

NAPOLI NEL MEDIOEVO

SEGNI CULTURALI DI UNA CITTÀ



CONGEDO EDITORE

rapporto fra la produzione agiografica e culto è certo: quindici santi hanno la *Vita* o *Passio* composta o tradotta a Napoli, mentre esiste, talvolta già da molto tempo, una basilica o una chiesa ad essi dedicata. Il ruolo svolto dai vescovi è sicuramente prevalente, anche se non finalizzato all'introduzione di titoli greci nelle chiese cittadine. La metà dei santi, infatti, la cui vita è stata tradotta, non risultano titolari di chiese. Dei sette santi il cui testo viene espressamente legato a un incarico episcopale o a una finalità culturale, solo Giuliana è titolare di una chiesa. Così, il paesaggio religioso napoletano riflette un disegno più antico dell'intenso periodo delle traduzioni agiografiche, disegno che esprime una latinità sicura e orgogliosa, sia pur con influenze orientali particolarmente marcate, ispirato alla chiesa latina dell'Italia meridionale del IX-X secolo, in grado di assimilare ed integrare nella latinità le influenze orientali.

GIANCARLO LACERENZA

MEMORIE E LUOGHI DELLA CULTURA EBRAICA

Il *Libro di viaggi* (*Sefer massa'ôt*) di Binyamîn da Tudela indica la presenza in Napoli, intorno al 1165, di circa cinquecento israeliti:

«e da lì (Pozzuoli) un uomo può compiere un viaggio di quindici miglia in una strada sotto i monti, opera compiuta dal re Rômrôs (Romolo) che costruì la città di Roma. Ed egli fece tutto ciò a causa del timore del re David e del suo generale Yoav; e fece edificazioni sia sopra sia sotto i monti, fino alla città di Napoli. Questa è una città molto fortificata che si trova sulla riva del mare, (ed è) fondazione dei greci. Vi sono circa cinquecento ebrei, e lì sono R. Hezekiyah, R. Šallum, R. Eliyyah ha-Kohen e R. Yišhaq di Har Napus, il rabbino, di benedetta memoria»¹.

Come quasi tutte le descrizioni dell'articolato *itinerarium* del viaggiatore tudelense, il suo brano relativo a Napoli sembra contenere scarsi elementi tratti da osservazioni raccolte sul luogo e affida al lettore, invece, informazioni pratiche, miste a spunti o arricchimenti, derivanti da nozioni libresche². I dati di demografia ebraica presenti nel *Sefer massa'ôt* appaiono in genere fra i più affidabili, quale che sia la fonte delle informazioni riportate; e anche per i personaggi ragguardevoli o per gli studiosi menzionati sono talora possibili riscontri (sebbene non sistematicamente) con altri tipi di documentazione³.

¹ Traduco dal testo ebraico in M.N. Adler (a. c.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London 1907, p. 9. Se ne vedano anche le versioni italiane in Binyamin da Tudela, *Itinerario (Sefer massa'ot)*, a cura di G. Busi, Rimini 1988, p. 21; e Benjamin da Tudela, *Libro di viaggi*, a cura di L. Minervini, Palermo 1989, p. 46.

² Sul peso testimoniale del *Sefer massa'ôt* le valutazioni non sono tutte concordi, ma appaiono in genere orientate a sostenere la sostanziale veridicità di gran parte del percorso: Busi, *Itinerario* cit., pp. 7-11; Minervini, *Libro di viaggi*, pp. 11-36. Altre considerazioni sulla struttura del testo in G. Lacerenza, *Appunti sulla letteratura di viaggio nel medioevo ebraico*, in *Medioevo Romano e Orientale. La letteratura di viaggio tra Oriente e Occidente* (Atti Conv. Catania 2003), Soveria Mannelli, in corso di stampa.

³ Si veda ad es., per la sezione di territorio compresa fra Salerno e Corfù, l'analisi di C. Colafemmina, *L'itinerario pugliese di Beniamino da Tudela*, in "Archivio storico pugliese". XXVIII, 1975, pp. 81-100.

Nel caso di Napoli – prescindendo dalla descrizione mitica delle vie d'accesso alla città (la «strada sotto i monti» corrisponde però alla *Crypta Neapolitana* realizzata in età romana sotto la collina di Posillipo e tuttora esistente) – l'elevato numero di residenti ebrei con personaggi anche di un certo rango, rientra tra i dati di sicuro interesse da mettere in evidenza. La comunità ebraica di Napoli era tra le più numerose d'Italia⁴. Il modo di intendere le cifre, i nomi e le eventuali funzioni rabbiniche dei personaggi richiamati, tuttavia, vanno incontro, in questa come in altre occasioni, ad una serie di possibili interpretazioni⁵. Il quadro offerto dal *Sefer massa'ôt* corrisponde, tutto sommato, al poco che è noto sulla storia e la compagine della comunità ebraica napoletana, riguardo alla quale si è ancora lontani dal livello di ricerche e d'informazione auspicato e auspicabile⁶. Tracciare un quadro esauriente della storia della presenza ebraica nella Napoli medievale appare dunque un compito, allo stato dei fatti, ancora prematuro. È possibile tuttavia evidenziarne alcuni tratti specifici e nodi, connessioni e continuità, almeno per certi momenti e luoghi che si possono ritenere significativi.

Nella varietà degli spazi urbani che a Napoli, nel corso del tempo, sono stati interessati dalla presenza ebraica, la nostra attenzione si concentrerà, grazie a una speciale convergenza di riferimenti,

⁴ Queste le indicazioni nel testo: Genova 2; Pisa 20; Lucca 40; Roma 200; Capua 30; Napoli 500; Salerno 600; Amalfi 20; Benevento 200; Melfi 200; Ascoli (Satriano) 40; Trani 200; Taranto 300; Brindisi 10; Otranto 500. Per la Sicilia, Messina 200; Palermo 1500. I dati sono ovviamente da leggere alla luce delle differenziate condizioni dei vari territori.

⁵ Il numero degli abitanti ebrei nelle città menzionate nel *Sefer massa'ôt* è assunto da alcuni studiosi non per unità, ma come indicazione dei soli capifamiglia o dei gruppi familiari: per esempio, A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 67-95. In tal caso, le cifre diverrebbero assai diverse. Per quanto riguarda il valore del titolo «Rabbi» o «Rav» – nel testo rappresentato dall'abbreviazione «R.» preposta a pressoché tutti i nomi dei personaggi citati, di alcuni dei quali però si sottolinea la funzione rabbinica o di studioso con il titolo esteso di *ha-rav* (il Rabbi) o di *hakam* (sapiente) – va considerato che molto spesso esso era semplicemente onorifico ed equivalente a «signore» o «messere»: cfr. al riguardo Busi, *Itinerario* cit., p. 15 nota 9; Minervini, *Libro di viaggi* cit., p. 13 e la letteratura ivi citata.

⁶ Sulla storia della presenza ebraica a Napoli cfr. per ora N. Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a cura di F. Patroni Griffi, Napoli 1990² (Torino 1915), *passim*; Milano, *Storia*, indice, s.v. *Napoli*. Per una panoramica più recente ma di carattere generale, D. Abulafia, *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione*, in *Gli ebrei in Italia. Dall'Alto Medioevo all'età dei ghetti*, (*Storia d'Italia. Annali* 11.I) a cura di C. Vivanti, Torino 1996, pp. 5-44. Specifico ma con limite all'età aragonese e al primo periodo viceregnale, G. Lacerenza, *Lo spazio dell'ebreo. Inseidiamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)*, in *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, (Atti Conv. Napoli 1999) a cura di L. Barletta, Napoli 2002, pp. 357-427.

sull'area di S. Marcellino, sede ininterrottamente d'insediamento israelita, almeno dalla tarda antichità fino all'espulsione del 1541, vale a dire per oltre un millennio⁷.

Se la notizia riportata nella *Guerra gotica* di Procopio di Cesarea, secondo la quale gli ebrei nel 536 impegnati, nel corso dell'assedio bizantino, a proteggere il tratto di mura rivolto al mare – *prós tēn thálassan* – dovesse sottintendere che essi in tale zona avrebbero avuto la propria area residenziale, come vari studiosi hanno sostenuto⁸, l'insediamento giudaico al di sotto della *regio Nilensis*, presso il modico strapiombo del Monterone, sarebbe anteriore al periodo della prima amministrazione bizantina della città, già sotto i Goti⁹. L'indizio è tutt'altro che certo. Un *vicus Iudeorum*, anch'esso di probabile origine tardoromana, è attestato in un altro settore della cinta urbana, al di sopra del decumano superiore¹⁰. Quando, tuttavia, alla fine del secolo X, con la superstite documentazione scritta, sarà possibile delineare un quadro più certo, anche se ampiamente incompleto, della fisionomia urbana della Napoli tardobizantina, l'attestazione di una sinagoga al Monterone accanto a un *balneum publicum* che avrà lunga vita e storia (*prope monasterium SS. Marcellini et Petri; iuxta sinagogam hebreorum*) costituirà un argomento a favore dell'esistenza già secolare dell'edificio, dal momento che in quel periodo la sua costruzione sarebbe stata, per legge, im-

⁷ Per un'analisi recente degli spazi ebraici presenti nella realtà locale, G. Lacerenza, *La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI*, in "Materia giudaica", XI, 2006, pp. 113-142.

⁸ B. Capasso, *Pianta della città di Napoli nell'XI secolo*, in "Archivio storico per le province napoletane", XVIII, 1893, pp. 104-125, 316-363: 124; A. Leone, F. Patroni Griffi, *Le origini di Napoli capitale*, Altavilla Silentina s.d. [1984], pp. 21-22.

⁹ Sui riferimenti in Procopio (*Bellum gothicum*, I.viii.41; x.24-26), cfr. N. Ferorelli, *La partecipazione degli Ebrei alla difesa di Napoli contro Belisario*, in "Il Vessillo Israelitico" 6^a s., 63, 1915, pp. 146-147; L. Gatto, *L'Italia meridionale ne La guerra gotica di Procopio di Cesarea: gli aspetti militari, politici ed economico-sociali*, in *Incontri di popoli e culture tra V e IX secolo*, (Atti Conv. Benevento 1997) a cura di M. Rotilli, Napoli 1998, pp. 31-58; E. Savino, *Ebrei a Napoli nel VI sec. d.C.*, in *Hebraica hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, a cura di G. Lacerenza, Napoli 2005, pp. 301-315.

¹⁰ Sul *vicus* Lacerenza, *La topografia*, pp. 118-120.

¹¹ Il documento con tale attestazione, datato 15 febbraio 984, è trascritto nei *Notamenta Instrumentorum quae conservantur in Archivio Monasterii S. Marcellini*, ms. Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, XXVIII.C.9 (d'ora in poi *Notamenta S. Marcellini*), pp. 200-201; e si veda anche in B. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia*, II.1, Napoli 1885, p. 152, n. 243. Sul *balneum* in questione cfr. G. Capone, A. Leone, "Gripte antique" a Napoli nell'alto Medioevo, in *Incontri di popoli*, pp. 233-240: 238-239. Sulla proibizione, attiva sin dal V secolo, di erigere nuove sinagoghe [*Codex Theodosianus* XVI.viii.22-27; *Novellae Theodosianae* II.iii.3.5:

possibile¹¹. Peraltro, la consuetudine dei giudei della Diaspora di erigere le sinagoghe, ove possibile, preferibilmente verso il mare, è documentata da Flavio Giuseppe¹².

Posta sotto l'antico convento dei SS. Marcellino e Pietro – dalla fine del XVI secolo chiamato dei SS. Marcellino e Festo, in seguito all'inglobamento del monastero altrettanto antico dei SS. Festo e Desiderio¹³ – la «sinagoga degli ebrei» è regolarmente attestata durante i secoli XI e XII in vari documenti, i quali, sebbene non forniscano alcuna descrizione circa la sua disposizione e struttura, non mancano di indicazioni sull'ambiente in cui essa era inserita. In un atto del 1126 si precisa, ad esempio, che essa era posta in una *grypta* – ossia in uno di quei locali parzialmente interrati per la differenza di quote del terreno, provvisto di terrazzamenti¹⁴ – proprio nei pressi della rampa che conduceva al soprastante monastero¹⁵. L'area, com'è noto, era ricca di pozzi e *balnea*, pubblici e privati, uno dei quali doveva ospitare il *miqweh*, ossia la piscina rituale ebraica¹⁶. Importante punto di riferimento per la localizzazione del tempio era l'antica chiesa di San Renato, purtroppo distrutta verso l'inizio del Seicento¹⁷.

Vale la pena di sottolineare come nell'alto Medioevo tanto la sinagoga, quanto il nucleo dell'abitato ebraico circostante – in seguito notevolmente ampliatosi e, quindi, appropriatamente denominato *judeca* – risultino in immediata contiguità e relazione, da ritenere significati-

Corpus Iustiniani I.lix.18(19)], ripresa e riassunta alla fine del secolo IX nei *Basilicorum Libri*, cfr. J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, Athen 1939, p. 146, n. 83. Per la vita ebraica nell'ambiente bizantino, in generale A. Carile, *Bisanzio e il mondo ebraico*, in *L'interculturalità dell'Ebraismo*, (Atti Conv. Bertinoro 2003) a cura di M. Perani, Ravenna 2004, pp. 69-89.

¹² *Antichità giudaiche* XIV:258, «e che possano erigere i propri luoghi di culto verso il mare (*pròs tē thaláttē*)» con riferimento ai privilegi concessi verso la fine del I secolo a.C. alle comunità dell'Asia Minore.

¹³ Sulle cui vicende cfr. M.R. Pessolano, *Ricerche di storia urbanistica sull'insula dei SS. Marcellino e Festo*, in «Napoli Nobilissima», n.s. XIII, 1974, pp. 210-221; A. Pinto, *Storia del Monastero*, in *Il complesso di San Marcellino. Storia e restauro*, a cura di A. Fratta, Napoli 2000, pp. 83-106; I. Ferraro, *Napoli. Atlante della città storica. Quartieri Bassi e il "Risanamento"*, Napoli 2003, pp. 112-124.

¹⁴ Sul termine e il suo significato, cfr. Capasso, *Pianta* cit., p. 124; Capone, Leone, «*Gripte antique*», passim; Ferraro, *Quartieri Bassi* cit., p. 28.

¹⁵ Il documento, talora erroneamente attribuito al 1097, in *Notamenta S. Marcellini* cit., p. 189; Capasso, *Monumenta*, p. 391, n. 629.

¹⁶ Sulla documentazione relativa ai bagni e alle acque dell'area, cfr. Capasso, *Pianta* cit., pp. 119-121; Leone, Patroni Griffi, *Le origini* cit., pp. 13-14; e soprattutto G. Capone, A. Feniello, *Bagni monastici del Monterone e di San Marcellino (secc. IX-XV)*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, a cura di A. Leone, Napoli 1996, pp. 97-105.

¹⁷ Tale perdita ha determinato una *vexata quaestio* sulla ubicazione e persino denominazione della chiesa, al cui riguardo si veda Lacerenza, *La topografia* cit., pp. 121-123.

va, con lo spazio del monastero di San Marcellino, del pretorio e del palazzo ducale, nel X secolo già parzialmente annesso al monastero. È questa la parte alta della regione, definita negli atti «patriziana»¹⁸ e allora funzionalmente caratterizzata come centro dirigenziale della città. Il *palatium* era al vertice dell'altura e lo spazio sottostante, forse non a caso, ma con intenzione scenografica, era organizzato in porticati, orti, *balnea*, *grypte* e resti di edifici antichi¹⁹. Entro quest'area della realtà urbana, la piccola giudecca – formata inizialmente da non più di qualche abitazione a corte, o fondaco, dovuta alla presenza della sinagoga – si trovava lungo il lato scosceso del Monterone ed era collegata allo spazio superiore dalle rampe e dal tratto terminale della via *ad monetam* (più o meno l'attuale Rampa Sanseverino), trovando un limite naturale alle pendici del monte, presso la cortina muraria, cioè al termine dell'attuale Rampa S. Marcellino e lungo la via Rodinò, oltre la quale era già in nuce il *burgum* dell'imminente ampliamento urbano²⁰.

Nei secoli X-XI intorno al palazzo e alla biblioteca dei duchi²¹ sembra che si siano attuate condizioni favorevoli per l'incontro fra cultura bizantina, latina, ebraica e anche araba²². Per quanto riguarda il mondo ebraico, una testimonianza assai viva del livello della cultura locale in quel periodo, si ha in una singolare lettera rinvenuta nella Genizah del Cairo²³, apparentemente inviata da un giovane ebreo

¹⁸ Credo dalla presenza del *palatium praetorianum* o *praetorianum*. Nei documenti è *Patricianum*, *Patriciano*, *Patruschanum*, con altre varianti, e si mantiene sino ad età relativamente recente. Per i documenti pertinenti all'area, cfr. Capone, Feniello, *Bagni monastici*, passim; Pinto, *Appendice documentaria*, in *Il complesso di San Marcellino* cit., pp. 184-227.

¹⁹ Sulla presenza dell'antico nell'area, cfr. Capone, Leone, «*Gripte antique*», part. pp. 236-237.

²⁰ Cfr. Leone, Patroni Griffi, *Le origini* cit., pp. 9-27; A. Feniello, *Contributo alla storia della "iunctura civitatis" (secc. X-XIII)*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano* cit., pp. 106-156, specialmente 109-138.

²¹ D. Ambrasi, *Strutture civiche e istituzioni sociali nella Napoli ducale*, in «Napoli Nobilissima», n.s. XXIV, 1985, pp. 19-29; 23-24.

²² Occorre constatare la mancanza di studi sui rapporti culturali – per quelli artistici ed economici qualcosa si è fatto – intercorsi nel primo medioevo fra Napoli, il Maghreb e l'Oriente islamico. Alcuni presupposti e materiali utili si troveranno in *Gli Arabi in Italia. Cultura, contatti e tradizioni*, a cura di F. Gabrieli e U. Scerrato, Milano 1979; *Presenza araba e islamica in Campania*, (Atti Conv. Napoli – Caserta 1989) a cura di A. Cilaro, Napoli 1992; A. De Simone, *I luoghi della cultura arabo-islamica*, in *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo*, (Atti Conv. Bari 1995), a cura di G. Musca, Bari 1997, pp. 55-87; S.D. Benin, *Jews, Muslims and Christians in Byzantine Italy*, in *Judaism and Islam. Boundaries, Communication and Interaction. Studies in Honor of W.M. Brinner*, a cura di B.H. Hary et al., Leiden et al. 2000, pp. 27-35.

²³ Su cui cfr. l'esauriente presentazione di S.C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*, Richmond 2000.

campano partito insieme con altri due compagni alla volta della Terrasanta²⁴. Imbarcatosi una prima volta ad Amalfi, quindi in Sicilia su un battello più grande diretto ad Alessandria, il giovane dovette interrompere il suo viaggio in Egitto, a causa di una violenta tempesta, nel corso della quale perse quasi tutti i suoi beni. La lettera, certamente autografa, si presenta scritta su pergamena in scrittura curata e il fatto che l'autore inviò alcuni saluti a Napoli, ed esplicitamente a due *sôferîm*, ossia scribi, uno dei quali appare essere stato il suo maestro²⁵, la rivela opera di un professionista indigeno, sul cui grado di acculturazione garantiscono non solo la qualità dell'ebraico impiegato, ma anche le frequenti allusioni talmudiche, attraverso le quali egli sostiene con amarezza di aver lasciato invano la patria e inascoltati i genitori per recarsi presso maestri il cui valore non si era poi dimostrato pari alla fama²⁶.

Non è dunque un caso che in storiografia raramente si manchi di indicare l'Italia meridionale quale luogo importante di incontro e di confronto fra l'ebraismo e le altre culture, benché il ruolo di Napoli e, più in generale, dei centri della Campania (non solo di quelli sottoposti al modesto controllo bizantino) non appaia richiamato con regolarità, diversamente da quanto si riscontra – correttamente, ma forse con una prospettiva parziale – per la Puglia e la Basilicata²⁷. In realtà da Napoli o dal Napoletano, almeno dal IX-X secolo, proverrà una serie di testi, i quali, dopo una più o meno lunga assimilazione, rielabo-

razione ed eventuale traduzione, riemergeranno dal resto dell'Italia meridionale²⁸.

Un esempio può essere dato, fra gli altri, dall'intrecciarsi delle vicende del *Sefer Yosippon*, principale sintesi della tradizione biblica e della storiografia classica compiuta dall'ebraismo altomedievale, con quelle del *Romanzo di Alessandro*²⁹. Il momento in cui l'arciprete Leone (anno 950 circa) torna a Napoli da Costantinopoli, ove si era recato per arricchire la summenzionata biblioteca ducale, non solo con un nuovo testo del *Romanzo* dello Pseudo Callistene – la pressoché perduta recensione δ , il reperto più richiamato al riguardo –, ma con vari altri libri in greco, fra cui le opere di Flavio Giuseppe, produrrà ripercussioni non solo sulla storia redazionale dello *Yosippon*, ma anche su vari aspetti della cultura ebraica premoderna³⁰.

Il primo autore dello *Yosippon*, attivo senza dubbio nell'Italia meridionale peninsulare, è sfuggito finora a una collocazione geografica precisa; la composizione dell'opera è datata generalmente nel 953 e da qualcuno fra la fine del IX e l'inizio o la metà del secolo X³¹. I pochi riferimenti reali a città menzionate nel testo hanno però suggerito³² che

²⁸ Sulla ricchezza della documentazione possibile si veda la recente rassegna di F. Lelli, *Rapporti letterari tra comunità ebraiche dell'impero bizantino e dell'Italia meridionale: studi e ricerche*, in "Materia giudaica", IX, 2004, pp. 217-230.

²⁹ Per il *Sefer Yosippon* cfr. l'edizione a cura di D. Flusser, *The Josippon [Josephus Gorionides]*, 2 voll., Jerusalem 1978-80 (in ebraico). Per le testimonianze sulle relazioni fra il *Romanzo di Alessandro* e la letteratura ebraica cfr. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, pp. 894-905; G. Tamani, *La tradizione ebraica del Romanzo di Alessandro*, in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, (Atti del Seminario Nazionale, Trieste 1996), a cura di A. Valvo, Alessandria 1997, pp. 221-232, ove è citata la letteratura anteriore.

³⁰ Sulla missione bibliografica dell'arciprete Leone cfr. C. Russo Mailler, *Il ducato di Napoli, in Storia del Mezzogiorno, II.1. Il Medioevo*, a cura di G. Galasso et al., Napoli 1988, pp. 341-405; segnatamente 345-346, 392, 395. Per la fortuna di Giuseppe in area bizantina, H. Schreckenberg, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden 1972; S. Bowman, *Josephus in Byzantium*, in *Josephus, Judaism, and Christianity*, a cura di L.H. Feldman e G. Hata, Leiden 1987, pp. 362-385.

³¹ Datazione di Flusser, argomentata in varie occasioni; cui si è opposto, suggerendo una datazione anteriore di qualche decennio, R. Bonfil, *Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell'Italia meridionale nell'alto Medioevo*, in AA.VV., *Italia Judaica I* (Atti Conv. Bari 1981), Roma 1983, pp. 135-158 [poi ristampato come *Sulla storia culturale degli ebrei dell'Italia meridionale*, in Id., *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Napoli 1996, pp. 65-91; ed. qui utilizzata; p. 88 nota 73]; più cauto è apparso S. Bowman, *Dates in Sefer Yosippon, in Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder*, Sheffield 1994, pp. 349-359.

³² A David Flusser, autore della prima edizione critica del testo e di vari studi al riguardo, tutti ripresi e approfonditi in *The Josippon* cit., II, pp. 3-252.

²⁴ Ms. Cambridge, T-S 12.144. Prima edizione del testo ebraico in S. Assaf, *Texts and Studies in Jewish History*, Jerusalem 1946, pp. 134-137; quindi in M. Ben-Sasson, *The Jews of Sicily (825-1068), Documents and Sources*, Jerusalem 1991, pp. 171-173, n. 4 (in ebraico). Una traduzione non completa in S.D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton 1973, pp. 39-42, n. 3.

²⁵ Uno dei destinatari dei saluti reca un nome (*bynynṭw*) inteso da Goitein (*Letters*, p. 42) come Beninetto, ma piuttosto da leggersi Benenato.

²⁶ Cfr. Goitein, *Letters* cit., p. 40 e 42, ove si ipotizza che il maestro deludente possa essere identificato con R. Elhanan ben Šemaryah (m. 1026), capo dell'accademia rabbinica di Fustat (Cairo). La perizia nell'uso del Talmud smentisce ulteriormente, peraltro, l'immagine che qualcuno ha voluto proporre dell'ebraismo meridionale altomedievale come sostanzialmente chiuso nella tradizione della Torah, enormemente influenzato dalla cultura cristiana e dai resti di quella classica e indifferente all'affermarsi della tradizione rabbinica. Più verosimilmente, la cultura ebraica dell'Italia meridionale fu, per tali aspetti, internamente molto differenziata.

²⁷ Cfr. C. Colafemmina, *Insedimenti e condizione degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare*, in AA.VV., *Gli ebrei nell'Alto Medioevo. XXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* (Spoleto 1978), Spoleto 1980, pp. 197-227; Id., *La cultura nelle giudecche e nelle sinagoghe*, in *Centri di produzione della cultura*, pp. 89-118, specialmente 92-93; N. de Lange, *A Thousand Years of Hebrew in Byzantium*, in *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, a cura di W. Horbury, Edinburgh 1999, pp. 147-161, specialmente 153-155.

lo scrittore sia vissuto a Napoli. Nello *Yosippon* si menziona per esempio l'uso vigente, da parte degli abitanti della città, di raccogliere per medicamenti l'acqua oleosa di una sorgente termale presso il litorale flegreo. Il riferimento è inserito in una leggenda di fondazione della città di Sorrento³³ da parte di Šeir, figlio del re idumeo Hadar'ezer sconfitto dal re David (come si racconta nel testo biblico, 2Sam 8:3-6, 18-19), che lo *Yosippon* reinserisce, nella sua maniera caratteristica di fondere tradizioni storiografiche di diversa origine, nei primordi della storia romana:

«nei suoi giorni (di Romolo) David sconfisse Aram e Edom, e fuggì Hadar'ezer e i suoi figli, e vennero nel paese dei Kittim³⁴. E (Romolo) diede a essi un luogo presso la costa del mare e un luogo su un'altura, ed essi costruirono là una città e la chiamarono Sorrento, dal nome dell'uomo fuggito dinanzi a David il cui nome era Šeir della famiglia di Hadar'ezer. Quindi si costruirono la città di Albano antica, e vissero lì fino a oggi. E invero nel mezzo della città di Sorrento usciva una sorgente d'olio; e per molti anni la città è sprofondata ed è stata coperta dal mare, ecco, fra Napoli e la nuova Sorrento. E nondimeno quella sorgente non si è esaurita, poiché l'olio esce tuttora e sale sulla superficie delle acque, e gli abitanti di Napoli lo raccolgono di continuo»³⁵.

Lo spunto è un po' esile perché possa da solo rivelare l'autore dello *Yosippon*: si è invece argomentato che questa e altre indicazioni sarebbero sufficienti a delineare il profilo di un medico, le cui fonti denunciano come conoscitore del latino, ma non del greco, vissuto a

³³ Sotto tale toponimo, per un gioco etimologico erudito quanto impreciso che coinvolge varie città del Meridione, ci si riferisce in realtà a Pozzuoli: sul punto A. Toaff, *Sorrento e Pozzuoli nella letteratura ebraica del Medioevo*, in "Rivista degli Studi Orientali", XL, 1965, pp. 313-317; G. Lacerenza, *Echi biblici in una leggenda. Tiro in Benjamin da Tudela*, in "Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli", LVI, 1996, pp. 462-470.

³⁴ *Kittim* sono in senso ampio i Romani, ma per «paese dei Kittim» sembra che in questo contesto si debba intendere non il Lazio, ma la Campania; il brano, abbastanza confuso, mescola spunti di provenienza diversa. Dal medesimo «paese dei Kittim» proviene infatti anche un *Put ben Iovianu ben Put Lewi* di cui resta una singolare iscrizione funeraria, probabilmente originaria di Venosa; C. Colafemmina, *Una nuova epigrafe ebraica altomedievale a Lavello*, in "Vetera Christianorum", XXIX, 1992, pp. 411-421; Id., *Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy*, in *The Jews of Italy: Memory and Identity*, a cura di B. Cooperman e B. Garvin, Bethesda MD 2000, pp. 65-81: 71-77.

³⁵ Traduco dal testo ebraico in Flusser, *The Josippon* cit., I, p. 18, II. 108-114. Delo *Yosippon* non esiste ancora una traduzione italiana integrale, ma il brano è incluso nell'ampia selezione a suo tempo curata da A. Toaff, *Cronaca ebraica del Sepher Yosiphon*, Roma 1969, p. 26.

Napoli al tempo del duca Giovanni III e, forse, al suo servizio³⁶. Una ipotesi indimostrabile, sì, ma da non trascurare, se si considerano la struttura dell'opera, l'ambiente e i materiali che essa presuppone – fra cui la *Vulgata*, le opere di Flavio Giuseppe, una serie di adattamenti latini di fonti greche – alla cui luce diviene non del tutto inverosimile la collocazione della prima redazione dello *Yosippon* entro l'ambiente napoletano, a mio parere non più lontano di Capua³⁷. In ogni caso, vista la consolidata tradizione dell'ebraismo napoletano nell'età ducale, non può sorprendere la partecipazione di Napoli e dei centri a essa più prossimi o collegati culturalmente al movimento di rinascita culturale ebraica, rinascita che, attraverso la produzione di una letteratura 'nazionale' in ebraico, in tale periodo andava affermandosi rapidamente nel Mediterraneo medievale³⁸.

Entro tale clima vanno quindi eventualmente considerate le oscure origini delle interpolazioni su Alessandro Magno nel *Sefer Yosippon*, legate da qualche filo all'area napoletana. La principale interpolazione dello *Yosippon* contenente le gesta di Alessandro – il cosiddetto *Ma'asēh Aleksandrōs*, l'*Opus Alexandri* – deriva com'è noto da un testo eclettico, secondo alcuni realizzato in area bizantina assemblando fonti diverse (fra cui quelle derivanti dalle recensioni α e β dello Pseudo Callistene)³⁹. Tanto la versione latina di partenza, quanto la versione ebraica d'arrivo potrebbero, secondo alcuni, essere state compiute fra il X e il XII secolo in area partenopea, dove tutti questi testi, che sembrano provenire dalla biblioteca ducale, erano disponibili. Tornando, quindi, agli apporti librari dell'arciprete Leone, al quale si deve quella *Nativitas et victoria Alexandri magni regis* più nota con il titolo della terza recensione, *Historia de preliis Alexandri magni*, realizzata verso il 952 (vigilia della presunta datazione dello *Yo-*

³⁶ Flusser, *The Josippon* cit., II, pp. 74-120, specialmente 87 ss.; Id., *Josippon*, pp. 393-394. Sulle cui argomentazioni si veda già S. Bowman, *A Tenth Century Byzantine Jewish Historian? A Review of David Flusser's Studies on the Josippon and Its Author*, in "Byzantine Studies", X, 1983, pp. 133-136.

³⁷ Secondo altri, Benevento sarebbe anche una sede proponibile.

³⁸ V. Colorni, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano*, in "Annali di Storia del Diritto", VIII, 1964, pp. 19-80 (poi rist. in Id., *Judaica minor. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano 1983, pp. 1-65: 14-15); S. Simonsohn, *The Hebrew Revival among Early Medieval European Jews*, in *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, a cura di S. Lieberman e A. Hyman, II, New York – Jerusalem 1974, pp. 831-858; J. Dan, *La cultura ebraica nell'Italia medievale: filosofia, etica, misticismo*, in *Gli ebrei in Italia* cit., pp. 339-358.

³⁹ Sul *Ma'asēh Aleksandrōs* nello *Yosippon* cfr. W.J. van Bekkum, *A Hebrew Alexander Romance According to Ms. London, Jews' College no. 145*, Leuven 1992, pp. 16-22; Tamani, *La tradizione ebraica* cit., p. 225; Lelli, *Rapporti letterari*, pp. 221-222 nota 30.

sippon) sul testo costantinopolitano del Romanzo, e a sua volta nel corso del Medioevo tradotta e rielaborata ripetutamente, anche in lingua ebraica⁴⁰. Una recensione del *Ma'aseh Aleksandrôs* basata su una fonte non latina, ma greca, nota da un unico manoscritto intorno al quale le ricerche non sono state ancora sufficienti, potrebbe anche riportarsi all'area campana⁴¹. Molto lavoro di verifica resta però ancora da compiere intorno all'intreccio di tali tradizioni e sui vari manoscritti in cui appaiono le storie di Alessandro, *Tôl' dôt Aleksander* o *Ma'aseh Aleksandrôs*, manoscritti che recano anche parti del *Sefer Yosippon* e traduzioni ebraiche altomedievali di testi biblici apocrifi per il canone ebraico (versioni la cui origine è sovente riportata al Meridione)⁴². In ogni caso, allontanatisi per vie diverse dal comune terreno di provenienza – il nodo Napoli/Bisanzio – *Yosippon* e *Ma'aseh Aleksandrôs* si congiungeranno in un unico testo e infine, nella seconda metà del XII secolo, per citazioni ed estratti, ancora nel *Sefer massa'ôt* di Binyamîn da Tudela, il cui *Yosippon* soggiacente già ingloba le vicende alessandrine⁴³.

Fonte diretta dell'itinerario tudelense in svariati luoghi, il *Sefer Yosippon* è ripreso nel *Sefer massa'ôt* anche a proposito della descri-

⁴⁰ Per l'*Historia de preliis* cfr. F. Pfister, *Der Alexanderroman des Archiprebyters Leo* (Sammlung mittellateinischer Texte, 6), Heidelberg 1913, pp. 19-24; D.J.A. Ross, *A New Manuscript of the Archpriest Leo of Naples*, in "Classica et Mediaevalia", XX, 1959, pp. 98-158; Id., *Alexander Historiatus. A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature*, Frankfurt am Main 1988, pp. 47 e 96 nota 233. Sulle versioni e le rielaborazioni in ebraico delle varie recensioni della *Historia*, talora compiute indirettamente (attraverso l'arabo), Tamani, *La tradizione ebraica* cit., pp. 227-230. Fra i manoscritti latini richiamati per confronto con la materia dello *Yosippon* si è per esempio già indicato il ms. Bamberg, Staatsbibliothek, E.III.14, latino, X-XI sec., di presunta area napoletana e contenente fra l'altro la recensione più antica della *Nativitatis et victoria Alexandri*: cfr. E. Loewenthal, *L'introduzione autobiografica al Commento al Sefer Jezirah di Shabbatai Donnolo: verso l'edizione critica*, in "Pluteus", III, 1985, pp. 5-13:7.

⁴¹ Su tale recensione del *Ma'aseh Aleksandrôs*, rinvenuta alle cc. 11r-18r del ms. Parma, Biblioteca Palatina, 2457² (Cat. De Rossi 1087), del XIV secolo, cfr. D. Flusser, *Ma'aseh Aleksandrôs le-fi k'tav-yad Parma* [Il *Ma'aseh Aleksandrôs* secondo il manoscritto di Parma], in "Tarbiz", XXVI, 1956-57, pp. 165-184 (in ebraico, con il testo completo, riportato anche in Id., *The Josippon*, II, pp. 225-248); Tamani, *La tradizione ebraica* cit., p. 225.

⁴² E. Loewenthal, *Tradizioni deutero-canoniche nel mondo ebraico medievale: Daniele, il dragone e Abacuc* (Dan 14,22-42), in "Henoch", VIII, 1986, pp. 185-222. Alla stessa provenienza è stata, inoltre, attribuita la manifattura del ms. Modena, Biblioteca Estense, α.T.2.20 (Cat. Bernheimer 39), secolo XIII-XIV, alle cui cc. 231v-240v appaiono le *Tôl'dôt Aleksander*; Tamani, *La tradizione ebraica* cit., p. 229-230, n. 5.

⁴³ Y. Dan, *Ha-sippur ha-'ivri bi-y'mé ha-bênayim* [Il racconto ebraico nel Medioevo], Yerûšalayim 1974, pp. 100-103 (in ebraico); Flusser, *The Josippon* cit., II, p. 218; Bowman, *Josephus*, pp. 376-377; D. Flusser, *Josippon, a Medieval Hebrew Version of Josephus*, in *Josephus. Judaism*, pp. 386-397.

zione dei siti campani, non solo per le notizie, a proposito di Pozzuoli e Sorrento, sull'esistenza della sorgente d'olio, ma anche per ulteriori riferimenti al termalismo del bacino flegreo:

«E lì una sorgente sgorga in mezzo al mare e vi si trova l'olio chiamato *petrolio*: lo raccolgono sulla superficie dell'acqua e se ne servono per unguenti e medicamenti. E vi sono terme di acqua calda che sgorgano da sottoterra: sono sulla riva del mare e sono circa venti terme. E chiunque abbia una malattia va e vi si bagna, e vi trova guarigione e giovamento; e tutti i malati di Lombardia vanno lì nel periodo estivo»⁴⁴.

Tuttavia vari altri indicatori, oltre al *Sefer massa'ôt*, rivelano che nel periodo normanno la vita ebraica a Napoli non fosse per nulla depressa⁴⁵. Molto significativo è, al riguardo, un atto del 1153⁴⁶ in cui l'ebreo Aḥîsamak, *de nobilioribus hominibus de Regione funtanule* – zona mediana dell'attuale via Mezzocannone – acquisisce una *gripta antiqua* e una *griptulilla* sotto Patrizzano, *in quo loco sunt alii hebrei consortes sui*, istituendo una *scola* o una nuova sinagoga nel più piccolo dei due locali, entrambi cedutigli dalla badessa di San Marcellino in cambio di un terreno *in loco qui nominatur Pischinula et dicitur de Griptule*. Una sede di studio, o una nuova sinagoga, si affianca così a San Renato, presso la sinagoga preesistente. Una *scola hebreorum* è effettivamente ricordata nella stessa zona in un documento del 13 lu-

⁴⁴ Traduco dal testo ebraico in Adler, *The Itinerary* cit., p. 9. La menzione della Langobardia deve rimandare al territorio dell'ex ducato beneventano, dal 1077 però già passato agli Stati della Chiesa. L'indicazione è pertanto un anacronismo o deriva anche in questo caso da una fonte anteriore.

⁴⁵ Su cui cfr. S. Palmieri, *Mobilità etnica e mobilità sociale nel Mezzogiorno longobardo*, in "Archivio storico per le province napoletane", n.s. XX, 1981, pp. 31-104; e Id., *Le componenti etniche: contrasti e fusioni*, in *Storia del Mezzogiorno*, III. *Alto Medioevo*, a cura di G. Galasso et al., Napoli 1990, pp. 50-51, 58-59; contro la cui valutazione sostanzialmente negativa si vedano gli argomenti di H. Houben, *Gli ebrei nell'Italia Meridionale tra la metà dell'XI e l'inizio del XIII secolo*, in *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Società economia cultura*, (Atti Conv. Potenza – Venosa 1992) a cura di C.D. Fonseca et al., Galatina – Potenza 1996, pp. 47-63; quindi Abulafia, *Il Mezzogiorno* cit., 10-14; F. Patroni Griffi, *Gli ebrei del Mezzogiorno peninsulare nel XII secolo*, in "Materia giudaica", VI, 2000, pp. 32-39.

⁴⁶ Notamenta S. Marcellini, p. 136 s.: *Ahccisamak hebreu filius quondam domini Marie hebreu, etquandam domini Munde hebreu coniugum de nobilioribus hominibus de Regione funtanule ... Et mexcambium dictum monasterium tradidit ei quandam griptam antiquam cum horto, et alia griptutillam intus hanc Civitatem ad Patruschianum Regione Portenobense iuxta sinagogam hebreorum et secus ecclesiam Sancti Renati, que est dicti monasterii in quo loco sunt alii hebrei consortes sui. Et quod possit ibi facere Sinagogam, vel scolam*. Cfr. B. Capasso, *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Napoli 1895, pp. 160-163, 190-191, 193; Capone, Feniello, *Bagni monastici* cit., p. 102-103; Capone, Leone, "Gripta antique" cit., p. 238.

glio 1165, da identificarsi, verosimilmente, con quella fondata da Ahîsamak⁴⁷. La sua identificazione con la struttura mutata successivamente in chiesa di S. Caterina Spinacorona, non è stata tuttavia ancora dimostrata⁴⁸.

In ogni caso, com'è stato rilevato⁴⁹, appaiono indicativi i termini con cui è riconosciuta, nell'atto appena citato, la posizione sociale di Ahîsamak: egli non si differenzia dai *nobiliores* cristiani della regione e i suoi genitori sono designati senz'altro quali *domini*. Una tale evidente collocazione di prestigio nella città lascia supporre il coinvolgimento di almeno qualche famiglia ebraica in attività economiche di rilievo (necessario fondamento della *nobilitas*), ma va sottolineato che la posizione privilegiata di Ahîsamak attestata dal documento produce, com'è frequente nel mondo ebraico, l'offerta alla comunità di un istituto di pubblico utilizzo (scuola rabbinica o sinagoga), legato, almeno in quest'unico caso attestato, alla sfera del culto o dell'istruzione superiore ebraica. Senza pretendere troppo dal documento, si può tuttavia forse supporre che Ahîsamak abbia inteso rispondere, con il suo gesto, all'esigenza di uno *studium* ebraico, si può supporre cioè un'iniziativa parallela alla coeva e nascente riorganizzazione delle scuole civili regnicole, sebbene sul piano ristretto del microcosmo ebraico⁵⁰. L'intera situazione si integra, del resto, con quanto si è letto all'inizio nel *Sefer massa'ôṭ* a proposito di Napoli: siano o non siano le personalità citate nel testo esponenti del rabbinato⁵¹, l'itinerario dà indicazioni sulla residenza di alcuni elementi di prestigio, anche se al di là dei nomi non è ancora possibile andare⁵².

⁴⁷ *Notamenta S. Marcellini* cit., p. 178.

⁴⁸ C. De Frede, *Da Carlo I d'Angiò a Giovanna I. 1263-1382*, in *Storia di Napoli*, III, Napoli 1969, p. 58.

⁴⁹ Leone, Patroni Griffi, *Le origini* cit., p. 21-22.

⁵⁰ A. Romano, *I centri di cultura giuridica*, in *Centri di produzione della cultura*, pp. 193-229: 200-201. Sulla frequente indicazione della *schola* come sede, in realtà, della *yeshivah*, ossia dello *studium* ebraico, R. Bonfil, *Accademie rabbiniche e presenza ebraica nelle università*, in *Le università dell'Europa. Dal Rinascimento alle riforme religiose*, a cura di G.P. Brizzi e J. Verger, Milano 1991, pp. 132-151, specialmente 134. Si vedano anche le evidenze di una *scola seu studium* in A. Scandaliato, M. Girardi, *Lingua, istruzione e scuole dell'Ebraismo siciliano nel Medioevo*, in "Sefer Yuhasin", X-XXI, 1994-95, pp. 23-42.

⁵¹ Si veda sopra, nota 5.

⁵² Qualche verifica dovrebbe essere condotta, fra l'altro, proprio sulla tradizione dei nomi menzionati. Per esempio, uno dei testimoni manoscritti (E) non conosce i due nomi R. Šallum e R. Eliyyah ha-Kohen, ma un solo R. Salo (?) ben Eliyyah ha-Kohen; non R. Yişhaq di Har Napus, ma R. Yişhaq dal Monte Hor (Har Hor; così A); eccetera. Sull'esistenza delle scuole rabbiniche dell'Italia meridionale, cfr. S. Simonsohn, *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dal mondo ebraico*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo visto dall'Europa e dal mondo mediterraneo*, (Atti Conv. Bari 1997), a cura di G. Musca, Bari 1999, pp. 332-334.

La vocazione dell'area a ospitare il centro della cultura ebraica napoletana – che si manterrà viva almeno sino al fatidico 1492⁵³ – sarà confermata nel corso dell'età sveva e angioina, allorché maestri ebrei di medicina e filosofia, traduttori attivi presso gli ambienti curiali e di corte, decidono di stabilirvi la propria dimora. Già notevolmente cresciuta era del resto, nel periodo svevo, la popolazione ebraica della giudecca di San Marcellino, giunta ormai fino agli spazi sottostanti prospicienti l'antica chiesa di Santa Maria in Cosmedin e la Piazza di Portanova, largo poi detto anche *ad sinoca* – è cioè alla sinagoga – o della *Porta Iudaica*⁵⁴.

Traccia di continuità con gli elementi attestati nel periodo precedente si potrebbe ravvisare nella presenza della famiglia Sacerdote, registrata già a metà Duecento, famiglia forse ricollegabile a quel R. Eliyyah ha-Kohen (Elia Sacerdote) menzionato nel *Sefer massa'ôṭ* e che, pochi decenni dopo, risulta aver acquisito l'orto presso le rampe ov'erano la sinagoga più antica, il bagno e forse la *schola*⁵⁵.

È tuttavia attraverso le vicende di un altro nucleo familiare, quello del traduttore di corte Ya'aqov Anaṭoli, che si può cogliere meglio la consistenza e la continuità del legame locale fra cristiani ed ebrei.

La storia inizia intorno al 1230, quando il medico e studioso marsigliese Ya'aqov ben Abba Mari Anaṭoli (1194?-1256?) si stabilisce a Napoli, verosimilmente nella regione sotto San Marcellino, dove forse ha anche modo di riprendere almeno in parte la sua attività di *daršan*, predicatore sinagogale, interrotta anni prima. In tale nuova sistemazione, al riparo dal clima difficile determinatosi negli ambienti ebraici francesi per le tensioni fra tradizionalisti e razionalisti a causa del pensiero di Maimonide (Musa ibn Maymūn, 1138-1204), fra il 1231 e il 1235 Anaṭoli compirà a Napoli alcune importanti traduzioni dall'arabo in ebraico di testi scientifici e di filosofia aristotelica, per lo più a richiesta di amici e colleghi rimasti in madrepatria, ma indirettamente anche per Federico II, nella cui cerchia di dotti consulenti e collaboratori egli fu inserito probabilmente da Michele Scoto, con il quale aveva noti e fecondi rapporti⁵⁶.

⁵³ Sulla frattura della cultura ebraica di Napoli al tramonto dell'età aragonese, Lacerenza, *Lo spazio* cit., pp. 407-418.

⁵⁴ Cfr. *Notamenta S. Marcellini* cit., p. 5 (documento del 1424: ... in *Regione Plante portenove de Neapolis ubi dicitur ad Sinoca*); e B. Capasso, *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla popolazione della città di Napoli dalla fine del secolo XIII al 1809*, Napoli 1882, p. 8.

⁵⁵ *Notamenta S. Marcellini* cit., pp. 152-153: 20 agosto 1246, abitazione presso S. Renato presa *ad pensionem* da Mele (Semā'el), *hebreu sacerdos*; a p. 172, anno 1282, il testo del documento sulla proprietà dell'orto da parte dei fratelli Abramo, Gaudio e Scolo Sacerdote.

⁵⁶ Nell'ampia letteratura su Ya'aqov ben Abba Mari – ma è invalso l'uso di chiamarlo anche solo Anaṭoli – cfr. G. Sermoneta, *Un glossario filosofico ebraico-italiano*

La presenza e l'attività di Ya'aqov Anaṭoli e il recupero dei testi aristotelici operato dallo studioso ebreo sulle versioni arabe con commento di Averroè (Ibn Rušd, 1126-1198) furono una tappa fondamentale nell'analisi e nella reinterpretazione dell'eredità aristotelica nel mondo medievale; una tappa che forse non è stata apprezzata del tutto per la sua ricaduta sulla cultura cristiana del Regno. Lo studioso traduce dall'arabo, oltre ai *Commenti medi* di Averroè, all'*Isagoge* e ai libri I-IV dell'*Organon*, testi astronomici quali l'*Almagesto* di Tolomeo e il relativo compendio di Averroè. Il fatto che per tradurre il *Libro dei movimenti delle stelle* di al-Fargānī – altra epitome dell'*Almagesto* – Anaṭoli sembri aver preferito al testo arabo la versione latina di Gerardo da Cremona, fornisce un'utile indicazione sul suo metodo e sulla sua conoscenza delle lingue⁵⁷. Provvisto di una più che solida preparazione negli studi ebraici tradizionali, ma anche nelle opere scientifiche e filosofiche di vari autori classici, arabo-andalusi e del Vicino Oriente islamico, nonché strettamente imparentato con il più importante esponente della scuola dei traduttori ebrei ispano-provenzali, Šemū'el ibn Tibbon (m. 1232 ca.), dal quale aveva appreso l'arabo e di cui era genero⁵⁸, Ya'aqov Anaṭoli – che vari indizi mostrano coinvolto con Scoto anche in studi di alchimia⁵⁹ – conduce dunque a

Napoli un ramo dell'eredità culturale dei Tibbonidi. Sia sua figlia Malkah (Regina), sia il figlio Anaṭoli ben Ya'aqov vivranno qui e saranno ricordati in documenti napoletani anche quando il padre non sarà più presente.

Importanza non secondaria avrà, in particolare, la permanenza in città di quest'ultimo, il cui nome è volgarizzato nei documenti in Antonio e che, in quanto medico, è chiamato *magister*. A sua volta filosofo, traduttore ed esegeta, Anaṭoli abitò certamente a Patrizzano⁶⁰, dove sembra aver continuato le attività familiari e fu in contatto con un altro studioso di orientamento maimonideo attivo fra Napoli e Capua in quegli stessi anni, il medico Hillel ben Šemū'el da Verona (1225-1295 ca.)⁶¹. Alcuni studiosi attribuiscono ad Anaṭoli ben Ya'aqov una fortunata sintesi della fisica e della metafisica aristotelica, scritta in forma di commento alla *Guida dei perplessi*, intitolata *Ruah hen* (Spirito di grazia), secondo altri opera del padre o addirittura di Šemū'el ibn Tibbon⁶². Nel 1263 il *magister Antonius* è ancora in vita⁶³ e circa venti anni dopo la sua abitazione risulta occupata da suoi eredi, non altrimenti specificati, in un contesto abitativo con segni di degrado⁶⁴. Anaṭoli lascerà la sua eredità scientifica a un altro notevole studioso attivo in Campania, Mošeh da Salerno, il quale ne continuerà l'opera di traduttore e divulgatore della *Guida*, curandone una nuova

del XIII secolo, Roma 1969, pp. 31-42; C. Sirat, *Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, a cura di G. Contamine, (Atti Conv. 1986) Paris 1989, pp. 161-191; Ead. *La filosofia ebraica alla corte di Federico II*, in *Federico II e le scienze*, a cura di P. Toubert e A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 185-197; Colafemmina, *La cultura nelle giudecche* cit., pp. 105-109; M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Brescia 1996, pp. 73-78, 182-184; L. Pepi, *Ya'aqov Anaṭoli: un intellettuale ebreo alla corte di Federico II*, in *Gli Ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo. Studi in onore di Mons. Benedetto Rocco*, a cura di N. Bucaria, Palermo 1998, pp. 157-167; Ead. (a cura), *Anaṭoli Ja'aqov, Il pungolo dei discepoli (Mamad ha-talmidim). Il sapere di un ebreo e Federico II*, I, Palermo 2004, pp. 3-42. Improbabile sembra l'attribuzione a lui o a suo figlio di un inno composto a Otranto su cui C. Colafemmina, *Un poeta ebreo a Otranto nel XIII secolo: Anaṭoli*, in "Archivio storico pugliese", XXX, 1977, pp. 177-190.

⁵⁷ Sulle traduzioni di Ya'aqov cfr. in particolare M. Zonta, *La tradizione ebraica dell'Almagesto di Tolomeo*, in "Henoch", XV, 1993, pp. 325-350, specialmente 332-333; Id., *La filosofia antica* cit., pp. 73-78.

⁵⁸ Šemū'el ibn Tibbon era in contatto diretto con Maimonide e a lui si deve, fra l'altro, la traduzione arabo-ebraica concordata con l'autore della sua opera principale, la *Guida dei perplessi*. Sul suo conto Zonta, *La filosofia antica* cit., pp. 178-181. Sulla parentela dei Tibbonidi con Ya'aqov ben Abba Mari si veda anche Pepi, *Il pungolo* cit., p. 9 nota 7.

⁵⁹ Zonta, *La filosofia antica* cit., p. 76; ove peraltro si sostiene che entro la cerchia fridericiana il ruolo di Anaṭoli sia stato legato più alle sue conoscenze dei testi medici, alchemici e astronomici in arabo, che a una vera attività di traduttore-filosofo di corte.

⁶⁰ Ferorelli, *Gli Ebrei* cit., pp. 59 e 79 nota 25; Capone, Leone, "Gripte antique" cit., p. 239; ove si riporta che nel 1247 *magister Antonius hebreu filius quidam magistri Iacobi hebreu de Massilia* prende in affitto per quattro tari annui un'abitazione presso S. Renato, in *quandam griptam sitam ad Patruschiana prope balneum dicti monasterii in regione Portenobense iuxta aliam griptam eiusdem monasterii et hortum eiusdem* (non ritrovo però tali riferimenti nella fonte citata, i *Notamenta S. Marcellini*, pp. 152-153 e 172).

⁶¹ C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale*, a cura di B. Chiesa, Brescia 1990, pp. 350-351; G. Sermoneta, *Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia medievale*, in *Italia Judaica I*, pp. 273-285; Zonta, *La filosofia antica*, pp. 226-228.

⁶² Sull'opera, Sirat, *La filosofia* cit., pp. 296-297.

⁶³ *Notamenta S. Marcellini* cit., pp. 154-155: atto del 20 luglio 1263 con riferimento a *duas griptas* e a un orto in loco qui nominatur *Patruschiana Regione porte nobensis iuxta domos magistri Antonii hebreu*; cfr. anche Capone, Feniello, *Bagni monastici*, p. 103; Capone, Leone, "Gripte antique", p. 237.

⁶⁴ *Notamenta S. Marcellini* cit., p. 176, anno 1281: *Die 9 Augusti 1281. Inditionis 9. Custantia filia quondam domini Orlandi Lanzalonga cum consensu quidam domini Guillelmi de Ginnaro eius viri, filius quidam domin Petri de Ginnaro, promittit domine Marie Abbatisse monasterii SS. Marcellini et Petri, ex eo quondam monasterium dedit ei uncias 13, propterea dedit et tradidit dicto monasterio quendam hortum cum gripta cum quadam terra vacua, que fuerit quasi Cacatorium publicum positum intus Civitate Neapolis ubi dicitur ad Patriziana Regione Portae nobensis, iuxta domus heredum quidam magistri Antonii hebreu de Marsilia et gripta eius monasterii. Actum per manus Philippi Pulderici scriptoris* (etc.).

versione ebraica (basata su una traduzione latina) e un commento elaborato in stretta collaborazione con i domenicani Nicola da Giovinazzo e Pietro d'Ibernia⁶⁵. Il figlio Isaia arricchirà tale commento di un prezioso glossario ebraico-volgare⁶⁶.

Grazie alla presenza o al passaggio per Napoli di tali personalità, intorno alla metà del Duecento la città diviene insomma un centro propulsore del nuovo pensiero razionalista ebraico e del suo incontro con la scolastica, in posizione non meno avanzata della Provenza e della Spagna, aree dalle quali giungeranno a lungo dottrine e studiosi⁶⁷. Se permane il dubbio sulla realizzazione locale, già intorno agli anni '20, di una versione latina della *Guida*⁶⁸ – ma, a quanto sembra, solo per lacune nella documentazione – risultato duraturo del magistero napoletano di Ya'aqov Anafoli e della sua scuola resterà il definitivo avvio degli studi maimonidei in Italia e, con essi, di una stagione irripetuta di contatti con la sede teologica dello *studium* fridericiano, ove l'interesse per Maimonide fu coltivato e conobbe sviluppi, segnatamente per il suo peso nell'opera di Tommaso d'Aquino⁶⁹.

Altri traduttori ebrei provenienti dalla Provenza avrebbero continuato, nei decenni successivi, a frequentare Napoli, offrendo testimonianza di un interesse scientifico e culturale che non si sarebbe interrotto neanche nel corso della dominazione angioina; all'inizio della quale, tuttavia, molti ebrei napoletani – per lo più appartenenti alla comunità di Portanova – sarebbero stati costretti all'apostasia⁷⁰. Ad

⁶⁵ C. Rigo, *Per un'identificazione del "sapiante cristiano" Nicola da Giovinazzo, collaboratore di Rabbi Moseh ben Shelomoh da Salerno*, in "Archivium Fratrum Praedicatorum", LXIX, 1999, pp. 61-146.

⁶⁶ Sermoneta, *Un glossario filosofico*, cit.

⁶⁷ Dan, *La cultura ebraica* cit., pp. 346-351. L'autore fornisce un quadro sintetico quanto efficace dell'impatto determinato dalla presenza di Ya'aqov Anafoli in Italia, ma per qualche ragione ritiene sia vissuto isolato dalla comunità ebraica di Napoli.

⁶⁸ Cfr. G.K. Hasselhoff, *The Reception of Maimonides in the Latin World: The Evidence of the Latin Translations in the 13th-15th Century*, in "Materia giudaica", VI, 2001, pp. 258-280; M. Zonta, introduzione a Maimonide, *La guida dei perplessi*, Torino 2005², pp. 52-53.

⁶⁹ Su tali convergenze, Sermoneta, *Un glossario* cit., pp. 36-42; Id., *Per una storia del tomismo ebraico*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, 2. *S. Tommaso nella storia del pensiero*, 1. *Le fonti di S. Tommaso*, (Atti Conv. Roma – Napoli 1974), Napoli 1975, pp. 354-359; *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*, a cura di J.I. Dienstag, New York 1975; A. Wohlman, *Thomas d'Aquino et Maimonide: un dialogue exemplaire*, Paris 1988; G.K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis 15. Jahrhundert*, Würzburg 2004.

⁷⁰ Ferorelli, *Gli Ebrei*, pp. 67-68, 84-85; U. Cassuto, *Un ignoto capitolo di storia ebraica*, in *Judaica. Festschrift zu H. Cohens*, a c. di I. Elbogen et al., Berlin 1912, pp. 389-404; Milano, *Storia*, pp. 102-104. In controtendenza rispetto alla predicazione ispi-

alcuni di questi «nuovi cristiani» fu concesso, nel marzo 1290, di prendere *pro oratorio unam de sinagogis Neapolis ... quod Sinagoga quam petunt fuerit progenitorum eorumdem petentium*⁷¹. Si trattava evidentemente del tempio utilizzato da un gruppo familiare specifico, la cui residenza nella zona doveva risalire a tempi forse più oscuri, ma, sotto altri aspetti, assai migliori.

ratrice delle conversioni forzate, particolarmente dei figli contro il volere dei genitori, Tommaso d'Aquino le avrebbe definite, nella *Summa theologica*, violazioni della giustizia naturale.

⁷¹ *I Registri della Cancelleria Angioina ricostruiti da R. Filangieri con la collaborazione degli archivisti napoletani. XXXII (1289-1290)*, a c. di A. Maresca Compagna, Napoli 1982, p. 62 n. 24 (richiesta, 9 marzo; Reg. ang. 50. f. 363) e pp. 195-196 n. 337 (concessione, 22 marzo; Reg. 51, f. 27 t.).

Studio prodotto nell'ambito del progetto *Hebraica hereditas: storia, testi, beni culturali dell'ebraismo dell'Italia meridionale* (ricerca cofinanziata dalla Regione Campania, L.R. 5/2002).