Giancarlo Lacerenza

PER UN RIESAME DELLA PRESENZA EBRAICA A POMPEI

Alla produzione e al commercio pompeiano del *garum*, l'antico condimento a base di pesce e sale, R. Étienne e F. Mayet hanno recentemente dedicato uno studio sulla *Revue des Études Anciennes*, in cui i temi principali della questione – le caratteristiche della celebre produzione locale di *A. Umbricius Scaurus*, della non meno rinomata produzione iberica, quindi della circolazione e commercializzazione di entrambe attraverso un'organizzata rete di *mercatores* – sono discussi con dominio dei materiali[1]. Meno padronanza si riscontra in un punto, forse di rilievo minore nell'economia generale del tema, che però sotto un altro punto di vista è rivelatore di un certo modo di intendere la storia, oltre che di una «mentalità» storiografica non solo (come in parte sarebbe comprensibile) persistente nella letteratura su Pompei non scritta da giudaisti: ma, talvolta, anche nelle sedi giudaistiche in cui si tratta della diaspora giudaica in Occidente nel I secolo dell'era attuale. Il punto in questione, di cui è qui irrilevante riferire tutto il contesto, è il seguente:

(...) Une preuve tout d'abord négative: absence de Scaurus quand il s'agit du *garum castum* ou *castimoniale*; c'est un *garum* consommé par les Juifs si nombreux à Pompéi, car il est propre à être consommé en période d'abstinence [p. 202].

Il preteso consumo di *garum castum* o *muria casta* da parte dei giudei resta, però, ancora tutto da dimostrare. La questione nasce, com'è noto, da quel passo di Plinio (*Nat. Hist.* XXXI 95) in cui, con riferimento ai vari tipi di *garum* ai suoi tempi in circolazione, si leggerebbe[2]:

Aliud vero est castimoniarum superstitioni etiam sacrisque Iudaeis dicatus, quod fit e piscibus squama carentibus

Un altro [tipo di *garum*] è poi quello riservato alla pratica delle castità e ai riti dei giudei, il quale è fatto con pesci privi di squame.

Tale affermazione, nonostante le perplessità già a suo tempo manifestate, fra gli altri, da J.-B. Frey – in base a Lv 11,9-12 (= Dt 14,9-10) e la nota proibizione del consumo di pesce senza squame ivi espressa[3] – è stata, nondimeno, frequentemente accolta come attendibile, e in vari commenti riferita a Pompei, sede come si è detto di un'industria del *garum* assai fiorente[4].

In realtà, anche accettando la correzione da *piscibus squama carentibus* in *piscibus squama <non> carentibus*, avanzata sulle lezioni (peraltro corrotte) di alcuni manoscritti[5], la questione resterebbe irrisolta: sia perché la presunta precisazione *squama <non> carentibus* avrebbe poco senso comune, essendo il *garum* prodotto di solito con scombri, ossia con pesce a squame[6]; sia perché sulle anfore del *garum castimonialis* di Pompei, identificato come tale dalle iscrizioni che le accompagnano[7], nulla associa il prodotto né a una manifattura, né a una destinazione giudaica: assenza per lo meno sospetta, dato il contesto, dovendo i consumatori giudei poter distinguere il prodotto – quali che fossero le *castimoniae* giudaiche indi-

[1] R. ÉTIENNE - F. MAYET, *Le* garum *à Pompèi. Production et commerce*: «Revue des Études Anciennes» 100 (1998), pp. 199-215.

[2] Seguo e traduco la ricostruzione del testo in G. SERBAT (cur.), *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle, livre XXXI*, Paris 1972, p. 66.

[3] J.-B. FREY, *Les Juifs à Pompéi*: «Revue Biblique» 42 (1933), pp. 365-384.

[4] Per lo *status quaestionis* e la letteratura cf. A. VARONE, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, Napoli 1979, pp. 19 s., 87 s.

[5] Cf. SERBAT, op. cit., p. 165.

[6] Cf. infatti ÉTIENNE - MAYET, art. cit., p. 201.

[7] MUR | CAST; GAR | CAST; in CIL IV 2569, 2609, 2624, 5660-5662.

cate da Plinio – da quello destinato ai gentili. Pertanto, tenendo presente che le *castimoniae* erano, nell'antichità, praticate specialmente nei culti esotici d'importazione egizia, sira e microasiatica, si può convenire che la *muria casta* delle anfore pompeiane fosse appunto destinata agli adepti di tali culti (e specialmente agli isiaci, notoriamente ben presenti a Pompei) ma non ai giudei[8].

Da dove scaturisce, in ogni caso, l'indicazione di una «numerosa» presenza giudaica in Pompei? In effetti, essa può essere solo il frutto di congetture, dal momento che le prove di tale elemento demografico, in passato reputate numerose[9], si sono negli ultimi anni ridotte praticamente all'osso. Esclusi, infatti, tutti i riferimenti figurativi a giudei intravisti nella decorazione di monumenti e di *instrumenta domestica*, basta consultare i due principali repertori di materiale epigrafico giudaico o semitico dell'Italia antica – il primo redatto anni or sono da H. Solin[10], il secondo più recente di D. Noy[11] – per constatare come dal novero dei presunti giudei pompeiani riconosciuti su base epigrafica siano già stati eliminati tutti gli antroponimi, come *Maria*, *Martha*, *Libanis*, di origine sira o solo genericamente semitici, ma non per questo automaticamente giudaici[12]. Come pure, di recente, è stato eliminato dall'elenco delle prove anche quel graffito in caratteri indubbiamente semitici della Casa del Criptoportico, a lungo considerato ebraico e in cui sono anche stati visti antroponimi «ebraici», ma di cui proprio un mio esame autoptico ha rivelato la natura linguistica aramaica e, comunque, l'assenza di elementi giudaici[13].

A sostenere l'esistenza di una comunità giudaica a Pompei restano, pertanto, solo i seguenti materiali:

1. il graffito:
SODOM[A]
GOMORA[14];

2. il graffito, seguito da due stelle a cinque punte anch'esse graffite:
POINIVM CHEREM[15];

3. l'iscrizione dipinta su anfore vinarie:
TRU
LES (*sic*)
IOUDAIKOC[16].

I recipienti della *muria casta* non sono, da Solin e da Noy, nemmeno presi in considerazione. Ma anche il valore delle iscrizioni appena citate meriterebbe, credo, un supplemento d'indagine. Si tratta, infatti, in tutti e tre casi, di testi non chiari o ambigui, con problemi d'interpretazione e/o di lettura materiale; ne elenco solo alcuni:

[8] Cf. ancora FREY, art. cit., p. 374 (con rimando a Tertulliano, Apuleio, Girolamo, Palladio); nonché VARONE, op. cit., p. 19.

[9] Si vedano le conclusioni, purtroppo generalmente acritiche, in I. KAHN, *Un graffito recentemente scoperto a Pompei*: «Annuario di Studi Ebraici» (1963-'64), pp. 35-40; C. GIORDANO - I. KAHN, *Gli Ebrei a Pompei, Ercolano, Stabia e nelle città della Campania Felix*, Napoli 1979[2] (Pompei 1965[1]); EID., *Il cherem biblico in Pompei antica*: «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» 49 (1974), pp. 167-176.

[10] H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.29.2., Berlin - New York 1983, pp. 587-789, 1222-1249.

[11] D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 1. *Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge 1993 (d'ora in poi, *JIWE* I).

[12] «Non basta un nome semitico per fare un'iscrizione ebraica»: è l'avvertimento, spesso inascoltato, di A. FERRUA, *Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Iudaicarum*: «Epigraphica» 3 (1941), pp. 30-46: 43.

[13] G. LACERENZA, *Graffiti aramaici nella casa del Criptoportico a Pompei* (Regio *I*, insula *VI*, *2*): «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli» 56 (1996), pp. 166-188.

[14] Così presentato in *JIWE* I 38, con bibliografia anteriore. Ma per l'effettiva lettura vd. oltre.

[15] SOLIN, art. cit., p. 727 nr. 5 (unica evidenza giudaica accolta per Pompei); *JIWE* I 39.

[16] *JIWE* I 40.

1. Del graffito tradizionalmente inteso come *Sodoma <et> Gomor(r)a* bisogna anzitutto osservare come, nonostante l'importanza attribuitagli, stranamente non sembra ne sia mai stata pubblicata una fotografia. Il testo accolto in letteratura si basa su trascrizioni e apografi amatoriali, per lo più realizzati nell'ultimo quarto dell'Ottocento: su cui, almeno quanto alla completezza, credo sia legittimo qualche dubbio. Come infatti ho potuto da poco accertare nel corso di un esame autoptico, l'iscrizione – oggi al Museo Archeologico Nazionale di Napoli – si presenta oggi con un testo ben più ridotto di quello generalmente citato: soltanto SO*DOM*[---] (*d* incerta e *m* solo parzialmente visibile) e GO[---]; sarebbe utile sapere quando le lettere mancanti sono andate perdute[17].

Ma pur accogliendo, nel dubbio, la «reminiscenza biblica», essa cosa dimostrerebbe? Tutt'al più la conoscenza, da parte di qualcuno, della storia delle due città bibliche (in Gen 19); un giudeo, forse, come qualcuno ha detto, «scandalizzato» dai costumi spudorati notoriamente ben diffusi nella città vesuviana: e in tal caso, il graffito potrebbe essere del tutto indipendente sia dalla catastrofe del 79 che dal terremoto del 62[18]. Nondimeno, come da sempre si è riconosciuto, l'autore del graffito può ben essere stato un cristiano: ma non necessariamente al tempo dell'eruzione, o prima, ma giuntovi *dopo*. In varie occasioni si è ipotizzato che il graffito sia stato apposto dopo l'eruzione da uno di quei *fossores*, gli scavatori che si introducevano nelle strutture semisepolte per spoliazione ufficialmente autorizzate o per saccheggio, di cui fra il I e il IV sec. si hanno sicure evidenze letterarie e archeologiche[19].

A tali temi ne aggiungerei uno di natura linguistica: da un giudeo attivo in Campania fra il 62 e il 79 e.v., dovremmo forse attenderci l'uso del greco, più che del latino; e tanto più in un graffito[20]. Di un certo interesse mi sembra, inoltre, la possibilità che (sempre accogliendo, temporaneamente, la lettura tradizionale) il nostro testo possa allinearsi alla già esistente attestazione, in Pompei, della circolazione entro ambienti non giudaici di elementi narrativi «orientali» e, segnatamente, di origine biblica: mi riferisco al noto dipinto raffigurante *Il giudizio di Salomone*[21]. Sulla circolazione e ricezione del materiale narrativo biblico all'interno della società pagana del I-II secolo le ricerche, purtroppo, scarseggiano. Il peso però offerto, in tal senso, dalla documentazione pompeiana, non mi sembra sia ancora stato appropriatamente valutato.

2. Del secondo graffito, in cui si è letto POINIVM seguito da CHEREM in scrittura più piccola e da due stelle a cinque punte, nessuno è stato ancora in grado di spiegare esaurientemente il significato di *poinium*. La matrice «giudaica» del graffito risiederebbe, comun-

[17] Va detto che, di norma, i graffiti e i dipinti pompeiani (ed ercolanesi) ritenuti «importanti», erano staccati poco dopo la scoperta. Sulle fasi del distacco e delle successive modalità di conservazione si impongono quindi ulteriori ricerche.

[18] Già si è rilevato come il tipo di scrittura sembri risalire a un periodo anteriore: cfr. CIL IV 4976, p. 568 e il resto della letteratura citata in VARONE, op. cit., p. 86 s.

[19] Vd. lo spoglio della bibliografia in Varone, loc. cit. Per i *fossores*, per esempio M. PAGANO, *L'area vesuviana dopo l'eruzione del 79 d.C.*: «Rivista di Studi Pompeiani» 7 (1995-'96), pp. 35-44. Persino un profondo conoscitore della realtà locale come A. MAIURI, *La Campania al tempo dell'approdo di S. Paolo*: «Studi Romani» 9 (1961), pp. 135-147: 145, il quale pure su tali iscrizioni dà via libera all'immaginazione («quasi fossero incise con la spada fiammeggiante dell'arcangelo a preannunciare una rovina o a pronunciare una condanna di Dio sterminatore»), non può ritrarsi dal dubitare se *Sodoma* e *Gomorra* siano state incise «prima o dopo la catastrofe» (ivi). Vd. anche J. CARCOPINO, *Études d'histoire chrétienne*, Paris 1953, pp. 64, 70, 74, favorevole al II sec., e W.C.H. FREND, *The Rise of Christianity*, London 1984, p. 131, ove si considera il graffito «giudaico», ma si fa poi riferimento a 2 Pt 2,6.

[20] Sulla situazione linguistica della Diaspora, mi limito a segnalare M. HENGEL - Ch. MARKSCHIES, The *Hellenization of Judaea in the First Century after Christ*, Philadelphia 1989; H.B. ROSÉN, *Hebrew at the Crossroads of Cultures. From Outgoing Antiquity to the Middle Ages*, Leuven 1995, pp. 23-39.

[21] Su cui VARONE, op. cit., pp. 20 s., 88 s.

que, soprattutto in *cherem* (in cui si è visto l'anatema ebraico, il *ḥerem*) e nel simbolismo dei pentacoli. Anche in questo caso è stata invocata (come per *Sodoma et Gomora*), la «maledizione» di un giudeo sulla città[22]. La lettura data dai primi editori, C. Giordano e I. Kahn, non è mai stata messa in discussione, sebbene le condizioni dell'originale (graffito in profondità su stucco di rivestimento) non consentono, dopo una verifica, certezze assolute: già malfermo è il *poinium*, e l'esame del *cherem* rivela, per esempio, pari possibilità di leggere – invero non migliorando molto il senso generale – *celerem*[23]. Sulla matrice ebraica di *cherem* non sono stati espressi dubbi, fuorché sul fatto, ammesso anche da Giordano e Kahn, che nel latino della *Vulgata* il gruppo *ch-* rende generalmente non la gutturale *ḥet*, ma la *kaf*[24]. Qualche obiezione può, inoltre, essere portata sul significato di CHEREM / *ḥerem*, se è vero – come d'altronde è stato più volte riscontrato – che il significato fondamentale della radice non è legato strettamente né all'idea di «maledizione» o «distruzione», ma a quella di «separare, riservare, consacrare» qualcuno o qualcosa, generalmente alla divinità: è il *sacrum*[25]. La radice *ḥrm* è stata inoltre utilizzata, al pari di *qdš*, nell'ambito specifico della prostituzione sacra[26].

Un dato, infine, che sinora non sembra aver mai colpito l'attenzione degli studiosi è la posizione originale in cui il testo si trovava: sulla parete destra del vestibolo, ossia nel piccolo corridoio d'ingresso, di una casa privata (*regio* I, *insula* XI, 14). Rinvenuto praticamente *in situ*, il testo – che mostra di essere stato inciso con relativa cura – doveva apparire a media altezza, e quindi ben visibile. Non si è, insomma, di fronte a uno scarabocchio lasciato fuggevolmente, o per strada: ma di una piccola iscrizione nell'ingresso di una casa privata. Tutti gli elementi appena richiamati concorrono, a mio parere, nel caratterizzare il nostro testo come un'iscrizione a carattere profilattico, e cioè magico: un ambito – cui d'altronde rimandano direttamente anche i *due* pentacoli incisi accanto all'iscrizione – in cui gli esempi di ricorso a elementi semitici e spesso specificamente giudaici non mancano, anche nella documentazione di parte non giudaica, e che pertanto impone un approfondimento del possibile significato del graffito in tal senso.

3. Riguardo, infine, all'iscrizione sulle anfore vinarie, anche in questo caso ci si trova dinanzi a un testo parzialmente incomprensibile, almeno negli elementi TRU e LES (in passato anche riuniti e letti come l'antroponimo *Felix*); mentre non dà problemi la lettura materiale di IOUDAIKOC che rimanda, ovviamente, a un vino «giudaico»: vale a dire, di produzione o importazione dalla Giudea. Tale prodotto, però, al pari di altri vini prodotti in area mediterranea, era diffuso (come ci informano le fonti) anche presso i gentili. A Pompei solo una, di tali anfore, è stata trovata in una casa privata (*regio* VI, *insula* XVI, 30), mentre altre quattro sono state rinvenute nella ben nota osteria o *thermopolium* di *L. Vetutius Placidus*: un luogo in posizione centrale, in mezzo alla cosiddetta Via dell'Abbondanza; tale bottega poteva forse contare su una clientela giudaica di passaggio, ma la presenza di tale vino, o solo di tali anfore, può essere stata incidentale o solo occasionale.

[22] Cf. la sintesi, sui dati di Giordano e Kahn, in VARONE, op. cit., nr. 16, pp. 17-19. Solo D. NOY (in *JIWE* I 39) non ne dà invece per sicura la giudaicità.

[23] Riesame mio. Il graffito è attualmente visibile presso l'Antiquarium di Pompei.

[24] GIORDANO - KAHN, op. cit., 91 s. La ricerca nelle versioni anteriori è stata compiuta solo superficialmente.

[25] Per le applicazioni di *ḥrm* (non solo in ebraico, ma anche accadico, moabita, aramaico, nabateo, hatreo, arabo e sudarabico) e l'area semantica della radice, cf. recentemente K. VAN DER TOORN, *Ḥerem-Bethel and Elephantine Oath Procedure*: «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 98 (1986), pp. 282-285; Ph.D. STERN, *The Biblical Ḥerem. A Window on Israel's Religious Experience*, Atlanta 1991; A. LEMAIRE, *Le ḥérem dans le monde nord-ouest sémitique*, in L. NEHME (cur.), *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien* (Atti Conv. Paris 1998), Paris 1999, pp. 79-92.

[26] CAD 6:89 s., 101 s.; AHw I:323, 325 (*ḥarimtu*).

In conclusione, il materiale oggi disponibile non documenta in Pompei una comunità giudaica, e per di più numerosa. Si può al momento parlare, al più, di qualche presenza singola o occasionale: il «giudeo-cristianesimo pompeiano» richiamato da qualcuno, è (se mai esistito) ancora al sicuro sotto la cenere del Vesuvio[27].

Nonostante ciò, come si è visto all'inizio, la solida esistenza di una comunità giudaica pompeiana continua ad affiorare nel pensiero di molti studiosi: probabilmente anche stimolata dai riferimenti, purtroppo errati, in opere di larga consultazione. Mi riferisco in particolare alla voce *Pompeii* nella *Encyclopaedia Judaica*, un condensato di errori raro a compiersi in così poco spazio[28]; o alle informazioni sui giudei di Pompei date nel *reference-book* su *The Jewish People in the First Century* sia da parte di Sh. Applebaum (in cui la *muria casta* diviene una «kosher fish sauce» o «kosher fish pickle»)[29] che di M. Stern[30]. Né la già citata analisi complessiva del materiale, molto documentata ma non criticamente poco risoluta, compiuta nel 1979 da A. Varone, è riuscita a sgombrare il campo dai principali equivoci di fondo[31]. Così come dei giudei pompeiani, sebbene con maggiore prudenza (ma con riferimenti del tutto errati, apparentemente tratti dal succitato Stern), non si è liberata l'edizione rivista della *Geschichte* di E. Schürer[32]. Va anche detto che anche il settore di studi neotestamentari non è, a sua volta, rimasto immune da tale errate suggestioni: specialmente laddove nei commenti, nelle introduzioni e negli studi «di contesto» sugli *Atti degli apostoli*, si parla dello sbarco di Paolo a *Puteoli*, ricordato in At 28,13-14, ove quasi mai manca almeno un accenno alla «vicina comunità giudaica pompeiana»[33].

Pompei esercita un alto influsso immaginifico e a chi studia determinati argomenti, può talora risultare difficile resistere al fascino di una tale «macchina del tempo»; ove si può credere per un momento di ritrovare, come in un microcosmo, tutti gli elementi di una realtà perduta (quella del mondo antico), dimenticando di trovarsi di fronte a una realtà locale, con le sue specificità e limitazioni, ove non si può collocare, arbitrariamente, più di quanto essa non restituisca.

Giancarlo Lacerenza
Dipartimento di Studi Asiatici
Istituto Universitario Orientale
piazza S. Domenico Maggiore, 12
I - 80134 Napoli
glacerenza@iuo.it

[27] Cf. le brevi quanto prudenti conclusioni di F. ZEVI, *Recenti studi e scoperte di archeologia ebraica*, in AA.VV., *La cultura ebraica nell'editoria italiana (1955-1990)*, Roma 1992, p. 176.

[28] A.M. RABELLO, s.v. *Pompeii*, in *Encyclopaedia Judaica, Suppl. 1975-1976*, Jerusalem 1976, col. 367. Nonostante l'incredibile confusione sui dati, la voce è stata in seguito ripresa senza modifiche nel *Decennial Book 1973-1982*, Jerusalem 1982, col. 512. Spiace, ovviamente, che nell'incidente sia incorso l'autore di molti studi meritori e ben più ponderati.

[29] Sh. APPLEBAUM, *The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora*, in Sh. SAFRAI - M. STERN (curr.), *The Jewish People in the First Century*, Assen 1976, p. 722.

[30] M. STERN, *The Jewish Diaspora*, in *The Jewish People* cit., p. 169: «The relatively numerous inscriptions relating to Jews found in Pompei all indoubtedly date from before 79 C.E., when the city was destroyed. Reference is made to Jewish women by the name of Maria and Martha and to the slave of a Jewish man as well as to Sodom and Gomorrah».

[31] Sopra, n. 4. Si veda anche A. VARONE, *Giudei e cristiani nell'area vesuviana*, in Aa.Vv., *Pompei 79: XIX Centenario*, Roma 1979 (*Antiqua*, suppl. 15), pp. 131-146.

[32] E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (95 B.C. - A.D. 135)*, edizione rivista a cura di G. VERMES *et al.*, III.1, Edinburgh 1986, p. 82.

[33] Cf. anche solo W.H.C. FREND, *The Rise of Christianity*, London 1984, p. 131; D.W. GILL - C. GEMPF (curr.), *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*, II, Grand Rapids - Carlisle 1994, *passim*.