Riccardo di S. Germano, 64n  
 Ricci-Meldola, impresari, 138  
 Riccucci Marina, 221  
 Richard François, 37n  
 Richard Jean-Pierre, 37n  
 Rieti Moshe ben Yitzhaq, 169  
 Rignano Abramo, 129  
 Rilke Rainer Maria, 456, 457  
 Rimbaud Arthur, 445  
 Ripellino Angelo Maria, 443 e n  
 Rodolfo di Tiberiade, 67n  
 Roger de Wendover, Roger of Wendover, XI, 21, 22n, 41, 45-47, 58  
 Rolland Jacques, 9, 11  
 Romanelli Samuele, 178  
 Romani Giovanni, 38  
 Ronconi Luca, 446  
 Rosenfeld Karol, 416n  
 Rosenfeld Morris, 232n  
 Rosenzweig Benedykt, 417n  
 Rosenzweig Claudia, 34, 177n, 383, 409n  
 Rosenzweig Franz, 457  
 Rosset François, 281, 283  
 Rößle Franz Xaver, 403  
 Roth Cecil, 176  
 Roth Joseph, 233, 235-237, 246, 412, 419  
 Rothen Jacob, 75, 76  
 Rothschild, famiglia, 219n  
 Rothschild Alphonse James Baron de, 211, 219 e n  
 Rubina Vitali, 128  
 Saadun Eliezer Raphael, 136, 143  
 Saba Umberto, 218  
 Sabato da Montefiore, 127  
 Sabbetai Zvi, Sabbatai Zevi, 100, 103 e n, 135, 137  
 Sacks Harvey, 186, 187, 189, 194n, 312, 313 e n, 320n  
 Sadeh Yitzakh, 251  
 Saint-Genois, Jules de, 26 e n, 27, 70 e n  
 Saint-Germain, conte di, 288  
 Saint-Loup Robert de, 318  
 Saladino (Yûsuf ibn Ayyûb detto Salâh ad-Dîn), XI, 24, 27, 69, 270, 276, 277  
 Salathiel, personaggio biblico, XI, 40  
 Salomè, personaggio biblico, 371  
 Sánchez Celia, 445  
 Sansone, personaggio biblico, 258  
 Santamaria Haydée, 445  
 Santini Antonio, 136, 142 e n  
 Santippe, 374  
 Sapir Sylviane, 458  
 Sarchi Filippo vedi Morpurgo Samuele  
 Sartre Jean-Paul, 444  
 Saura Antonio, 433  
 Scabia Giuliano, 442

- Scarponi Ciro, 458  
 Scheler Max, 195n  
 Schiaffini Giancarlo, 458, 462  
 Schiller Friedrich, 367  
 Schmidt Arno, 75n, 76n, 78n  
 Schmitt Jean-Claude, 22  
 Schœbel Charles, 21  
 Scholem Gershom, 233, 236, 237, 239, 423, 447  
 Schönberg Arnold, 440, 444, 446-453, 460, 463  
 Schopenhauer Arthur, 87  
 Schubart Christian Friedrich Daniel, 301 e n, 420  
 Schudt Johann Jacob, 87n  
 Schuster Alfredo Ildefonso, 226  
 Schutz Josef, 228  
 Schwartz Morris, 387  
 Sciarrino Salvatore, 461  
 Scordari Chiara Carmen, 333  
 Scorrano Carlo, 434n  
 Sebald Winfried Georg, 14, 15, 349  
 Semiramide, 371  
 Senkman Leonardo, 437  
 Serse, Xšayaršā re, 33, 420n  
 Shagrir Iris, 27  
 Shakespeare William, 209, 399, 408  
 Shapira Anita, 248  
 Shapiro Natan, 123  
 Shelley Percy Bysshe, 309  
 Shimon bar Yochai, 142  
 Shlomo ben Itzhak di Troyes, 412  
 Simone di Cirene, 55n  
 Singer Isaac Bashevish, 349, 385, 392n  
 Sinko Tadeusz, 292n  
 Šišmanov Dimităr, 372, 373, 377, 378 e n, 380, 381  
 Šišmanov Ivan, 377  
 Sisto V, papa, 121 e n  
 Słonimski Antoni, 418  
 Socrate, 326, 337, 374  
 Sofocle, 448  
 Soloveitchik Joseph B., 333-343  
 Sonnino Guido, 138n  
 Sorkin David, 191n, 192n, 311n  
 Spencer John, 289, 293, 297  
 Spengler Oswald, 293, 415, 422  
 Spiegelman Art, 212  
 Spigurnel Henricus, Henry, Enrico, 50, 52, 53  
 Spinoza Baruch, 81, 85, 392n, 422  
 Spitzer Leo, 15, 24  
 Srul Esther, 441  
 Stein Joseph, 399n  
 Steinschneider Moritz, 172  
 Stęplewski Artur, 413  
 Straus Roger, 393n  
 Streicher Julius, 213  
 Sue Eugène, XII, 349, 365-368, 370, 380, 381, 411, 414  
 Sulamita, personaggio biblico, 339  
 Sulema Abraham, 123  
 Szyrmer Ludwik, 414  
 Taddeo, abate, 65  
 Taddeo, apostolo, 28 e n  
 Tamani Giuliano, 176  
 Tamborrino Matteo, 397  
 Temistocle, 375  
 Thietmarus, magister, 70  
 Thomsen Christiane M., 26n, 27, 70n  
 Tiberio, imperatore, 375  
 Tiholov Petko, 368  
 Toaff Ariel, 128n, 219n  
 Toaff Daniel, 214  
 Todeschini Giacomo, 107, 110n  
 Tolomeo XII, 290  
 Tolomeo XIII, 290  
 Tolstoj Lev, 377, 412  
 Tomassucci Giovanna, 411  
 Tončev Nikolaj, 379, 381  
 Toniazzi Mafalda, 119  
 Trani Giuseppe, 99, 101  
 Triaire Dominique, 281, 283  
 Trigano Shmuel, 191n  
 Trockij Lev, pseudonimo di Lev Davidovič Bronštejn, 417  
 Trumbo Dulton, 391

- Trumpeldor Yosef, 250  
 Trunk Israel Elijah Joshua, 412  
 Tubiana Michel, 257  
 Tubiana Yaaqov, 136  
 Tucci Francesca, 83n, 265  
 Tucidide, 22  
 Tuwim Julian, 415  
 Twain Mark, 387  
  
 Ulisse, personaggio mitico, 303, 353, 417  
  
 Valencin David de Jacob, 138  
 Vázquez Bronfman Ana, 437  
 Vedova Emilio, 450  
 Veglio della Montagna, 24, 69  
 Venclova Tomàs, 417n, 423n  
 Veronese Alessandra, 105, 208  
 Vidolin Alvisè, 458  
 Virgilio, 377  
 Vogt Carl de, 354  
  
 Wagenseil Johann Christoph, 34  
 Wagner Richard, 86  
 Walk Ruth, 397-399, 409  
 Wallace Lewis, 40  
 Walzer Michael, 234n  
 Wambach Lovis Maxim, 348 e n, 358n  
 Wat Aleksander, pseudonimo di Aleksander Elias Chwat, XII, 411-424  
 Warburton William, 294  
 Wegener Niclaus, 76  
 Weininger Otto, 322, 323 e n  
  
 Weinstein Roni, 97, 133n  
 Weiss Peter, 442  
 Werfel Franz, 350  
 Wernicke Otto, 402  
 Wesselofsky Alexander, 22  
 Whately Stephen, 39  
 Wiegler Paul, 357n  
 Wieland Christoph Martin, 395  
 Wiesel Elie, 11-13, 41, 448  
 Wilson Miles, 40  
 Winawer Bruno, 415n  
 Wolf Lucien, 386n  
 Wolff Johann Christoph, 176  
 Wunschel Hans, 402n  
 Wyler William, 40  
  
 Xšayaršā vedi Serse  
  
 Yates Frances, 291  
 Yatskan Shmuel Yankev, 387  
 Yehudah Sabibi, 123  
 Yerushalmi Yosef Ḥayim, 179, 233, 234  
 Yitzhaq Uziel, 123  
 Yosef ibn Shraga, 115n  
  
 Zelikovits Alessandro, 223  
 Zelikovits Karl, 221-227  
 Zelikovits Samuele, 222  
 Zemach Nahum, 408  
 Zertal Idith, 251, 252  
 Zoëga Jørgen, 288  
 Zweig Stefan, 354, 235n

## ABSTRACTS

MARCELLO MASSENZIO, *'Essere altrove'. L'Ebreo errante nostro contemporaneo*

This contribution reviews versions of the Wandering Jew myth emerging among modern Jewry in reaction to Nazi antisemitism. After a brief examination of the concept of myth via Claude Lévi-Strauss, the discussion refers to Marc Chagall's Nazi-era paintings. Particular attention is paid to *La Crucifixion blanche* (1938), in which the Wandering Jew is depicted as the savior of Jewish culture from Nazi destruction: his image holds an equally important position to that of the crucified Christ, restored to his Jewish roots. In this provocative example of 'history painting', the space surrounding the Jewish Jesus is filled with scenes of events from 1938. The discussion then moves to the philosopher Emmanuel Lévinas, in whose works of 1934 and 1935 a peculiar philosophy of Jewish wandering takes shape, one that illuminates the scale of the phenomenon. Finally, the exposition deals with post-Shoah developments in the Wandering Jew myth. Here, Elie Wiesel's story *Le Juif errant* centers on Mordechai Chouchani – a simultaneously real and mythical figure, epitomizing the spirit of the Wandering Jew – who returns to Paris to exhort survivors from the death camps to regain faith in the future.

FABRIZIO FRANCESCHINI, *Gli erranti nomi dell'Ebreo errante. Ambiguità, fratture, innovazioni*

A witness and at the same time a perpetrator of the outrage against Christ still among us, wandering the world, Jewish and with a Jewish name: this would seem to be a perfect definition of the wandering Jew, but this definition applies only to the early modern period. The onomastic and etymological analyses proposed in this essay force us to consider the texts and traditions of this paradigm with different eyes. The protagonists of the earliest texts, *Cartaphilus/Cartaphila* and *Boutedieu/Buttadeo/Votaddio*, are not referred to as Jews and do not have Jewish names, nor, in a sense, even proper names. It is only in 1602 with the *Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden mit Namen Abasverus* that we find a Jew with a proper name as the protagonist of the myth. *Abasverus*, however, is not a Jewish name, but a Persian one, a choice that is very significant with respect to the overall meaning of this popular booklet. Hebrew

names first appear between the 17th and 19th centuries, where we see, in particular, in the etymon of the name *Laquedem*, a uniting of the concepts of eternity and wandering. This might appear to be the completion of a teleologically-oriented path. It is instead a sign of the extent to which a myth, sometimes presented too compactly, is marked not only by ambiguities, but also by fractures and innovations.

FABRIZIO CIGNI, «*Icist ne t'atenderont pas, mais saces tu m'atenderas*». *L'Ebreo errante nei testi mediolatini e volgari duecenteschi*

Under the figure of the Wandering Jew is hidden a character well rooted in medieval Latin texts that flourished around England's religious centers in the XIII century. The figure is characterized by a pseudo-historical aura, a pagan converted to Christianity awaiting the return of Christ. The Benedictine monk Roger of Wendover recalls, as evidenced by the *Flores Historiarum* (ante 1235), that his name was *Cartaphilus*, and that after his baptism he was called Joseph. Matthew Paris takes up this story a few years later in his *Chronica majora*, and uses it with the voice of archbishop of Armenian descent who arrived in London in 1228. This identical short plot seems to be found again in Cologne, according to Philippe Mousket, of the Tournai region, in his fluvial *Chronique rimée*, composed a few decades later. In fact however Philippe entrusts a very singular development of the story to the *octosyllabe* verse, which draws on the marvelous and frames the episode in a more biblical context. Through a skilful narrative interlocking, the *Chronique rimée* seems to fix, in a phraseology formulate and liturgical, the elements of an immortal character of the unnamed Jew, which will resurface in other didactic-moral texts of the late Middle Ages. This northern european literary attestations of the episode seems to find completion in a more southern circulation of texts, slightly earlier, among which the *Chronica* of Santa Maria della Ferraria stands out decisively on the one hand, and on the other the *Livre de la forme du plait* by Filippo da Novara. The following contribution seeks both to shed light on the effective characteristics of the witnesses that have handed down the episode to us, and to verify, in the face of the evident narrative and verbal analogies even between one language and another, the real possibility of a legendary origin arose within the complex cultural environment of Frederick II.

SERENA GRAZZINI, *Eterno e senza requie. Ahasverus e la redenzione sospesa dell'Ebreo errante*

The legend of the man who outraged Christ and was therefore damned by Him to continue living until the Second Coming circulated in early modern Europe thanks to medieval chronicles and oral tales. The passage from the legend to the Wandering Jew myth was marked by the publication in Lutheran circles of the pamphlet *Kurtze Beschreibung und Erzehlung eines Juden mit Namen Ahasverus...* (A brief Description and Tale of a Jew by name Ahasuerus..., 1602). The tale satisfied the best expectations



of the readers of colportage literature, and it became very popular all over Europe due to its translation into French (1605) and other languages. Over a period of some decades, the eternal and wandering Jew, Ahasuerus, overshadowed his predecessors in the cultural memory of the Old Continent. The figure fascinated and frightened at the same time, and, while stimulating the creativity of many writers and artists, it also fueled anti-Jewish prejudice. The German reception of the myth from the 19<sup>th</sup> to the first half of the 20<sup>th</sup> century proves how present and important it also was in the modern period, and how Jewish writers reacted to the stigma of Ahasuerus. Indeed, even if the pamphlet shows a sympathetic attitude towards its protagonist, this personage was not considered just a single individual but rather as an emblem of the whole homeless Jewish people. The Lutheran interpretation of the Diaspora of the Jews as the consequence of their original and unredeemable guilt against Christ found its aesthetic concretion in the penitent never resting. Ahasuerus wanders throughout Europe and waits for a redemption which is delayed until the end of time.

RONI WEINSTEIN, *Erranti e migranti come agenti di cambiamento nella cultura ebraica e nel contesto mediterraneo (prima Età moderna)*

Exile played an important role all along Jewish history. It is present in some of its fundamental and defining moments, such as conferring the Torah at Mount Sinai or the formation of the Babylonian Talmud, both 'exilic' in their nature. Yet the early modern period (roughly the sixteenth and seventeenth century) was unique in this respect, as it witnessed a dramatic rise in the extent of Jewish migrations, both coerced and by choice, of individuals, families and entire Diasporas (such as the total expulsion of Iberian Jews). The result of these massive migrations was an intensive and unprecedented encounter between religious tradition of various Jewish places (Italy, Morocco, Spain and Portugal, Ottoman Empire, and Easter-Central Europe), alongside Conversos and ransomed Jewish slaves. The impact of these geographical shifts and the ensuing cultural-religious encounters was impressive and it endowed Jewish culture with global dimensions. At the focus of these changes stood the Sephardi and Portuguese Jews, enforcing their cultural dominance on their new arrival places; The Ottoman Empire was the major scene for the modernization of Jewish culture in various aspects. As far as it concerns religious, pietistic, Kabbalistic aspects of Jewish tradition in further centuries, it was rather the Islamic – both Sunni and Shii – rather the European culture that shaped Jewish modernity.

ALESSANDRA VERONESE, *Viaggio, pellegrinaggio e mobilità ebraica. Tre paradigmi tra loro connessi nell'Italia tardo-medievale*

Jewish wandering has often been regarded as a 'cursed' condition. As a matter of fact, however, things were rather different. In the mediaeval period we are never faced with wandering as divine punishment, but rather with movement as a symp-

tom of vitality and intellectual curiosity. An attempt will therefore be made to highlight the main elements linked to late medieval Jewish mobility, focusing mainly on the regions of central and northern Italy. Starting with some considerations on the characteristics of Jewish settlements in our peninsula, the question of the movements of individuals and groups and the reasons behind these movements will then be addressed. It will then discuss the journey and travellers and – lastly – the Jewish pilgrimage, which often takes the form of a real transfer to the Land of Israel.

MAFALDA TONIAZZI, *Viaggi, contaminazioni culturali, scontri. Storie di Ebrei erranti nella Pisa dell'Età moderna*

The Jewish presence in Pisa, a long-lasting phenomenon, was influenced between the 16th and 18th centuries by the arrival of Spanish and Portuguese Jews, who apparently preferred the city to Livorno. In the sixteenth century, the city was the destination not only of important figures of international Jewry, but also, from 1591, of the Venetian Jew Maggino di Gabbriello, known throughout the peninsula and at the European courts for his technical innovations in silk manufacture and glass production. As a place of encounter between different cultures, Pisa maintained a respectful position in the following two centuries. Thus, subgroups with very different traditions came into contact with each other: Ashkenazim, Sephardim, Italkim, but also Jews who came from the Ottoman Empire. If on the one hand Pisa was one of the stages of migration of some Jewish personalities, not metaphorical and literary, but real, on the other hand it became an example of one of the problems linked to migration itself: the complex relations between Jewish groups of different origins and traditions, which invalidate the myth of 'Jewish solidarity'.

FRANCESCA VALENTINA DIANA, *Rieducare gli ebrei. La letteratura in giudeo-spagnolo contro l'erranza spirituale nella Livorno del XVIII secolo*

Modern Jewish historiography has been remarkably silent about the valuable role of the Judeo-Spanish matrix of Livorno from the literary perspective: we have a lot of interesting and pioneering works on the extraordinary efflorescence of trade in which the Jews of Livorno were involved as major broker between Italy and the Ottoman Empire, but little has been published on the important role of Livorno as an international hub for the Sephardic literature. Istanbul, Salonica, Edirne, and Izmir during the 16<sup>th</sup> century emerged as the cities of a rich intellectual and cultural life but by the end of the 18<sup>th</sup> century the Sephardi role had declined giving way to Livorno which in that time registered a great development. It became thus an important point of reference in the world of Jewish culture and of Jewish printing. It was precisely during Livorno's golden age of Jewish publishing that a number of texts in Judeo-Spanish were published to re-educate Jews who were no longer able to read Hebrew and to contain the lack of religiosity and growing spiritual wandering. The article will first examine the historical context of Sephardic Judaism in the Diaspora and the role of Livorno

as a paradigmatic place for the spiritual wandering of Mediterranean Sephardim. The second part will delve into portions of selected Livornese works in Ladino.

ALICE GRAZZINI, *Dal mito dell'Ebreo errante agli ebrei 'erranti'. Comunità ebraiche e devianza morale nel teatro romano barocco*

The essay examines the theme of religious deviance in the Roman Jewish community, both as neglect of halachic norms and as moral error in a broader sense. The investigation will be carried out on the Roman Baroque theatre production and, specifically, on some anonymous *giudiate*: *Il giudicio punito* ('The Punished Jew'); *Le vane speranze degli amanti ovvero l'ebrea superba e vana che dà morte al marito vecchio con intenzione di prenderne uno giovine* ('The vain hopes of the lovers, or the proud and vain Jewish woman who kills her old husband with the intention of taking a young one'); *La confusione tra gli amanti* ('The confusion among the lovers'); *L'Aquilano finto ebreo* ('The fake Jew from L'Aquila'). Although they are comedies written by Christian authors to ridicule Jews, these texts testify to a knowledge of the lifestyle of the Jewish community that suggests, if not a collaboration with Jewish actors, at least a familiarity with the inhabitants of the ghetto. The deviant Jewish characters involved in those plays can be interpreted as a variation of the myth of the Wandering Jew in a broader sense: the deep-rooted Roman Jewish community, in fact, viewed any change in religious conduct with suspicion and condemned it.

ALESSANDRO GUETTA, *Erranza e dimora linguistica. La cultura ebraica italiana nella prima Età moderna*

If it is true that the Jewish history is one of wandering and of exile, nonetheless these notions must be understood more as the expression of not feeling completely at the right place but in a condition of instability and marginality, than the longing for a lost homeland accompanied by the efforts to reach it.

In this general and continuous situation of precariousness there was in Italy, starting from the mid-16<sup>th</sup> century, the aspiration to a common house for both Christian and Jews: Italian language. The Italian Jews participated in the common national endeavor of developing a common, literary tongue, which was progressively associated to Hebrew as a legitimate means to express their religious and intellectual tradition. I try to describe some patterns of this remarkable phenomenon, which reached its peak in the late 18<sup>th</sup> century.

CARMEN DELL'AVERSANO, *Attraversare la società: ebrei 'erranti' e panico categoriale*

This essay aims to reconceptualize the Jew's 'wandering' as the crossing of borders which are not exclusively, or even mainly, spatial, but above all social, and to high-

light its deeply anxiety-provoking effect on mainstream Christian society. For the antisemite, the Jews' ability to cross social boundaries is their chief transgression, and the one which triggers the antisemitic repression in all its violence.

The real nature of this transgression, and the real stakes in this form of 'wandering', can be illuminated through Harvey Sacks's Membership Categorization Analysis, a methodology of formal analysis of the logical properties of social categories, and through two related theoretical concepts which are here introduced for the first time: categorial scandal and categorial panic.

LEONARDO CANOVA, *Metamorfosi come erranza. Rappresentazioni deumanizzate dell'ebreo nella propaganda nazifascista*

Building on considerations related to an episode of the TV series *Black Mirror*, showing how humans are more willing to commit atrocities if the object of those atrocities is outside the human community, this article retraces some of the most significant stages in the constitution of the so-called 'Jewish bestiary' from the classical to the contemporary age, and then focuses on the dehumanized representations of the Jew in Nazi-fascist propaganda expressed in the columns of the magazines *Der Stürmer*, in Germany, and *La Difesa della Razza*, in Italy. It then proceeds in an attempt to show how the animal-Jew analogy, drawn in strictly metaphorical terms in earlier eras, reaches its fullest identification in the regimes of Adolf Hitler and Benito Mussolini, where it provides the theoretical basis for the persecution of the rights and lives of the Jewish people.

MARINA RICCUCCI, *Karl Zelikovits: da Miskolc a Bergen-Belsen ad Auschwitz*

The essay reconstructs the story of Karl Zelikovits, an Hungarian rabbi victim of the Shoah. Zelikovits stayed for a long time in Rijeka and Rome. In 1944, he helped a group of Jewish families from Rijeka, including Goti Herskovits Bauer, to escape deportation, providing them with fake documents and finding them refuge in Italy, in Viserba. When the situation became too dangerous, Zelikovits attempted with them to escape to Switzerland. But the outcome was, for everyone, including Zelikovits, tragic. They were all arrested at Ponte Tresa, and they were taken to extermination camps: only Goti Herskovits Bauer survived, who today is the only person in the world who can still tell us about Karl Zelikovits, who died in Auschwitz in 1944.

STEFANIA RAGAÙ, *Dare una patria agli ebrei erranti. Sionismo, migrazione e cittadinanza nell'era dello Stato nazionale*

With the rise of Zionism we witness a pivotal moment in the Jewish appropriation of the figure of the Wandering Jew. Indeed, the unprecedented political will to return to Zion betrays the Zionist desire to terminate exile by bringing the wandering Jews

home. In his famous *Juden auf Wanderschaft* (1927), Joseph Roth warned Zionists against such a desire. The yearning for Zion would get them nowhere: «They have always been men in exile. Now they have become a nation in exile». In fact, by focusing on the connection between history and law, the analysis examines how the future *Judenstaat* would guarantee rights to the wandering Jews. Special attention to early Zionist sources on this issue is paid, focusing particularly on the synthesis that Rabbi Henry P. Mendes outlined in his writings. Finally, it concludes with some considerations on what followed after the founding of Israel in 1948 and especially after the promulgation of the Law of Return in July 1950.

ARTURO MARZANO, *L'ebreo non è più errante. La diaspora nella politica dei governi Netanyahu (2009-2021)*

According to Zionism, Diaspora was a reality that had to be overcome by the creation of a nation state, and the diasporic Jew was a negative model to be replaced. The birth of the State of Israel concretely made it possible for Jews from all over the world to emigrate to the Jewish State, setting the conditions for putting an end to the Diaspora existence and overcoming the condition of the 'wandering Jew'. The Israeli leadership made this achievement one of the main objectives of its political action, starting with the adoption of the Law of Return in 1950, which declared that every Jew had the right to immigrate to Israel and immediately obtain the Israeli citizenship. During the second, third and above all the fourth government of Benjamin Netanyahu – in particular between 2015 and 2017 – there have been explicit references by the Prime Minister to overcoming the 'wandering Jew' model. In this article I intend to dwell on the rhetoric used by Netanyahu and enquire the reasons that prompted the Israeli Prime Minister to use this language after years in which Israeli politics had no longer referred to it.

FRANCESCA TUCCI, *Rivisitazioni del mito dell'Ebreo errante in Die Juden e Nathan der Weise di G. E. Lessing*

«Culture and possession» are indicated as fundamental characteristics of the Jewish characters who appear as protagonists respectively in the early play *Die Juden* and in the last play, *Nathan der Weise*, by Lessing. These would be figures in whom that process of integration through assimilation has only come to fruition from the point of view of a superficial social acceptance, and this at the cost of a substantial repudiation of their origins. Characters deprived of their ethnic, cultural and religious specificity, expressions of that generic humanity that underlies the Enlightenment utopia of the just and happy society. The anti-Semitic front of readers and detractors of Lessing's work had instead read in it the devious attempt by Lessing to promote a false and insidious image of the Jewish people, in which, albeit embellished with a glaze of humanity and wisdom, in a tendentious game of disguised propaganda and covert persuasion would persist the abominable stigma of the Wandering Jew.

EMILIANO RANOCCHI, *Ritorno all'Egitto. L'Ebreo errante nel Manoscritto trovato a Saragozza di Jan Potocki*

To better understand the meaning of the Wandering Jew as one of the characters of Potocki's seminal novel *Manuscript found in Saragossa* it is necessary to be aware of the huge progress Potocki's studies have done during the last twenty years. The critical edition of the three redactions of the novel has shown that the Wandering Jew has eventually disappeared from the last version of 1810. The question how it is so must remain open since no information from the author has survived. After reporting the state of research, the author suggests some more possible reasons and tries to establish the role of this being one of the first literary appearances of the Wandering Jew in literature in the context of the contemporary debate about the Egyptian origin of Jewish laws. Oddly enough, Potocki has chosen not to develop the story of the Wandering Jew after his encounter with Jesus, but to recreate the vicissitudes of his family until the third generation back. Also noteworthy is the fact that he is a Hellenising Jew from Alexandria. In fact, the recourse to Egypt in the 18<sup>th</sup> century is always an argument for natural religion. Further, the article explores possible connections with contemporary German spinozism and freemasonry.

FRANCESCA MANZARI, «*L'umanità tutta intera (...) in fondo alla storia dell'Ebreo errante*»: da Edgar Quinet a Edmond Jabès

Edgar Quinet was only twenty years old when he published *Les Tablettes du Juif errant* in 1823, and ten years later *Ahasverus*: these two poems in prose, reprinted afterwards in anti-chronological order, represent the reaction of the French Republican intellectual to Johann Gottfried Herder's conception of history, of whose *Philosophie der Geschichte* he published his three-volume French translation in 1827. This article contends that, in reaction to Herder's post-Hegelian historical determinism, Quinet's vision of history includes the contingent dimension of history, of which the figure of Ahasverus the Wandering Jew is the epitome, proposed by Quinet as an antidote to Herder's organic antisemitism. The notion of errance, or wandering, is analyzed here from the point of view of Aristotelian philosophy revisited by Lacanian psychoanalysis, and in the light of Derrida's reading of the poems of Edmond Jabès, in the line of Quinet's intellectual heritage.

ALESSANDRO GRILLI, *Identità ebraica e altri sconfinamenti. Categorie sociali e 'doppia appartenenza' nella Recherche proustiana*

Beyond its extensive presence in literature, the myth of the Wandering Jew can also be understood as a combination of symbolic elements shedding light on peculiar aspects of Jewish identity in European culture. This essay focuses on the representation of Judaism in Marcel Proust's *À la recherche du temps perdu* (1913-1927), in which

both assimilated Judaism and anti-Semitic prejudice are the subject of extensive consideration and in-depth analysis. The theoretical tools of Harvey Sacks's Membership Categorization Analysis are used to interpret Jewish identity as a case of 'double categorial ascription'. Sacks's key concepts help analytically understand some distinctive traits that Jewishness shares with other stigmatized identities, homosexuality in particular. The momentous role that Jewishness and homosexuality play in Proust's novel also allows to grasp their deep symbolic implications: the main argument shows how 'double belonging', besides entailing the stigma of ambiguous, hence unreliable identity, is also the ideal starting point for existential redemption through art.

CHIARA CARMEN SCORDARI, *Messia errante e homo absconditus: l'eredità di Abramo in Joseph Soloveitchik*

The biblical figure of Abraham plays a central role in the existential hermeneutics of Joseph Soloveitchik (Pružany, 1903-New York, 1993). Faced with the paradoxical experience of faith and history, he «transports himself, with all his thoughts, belief and traits» into the biblical character, giving the patriarchal narrative a new philosophical twist. In the light of Maimonides, Soloveitchik describes Abraham as the prototype of the roving skeptical believer endowed with a redemptive mission and portrays his ongoing hagira as a collective project of religious, social, and historical-messianic wandering. Besides, building on Hermann's Cohen ethical messianism, Soloveitchik internalizes the Messianic idea and turns it into a human potential continuously unfolding in history and the covenantal community. Traces of such a hidden redemptive strength are also in his portrayal of Abraham as a model of *she-liah ha-Shem*, God's emissary, with which anyone can identify.

BENEDETTA BRONZINI, *Davanti al confine. Tracce dell'Ebreo errante nell'opera di Franz Kafka*

Without being explicitly quoted, the Wandering Jew hides behind most of the works of Franz Kafka, intertwining his personal life into his literary production. This work investigates the hints of Ahasver in Kafka's world, focusing on the fragments of the short story that, only after Kafka's death, Max Brod called *The Hunter Gracchus*. Without knowing his guilt, Gracchus, the only kafkian protagonist to have a specific spatial collocation, keeps wandering as a *revenant* on the Garda Lake, hoping to rest in Riva del Garda in a condition of exclusion and eternal floating, that makes him a *Doppelgänger* of other Kafka's characters, such as Odradek and K.

GIUSEPPE DELL'AGATA, *Il mito di Ahasfero nella letteratura bulgara del Novecento*

This essay deals with a little known yet relevant aspect of the myth of the Wandering Jew: the centrality of the figure of *Ahasfer* in 20th century Bulgarian literature.

The author reconstructs the circumstances of the Bulgarian translation and editions of Sue's novel *Le Juif errant*, which the Bulgarian critical tradition presents in a lacunose and sometimes erroneous manner. In the wake of this translation, the poets Nikolaj Liliev and Nikolaj Rajnov, exponents of the European symbolist galaxy, elaborated two poems in the 1920s, both entitled *Ahasfer*, which are analysed here. The author then presents the novel *Dreams at the Acropolis* by Dimităr Šišmanov (1938), entirely built on the character of Ahasfer. The essay concludes by presenting Nikolai Tončev's complex poem also entitled *Ahasfer* and published in 1995.

CLAUDIA ROSENZWEIG, *Grisha Popov e Yakov Bok. 'Ebrei erranti' nell'opera di Sholem-Aleykhem e Bernard Malamud*

The legend of the 'wandering Jew', which first developed and circulated in a Christian context, offered images and motifs to Jews of the 18th, 19th and 20th centuries who sought to express their thoughts and feelings after leaving the ghetto and, especially in Eastern Europe, the *shtetl*. In several works by 20<sup>th</sup>-century Yiddish and Hebrew writers, the 'wandering Jew' became the *talush*, the 'uprooted' Jew, who having left his community has no way of going back.

In some cases the *talush* may become a victim of injustice, of false accusation, especially of blood libel. Such is the case in *Der blutiker shpas* by Sholem Aleykhem – translated into English as *The Bloody Hoax* – and Bernard Malamud's *The Fixer*. Both novels are based on the 'Beilis' *affaire*', a well-known case of accusation of ritual murder, but they reinvent their heroes, challenging the 'national' Jewish narrative and transforming their respective plots: the first is a story of friendly interaction between Jews and Russians (Shalom Aleykem's 'wandering Jew' is a Russian noble), and the second is Malamud's tale of a deeply human 'wandering Jew'.

MATTEO TAMBORRINO, *Lunga è la strada' per Israel Becker. Pellegrinaggio biografico e artistico di una wandering star del teatro yiddish*

The essay remodels the ancestral mythologem of the 'Wandering Jew' in the light of the notion of 'wandering star' (from the title of Sholem Aleichem's novel), declining it on the case-study of Israel Becker, Jewish-Polish actor and painter born in 1917. Although little frequented by scholars, the artist can be classified among the most interesting figures of the Yiddish theater and cinema firmament. Wandering is, in fact, a leitmotif in Becker's personal odyssey, combined with a rare stubbornness in enduring the traumatic shocks imposed by the historical events, faced with an exceptional creative strength and reconverted – if needed – into playwriting material. *Stage of life* (*Di bine fun mayn lebn*) is – not surprisingly – the expression chosen by Becker himself to baptize his own memoirs, a catalogue of considerable dimensions edited in 1979, which contains a rich selection of paintings preceded by an accurate autobiographical note, which traces the salient stages of his life, fixing the inextricable union between



existential journey and artistic adventure. The main object of the essay is therefore the reconstruction of Becker's long career, with luges on some works – cinematographic, theatrical or pictorial – particularly exemplifying of his pilgrimage.

GIOVANNA TOMASSUCCI, *Dalla fine all'inizio. L'Ebreo errante di Aleksander Wat*

*The Wandering Jew* (1926) is Aleksander Wat's only novella in which the Jewish motif is the very center of the narrative. Wat carefully avoids dramatic or frightening notes, staying away from the characters created by Potocki, Quinet, Schubart, and Meyrink. However, certain aspects of the old version of the ancient myth remain: the millennial peregrination through history, the absolute solitude of the hero, and his magical movement and appearance in different parts of the world. The fusion of Catholicism and communism in the shadow of Marranism, represented by the protagonist Nathan, reflects grotesquely either on the phenomenon of Jewish youth fleeing the shtetls observed by young Wat, or on his own ecumenical dreams and reflections on the metahistorical role of Jews and their conversion. The article analyzes this issue also with regard either to the reception of the old Christian legend, or to the Anti-semitic narrative on the conspiracy of Jewish converts.

ALESSIA CASSANI, *La lingua come partenza e ritorno dal viaggio. Scritture contemporanee in giudeo-spagnolo*

Since the 1980s, and usually after the traumatic event of the death of a parent (mostly the mother), some contemporary Sephardi writers from different countries (Nicoïdski, Matitiah, Moscona, Cohen, León) undertake a real or sentimental journey in search of one's own family and people's identity. This trip often coincides with a physical journey to discover the motherlands of their families (Turkey, Bulgaria, Greece, Spain...) and to rediscover their Jewish roots as wandering people. At the same time, they carry out a revaluation of the language of their childhood, Judeo-Spanish, in order to revive the world that was expressed in it.

Judeo-Spanish, the language in which their most intimate memories took place, but also the vehicle of a largely forgotten literature, became for the first time also the literary language of these writers, providing them with new expressive possibilities.

ALESSANDRO CECCHI, *Risonanze ebraiche. Suoni e pensieri 'erranti' nell'autobiografia artistica di Luigi Nono*

A recurring theme in his works of the 1950s and 1960s, the Shoah has been often considered in relation to the composer Luigi Nono. The same cannot be said for another theme connected to Judaism, that of wandering, which appears in Nono's dis-

course in different forms. As for the first theme, the chapter limits itself to retracing the main steps of its musical elaboration from the early 1950s on, in order to reserve more space to wandering, which is thematized by Nono in the 1980s and connects with his renewed interest in Jewish culture in that period. This interest is mediated by readings – texts of the Jewish tradition, texts of Jewish authors, and texts on Judaism – and interlocutors – the philosopher Massimo Cacciari, the Jewish poet Edmond Jabès – but also coloured by a sense of personal disquiet which influences Nono's reception. In this respect, the chapter identifies and discusses the relevant tropes of his discourse. These are: the forms of wandering involved in *Prometeo* (the project, the work, and its performances); the idea of cultural difference of Judaism; the pursue of 'mobile sound' as connected to Jewish singing; the presence of wandering as prescription to the performers in the latest works, some of which elusively linked to individual performances relying on improvisations. The conclusions reflect on the recurrence of these topics in Nono's discourse, citing reasons of political positioning, artistic communication, and personal introspection.

## TEMI E TESTI

### *Ultimi volumi pubblicati*

191. LUCA OLIVA, *L'ontologia della materia. Giordano Bruno tra Otto e Novecento*, seconda edizione, 2020, pp. LII-252.
192. LAURA BANELLA, *Rime e libri delle rime di Dante tra Medioevo e primo Rinascimento*, 2020, pp. xx-220.
193. *Paths in Free Will. Theology, Philosophy and Literature from the Late Middle Ages to the Reformation*, edited by Lorenzo Geri, Christian Houth Vrangbæk and Pasquale Terracciano, 2020, pp. xxii-170.
194. *Le vie della cittadinanza sociale in Europa (1848-1948)*, a cura di Carmelo Calabrò, 2020, pp. xiv-198.
196. *Dal paesaggio all'ambiente. Sentimento della natura nella tradizione poetica italiana*, a cura di Roberto Rea, 2020, pp. xiv-214.
197. *Memorie segrete. Una cronaca seicentesca del monastero di Santa Rosa di Viterbo*, a cura di Eleonora Rava, contributi di Attilio Bartoli Langeli e Filippo Sedda, premessa di Gabriella Zarri, 2020, pp. xxvi-294 (Serie "Scritture nel chiostro").
198. GIOVANNI BONACINA, *Tradizione e Restaurazione. Haller, Eckstein, Giuliano, Stahl, Bauer*, 2020, pp. xxiv-376.
199. SILVIA ARGURIO, *Ars impossibilium. L'Adynaton poetico nel Medioevo italiano*, 2020, pp. xx-132.
200. LIVIANA GAZZETTA, *Virgo et Sacerdos. Idee di sacerdozio femminile tra Ottocento e Novecento*, 2020, pp. x-150 (Serie "Donne Fedi Culture").
201. FRANCESCO LUCIOLI, *Tramutazioni dell'Orlando furioso. Sulla ricezione del poema ariostesco*, 2020, pp. xiv-366.
202. *L'Inquisizione e gli ebrei. Nuove ricerche*, a cura di Marina Caffiero, con la collaborazione di Giuseppina Minichella, 2021, pp. xxii-182 (Serie "Religioni Frontiere Contaminazioni").
203. *Citizenship under Pressure. Naturalisation Policies from the Late XIX Century until the Aftermath of the World War I*, edited by Marcella Aglietti, 2021, pp. xviii-282.
204. *Padre Cosimo Berlinsani. Parroco, fondatore e maestro spirituale nella Roma del XVII secolo*, a cura di Emanuele Atzori, 2021, pp. xxii-178, 16 tavv.
205. *Idemoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*, a cura di Paolo de Ceglia e Pierroberto Scaramella, 2021, pp. xxii-322, 16 tavv.
206. ANNALISA CIPOLLONE, *All'ombra di Dante. Bonagiunta da Lucca tra mondo romanzo, tradizione lirica ed enciclopedismo*, 2021, pp. xiv-198.
207. *Diplomazia e letteratura tra Impero asburgico e Italia (1690-1815) / Diplomatische und Literarische Beziehungen zwischen der Habsburgermonarchie und Italien (1690-1815)*, a cura di Sieglinde Klettenhammer, Angelo Pagliardini, Silvia Tatti e Duccio Tongiorgi, 2021, pp. xvi-212.
208. FRANCESCO PUCCI, *Del regno di Christo*, a cura e con un saggio introduttivo di Gabriele Vecchione, 2021, pp. xliv-204.
209. GIOVANNI PIZZORUSSO, *Propaganda fide. I. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, 2022, pp. xxxiv-434.

210. *Nel labirinto della materia. Il dibattito filosofico e teologico dalla tarda antichità all'età moderna*, a cura di Carlo Altini – Berenice Cavarra – Giovanni Cerro, 2021, pp. xviii-226.
211. PAOLO TRANIELLO, *Le opere e i libri. Foscolo, Leopardi, Manzoni alle soglie dell'editoria moderna*, 2021, pp. xii-196 (Serie "Testi e studi di storia delle idee e della cultura").
212. ZBIGNIEW OGONOWSKI, *Socinianism. History, Views, Legacy*, introduction by Mario Biagioni, edited by Danilo Facca, 2021, pp. xxxiv-500 (Serie "Sociniana").
213. GIORGIO CARAVALLE, *Libri, uomini, idee. Studi su censura e Inquisizione nel Cinquecento*, 2021, pp. xx-308.
214. *La carità del vescovo nella Chiesa di Bologna. Istituzioni, iniziative, figure dal Medioevo al Concilio Vaticano II*, a cura di Paola Foschi, 2022, pp. xxii-214, 16 tavv.
215. ALESSANDRO VETTORI, *L'ascesa a Dio. Tipologie della preghiera nella Commedia di Dante*, traduzione di Paolo Scartoni, 2021, pp. xxvi-230.
216. CRISTOFANO GUIDINI, *Cantari sulla «Legenda Aurea» e altri (Rieti, Bibl. Paroniana, Ms. I.2.45)*, a cura di Attilio Cicchella e Thomas Persico, premessa di Concetto Del Popolo, con un saggio di Giuseppe Noto, 2022, pp. xxviii-584 (4 tavv.).
217. *La diplomazia delle lettere nella Roma dei Papi dalla seconda metà del Seicento alla fine dell'Antico Regime*, a cura di Silvia Tatti, con la collaborazione di Alviera Bussotti e Pietro Giulio Riga, introduzione di Francesca Fedi, 2022, pp. x-278.
218. *Religioni e parità di genere. Percorsi accidentati*, a cura di Alessia Liroi e Alessandro Saggiaro, 2022, pp. xx-232 (Serie "Donne Fedi Culture").
219. *Segni, sogni, materie e scrittura dall'Egitto tardoantico all'Europa carolingia*, a cura di Antonella Ghignoli, Maria Boccuzzi, Anna Monte, Nina Sietis, 2023, pp. xiv-226, 16 tavv. (Serie "Graphic Symbols, Written Words").
220. LETIZIA PELLEGRINI, *Intus ed Extra. Un formulario epistolare delle clarisse bolognesi (1463-1467)*, con una presentazione di Gabriella Zarri, 2022, pp. xxii-150, 16 tavv.
221. PIETRO SECCHI, *Tra le fonti di Pico: strumenti per la concordia*, premessa di Stéphane Toussaint, 2023, pp. xiv-182.
222. JACQUES HEYMAN, *Skeletons. A Technical Autobiography Written for Instruction and Entertainment*, with a new Author's Foreword, 2022, pp. 152 (Serie "Between Mechanics and Architecture").
223. *Diplomatici en travesti. Letteratura e politica nel 'lungo' Settecento*, a cura di Valentina Gallo e Monica Zanardo, 2022, pp. xiv-222 (4 tavv.).
224. MARTIN LUTERO, *Uno libretto volgare con la dichiarazione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster, con una breve annotatione del vivere christiano*, a cura di Stefania Salvadori, 2022, pp. lii-68.
225. GUIDO GOZZANO, *Anacronismi e didascalie. Prose varie 1903-1916*, edizione e commento a cura di Marco Maggi, 2023, pp. xxxviii-302.
226. ANTONIO PERRONE, *Il palinsesto della catastrofe. La metafora tra lirica e scienza nel Barocco meridionale*, 2023, pp. x-106.
227. ANTONIO URCEO CODRO, *Carmina inedita*, edizione, traduzione e commento a cura di Federico Cinti – Giacomo Ventura, con un saggio introduttivo di Giacomo Ventura, 2023, pp. xliiv-88.
228. *L'Ebreo errante. Nuove prospettive su un mito europeo*, a cura di Fabrizio Franceschini e Serena Grazzini, 2023, pp. xvi-498, 16 tavv.
229. DAFNIFILO, *Canzoniere*, a cura di Benedetta Aldinucci, 2023, pp. xxxvi-96, 2 tavv.