



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo  
Graduate School**

**Dottorato di ricerca  
in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea  
Ciclo XXVII  
Anno di discussione 2015**

***Dereḵ Ereṣ Rabbah e Dereḵ Ereṣ Zuṭa  
Due trattati deuterotalmudici su come si sta al mondo***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: L-OR/08  
Tesi di Dottorato di Ilaria Briata, matricola 825424**

**Coordinatore del Dottorato**

**Prof. Federico Squarcini**

**Tutore del Dottorando**

**Prof. Piero Capelli**



## Indice

<b>I Introduzione</b> .....	pag. 5
-----------------------------	--------

### **II *Dereḳ Ereṣ Rabbah* e *Dereḳ Ereṣ Zuṭa*: storia del testo**

1 Struttura e trasmissione di <i>Dereḳ Ereṣ</i> .....	11
2 Note sulla redazione di <i>Dereḳ Ereṣ</i> .....	14
3 Testi editi e bibliografia supplementare.....	19

### **III *Dereḳ Ereṣ* e la formazione del galateo in Europa**

1 La civiltà delle buone maniere	
1.i Il mito della convivialità mediterranea.....	21
1.ii Sul processo di civilizzazione.....	24
1.iii Logiche e pratiche.....	25
2 <i>Dereḳ Ereṣ</i> : codifica dell' <i>habitus</i> e trasmissione dell' <i>ethos</i>	
2.i La <i>dereḳ ereṣ</i> in <i>Dereḳ Ereṣ</i> .....	28
2.ii Quel non so che rabbinico.....	29
2.iii Sull' <i>habitus</i> .....	32
3 Letteratura d'etichetta e testualizzazione	
3.i <i>DER</i> e <i>DEZ</i> : due trattati sulla <i>dereḳ ereṣ</i> .....	36
3.ii La testualizzazione della cultura rabbinica.....	40
3.iii Dai <i>mores</i> alla scolastica, dal corpo al testo.....	42

### **IV Traduzione e commento**

Nota alla traduzione.....	47
<i>DER</i> capitolo primo.....	49
<i>DER</i> capitolo secondo.....	57
<i>DER</i> capitolo terzo.....	67
<i>DER</i> capitolo quarto.....	71
<i>DER</i> capitolo quinto.....	76
<i>DER</i> capitolo sesto.....	80
<i>DER</i> capitolo settimo.....	86
<i>DER</i> capitolo ottavo.....	93
<i>DER</i> capitolo nono.....	98
<i>DER</i> capitolo decimo.....	102
<i>DER</i> capitolo undicesimo.....	110
<i>DEZ</i> capitolo primo.....	121
<i>DEZ</i> capitolo secondo.....	124
<i>DEZ</i> capitolo terzo.....	127
<i>DEZ</i> capitolo quarto.....	129
<i>DEZ</i> capitolo quinto.....	131
<i>DEZ</i> capitolo sesto.....	132
<i>DEZ</i> capitolo settimo.....	134
<i>DEZ</i> capitolo ottavo.....	135
<i>DEZ</i> capitolo nono.....	137
<i>DEZ</i> capitolo decimo.....	140
<i>DEZ</i> capitolo undicesimo: capitolo sulla pace.....	142

## V Testo ebraico

1	<i>Derek Ereš Rabbah</i> : Ms. JTS 2237.....	149
2	<i>Derek Ereš Zuṭa</i>	
	2.i Ms. Oxford 896.....	164
	2.ii Ms. JTS 2237.....	178

## VI Elenco dei manoscritti.....183

## VII Appendice: Gestire il triviale. Storie e maniere di rabbini ed eremiti

1	La narrativa in <i>DER</i> : <i>ma'ašeh</i> e <i>chreia</i> .....	187
2	Storie di buone maniere: <i>DER</i> e gli <i>Apophthegmata Patrum</i> .....	191
	2.i Ospitalità e digiuno.....	192
	2.ii Il pasto guastato.....	194
	2.iii Rispetto e disgusto.....	195
3	Lo spettro della parallelomania.....	197

## VIII Bibliografia.....199

## I Introduzione

*Derek erez*, alla lettera *via del mondo*, dà il titolo a due manuali deuterotalmudici di *savoir-vivre* per aspiranti rabbini. In questo contesto il termine designa un complesso di ammonimenti e istruzioni per condursi come si deve nella vita quotidiana e nello spazio sociale. In altre parole, la *derek erez* è l'etichetta.

L'espressione ha radice nel testo biblico, dove *דָּרַךְ כָּל-הָאָרֶץ* - che potremmo tradurre come *corso di natura* - fa riferimento ai comportamenti o ai processi cui gli esseri umani sono universalmente soggetti, come l'intercorso sessuale in *Genesi* 19, 31<sup>1</sup> e l'ineluttabilità della morte in *IRe* 2, 2.<sup>2</sup> Nel linguaggio rabbinico *derek erez* viene ad assumere una vasta gamma di significati, tutti in fondo accomunati dall'idea implicita di *normalità*. Le principali semantiche a cui afferisce il termine si possono sintetizzare come segue:<sup>3</sup>

(a) Si conserva l'uso biblico come eufemismo per *rapporto sessuale*, come ad esempio in *bGiṭṭin* 70a: "Otto cose in gran quantità sono dannose ma in quantità modesta sono benefiche; ossia: il viaggiare, i rapporti coniugali [*derek erez*], la ricchezza, il lavoro, il vino, il sonno, i bagni caldi e i salassi."

(b) L'area più generica e sfuggente è l'idea di *comportamento normale* o *consuetudine*: "È naturale [*derek erez*]: quando si è giovani si pronunciano canti, in età adulta proverbi, in vecchiaia parole sulla vanità" (*Cantico Rabbah* 1, 10).<sup>4</sup> Quest'idea è anche la più affascinante dal punto di vista teorico: l'impressione è infatti che l'indefinita area grigia che pervade diacronicamente (dai *midrašim* halakici al *musar* medievale) il concetto di *derek erez* possa in un certo modo corrispondere a ciò che, con il lessico della modernità occidentale, definiremmo legge naturale/(legge di) natura.

(c) Nuova, a partire dalla letteratura rabbinica, è invece l'accezione di *occupazione secolare, mestiere*. La liceità della vita attiva, in contrapposizione con la vita contemplativa dello studio toranico, è discussa a più riprese, ad esempio, in *Aḥot*: Rabban Gamli'el ben Rabbi Yehudah sostiene che "È bene che lo studio della Torah si accompagni a un impiego secolare [*derek erez*], perché essere occupati nell'uno e nell'altro distoglie dalla trasgressione" (2, 2); invece, secondo Nehunya ben Haqanah, "Chi si assume il giogo dello studio della Torah verrà sollevato dal giogo della politica e dell'attività secolare [*derek erez*]. Invece, chi si scioglie dal giogo dello studio della Torah verrà

---

1 "La figlia maggiore disse alla minore: 'Nostro padre [Lot] è vecchio. E non c'è nessuno al mondo che possa andare con noi com'è uso naturale.'" Nel campo della sessualità affine è anche la variante *דָּרַךְ נָשִׁים* per *ciclo mestruale* in *Gen* 31, 35: "[Rachele] disse a suo padre [Labano]: 'Non si adiri il mio signore se non mi alzo in sua presenza, ma ho quello che succede alle donne.'"

2 *IRe* 2, 1 - 2: "La vita di Davide si appressava alla fine. Così lasciò detto a suo figlio Salomone: 'Io vado, com'è corso di natura. Sii forte e mostrati uomo.'"

3 Sul concetto di *derek erez* riflettono, anche dal punto di vista lessicale, Flusser:1991 e Safrai:1991, v. oltre III.2.ii n. 47.

4 Alcuni esempi di stampo maggiormente *normativo* sono *MekiltaRY* Wa-yassa' 6; *MekiltaRŠbY* Es 3, 8; *LevR* 26; *tBM* 11, 27, cf. Novick:2010 pp. 396 - 401.

caricato del giogo della politica e dell'attività secolare" (3, 5).<sup>5</sup>

(d) Infine, abbiamo il significato di *buone maniere* testimoniata dai trattati *Dereḳ Ereṣ Rabba* e *Dereḳ Ereṣ Zuṭa*. Come si argomenterà più avanti (III.2), in questo contesto *dereḳ ereṣ* viene ad assumere i toni della *cortesìa* rabbinica, ovvero del principio pratico alla guida dello stile di vita rabbinico.

*Dereḳ Ereṣ Rabbah* e *Dereḳ Ereṣ Zuṭa*, il *Trattato maggiore* e il *Trattato minore su come si sta al mondo* (d'ora in avanti, rispettivamente *DER* e *DEZ*), sono tradizionalmente tramandati all'interno del Talmud Babilonese come parte dei Trattati Minori. Le *Masseḳtot Qeṭannot* - altrimenti note come *Tosafot (Aggiunte)* o *Sefarim Hiṣṣonim (Libri extracanonici)* - raccolgono un totale di quindici trattati, molti dei quali effettivamente accolgono materiali originali non inclusi nella compilazione talmudica.<sup>6</sup>

Le opere variano le une dalle altre per i contenuti di volta in volta precipuamente *halakici* o *aggadici*, ossia legali o non-legali. In più di un caso, inoltre, sono i singoli trattati a presentarsi disomogenei in termini di temi affrontati. Tra i testi di ordine strettamente *halakico* si annoverano *Šemaḥot (Gioie)*,<sup>7</sup> *Kallah (Sposa)* e *Soferim (Scribi)*, i quali in virtù dell'affinità stilistica furono pubblicati all'interno del Talmud Babilonese già a partire dall'*editio princeps* del 1523 (Venezia, Bomberg). I nostri trattati *DER* e *DEZ*, invece, assieme ad *Aḥot de-Rabbi Natan* (i *Padri secondo Rabbi Natan*), entrarono ufficialmente ad accompagnare il canone talmudico nella terza edizione a stampa, nel 1550 (Venezia, Giustiniani). Poiché queste tre opere integrano precettistica e narrativa con diffuse trattazioni sapienziali, il complesso dei Trattati Minori venne accluso alla fine del quarto ordine del Talmud Babilonese, *Neziqin (Danni)*, di seguito ad *Aḥot*, l'unico trattato della Mišnah ad occuparsi di istruzione morale. La restante parte delle *Masseḳtot Qeṭannot (Kallah Rabbati (Sposa maggiore), Sefer Torah (Rotolo della Torah), Mezuzah (Stipite), Tefillin (Filatteri), Šiṣit (Frangie), 'Aḥadim (Schiavi), Kutim (Samaritani) e Gerim (Convertiti))* fu infine trasmessa congiuntamente al Talmud Babilonese solo con l'edizione Romm di Vilna del 1883.<sup>8</sup>

Se considerati nell'economia generale della letteratura rabbinica, i trattati *DER* e *DEZ* - come pure i succitati *Aḥot* e *Aḥot de-Rabbi Natan* - afferiscono una tipologia testuale caratterizzabile come *compilazione etica*.<sup>9</sup> Con questa definizione Jonathan W. Schofer indica la tendenza, diffusa diacronicamente nelle fonti rabbiniche, a raccogliere in forma antologica insegnamenti volti alla formazione dell'*ethos* e della condotta ideali, che risulteranno nella creazione di composizioni

5 V. anche *mAb* 3, 17: "Se non c'è Torah, non c'è *dereḳ ereṣ* e se non c'è *dereḳ ereṣ* non c'è Torah." Il significato di *occupazione mondana*, tuttavia, non è scontato in questa ricorrenza.

6 Lerner:1987 p. 367.

7 Il titolo è un'antifrasi eufemistica, dal momento che il testo tratta della normativa sul lutto.

8 Lerner:1987 p. 368.

9 Altri testi classificabili sotto questo genere sono *Kallah Rabbati* e *Tanna de-Be Eliyyahu (SER e SEZ)*, v. Schofer:2007 pp. 317 - 318.

edificanti *ad hoc*.<sup>10</sup> La compilazione etica costituisce una tipologia di transizione tra la letteratura sapienziale dell'antico Vicino Oriente e i generi dell'omelia e del *musar* del giudaismo medievale.<sup>11</sup>

Dal punto di vista strutturale, *DER* e *DEZ* possono considerarsi a tutti gli effetti antologie etiche, dal momento che entrambe le opere radunano intorno al tema dell'etichetta massime gnomiche, prescrizioni pratiche ed *exempla*, in parte originali e in parte con precisi paralleli nei corpora talmudici e midrašici. Con le compilazioni etiche, *DER* e *DEZ* spartiscono il motivo retorico della massima di gusto sapienziale, trasmessa in forma di imperativo, spesso attribuita a un noto sapiente e talvolta dotata di ampliamenti narrativi ed esegetici. La veste linguistica dei testi in questione - l'ebraico mišnico - è funzionale a conferire alle antologie etiche un aspetto letterario affine alle fonti tannaitiche, ossia alle tradizioni classiche - più antiche e dunque più autorevoli - della cultura rabbinica (secoli I - III e. v.).<sup>12</sup> La patina tannaitica dei testi e la menzione di personalità risalenti ai primi secoli e. v. non devono tuttavia fungere da metro per la datazione di questi testi, che rimane incerta e irrisolvibile. I materiali che appaiono relativamente antichi - o che come tali vengono presentati - sono circolati con una certa fluidità nel corso della tarda antichità, in maniera indipendente o parziale. La loro redazione nella cornice delle compilazioni etiche è probabilmente avvenuta attraverso successive mani editoriali, che confluirono in una tradizione testuale più o meno stabile solo in epoca post-talmudica (indicativamente dal VI al IX secolo). A questa tortuosa storia redazionale si aggiunge la complessità data dal fatto che le più antiche testimonianze manoscritte superstiti non risalgono che al medioevo.<sup>13</sup>

Come accennato, la finalità della compilazione delle antologie etiche è pedagogica. Questi testi presuppongono un contesto scolastico nel quale lo studio della Torah e quanto ad essa correlato contraddistingue la comunità intellettuale dal più vasto milieu sociale.<sup>14</sup> L'assetto di tali comunità prevede nel proprio cuore un'atmosfera di condivisione tra *haberim*, compagni di studio, tanto nell'attività didattica e religiosa quanto nella semplice quotidianità. Tutto lo spazio sociale, dunque, e non solo quello specificatamente adibito all'apprendimento, diviene occasione pedagogica.<sup>15</sup> L'ambiente accademico, come luogo di studio e pratica della Torah, fornisce perciò il campo di azione per modellare e coltivare a tutto tondo - dalle pulsioni all'apparato ideologico - la personalità dello studente che si propone di divenire *talmid haḳam*, discepolo dei sapienti.<sup>16</sup>

Per tornare al corpus *Derek Eres*, entrambi i trattati presentano una struttura composita, non solo per il principio compilativo con cui le varie tradizioni sono raccolte ma anche per l'agglomerazione redazionale di nuclei testuali originariamente autonomi. Nonostante i titoli *Rabbah* e

---

10 Schofer:2007 p. 316.

11 Sperber:1990 p. 9.

12 Sulla periodizzazione della letteratura rabbinica v. Strack-Stemberger:1982 p. 7.

13 Schofer:2007 p. 316. Sulla ricezione medievale di *DER-DEZ* v. III.3.i.

14 *Ibid.* p. 318.

15 *Ibid.* p. 319.

16 *Ibid.* pp. 314 - 315.

*Zuṭa* (maggiore e minore) possano trarre in inganno, *DER* e *DEZ* non sono rispettivamente le recensioni rispettivamente estesa e breve di una medesima tradizione testuale, benché non manchino materiali paralleli tra le due opere.<sup>17</sup> In generale, rispetto al suo trattato gemello *DEZ* presenta una maggiore uniformità formale e contenutistica: abbiamo per lo più raccolte di esortazioni sapienziali incentrate su motivi moraleggianti quali l'umiltà, il timor di Dio e lo studio toranico, nello stile già caratteristico di *Aḥot*. L'ambientazione del trattato è fortemente scolastica, tanto che *DEZ* si apre con la descrizione delle *maniere* dello studente rabbinico ideale:

(1, 1) Le maniere dei *talmide ḥaḳamim* consistono nell'essere modesto e umile di spirito, zelante e meticoloso, docile ed amabile con tutti, umile con i familiari, timoroso del peccato; nel giudicare ciascuno per ciò che fa; nel dire: "Di tutto quanto appartiene a questo mondo io non ho brama, perché questo mondo non mi appartiene;" nel sedere imbrattandosi le vesti ai piedi degli altri *talmide ḥaḳamim*; nel non essere malvisti; nel porre le domande secondo il soggetto e dare le risposte secondo l'*halakāh*.

Per poi ribadire nel dettaglio il ritratto del *talmid ḥaḳam*:

(3, 10) Quindici sono le doti distintive del *talmid ḥaḳam*, ovvero: è dignitoso nell'andatura; pio nello studio; accorto nel timore; avveduto nella conoscenza; sapiente nella maniere; ricettivo e di buona memoria; studia, risponde e assiste abbondantemente; pone le domande secondo il soggetto e risponde secondo la *halakāh*; integra lezione per lezione; va dal sapiente ad imparare ad insegnare e a praticare.

Finalità di tale carriera è l'acquisizione della sapienza derivata dallo studio della *Torah*, il quale dev'essere ingaggiato come occupazione gratuita, *ad maiorem gloriam*:

(2, 4) Metti in pratica le parole [della Torah] per la pratica in sé ed esprimile verbalmente per il verbo in sé. Non farne una corona con cui vantarti né un'accetta con cui tagliar corto.

(4, 2) Pratica lo studio della Torah gratuitamente, perché il Santo-benedetto-sia l'ha donata gratuitamente, perciò non devi trarne guadagno.

Più variegato è invece l'andamento letterario di *DER*. Al di là della gnomologia astratta, infatti, il testo si distingue per la commistione di prescrizioni pratiche, ai limiti dell'*halakico*,<sup>18</sup> di interventi narrativi e di sezioni di esegesi scritturale. La compagine di regolamentazioni che risulta coinvolge tutte le aree di azione e interazione sociale: dalla riverenza accademica per i maestri (cap. 4) alla santificazione dell'ospitalità (4 - 5), dalla cortesia a tavola (6 - 9) alla decenza al gabinetto (7) e alle terme (10), dalla discrezione nei doni al riguardo nel commercio (8). Come per *DEZ*, il sistema di valori che si può estrapolare da questa compilazione ruota intorno agli ideali della modestia e della pietas: "Tre cose sono di egual peso: sapienza, timore, umiltà" (7, 5). Su ciò si innestano considerazioni più realistiche e concrete di condotta interpersonale, quali i principi di conformismo e condiscendenza sociale:

<sup>17</sup> Soprattutto tra *DEZ* 5 - 8 e *DER* 3 - 9.

<sup>18</sup> V. III.2.ii.

(6, 4) Con quale danza si festeggia la sposa? Secondo la scuola di Šamma'i, *La sposa com'è* mentre, secondo la scuola di Hillel, *La sposa è bella e graziosa*. La scuola di Šamma'i disse alla scuola di Hillel: "A vostro dire, persino a una zoppa o [persino] a una cieca si direbbe *La sposa è bella e graziosa*, quando invece la Torah ha detto: *Sta' lontano da ogni menzogna (Esodo 23, 7)*." La scuola di Hillel rispose alla scuola di Šamma'i: "[A vostro dire] nel caso uno faccia un cattivo acquisto al mercato, ci si complimenta o lo si denigra di persona? Ma ci si complimenta!" Da qui dissero i sapienti: La disposizione di ciascuno deve essere cortese con la gente.

(7, 7)<sup>19</sup> Non si deve gioire tra coloro che piangono e non si deve piangere tra coloro che gioiscono. Non si deve restare svegli tra coloro che dormono né dormire tra coloro che vigilano. Non si deve stare in piedi tra coloro che siedono né sedersi tra coloro che sono in piedi. Il principio generale è che non si deve diversificare il proprio atteggiamento da quello dei propri colleghi e della gente.

Nel complesso, tanto *DER* quanto *DEZ* appaiono dominati dal principio normativo del *seyyag Torah*, scandito in *Abot* 1, 1: "Siate ponderati nell'attività giudiziale, formate molti discepoli e create un recinto intorno alla Torah." *Recinto intorno alla Torah* intende il tipico uso rabbinico a estendere progressivamente la pertinenza della casistica legale così da salvaguardare per eccesso l'adempimento dell'originario nucleo normativo biblico.<sup>20</sup> In questi termini preventivi si esprime ripetutamente *DEZ*:

(2, 7) Tieniti lontano da ciò che conduce dritto alla trasgressione. Tieniti lontano da ciò che è turpe o che anche solo lo sembra. Tirati indietro da un peccato minore così che non ti conduca dritto a uno maggiore. Precipitati su un precetto minore così che ti conduca a uno maggiore.

In maniera meno esplicita, il *seyyag Torah* dirige anche la compilazione di *DER*. Una affermazione manifesta compare ad esempio in *DER* 10, 3:

Non si devono porre questioni halakiche né rispondervi dovunque [la maggior parte delle persone sia nuda e nemmeno dove] la maggior parte sia vestita: sia che la maggioranza sia vestita e la minoranza sia nuda e sia che la maggioranza sia nuda e la minoranza sia vestita, è come se tutti quanti fossero nudi.<sup>21</sup>

Nel caso di *DER*, che più orientata all'ortoprassi, tuttavia, non è mai definitivamente chiaro se questa formula di dilatazione normativa implichi un'effettivo implemento halakico o rappresenti piuttosto una tendenza retorica nella redazione letteraria. Ad ogni modo, l'etichetta veicolata dal corpus *Derek Ereš* testimonia la codifica dello stile di vita di una élite intellettuale che fonda la propria distinzione dalla massa incolta, oltre che sulla scienza toranica *per se*, sull'adesione a una condotta quotidiana più rigidamente osservante della precettistica.<sup>22</sup>

---

19 // *DEZ* 5, 5.

20 Cf. *DER* 1, 13 n. 64.

21 I precetti sul comportamento alle terme a cui la considerazione metodologica fa riferimento sono di origine mišnica e di per sé si applicano alla sola osservanza dello *šabbat*; nel nostro testo, invece, la loro validità sembra universale, v. *DER* 10, 2 n. 17.

22 Cf. Van Loopik:1991 p. 5.

Le contorte vicende redazionali dei trattati *DER* e *DEZ* verranno affrontate dettagliatamente nel capitolo successivo (II). Si cercherà inoltre di inquadrare il corpus *Derek Ereš* nell'ambito dello studio sulla letteratura d'etichetta e di rendere conto del significato culturale della ricezione dei nostri testi da parte del giudaismo rabbinico nel contesto dell'Europa medievale (III).

Per quanto concerne la traduzione dei trattati (IV), *DER* è corredata da un commento esaustivo, comprensivo di notazioni filologiche e linguistiche, analisi dei paralleli nella letteratura rabbinica, delucidazioni su idee e concezioni che affiorano in tali passi e, dove pertinente, su tematiche comuni ad altre culture (greco-romana, cristiana tardo-antica e medievale). Per *DEZ*, invece, è stato possibile approntare solo un commento più conciso, nel quale saranno segnalate tradizioni parallele e chiarimenti contenutistici. Il testo ebraico su cui si sono condotte le traduzioni è riportato al capitolo (V). Segue un elenco dei testimoni manoscritti, completo di breve descrizione dei testimoni (VI).

In appendice (VII) si propone infine lo studio comparato di una selezione di brani narrativi sulle buone maniere tratti da *DER* e dagli *Apophthegmata Patrum*, una raccolta di detti e fatti dei padri eremiti egiziani del secolo V.

## II

### *Dereḳ Ereṣ Rabbah e Dereḳ Ereṣ Zuṭa. Storia dei testi*

#### 1 Struttura e trasmissione di *Dereḳ Ereṣ*

I principali strumenti per lo studio filologico del corpus *Dereḳ Ereṣ*, allo stato presente, sono le edizioni critiche dei due trattati approntate negli anni trenta del secolo scorso da Michael Higger: *Masseḳtot Ze'ivot*<sup>1</sup> e *The Treatises Derek Erez*.<sup>2</sup> Il contributo precipuo di tale investigazione alla comprensione dell'intricato percorso redazionale di *Dereḳ Ereṣ* risiede (a) nell'individuazione dei blocchi testuali originari venuti a costituire il *textus receptus* dei trattati e (b) nella classificazione delle testimonianze manoscritte secondo quattro tipologie trasmissionali.

(a) L'estensione del testo di *DEZ* e *DER*, in termini di numero dei capitoli, risulta assai fluttuante non solo nei manoscritti ma anche nelle opere a stampa. In base a questa considerazione, Higger ha isolato le unità indipendenti la cui agglomerazione progressiva ha dato corpo a *DER* e *DEZ* quali saranno infine accolti tra i *Trattati Minori* del Talmud Babilonese.<sup>3</sup> *DEZ* come tramandato dall'edizione Vilna è dunque il risultato della combinazione dei seguenti nuclei (proto)letterari:<sup>4</sup>

- *DEZ* 1 - 4. 9 = *Masseket Yir'at Heṭ'*. Il trattato sul *Timore del peccato*, introdotto da un elenco delle qualità peculiari del *talmid haḳam*, raccoglie insegnamenti di taglio pietistico in forma di massime sapienziali, per lo più anonime e talvolta costruite su una struttura dialettica.
- *DEZ* 5 - 8 = *Masseket Dereḳ Ereṣ Ze'ira*. Come suggerisce il titolo con cui è spesso tramandato, *Trattato minore di dereḳ ereṣ*, il testo è molto più breve del precedente, con il quale condivide il contenuto edificante rivolto agli aspiranti sapienti. In questo caso, però, la precettistica viene a coinvolgere anche ambiti più pratici, come il galateo da tavola.
- *DEZ* 10 = *Pereq Rabbi Šim'on*. Il nome del *Capitolo* fa riferimento a Rabbi Šim'on ben Yoḥa'i, cui è attribuito il primo detto di una collezione di tema messianico.<sup>5</sup>
- *DEZ* 11 = *Pereq ha-Šalom*. Il *Capitolo sulla pace* riunisce materiali sapienziali modulati sulla formula "Grande è la pace perché..." (גדול השלום ש...)<sup>6</sup>

Più articolato invece lo scheletro costitutivo di *DER*:

- *DER* 1 = *Pereq 'Arayot*. L'autonomia del *Capitolo sulle 'arayot*, che tratta dei matrimoni e dei rapporti sessuali proibiti (ערייות) nello stile delle *baraytot* tannaitiche, trova la prima attestazione

1 New York, Monolin Press, 1929 (in ebraico).

2 New York, Moinester Publishing Co., 1935 (in ebraico ed inglese).

3 A partire dalla terza edizione, Venezia, Giustiniani del 1550, fino alla classica edizione Vilna, Romm del 1883, v. I Introduzione.

4 Higger:1935 vol. 2, pp. 12 - 15. I titoli indicati da Higger sono desunti dalla tradizione manoscritta, v. oltre (b).

5 *Ibid.* p. 17. Diversamente dalle sezioni precedenti, questo capitolo non conosce trasmissione autonoma ed è piuttosto frutto di una decostruzione a posteriori del *textus receptus* di *DEZ*.

6 *Ibid.* p. 17.

manoscritta nel ms. Kaufmann A 50 della Mišnah, nel quale appare, per contiguità tematica, al termine dell'ordine *Našim* col titolo di *Masseket 'Arayot*.<sup>7</sup>

- *DER 2 = Pereq ha-Minim*. Il contenuto del *Capitolo sugli eretici* spazia da un doppio elenco, in ventiquattro punti totali, che associa versetti biblici a dodici categorie di empi e dodici di virtuosi, a una serie di tradizioni sul nesso tra peccati e calamità naturali ed economiche, fino a un'estesa chiusura omiletica di argomento mistico. Il testo è tramandato indipendentemente nel ms. Adler 1745 come *Pereq Ma'ašim, Capitolo sulle gesta*.<sup>8</sup>
- *DER 3 - 9 = Pirqe Ben 'Azza'i*. I *Capitoli di Ben 'Azza'i* (il primo sapiente citato nel trattato) costituiscono la mole centrale di *DER* e sviluppano propriamente il tema del *derek eres*, ossia della condotta pratica appropriata al *talmid haḥam* nei più svariati ambiti sociali - dalla scuola rabbinica, alla tavola al gabinetto. Con l'eccezione del primo capitolo (= *DER 3*), imperniato sul concetto di caducità umana,<sup>9</sup> la costruzione tipica del trattato prevede l'enunciazione del precetto, caratterizzato come *barayta*, e la sua illustrazione per mezzo di un *ma'ašeh*, o un *exemplum*, con protagonisti preminenti sapienti tannaiti.<sup>10</sup>
- *DER 10 = Pereq ha-Niḥnas*. Anche il *Capitolo "Chi entra"* (dall'incipit "Chi entra ai bagni pubblici...") discute di buone maniere, con particolare attenzione allo spazio sociale delle terme.<sup>11</sup>
- *DER 11 = Pereq ha-Yoše'*. Miscellanei sono invece i materiali contenuti nel capitolo finale di *DER*, il *Capitolo "Chi esce"* (di nuovo, il testo si apre con le parole "Chi esce per strada..."), che include consigli per la salute, condanne di alcuni comportamenti antisociali e una serie di benedizioni per i vari momenti della giornata.<sup>12</sup>

In questa suddivisione - come notato da M. B. Lerner<sup>13</sup> - l'iniziale indipendenza dei capitoli 10 - 11 di *DER* (*Pereq ha-Niḥnas* e *Pereq ha-Yoše'*) è opinabile dal momento che non presentano marcata discontinuità tematica rispetto ai *Pirqe Ben 'Azza'i*. Ciò vale soprattutto per *DER 10*, che effettivamente prosegue, in contenuto e stile, la trattazione di galateo del blocco che lo precede.<sup>14</sup> Meno evidente è l'omogeneità di *DER 11*, non altrettanto conforme, nell'organizzazione compilativa, alla strutturazione caratteristica dei *Pirqe Ben 'Azza'i*. Ad ogni modo, in assenza di testimonianze manoscritte che provino la trasmissione autonoma del *Pereq ha-Niḥnas* e del *Pereq ha-Yoše'*, più che

7 Higger:1935 vol. 2, pp. 17 - 18. Il *Pereq 'Arayot*, nell'edizione del Gaon di Vilna dei Trattati Minori (Shkov, 1804), venne erroneamente annoverato come secondo capitolo del trattato minore *Kallah*, che, nell'ordine canonico delle *Massektot Qetannot*, precede *DER*; nonostante l'apparente congruenza di contenuti - ovvero, legislazione matrimoniale - non vi sono testimonianze manoscritte a corroborare il presupposto del Gaon di Vilna, cf. Lerner:1987 p. 385.

8 Higger:1935 vol. 2, p. 18. Cf. anche Lerner:1987 p. 386 e vedi oltre al par. 3. Considerato la porzione mistica contenuta nel testo, il termine *ma'ašim* potrebbe riferirsi al *ma'ašeh merkabah* (l'opera del carro), la speculazione esoterica su geografia e demografia celestiali, v. *DER 2*, 23 n. 73.

9 V. *infra* II.2(d) sull'ipotesi di aggiunta posteriore.

10 Higger:1935 vol. 2, pp. 15 - 17.

11 *Ibid.* p. 18.

12 *Ibid.* p. 18.

13 Lerner:1987 p. 387

14 Riguardo alle questioni redazionali che coinvolgono il cap. 10 di *DER* si veda *infra* II.2(b).

di nuclei indipendenti sarebbe appropriato parlare di aggiunte posteriori. Tuttavia, va considerato che nel trattato minore *Kallah Rabbati*<sup>15</sup> il commento pseudo-talmudico a *DER* si estende anche ai capitoli 10 - 11, lasciando supporre che essi venissero percepiti come naturale continuazione dei *Pirqe Ben 'Azza'i*.<sup>16</sup>

(b) La riflessione sull'impianto redazionale di *Dereḳ Ereṣ* sopra esposta è strettamente connessa con la classificazione del materiale manoscritto - e non solo - in quattro versioni. Sulla base, dunque, dell'inclusione di determinate porzioni testuali, Higger riconosce le seguenti classi di trasmissione, a cui associa un'identificazione geografica:<sup>17</sup>

- *Classe A* o *versione gaonica*. La più antica forma in cui si sia preservata l'opera, limitatamente a *DEZ* 1 - 9, prevede le due sezioni *Yir'at Heṭ'* (1 - 4. 9) e *Dereḳ Ereṣ Ze'ira* (5 - 8), trasmesse assieme o autonomamente.
- *Classe B* o *versione francese*. Del gruppo fanno parte quei manoscritti che riportano, nell'ordine, *DEZ* 1 - 9, sotto il titolo di *Masseket Dereḳ Ereṣ* o *Hilkot Dereḳ Ereṣ*, seguita dai *Pirqe Ben 'Azza'i*, ovvero *DER* 3 - 9.
- *Classe C* o *versione ispano-italiana*. In questa tipologia intermedia si hanno ancora *DEZ* 1 - 9, rubricata come *Dereḳ Ereṣ* o *Dereḳ Ereṣ Zuṭa*, e *DER* 3 - 11, come *Masseket Dereḳ Ereṣ* o *Hilkot Dereḳ Ereṣ*. Avviene dunque l'inclusione del *Pereq ha-Niknas* e del *Pereq ha-Yoše'*.
- *Classe D* o *versione ispano-italiana*. Nell'arrangiamento finale del corpus si nota anzitutto l'inversione nell'ordine dei due trattati, ora completi: per primo *DER* 1 - 11, con il nome di *Dereḳ Ereṣ Rabbah* o di *Masseket Dereḳ Ereṣ* (con il *Pereq 'Arayot* e il *Pereq ha-Minim*), seguito da *DEZ* 1 - 11, intitolato *Masseket Dereḳ Ereṣ Zuṭa* (con il *Pereq Rabbi Šim'on* e il *Pereq ha-Šalom*). È questa la forma con cui il corpus verrà pubblicato anche tra i Trattati Minori del Talmud Babilonese nell'edizione Vilna del 1883.

Alla classificazione di Higger va imputato il limite di essere basata su criteri essenzialmente estrinseci, quali il numero dei capitoli inclusi nelle due opere e la provenienza geografica della tradizione manoscritta. Di conseguenza diverrebbe inappropriato identificare le quattro classi elencate con delle vere e proprie "versioni" o diverse tradizioni testuali. Tale limite si riflette nell'edizione critica dei testi, la quale (per quanto dichiarato e lasciato intendere dall'autore) non si fonda sul classico studio della variantistica testuale<sup>18</sup> - studio che ad oggi rimane un auspicabile e imprescindibile punto di partenza per l'allestimento di una nuova edizione critica dei trattati *Dereḳ Ereṣ*.

---

15 V. oltre al par. 2(g).

16 Lerner:1987 p. 387.

17 Higger:1929 p. 8; Higger:1935 pp. 20 - 22. Cf. anche Van Loopik:1991 pp. 11 - 12 e Lerner:1987 pp. 380 - 381. È importante notare che, se da un lato in ciascun raggruppamento si può riconoscere un'identità geografica, dall'altro è invece impossibile tracciare una delimitazione cronologica.

18 Nondimeno segnalata nell'apposito apparato, vedi *infra* II.3.

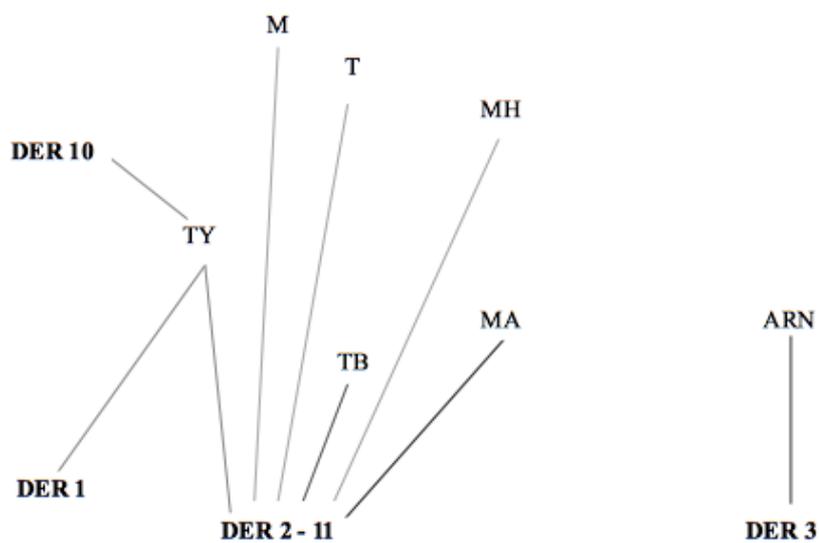
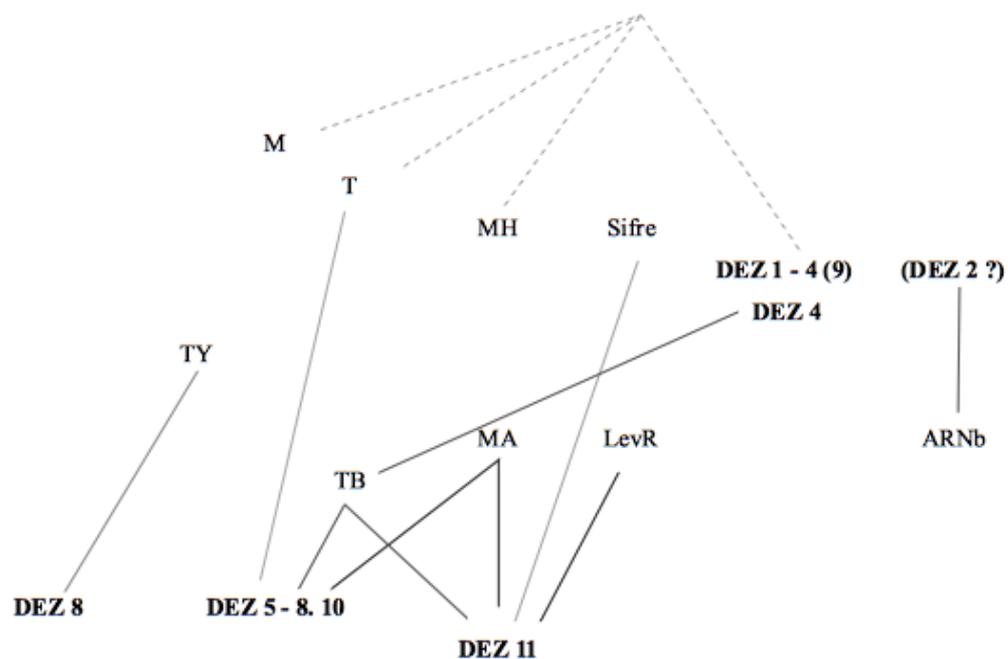
## 2 Note sulla redazione di *Dereḳ Ereṣ*

Nella prima delle due edizioni, *Masseḳtot Ze'ivot*,<sup>19</sup> Higger dedica largo spazio ad un resoconto delle interazioni tra i i trattati *Dereḳ Ereṣ* e il più ampio contesto della letteratura rabbinica, in termini sia di passi paralleli sia di menzione delle opere.<sup>20</sup> Per quanto riguarda l'analisi dei rapporti tra le due nostre compilazioni e le maggiori raccolte rabbiniche, a seguito di un raffronto tra i materiali comuni, l'autore ipotizza una rete di dipendenze che tento di schematizzare come alla pagina seguente:

---

19 Higger:1929 pp. 12 - 51.

20 Sulla presenza di *Dereḳ Ereṣ* in quanto composizione letteraria nei testi rabbinici, gaonici e medievali cf. cap. III.3.i.



**Legenda:**

- M Mišnah
- T Tosefta
- TY Talmud Palestinese
- TB Talmud Babilonese
- MH Midrašim halakici
- MA Midrašim Aggadici
- LevR *Levitico Rabbah*
- ARN *Aḥot de-Rabbi Natan*
- ARNb *Aḥot de-Rabbi Natan versione B*

In sintesi, Higger riconosce la natura compilativa e l'origine post-talmudica non solo della struttura complessiva del corpus *Dereḳ Ereṣ* ma anche della maggior parte dei singoli nuclei testuali di cui i due trattati si compongono. (a) Farebbe eccezione il blocco *DEZ* 1 - 4. 9, ovvero la sezione *Yir'at Heṭ'*, reputato particolarmente antico in quanto espressione della cultura religiosa e della moralità delle cerchie pietistiche di epoca tannaitica, tanto che, secondo l'autore, i paralleli con la letteratura di questo periodo (Mišnah, Tosefta e *midrašim* halakici) andrebbero ricondotti a una fonte comune.<sup>21</sup> (b) Un'ipotesi di datazione pre-talmudica, inoltre, è avanzata anche per la precettistica inclusa in *DER* 10, in virtù della citazione in *yŠabbat* 6, 2 (8a) di alcune norme parallele sotto il titolo *hilkot dereḳ eres*, che lascerebbe perciò supporre l'esistenza, già ai tempi della stesura del TY, di una raccolta (orale?) di istruzioni sulla buona condotta in una certa misura sovrapponibile al nostro testo.<sup>22</sup>

(c) Per il resto la fonte più consistente per le compilazioni, soprattutto nel caso di *DER* e *DEZ* 5 - 8, è il Talmud Babilonese.<sup>23</sup> (d) Anche *Aḥot de-Rabbi Natan* costituisce l'origine di svariate massime e sezioni sapienziali, com'è evidente, ad esempio, in *DER* 3 - il capitolo d'apertura dei *Pirque Ben 'Azza* 'i - il quale raccoglie e rimescola i contenuti di *Aḥot de-Rabbi Natan A* 19 e *Aḥot de-Rabbi Natan B* 32.<sup>24</sup> (e) Ad una fase redazione più tarda va invece attribuita l'incorporazione di materiali mutuati dal *Midraš Rabbah*; in particolare, da *Levitico Rabbah* derivano numerosi detti confluiti nel *Pereq ha-Šalom* (*DEZ* 11).<sup>25</sup>

(f) Nelle corrispondenze testuali con i *midrašim* più tardi - come *Seder Eliyahu Rabbah* e *Zuṭa*, *Midraš ha-Gadol*, *Sefer Ma'asiyot*, *Pirque de-Rabbenu ha-Qadoš* e *Ma'ase Torah* - sarebbe invece il testo di *Dereḳ Ereṣ* a rappresentare l'origine del parallelo e non viceversa.<sup>26</sup> (g) La stessa subalternità redazionale interessa anche il trattato *Kallah Rabbati*, che tuttavia occupa una posizione particolare in virtù dello stretto legame letterario con *Dereḳ Ereṣ*: cospicue porzioni di *DER* e *DEZ*, nei capitoli 3 - 6 e 8 - 9 di *Kallah Rabbati*, sono infatti sistematicamente citate come *baraytot* alle quali segue una *gemara* in aramaico nello stile del Talmud Babilonese.<sup>27</sup>

L'attendibilità della ricognizione di Higger va nondimeno circoscritta. Tra le valutazioni sopra esposte, difficilmente condivisibile è soprattutto l'ipotesi secondo cui il sotto-trattato *Yir'at Heṭ'*

21 Higger:1929 p. 20.

22 *Ibid.* p. 33.

23 *Ibid.* pp. 21 - 30.

24 *Ibid.* pp. 35 - 36. Da notare inoltre che Higger avanza l'ipotesi che la *Megillat Ḥasidim* menzionata in *Aḥot de-Rabbi Natan B* 26 possa essere identificabile con *DEZ* 2.

25 *Ibid.* p. 39 per una sinossi dei passi.

26 *Ibid.* pp. 41 - 46.

27 *Ibid.* pp. 47 - 49. I rapporti letterari tra i trattati *Dereḳ Ereṣ* e *Kallah Rabbati* meriterebbe un approfondimento, anzitutto a livello filologico, che in questa sede è stato impossibile affrontare. Appurata ad ogni modo la difficoltà a chiarire i rispettivi sviluppi redazionali, la sovrapposizione *Dereḳ Ereṣ/Kallah Rabbati* dà luogo a ulteriori interrogativi teorici su autorità e canonizzazione dei testi: qual è il ruolo di un'esegesi pseudo-talmudica, com'è *Kallah Rabbati*, nel processo di canonizzazione del corpus talmudico e deutero-talmudico? Quando deve essere autorevole un testo - nel caso, *DER* e *DEZ*, per divenire oggetto di una glossa nello stile del Testo di Glosse per eccellenza? O è forse vero il contrario - che è il Talmud Babilonese a non essere (ancora) così autorevole se può essere imitato da un testo successivo?

sarebbe un prodotto tannaitico già noto ai sapienti amoraiti del Talmud Babilonese. La menzione di rabbini dell'età tannaitica, infatti, non può essere una ragione sufficiente per sancire l'antichità dell'opera.<sup>28</sup> Al contrario, le numerose ripetizioni e l'arrangiamento tendenzialmente disordinato dei materiali fanno piuttosto pensare a una tarda compilazione di tradizioni estratte da fonti tannaitiche o amoraitiche, compreso il Talmud Babilonese stesso.<sup>29</sup> Tracce della polemica anticaraitica, inoltre, possono essere spia di una redazione finale non anteriore alla seconda metà del VIII secolo, cioè alle origini del movimento caraitico.<sup>30</sup> Lerner rileva, in aggiunta, che i primi tre capitoli della sezione, ossia *DEZ* 1 - 3, dovrebbero formare, a livello di redazione, un blocco anteriore, poiché sono inclusi unitariamente in *Kallah Rabbati*. Ancora secondo Lerner, anche la sistemazione di *DEZ* 5 - 8 risalirebbe al periodo gaonico ma andrebbe postdatata intorno al IX secolo.<sup>31</sup>

Riguardo alla redazione di *DER*, una conclusione simile a quella desunta per *DEZ* 1 - 4. 9 è verosimile per il *Pereq 'Arayot*: il fatto di essere stato trasmesso congiuntamente alla Mišnah non implica un'origine tannaitica. Anche in questo caso è più probabile che le istruzioni tannaitiche contenute in *DER* 1 siano confluite, a partire da altri testi, in una collezione post-talmudica poi circolata indipendentemente.<sup>32</sup> La storia editoriale di *DER* 3 - 11 appare invece piuttosto tortuosa. Se, da una parte, è ragionevole considerare *DER* 3 - nella sostanza un rimaneggiamento a partire da tradizioni parallele di entrambe le versioni di *Abot de-Rabbi Natan*<sup>33</sup> come sono a noi giunte - un'addizione successiva, dall'altra, lo strato più antico di *DER* sarebbe costituito dai capitoli 4 - 11, che presentano invece una relativa coerenza interna in termini di stile e contenuto. Va segnalata l'esistenza di un frammento ancora inedito della Genizah del Cairo che contiene una precettistica molto vicina alle regolamentazioni riportate nei capitoli 4, 6 e 7 di *DER*: in tale frammento, per Lerner, si potrebbe riconoscere una prima recensione di *DER*, la cui base - effettivamente tannaitica - potrebbe essersi originata già nel III secolo.<sup>34</sup>

---

28 In merito a tali problemi di datazione delle tradizioni rabbiniche cf. ad es. Stemberger:2009 pp. 87 - 92.

29 Molti di questi materiali ripetutamente riproposti nel *Yir'at Heṭ'* sono tratti da *mAb*, che, per quanto parte della Mišnah, difficilmente può considerarsi puramente tannaitico (v. ad es. Stemberger:2005). Se di effettiva dipendenza si tratta, il procedimento per cui tali tradizioni sono presentate come *baraytot* potrebbe suggerire un intervento gaonico, volto a rinsaldare l'autorevolezza del testo nell'anonimità dell'unanimità (v. Fishman:2012 pp. 36 ss.).

30 Lerner:1987 pp. 382 - 383.

31 *Ibid.* p. 383.

32 *Ibid.* p. 385.

33 *Ibid.* p. 386 e cf. sopra 2(d)

34 *Ibid.* p. 387. Si ricorda inoltre la menzione delle *hilkot derek ereš* in *yŠabb* 6, 2 (8a), cf. *supra* II.2(b).



### 3 Testi editi e bibliografia supplementare

Come detto, l'edizione critica ancor oggi di riferimento per *Dereḳ Ereṣ* è quella compilata da Higger nel 1935, *The Treatises Derek Erez*, comprensiva di traduzione inglese e due introduzioni - una generale in inglese<sup>35</sup> e una in ebraico dettagliatamente dedicata alla trasmissione del corpus.<sup>36</sup> Il testo pubblicato non segue la classica disposizione dell'edizione Vilna ma è riorganizzato dall'autore in:

- a) *Masseket Dereḳ Ereṣ* = DEZ 1 - 9;
- b) *Pirge Ben 'Azza'i* = DER 3 - 9. La sezione, come pure la precedente, è basata sul manoscritto Oxford 1098, rappresentativo della classe trasmissionale B, ovvero della versione francese.<sup>37</sup>
- c) *Tosefta Dereḳ Ereṣ*, che raccoglie i capitoli addizionali comparsi a partire dalla versione italo-spagnola (classe D), è edita a partire dal manoscritto Oxford 2339,<sup>38</sup> includendo:

- 1. *Pereq Šim'on* = DEZ 10;
- 2. *Pereq ha-Šalom* = DEZ 11;
- 3. *Pereq 'Arayot* = DER 1;
- 4. *Pereq ha-Minim* = DER 2;
- 5. *Pereq ha-Niḳnas* = DER 10;
- 6. *Pereq ha-Yoše'* = DER 11.

La versione edita è integrata da un apparato di varianti suddiviso secondo le quattro tipologie di trasmissione postulate; da notare che tra le fonti per la variantistica sono annoverati non soltanto manoscritti ma anche tradizioni a stampa sia dirette che indirette.

Per completezza si segnalano anche i materiali pubblicati nella precedente edizione, *Massektot Ze'ivot* del 1929, circoscritta alle seguenti unità testuali:

- a) *Masseket Ir'at Heṭ'* = DEZ 1 - 4. 9, in due versioni fondate rispettivamente (1) sul manoscritto Oxford 896<sup>39</sup> (pp. 73 - 81) e (2) sul manoscritto JTS 428,<sup>40</sup>
- b) *Masseket Dereḳ Ereṣ Ze'ira* = DEZ 5 - 8, anch'essa impostata su Oxford 896;
- c) *Pereq 'Arayot* = DER 1, edito sulla base del manoscritto Kaufmann A 50 della Mišnah;<sup>41</sup>
- d) *Pereq Ma'ašim* = DER 2, fondato su JTS 1745;<sup>42</sup>
- e) *Pereq ha-Šalom* = DEZ 11 in due versioni: (1) la prima tratta da Oxford 2339;<sup>43</sup> mentre (2) la

35 Higger:1935 vol. 2, pp. 11 - 29.

36 Include una descrizione dei manoscritti e delle opere a stampa che tramandano, parzialmente o compiutamente, DEZ e DER, *Ibid.* vol. 1, pp. 9 - 52.

37 Aškenaz, risalente al 1570, cf. Neubauer:1886 vol. 1, pp. 301 - 302. L'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, tuttavia, indica come datazione il XIII secolo. V. anche oltre III.3.i.

38 Iberia, XIV secolo, cf. Neubauer:1886 vol. 1, p. 815.

39 Libia, 1203, cf. Neubauer:1886 vol. 1, pp. 190 - 191.

40 Da Higger ritenuto il più antico, ma, di nuovo, dall'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts è dato al XVII sec. Non riporta datazione invece il catalogo Adler:1921 p. 72.

41 Italia, fine XI - metà XII secolo.

42 Cf. Adler:1921 p. 19.

43 Cf. n. 38.

seconda da JTS 2237.<sup>44</sup>

In conclusione, una breve rassegna dei più recenti studi su *Derek Ereš*. Una traduzione completa di *DER* e *DEZ*, risalente agli anni '60, si trova all'interno della versione Soncino dei Trattati Minori del Talmud Babilonese, a cura di M. Ginsberg;<sup>45</sup> la traduzione inglese, condotta sul *textus receptus* dell'edizione Vilna, è corredata di una breve introduzione e di concise note esplicative.

Di *DEZ*, in particolare, si è occupato Daniel Sperber, con un paio di lavori sul *Pereq ha-Šalom*<sup>46</sup> e sui capitoli 5 - 8 di *DEZ*,<sup>47</sup> quest'ultima indagine, nella quale il testo tradotto in inglese corrisponde all'edizione Higger, contiene la più approfondita delle analisi dal punto di vista storico-letterario.

Esauriente ed esteso, ma non sempre puntuale, anche il commento approntato da Marcus Van Loopik all'intero corpus *Derek Ereš*;<sup>48</sup> la traduzione inglese segue per *DEZ* 1 - 9 il testo trasmesso dal manoscritto Oxford 896,<sup>49</sup> mentre per *DEZ* 10 - 11 e tutta *DER* la versione di JTS 2237.<sup>50</sup> Saranno queste le versioni utilizzate anche per la nostra traduzione di *DEZ* e *DER*.

---

44 Provenzale, del 1271; cf. Adler:1921 p. 81. Si segnala inoltre che lo stesso Higger compila un *Pereq Gadol ha-Šalom* raccogliendo tutti i *dicta* rabbinici sulla formula "Grande è la pace" (pp. 108 - 117).

45 Ginsberg M., "Derek Erez Rabbah," "Derek Erez Zuṭa," "Pereq ha-Šalom," in Cohen A., *The Minor Tractates of the Talmud: Massektoth Ketannah*, London, Soncino Press, 1965, v. 2, pp. 529 - 602.

46 Sperber D., *Great is Peace: Perek ha-shalom from the Talmudic Tractate Derekh Eretz Zuta*, Jerusalem, Massada Press, 1979.

47 Sperber D., *A Commentary on Derech Eretz Zuta. Chapters Five to Eight*, Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 1990.

48 Van Loopik M., *The Ways of the Sages and the Way of the World*, Tübingen, Mohr, 1991.

49 V. n. 39.

50 V. n. 44. Ulteriori riferimenti bibliografici sono disponibili in Strack-Stemberger:1982 pp. 230 - 231 e Lerner:1987 pp. 388 - 389.

### III

#### ***Dereḳ Ereṣ* e la formazione del galateo in Europa**

No todo sea especulación, haya también acción. Los muy sabios son fáciles de engañar, porque aunque saben lo extraordinario, ignoran lo ordinario del vivir, que es más preciso. La contemplación de las cosas sublimes no les da lugar para las manuales [...] Sea hombre de lo agible, que aunque no es lo superior, es lo más preciso del vivir. ¿De qué sirve el saber, si no es práctico? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber.

Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de la prudencia*, 232 (1647)

#### **1 Le civiltà delle buone maniere**

##### **1.i Il mito della convivialità mediterranea**

Trattando di galateo ebraico è facile cadere nella tentazione di rivolgersi alla genuinità religiosa e culturale della tradizione biblica: perché non leggere la puntigliosa istruzione rabbinica sulla buona condotta quotidiana come diretta estensione dell'onnipervasiva legislazione toranica, quale emerge ad esempio nella regolamentazione sulla purità rituale e sugli abomini alimentari?<sup>1</sup> Se pure è la tavola - e più in generale il vivere sociale - ad accomunare normativa mosaica e manuali d'etichetta rabbinici, lo scarto sostanziale tra l'una e l'altra tradizione non va dato però per scontato. Molto semplicemente, *cosa* mangiare e *come* mangiarlo sono due domande diverse e spesso il *come* passa in secondo piano o viene indagato alla luce del *cosa*, con il rischio di lasciare nell'ombra i veri meccanismi della questione.

È curioso che, in termini di *come* comportarsi a tavola, *DER* e *DEZ*, due trattazioni deuterotalmudiche sull'etichetta rabbinica, trovino il contrappunto biblico in un libro a sua volta deuterocanonico, il *Siracide*:<sup>2</sup>

(31, 12) Figliolo, quando siedi a un lauto banchetto, non restarci a bocca aperta né far notare: "Che abbondanza..." (13) ma ricorda che è male guardar male. Il mal occhio è invisibile a Dio, che di peggio non ha creato: difatti esso si agita a fronte di un nonnulla, [rigando il volto di lacrime. Di peggio non ha fatto Dio perché su ogni volto fa sfuggire il pianto.]<sup>3</sup>

1 *Lev* 11 e *Deut* 14. Cf. ad es. Nicholls:1985 p. 19; Romagnoli:1991 p. 63. Sugli abomini del Levitico è classico lo studio di Douglas:1970 pp. 85 - 105.

2 Originariamente scritto in ebraico, e poi volto al greco, nel II<sup>1</sup> a. e. v., l'*Ecclesiastico* o *Sapienza di Ben Sira* non è stato accolto nel canone della Scrittura ebraica. Sui rapporti tra *Sir* e letteratura rabbinica v. Labenz:2006. La traduzione seguente è condotta sul testo edito Segal:1953 (pp. 192 - 204). Le parentesi quadre delimitano il testo ebraico sovrabbondante rispetto alla versione della LXX. Su *Sir* 31, 12 - 32, 13 cf. Collins:1997 pp. 32 - 33 e Schwartz:2008 pp. 201 - 207.

3 "Di peggio non ha fatto Dio perché su ogni volto fa sfuggire il pianto" (רע מעין לא חלק אל על כן מפני כל נס לחה) non è attestato in tutti i testimoni ebraici, cf. Skehan-Di Lella:1986 p. 386.

(14) Dove altri ha posato lo sguardo non stendere la mano né servirti con lui dallo stesso piatto. (15) Calibra la sensibilità del commensale sulla tua propria, considerando ciò che infastidirebbe te. (16) [Banchetta come se fossi il maestro di cerimonie, senza abbrancare, che sarebbe aberrante. Pensa invece che il commensale è come te] e dunque mangia da uomo quanto ti viene servito senza essere ingordo, che sarebbe disgustoso. (17) Fermati per primo, com'è educazione, smettendo di ingurgitare, che sarebbe disgustoso. (18) Anche quando sieda tra molti non stendere la mano prima dei commensali.

(19) E infatti poco basta all'uomo di senno per non coricarsi con il fiato corto. Dolore, insonnia, fastidio, [affanno e capogiri] aspettano invece lo stolto. (20) Un sonno ristoratore fortifica il ventre così da alzarsi il mattino presenti a se stessi. [Il sonno ristoratore è proprio dell'uomo di senno che dorme fino a mattino ed è presente a se stesso. --- e trova requie --- ---]<sup>4</sup> (22) In ogni cosa che fai sii discreto e nessun malanno ti colpirà. (21) E se hai dovuto strafogarti pròvocati il vomito, ti sentirai meglio.

(22) Ascolta, figliolo, [non volermene perché alla fine approverai ciò che ti dico. Ascolta, figliolo, accetta la mia istruzione e] non beffarti di me perché alla fine ti ritroverai nelle mie parole.<sup>5</sup>

(23) Di chi è prodigo si parla bene ed è affidabile l'attestazione del suo pregio, (24) mentre di chi è avaro si mormora in giro e altrettanto affidabile è l'opinione degli altri.

(25) E anche con il vino non fare l'eroe perché a molti ha fatto perdere il senno l'alcol. (26) Come la fornace testa la tempra del metallo, così fa il vino<sup>6</sup> in un confronto tra buffoni. [L'assennato testa fatto per fatto e così fa l'ebbrezza in una contesa di buffoni.] (27) A chi giova il vino? All'uomo se lo beve con moderazione. Cosa sarebbe la vita senza vino? Esso da principio fu creato per rallegrare. (28) Letizia del cuore, gioia dello spirito,<sup>7</sup> il vino va bevuto a suo tempo e modo. Che vita è quella di chi non ha vino? Esso da principio fu creato per rallegrare. (29) Un peso al capo, amarezza e disgrazia è il vino bevuto competitivamente e forsennatamente. (30) L'eccesso alcolico è l'insidia dello stolto: inibisce la forza e favorisce le lesioni.

(31) A simposio non richiamare il commensale né svergognarlo per l'allegrezza; non rivolgergli parole di scherno o rattristarlo in pubblico.<sup>8</sup>

(32, 1) Se ti hanno nominato capotavola, non esaltarti [o sederti alla testa dei più cospicui] ma comportati come un loro pari. Preoccupati di loro prima e dopo prendi posto; (2) provvedi ai loro bisogni prima e dopo accomodati cosicché sia il loro rispetto a rallegrarti e la tua educazione ad elevare la stima di te.

(3) Parla, se sei vecchio, perché puoi ma con discrezione e senza interrompere la melodia. (4) Quand'è il momento di bere non propinare chiacchiere. (4) Quando manca la musica non propinare chiacchiere o darti arie da sapiente quand'è poco opportuno. [Come il sigillo su una saccoccia d'oro è la melodia divina per il simposio.] (5) Un rubino incastonato su un anello d'oro è un brano musicale per il simposio. [Come una collana d'oro con turchesi e zaffiri, tanto soavi sono le note armoniose per il simposio.] (6) Un castone d'oro con sigillo di smeraldo è la voce che canta per il piacere alcolico.

(7) Parla, se sei giovane, solo quando devi e non più di un paio di volte, [o tre] se interrogato. (8) Sintetizza per sommi capi e da' a vedere che sai pur tacendo. (9) Non metterti allo stesso livello degli anziani e non dar troppa noia ai notabili. (10) Prima del tuono brilla la folgore e prima dell'umiltà brilla la grazia; [prima del tuono brilla la folgore e prima del pudore la grazia.]

(11) Non attardarti oltre l'ora stabilita ma torna a casa soddisfatto. [Mentre sei a tavola non parlare troppo e solo se ti viene a mente qualcosa.] (12) Torna a casa soddisfatto, in timor di Dio e senza rimorsi.<sup>9</sup> (13) E per tutto ciò benedici il tuo Creatore e Benefattore.

4 Due stichi sono illeggibili nel ms., Segal:1953 p. 196.

5 Il contenuto dei vv. 19 - 22 è arrangiato in ordine differente nella LXX: "(19) E infatti poco basta all'uomo di senno per non coricarsi con il fiato corto. (20) Un sonno ristoratore fortifica il ventre così da alzarsi il mattino presenti a se stessi. Disturbi del sonno, nausea e coliche aspettano invece lo stolto. (21) E se hai dovuto strafogarti, vai pure a vomitare, ti sentirai meglio. (22) Ascolta, figliolo, non beffarti di me perché alla fine ti ritroverai nelle mie parole: in ogni cosa che fai sii discreto e nessun malanno ti colpirà."

6 La LXX aggiunge καρδίας, "al cuore."

7 Cf. il greco εὐφροσύνη ψυχῆς. Il nesso ebraico ויששון ועדיי non è altrettanto chiaro (Segal:1953 p. 200).

8 LXX: "e non opprimerlo con i tuoi reclami."

9 LXX: "(12) Là sollazzati e fa' quel che ti passa per la testa, ma non peccare d'arroganza quando parli."

Il principio "Calibra la sensibilità del commensale sulla tua propria, considerando ciò che infastidisce te" in 31, 15 è citato a emblema dell'approccio mediorientale - forse addirittura semitico - alle buone maniere da Paulina B. Lewicka nei suoi studi sul galateo arabo-islamico medievale.<sup>10</sup> Sebbene l'interesse primario dell'autrice sia nel ricostruire i costumi conviviali nei centri urbani del Vicino Oriente nel medioevo, viene proposto un confronto tra la tradizione arabo-islamica medievale e quella europea europea coeva in materia di letteratura d'etichetta, al fine di osservare da una prospettiva più ampia le differenze nello "spirito che governava le loro tavole."<sup>11</sup>

Come adombrato anche nel *Siracide*, a guidare la convivialità arabo-islamica è una raffinata filosofia dell'ospitalità,<sup>12</sup> non lontana dall'ideale sociale proprio della reciprocità dell'antichità greco-romana.<sup>13</sup> Al profondo rispetto per il commensale si aggiunge la natura religiosa delle istruzioni, al punto che in via teorica queste norme sarebbero vincolanti per il fedele musulmano in quanto tale. Ciò non toglie, tuttavia, che la manualistica d'etichetta si rivolgesse di fatto alle élites cittadine.<sup>14</sup> Dall'altro lato, la letteratura europea sulle buone maniere presenta un'impostazione secolare, pensata per l'educazione della nobiltà, sia essa la società cortese tardo-medievale o l'aristocrazia del XVIII secolo.<sup>15</sup> A differenza della controparte mediorientale, la precettistica europea non promana da un accorato *ethos* del convivio ma tende invece all'autoreferenzialità: bisogna essere cortesi perché è cortese essere cortesi. Al più, lo sviluppo di una cultura delle buone maniere in Europa sembra legato alla volontà di domare gli aspetti potenzialmente violenti dell'atto del mangiare assieme.<sup>16</sup>

La conclusione di Lewicka è perciò che "le due scuole di maniere da tavola, essendo prodotti delle rispettive culture, possono difficilmente essere accomunate."<sup>17</sup> Questa inconciliabilità tra le due civiltà di maniere, tuttavia, sembra più il frutto di un orientalismo di ritorno che il risultato di un'approfondita comparazione. L'indagine di Lewicka sul versante europeo della letteratura d'etichetta, infatti, si basa quasi unicamente sul lavoro di Norbert Elias. *Il processo di civilizzazione*<sup>18</sup> rappresenta sì l'opera capitale in materia ma ha anche dato impulso, a partire dagli anni '80 del secolo scorso, a un nutrito filone di ricerca storica e sociologica sulle maniere che è opportuno non trascurare.

---

10 Lewicka:2006 p. 430, ripreso in Lewicka:2010 pp. 387 - 402. La letteratura d'etichetta araba (appartenente al macro-genere edificante dell'*adab*) è un ambito che non è stato possibile, per spazio e competenze, prendere in considerazione in questa indagine se non occasionalmente nel commento a *DER*.

11 Lewicka:2006 p. 425.

12 *Ibid.* pp. 425 - 426.

13 Lewicka:2010 pp. 397 - 398. Sul principio di reciprocità nel giudaismo ellenistico e tardo-antico v. Schwartz:2010 (pp. 45 - 79 sul *Sir*).

14 Lewicka:2010 p. 400.

15 Lewicka:2006 p. 432.

16 Cf. Visser:1991 pp. xii. 92; Beardsworth-Keil:1997 pp. 102 - 103. La caratterizzazione descritta da Lewicka è però opinabile, v. oltre III.3.iii.

17 Lewicka:2011 p. 401.

18 *Über den Prozess der Zivilisation*, tradotto in italiano *La civiltà delle buone maniere*. La prima edizione risale al 1939, ma è alla versione rivista del 1969 che si farà riferimento.

## 1.ii Sul processo di civilizzazione

Il primo volume di *Über den Prozess der Zivilisation* è dedicato alla lettura delle buone maniere come manifestazione del concetto di *civiltà*, ossia come espressione dell'autocoscienza sviluppata dall'Europa a partire dal Rinascimento. Per Elias, la nascita e la diffusione di testi che prescrivono la buona educazione nei secoli XIII - XVIII testimonierebbero una precisa fase di quello che egli definisce *processo psichico di civilizzazione*.<sup>19</sup> Tale processo prevede un'evoluzione collettiva in termini di dominio e repressione degli aspetti emozionali del carattere, fino a che l'autocontrollo individuale non sia più influenzato dalle costrizioni esterne ma venga interiorizzato in forma di automatismo psichico.<sup>20</sup>

Una prova è la constatazione di come, con il passare del tempo, la soglia della ripugnanza e della vergogna venga spostata sempre più in avanti.<sup>21</sup> in rapporto ad esempio all'espletazione dei bisogni corporali o all'esposizione della nudità, un uomo del medioevo sarà stato molto meno riguardoso di uno vissuto in piena età moderna.<sup>22</sup> Dal primo al secondo correrebbe un divario psicologico paragonabile a quello che passa tra un bambino e un adulto.<sup>23</sup> In altre parole, nella visione di Elias il processo di civilizzazione corrisponde alla formazione del super-io in un più largo respiro storico-sociale.

E appunto nella struttura sociale questa economia delle pulsioni (*Triebhaushalt*) trova la sua caratterizzazione. La manualistica d'etichetta presa in esame da Elias ha infatti un pubblico elitario. Le costrizioni emotive e comportamentali lì delineate sono cioè commensurate alla posizione sociale del destinatario. Le buone maniere, in quanto pratica autocoercitiva, fungono quindi da strumento di differenziazione per le classi più elevate rispetto a quelle subalterne.<sup>24</sup> In questa prospettiva si chiarisce come l'evoluzione psichica del processo di civilizzazione si intrecci al passaggio storico e sociale dal mondo feudale alla formazione dello Stato assoluto.<sup>25</sup>

Spostandosi dalla prospettiva eurocentrica, la critica più evidente che si possa muovere al sistema di Elias riguarda il contrasto tra l'universalità dei processi psichici e comportamentali descritti e la specificità dei dati culturali messi in gioco (Europa continentale nei secoli XIII - XVIII). Da qui sarebbe facile inferire che le culture *altre* si trovino quasi per definizione in una dimensione differente - se non inferiore<sup>26</sup> - rispetto al processo di civilizzazione. Di conseguenza, l'adozione acritica di

---

19 Elias:1969 p. 102.

20 *Ibid.* p. 88.

21 *Ibid.* p. 268.

22 *Ibid.* pp. 271 ss.

23 Le categorie con cui Elias analizza i rapporti tra individuo e società sono d'impostazione freudiana, cf. Jaeger:1985 pp. 7 - 8 e Smith:1999 p. 80.

24 Elias:1969 pp. 281. 298.

25 Il secondo volume dell'opera di Elias (*Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*) è invece incentrato su una più fitta analisi storica.

26 Cf. l'aspra critica antropologica di Duerr:1988; sul primitivismo v. pp. 3 - 5; cf. inoltre Eilberg Schwartz:1992

questo modello potrebbe facilmente distorcere la visione comparativa in uno scontro tra civiltà delle buone maniere.

In aggiunta va osservato che Elias legge i dati letterari come testimonianze dei costumi effettivamente praticati nelle società che hanno prodotto i testi. Inoltre il complesso di idee e credenze religiose che emerge di volta in volta da questi corpora testuali viene tendenzialmente relegato in secondo piano e ridotto a mera appendice sovrastrutturale di scarso aiuto alla comprensione dei fenomeni comportamentali e sociali veri e propri.<sup>27</sup>

Ma, una volta ridimensionato questo quadro metodologico, è dunque possibile ricavare una griglia - più strutturale e meno fenomenologica - su cui eventualmente innestare la comparazione tra diversi blocchi culturali?

### 1.iii Logiche e pratiche

Un apprezzabile sforzo nel campo della storia sociale delle buone maniere è stato compiuto da Jorge Arditi con uno studio sulle trasformazioni delle relazioni sociali in Francia e Inghilterra dal XIV al XVIII secolo. La visione di Elias è ripercorsa e rielaborata alla luce di una solida impostazione teorica mutuata principalmente dalla filosofia di Michel Foucault.<sup>28</sup>

A fulcro dell'indagine Arditi introduce il concetto di *infrastrutture delle relazioni sociali*, che egli definisce "le strutture di associazione e differenziazione in una società e le pratiche attraverso cui tali strutture si producono e riproducono."<sup>29</sup> Ciascuna di queste infrastrutture implica una determinata logica con la quale gli individui stabiliscono relazioni di identità o differenza tra gli uni e gli altri e con la quale sviluppano una comprensione di sé in rapporto agli altri.<sup>30</sup> Applicando il principio al caso delle buone maniere: un'ingiunzione comportamentale come "Sii cortese" può restare invariata di epoca in epoca ed essere verosimilmente legittima tanto nell'antica Roma quanto nel tardo medioevo. Più rilevante è invece il fatto che, da un lato, a variare siano gli schemi simbolici e morali<sup>31</sup> da cui l'ingiunzione trae significato e, dall'altro, che sia la forma assunta dalla necessità di comunicazione a dipendere dalle realizzazioni pratiche di una data infrastruttura di relazioni sociali. Riprendendo il nostro esempio: la buona educazione, che in età romana doveva essere naturalmente parte integrante della formazione del cittadino tanto da non lasciare testimonianze letterarie prescrittive, diverrà nel

---

p. 4. Sull'inapplicabilità della formulazione di Elias alla cultura rabbinica cf. anche Schofer:2010 pp. 74 - 76, proprio a commento della concezione del corpo e del disgusto in *DER* 3.

27 V. in III.1.iii l'analisi di Arditi:1998.

28 Arditi:1998 espone nell'introduzione (pp. 6 - 13) la sua adozione di concezioni foucaultiane come le modalità storiche del pensiero e dell'essere, il riorientamento epistemologico, l'eterogeneità, il "deployment" (*dispositivo* nell'edizione italiana a Foucault:1976 vol. 1 pp. 69 ss.), la discontinuità. Per un confronto tra l'opera di Elias e quella di Foucault v. Smith:1999.

29 Arditi:1998 p. 8.

30 Il concetto ha una certa affinità con le idee di *schemata e habitus* di P. Bourdieu (su cui v. III.2.iii), cf. *Ibid.* p. 7, n. 17.

31 *Ibid.* p. 67. L'uso della categoria *morale*, tuttavia, può essere problematico o improprio in questo contesto, v. *infra* III.2.ii (nn. 47-48 e 55).

medioevo feudale oggetto sia di riflessione (con la formulazione dell'ideale cortese) che di comunicazione (con la composizione di una manualistica specifica).

I manuali di etichetta, in quanto dispositivi prescrittivi di pratiche comportamentali, costituiscono perciò lo strumento ideale per esaminare come emergano e si trasformino le varie infrastrutture delle relazioni sociali. Va precisato che queste infrastrutture non si estendono alla totalità della popolazione ma sono rappresentative della sola classe dominante.<sup>32</sup> Esse sono infatti il mezzo tramite cui un'élite costruisce la propria identità e si cala nell'esercizio del potere.

La genealogia delle maniere tracciata da Arditi si articola nello sviluppo di tre logiche - e per estensione di tre pratiche - in virtù delle quali gruppi sociali diversi hanno gestito la propria supremazia.<sup>33</sup> (a) In epoca medievale l'ideale di *cortesía* è il mezzo di espressione di quella che l'autore definisce *logica della rivelazione*, strumento di potere della Chiesa. (b) Successivamente la nascita del concetto di *civiltà* segna il passaggio verso la *logica della grazia* coinvolta nel sistema politico della monarchia centralizzata tra Rinascimento ed età moderna. (c) Infine, con l'avvento dell'*etichetta*, nella *logica della relazionalità sistemica* prende forma il dominio dell'aristocrazia policentrica nell'Inghilterra del XVIII secolo.<sup>34</sup>

In questa analisi, il processo psichico di civilizzazione di Elias si configura dunque più dettagliatamente. La fase medievale (a) è caratterizzata dalla condizione ontologica di *coalescenza*,<sup>35</sup> ovvero da una modalità di percezione porosa e omeostatica del sé rispetto al mondo che si riflette, a livello di tessuto delle relazioni sociali, nella permeabilità dei confini interpersonali. In termini di *ethos* cortese, le maniere sono perciò indistinguibili dalla morale.<sup>36</sup> (b) La svolta cruciale che Elias riconosceva in una prima interiorizzazione dei meccanismi di controllo pulsionale è ricondotta da Arditi allo sviluppo, a partire dall'età rinascimentale, di una sensibilità cosciente delle barriere interpersonali e della costruzione del sé, vale a dire a un processo di *individuazione*.<sup>37</sup> (c) Nell'ottica della storia delle idee, la continuità tra morale e maniere si incrina quando, intorno al Settecento, queste ultime divengono pura forma di identificazione sociale - quando cioè l'etichetta si separa dall'etica.<sup>38</sup>

La sistematizzazione di Arditi restituisce rilevanza alle logiche delle pratiche, alle strutture ideologiche che compenetrano le prescrizioni comportamentali, senza con ciò sminuire la funzionalità di queste ultime. Tuttavia permane un divario teorico tra il modello delle infrastrutture delle relazioni sociali e le nostre fonti rabbiniche sul galateo ebraico. L'incongruenza ha origine in due peculiarità

---

32 Arditi:1998 pp. 13 - 14.

33 *Ibid.* p. 221.

34 Sui termini "courtesy," "civility" ed "etiquette" cf. *Ibid.* pp. 1 - 5.

35 *Ibid.* p. 40. Per uno studio sulla coscienza del sé nel XII secolo v. Benton:1982.

36 Arditi:1998 p. 46.

37 *Ibid.* pp. 84 - 85. Elias:1969 parla invece di *homo clausus*, pp. 79 ss.

38 Arditi:1998 pp. 214 - 215.

della cultura rabbinica. In primo luogo, l'assenza di enforcement politico<sup>39</sup> complica l'applicazione dei modelli sociologici sopra descritti. In secondo luogo, anche solo concentrandosi sui prodotti letterari più rappresentativi per omogeneità di contenuto in tema di buone maniere, resta problematico se non impossibile delineare con precisione le coordinate storiche del Sitz im Leben.<sup>40</sup>

E forse proprio nella *letterarietà* dei galatei - nella dimensione discorsiva, l'unica a cui possiamo d'altronde accedere - che va ricercata una soluzione più produttiva per il confronto interculturale.

---

39 Nel mondo ebraico, nella tarda antichità e nel medioevo, la rete di interazioni sociali è caratteristicamente diffusa e non rigidamente proiettata verso un vertice politico. Più che ad uno schema di dominio/subordinazione si può perciò fare riferimento a varie modalità di leadership all'interno della microsocietà ebraica. Cf. Schofer:2005 p. 273.

40 Quale Sitz im Leben? O meglio: il contesto di produzione di quale strato compositivo o redazionale? Più sicuro - e non necessariamente meno corretto - è considerare invece la ricezione dei testi, ossia la diffusione geografica e cronologica dei testimoni manoscritti, v. III.3.i.

## 2 *Derek Ereš*: codifica dell'*habitus* e trasmissione dell'*ethos*

### 2.i La *derek ereš* in *Derek Ereš*

Per comprendere il rapporto tra etichetta e letteratura, volgiamoci ora a indagare la specificità ebraica e rabbinica dei testi di galateo. Abbiamo una coppia di compilazioni che trattano estensivamente di buone maniere e che ad esse fanno riferimento con un concetto preciso, la *derek ereš*, onde i titoli *Derek Ereš Rabbah* e *Zuṭa*. Nonostante nelle numerose attestazioni rabbiniche l'espressione presenti una polisemia difficile da districare diacronicamente,<sup>41</sup> per il corpus *Derek Ereš* è possibile discernere un uso puntuale, uniforme e in una certa misura sistematico di *derek ereš*. Il termine compare infatti in corrispondenza di tre aneddoti di *DER*, non attestati altrove nella letteratura rabbinica, che sembrano frutto di una redazione *ad hoc* e quindi forse riconducibili a un medesimo strato redazionale.<sup>42</sup> La funzione illustrativa degli *exempla*<sup>43</sup> è in questi casi arricchita dal richiamo esplicito al principio della *derek ereš* - la *buona educazione* o *cortesìa*- intorno al quale le vicende sembrano appunto fittiziamente costruite.

(1) In *DER* 5, 2 il precetto "Non si deve mai entrare inaspettatamente in casa del prossimo" è corredato da un *ma'ašeh* in cui la dimostrazione di cortesìa da parte dell'ambasciata rabbinica è così accolta dal filosofo co-protagonista della narrazione:

[Rabbi Yehošua' ] andò a presentarsi alla porta, al che il filosofo si mise a riflettere tra sé:  
"Questa *derek ereš* può essere solo di un sapiente [אין זו דרך ארץ אלא של חכם]."

(2) Ancora, in *DER* 6, 1, è in termini di buone maniere che il padrone di casa loda la condotta *halakicamente* ineccepibile del rabbino suo ospite:

[Rabbi Yehošua' disse:] "Una cosa ho bisogno di domandarti: per quale motivo la gente che entra a casa tua la prendi a frustate ma non hai preso a frustate me?" Rispose: "[Rabbi,] tu sei un grande sapiente, provvisto di *derek ereš* [אתה חכם גדול ודרך ארץ יש בידך]. A chi si recava a casa mia ho ordinato di mangiare, così coloro che avevano fatto voto d'astinenza sulla Torah lo hanno infranto. E questo ho sentito dire per bocca dei sapienti: Chi fa un voto sulla Torah e lo infrange prende quaranta frustate."

(3) Infine l'istruzione di 7, 1 "Quando due siedono alla stessa tavola, il più importante dei due si serve per primo, dopo di che tocca al meno importante. E se il meno importante si serve per primo - è un ingordo" è corredata dal racconto di come sia dovere del maestro mettere al banco di prova i

41 Da *occupazione mondana*, a *comportamento normale*, fino a *intercorso sessuale*, v. I Introduzione. Cf. Higger:1929 pp. 1 - 7 per un più dettagliato (ma opinabile) elenco delle accezioni nella letteratura rabbinica (tannaitica, talmudica, midrašica).

42 Che non è quello finale: v. l'uso di *derek ereš* in *DER* 5, 1 - 2 (n. 23), dove la rielaborazione midrašica dei capp. 4 - 5 pertiene a una fase redazionale successiva alla compilazione fondamentale del trattato.

43 Sull'aneddoto, o *ma'ašeh*, cf. VII.1.

propri discepoli anche in materia di galateo:

Si racconta che Rabbi 'Aqiba tenne un banchetto per due suoi discepoli. Fece portare loro due pietanze, una mezza cruda e una ben cotta. Per prima presentò loro [quella cruda]. Il più avveduto dei due impugnò il gambo<sup>44</sup> con una mano, cercando di strapparla con l'altra, ma quello non venne via. Quindi scostò la mano dal piatto e si mangiò il pane da solo. Il più ottuso dei due impugnò il gambo con una mano e prese un morso coi denti. Rabbi 'Aqiba gli disse: "Non così, figliolo, ma metti un calcagno dentro al piatto." [...] E dopo che ebbero mangiato e bevuto, disse loro: "Figlioli, vi ho fatto tutto questo soltanto per provare se avete o meno *derek eres* [לבדוק אתכם אם יש בידכם דרך ארץ אם לאו]."

I tre brani<sup>45</sup> testimoniano una visione unitaria secondo cui *derek eres* è la buona educazione *in quanto* tratto distintivo del sapiente o del *talmid hakam*: il rabbino o aspirante tale, in altre parole, può essere identificato come tale *immediatamente* dal suo modo di fare. Nei nostri testi la *derek eres* è dunque il segno esteriore dell'adesione allo stile di vita rabbinico.<sup>46</sup>

## 2.ii Quel non so che rabbinico

Alcuni studi hanno tentato di restituire a questo concetto un originario riferimento alla *retta via* di condotta morale.<sup>47</sup> Il rimando alla sfera semantica dell'etica - una categoria di pensiero non semplice da applicare alla produzione culturale rabbinica<sup>48</sup> - si rivela però riduttivo e non del tutto esauriente, soprattutto alla luce dei materiali letterari qui in esame. Per meglio comprendere le implicazioni teoriche *in nuce* alla concezione di *derek eres*, prendiamo in considerazione due esempi, uno anteriore e uno posteriore a *DER-DEZ*, che rendano conto delle sfumature nella formazione dell'idea rabbinica di cortesia.

(1) Nel capitolo 6 di *DER*, incentrato su questioni di ospitalità e convivio, sono confluiti in ordine sparso (ai parr. 1 e 5) alcuni precetti già accolti in un paio di tradizioni, in parte parallele, del Talmud Babilonese.<sup>49</sup>

[*bPesahim* 86a] Raḅ Huna bar Raḅ Natan capitò a casa di Raḅ Naḅman bar Yiḅhaq. Gli chiesero: "Come ti chiami?" Rispose: "Raḅ Huna." Gli dissero: "Signore, accomodati sulla lettiga." E si accomodò. Gli offrirono un bicchiere e lui lo prese subito ma lo bevve in due sorsate, senza

44 Si parla di pietanze a base di verdura, v. *DER* 7, 1 n. 5.

45 Nel trattato gemello *DEZ*, l'espressione *derek eres* compare solo in una massima in 3, 1: "Soppesa le parole prima di aprir bocca. Pondera le tue azioni sulla *derek eres* [חשב מעשיך לדרך ארץ] e compi ogni passo in vista della retribuzione."

46 Stile di vita che nello specifico sarebbe caratterizzato dall'applicazione estensiva delle esistenti norme *halakiche*, secondo Van Loopik:1991 p. 5.

47 V. Kadushin:1964 pp. 39 - 62; Flusser:1991; Safrai:1991. Flusser e Safrai, in particolare, fondano la propria ipotesi su un'interpretazione arbitraria delle occorrenze tannaitiche di *derek eres* in *mAb* - che, come fonte per l'epoca tannaitica, è di per sé problematica. Cf. Walfish:2008 p. 30, n. 19. La definizione "buona condotta morale, autocontrollo" è data anche da Naiweld:2013 p. 34.

48 Cf. ad es. Schofer:2005 e 2007; Fonrobert:2013.

49 Cf. *DER* 6, 1, n. 2; 6, 5 n. 66.

voltarsi dall'altra parte. Gli chiesero allora: "Perché ti chiami Rab Huna?" Rispose: "Così è il mio nome." "E perché quando ti hanno detto di accomodarti sulla lettiga ti sei accomodato?" Rispose: "Tutto ciò che il padrone di casa ti dice, fallo." "Perché quando ti hanno offerto un bicchiere lo hai preso subito?" Rispose: "Si può declinare l'offerta dei piccoli, non dei grandi." "Perché hai bevuto in due sorsate?" Rispose: "Perché si tramanda: Bere il proprio bicchiere in un solo sorso è da ingordi, in due sorsi è da *derek eres* [דרך ארץ] e in tre è da affettazione." "E perché non ti sei voltato dall'altra parte?" Rispose: "È la sposa che si volta dall'altra parte [mPes 7, 13]."

[bBeša 25b] Piuttosto, Rami bar Abba insegna [con il fatto che non si deve consumare carne prima che l'animale sia stato scuoiato e sventrato] una questione di *derek eres* [אורה ארעא, aramaico per דרך ארץ], come si tramanda: Si deve mangiare l'aglio o la cipolla non dalla testa ma dalle foglie: chi mangia nel primo modo è vorace. Parimenti: Non si deve bere il proprio bicchiere tutto d'un sorso: chi beve così è ingordo. Tramandano i rabbini: Bere il proprio bicchiere in un solo sorso è da ingordi, in due sorsi è da *derek eres* [דרך ארץ] e in tre è da affettazione.

Dal punto di vista filologico, va notato che entrambi i brani in aramaico, pur menzionando personaggi di epoca tarda (IV secolo), tramandano i materiali d'etichetta in ebraico e in forma di istruzione tannaitica. Ciò potrebbe far supporre che prescrizioni sulla *derek eres* circolassero in modo indipendente e informale durante le varie e lunghe fasi di redazione del testo talmudico. Ma, se anche questa conclusione rimane solo un'ipotesi, un altro dato emerge tra le righe del testo: che l'insegnamento della *derek eres* non è oggetto di disquisizione halakica vera e propria. Esso compare nel discorso narrativo o nelle digressioni sapienziali ma non rientra direttamente nel ragionamento legale. Anzi, nel passo di *bBeša* in particolare, si può avvertire una tacita tensione tra l'ambito della *halakah* e quello della *derek eres*. Il passaggio sembra infatti suggerire che laddove i meccanismi di esegesi e produzione normativa si rivelano inconcludenti (ad esempio dov'è impossibile accordare opinioni rabbiniche contrastanti), si ricorre all'escamotage metodologico della *derek eres*. Come dire: se non è legge, è questione di buon senso e di prassi.

(2) Se dunque nel Talmud i confini della *derek eres* sono ancora nebulosi, per una definizione assiomatica del concetto bisogna rivolgersi al *musar*, la letteratura edificante del giudaismo medievale. A Roma, nella seconda metà del XIII secolo, Yehi'el ben Yequṭi'el 'Anaw<sup>50</sup> dedica un lungo capitolo del *Sefer Ma'alot ha-Middot* (*La scala dei valori*) alla qualità della *derek eres*. In apertura del "Ventitreesimo grado," l'autore descrive questo valore fondamentale come segue:<sup>51</sup>

[La *derek eres*...] è un grado morale universale [מעלת מדה כללית], che comprende tutti gli altri gradi morali, sia spirituali che fisici [וכוללת כל שארי מעלות המדות הרוחניות והגופניות] - i quali con essa si estendono, come fossero sue diramazioni da una parte e dall'altra. Per questo motivo ho posposto la sua discussione alla fine di tutti gli altri gradi. [...]  
Il valore della *derek eres* è caro all'Onnipotente perché non può esservi consorzio civile [ישורו] senza *derek eres*. Chi invece manca di *derek eres* non riceve più considerazione delle

50 Rabbino, medico, *payyeṭan* nonché copista del ms. Leiden del TY, visse a Roma tra ca. 1260 e il 1289, cf. Rawenah:2010 n. 1, p. 25.

51 Il testo è tradotto dall'edizione Winfeld:1978 (pp. 292 - 294). Sul *Sefer Ma'alot ha-Middot* cf. Rawenah:2010.

bestie selvatiche. Infatti così è scritto: *Il puledro di onagro nasce uomo* [Giob 11, 12]. E dicono i nostri sapienti di benedetta memoria: *Chi non è addentro alla Bibbia o alla Mišnah o alla derek eres*<sup>52</sup> - *questi non fa parte del consorzio civile* [mQidd 1, 10]. [...]

Il valore della *derek eres* è caro all'Onnipresente perché chi è dotato di *derek eres* è un vanto tanto per il Santo-benedetto-sia quanto per la gente. Tale persona è un vanto persino per la Torah: quando la *derek eres* sussiste assieme alla Torah, non solo quest'ultima si adorna di quel valore, ma grazie ad esso si raffina la perizia toranica stessa. Perciò uno studioso di questo tipo è benaccetto e stimato da tutti, e tutti quanti egli attira in virtù della sua *derek eres*. Chi invece non è dotato di *derek eres* non può nemmeno vivere con gli esseri umani, dal momento che ciò che fa non è benaccetto e ciò che dice non è ascoltato, e gli altri esseri umani lo emarginano. Pensa che chiunque manchi di *derek eres* - abbia anche cent'anni - riceve la stessa considerazione di un ragazzo che fa cose da ragazzo. Non si può essere benaccetti dalla gente per la perizia toranica, le buone azioni e il timor di Dio o per la sapienza e l'intelligenza se tutti questi valori non sono temperati dalla *derek eres*.

*Derek eres* significa che ciascuno deve riflettere in cuor suo sulle vie in cui comportarsi e condursi [הדרכים שיש לו לנהוג ולילך בהן] così da soddisfare tanto l'Onnipresente quanto la gente. Come disse Davide in proposito: *Ho riflettuto sulle mie vie e ho riportato i miei piedi sui tuoi precetti* [Sal 119, 59]. Così infatti ragionò Davide: "Su ogni via che desideravo percorrere e per ogni cosa che desideravo fare - ci riflettevo prima di agire. Se si rivelava una via buona e giusta [דרך טובה וישרה] agli occhi dell'Onnipotente e della gente, la percorrevo. Se invece tale via si rivelava ai miei occhi impraticabile, la lasciavo e passavo oltre." Perché infatti per ogni cosa vi sono due vie. Dunque sta a ciascuno scegliere quale sia la via buona e giusta agli occhi dell'Onnipresente e della gente. E cosa significa *ho riportato i miei piedi sui tuoi precetti*? Vale a dire: "Non è di mia iniziativa che ho scelto la via buona e giusta ma è stata la tua Torah ad insegnarmi la *derek eres* e i costumi appropriati [דרך ארץ ומנהגות ראויים], così da essere benaccetto dall'Onnipresente e dalla gente." [...]

Figlioli, comportatevi con pietà e timor di Dio con la gente, ma anche con umiltà, modestia e affabilità, e non differenziatevi dai costumi dei più [ממנהגות בני אדם], perché ognuno che cambia ci perde [mBM 6, 1]. Negoziare in favore degli altri, parlate in loro favore ed agite per compiere una buona azione in sé. Siate distinti [ותהיו מצוינים] nel modo di agire e parlare, di mangiare e bere, di vestirvi e abbigliarvi, di comprare e vendere, di camminare e sedere. Ed esercitatevi [ותרגילו] in tutte le buone maniere e i buoni costumi [בכל דרך טובה ומנהג טוב] con cui si comportano i più sapienti e buoni tra gli uomini, così anche voi sarete benaccetti dall'Onnipresente e dalla gente.

L'introduzione è poi seguita da un compendio sui ventidue valori morali precedenti e da una cospicua raccolta di citazioni più o meno esplicite da *DEZ* e *DER*.<sup>53</sup> Yeḥi'el ben Yequṭi'el inquadra, più sistematicamente rispetto alle tradizioni precedenti, le caratteristiche salienti della *derek eres*. La *cortesia* - così potremmo rendere la coloritura idealistica assunta qui dal concetto - rappresenta il coronamento di un percorso morale, ma costituisce al tempo stesso la condizione indispensabile per la convivenza tra esseri senzienti. Permane una complessità interna al concetto di *derek eres*, tale per cui vi è un continuo slittamento - o semplicemente una continuità - tra i piani spirituale e fisico, interiore ed esteriore. Da una parte, infatti, l'autore presenta la *derek eres* come una forma di autocoscienza, non innata ma appresa per esperienza scolastica, volta a ravvisare ciò che piace a Dio e agli uomini.<sup>54</sup>

52 Nell'originale il riferimento è probabilmente agli *affari mondani*.

53 *DEZ* è citato con il titolo di *Masseket Derek Eres Rabbah*; i materiali selezionati sono esposti in due blocchi (v. II.1(a)) corrispondenti all'originaria suddivisione in *Ir'at Heṭ'* (*DEZ* 1 - 4. 9, v. Winfeld:1978 pp. 304 - 310) e *Derek Eres Ze'ira* (*DEZ* 5 - 8, *Ibid.* pp. 310 - 313) Per *DER* mancano invece riferimenti espliciti, ma il capitolo raccoglie quasi integralmente le istruzioni di *DER* 4 - 11 (*Ibid.* pp. 313 - 319). Cf. anche Higger:1929 pp. 55.

54 I termini del discorso riecheggiano *ante litteram* la *Überichbildung* (la costruzione del super-io) al centro del processo di civilizzazione di Elias, cf. III.1.ii.

D'altro canto, questa interiorizzazione dei principi dell'ortoprassi ha esito diretto nella patina esterna di carisma sociale e *pietas* religiosa con cui l'uomo buono e saggio compie ogni azione della vita quotidiana. Da qui, l'inclusione nel *Sefer Ma'alot ha-Middot* della precettistica di galateo a noi nota.

Dai campioni letterari proposti si possono rilevare alcuni tratti specifici caratteristici dell'idea di *derek erez*. (a) Anzitutto, la cortesia rabbinica sottende una dimensione *sociale*, che si esplica in due direzioni: la *derek erez* non solo si origina e si applica in tutto quanto coinvolge l'interazione umana, ma diviene inoltre una forma di distinzione socio-culturale. (b) L'ambito in cui opera questa ideologia è eminentemente *pratico* e contempla azioni e comportamenti ritenuti normali, appropriati, la cui convenienza va da sé. Di conseguenza, le modalità di apprendimento di tale sapienza pratica esulano per lo più dalla speculazione dell'istruzione rabbinica. (c) In altre parole, è difficile fare della *derek erez* oggetto di discorso. E da questo margine di *indefinibilità* teorica scaturisce infatti lo statuto liminale della *derek erez* nella codificazione halakica.<sup>55</sup> È interessante che gli elementi costitutivi della *derek erez* qui delineati siano per certi versi sovrapponibili alla concezione di *habitus* sviluppata da Pierre Bourdieu.

### 2.iii Sull'*habitus*

La parola latina *habitus* indica il *portamento*, l'*atteggiamento* ovvero l'*aspetto esteriore* (compreso il senso di *abbigliamento*, da cui l'italiano *abito*) e contemporaneamente una *disposizione*, *proprietà*, *caratteristica*. In questa seconda sfumatura semantica *habitus* è impiegato dalla filosofia scolastica per tradurre il concetto aristotelico di *hexis* - vale a dire, la condizione, permanentemente acquisita per esercizio, alla base delle virtù.<sup>56</sup> Il termine verrà reintrodotta nel Novecento dall'antropologo Marcel Mauss in rapporto allo studio sulle tecniche del corpo,<sup>57</sup> ma è alla sociologia bourdieusiana che si deve un'estensiva teorizzazione dell'*habitus*.<sup>58</sup> Nelle parole di Bourdieu:

I condizionamenti associati ad una classe particolare di condizioni di esistenza producono degli *habitus*, sistemi di *disposizioni* durature e trasmissibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, cioè in quanto principi generatori e organizzatori di pratiche e rappresentazioni che possono essere oggettivamente adatte al loro scopo senza presupporre la posizione cosciente di fini e la padronanza esplicita delle operazioni necessarie per raggiungerli, oggettivamente "regolate" e "regolari" senza essere affatto prodotte dall'obbedienza a regole e, essendo tutto questo, collettivamente orchestrate senza essere

---

55 Ma anche nella teorizzazione morale, quando il campo filosofico dell'*etica* propriamente detta verrà assimilato dal pensiero giudaico, come nel caso medievale del *Sefer Ma'alot ha-Middot*. Sull'etichetta e il linguaggio etico cf. Amos:2001 p. 30.

56 V. ad es. Aristotele, *Metaphysica* 5, 1022b. Cf. Garuti-D'avenia:2006 e Miano:2006 pp. 36 - 38.

57 Mauss:1950 pp. 368 ss. Tra gli altri a servirsi dell'idea di *habitus* anche Durkheim, Elias e Merleau-Ponty.

58 Bourdieu:1979 pp. 173 - 231; 1980 pp. 83 - 102; 1997 pp. 133 - 171. Per lo sviluppo del concetto, Bourdieu è debitore all'interpretazione di Panofsky:1951 (pp. 83 - 87), la cui edizione francese è stata appunto curata dallo stesso, cf. la postfazione *Ibid.* pp. 151 - 159.

prodotte dall'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra.<sup>59</sup>

L'*habitus* designa quindi un "sistema di disposizioni acquisite, permanenti e generatrici"<sup>60</sup> che include tutti quegli aspetti non discorsivi dei fenomeni culturali - come sensibilità, gusto e stile - per mezzo dei quali un gruppo sociale definisce se stesso. Al centro di tale sistema è l'apprendimento attraverso il corpo, grazie al quale l'individuo può acquisire direttamente le strutture basilari indispensabili al suo inserimento in un determinato spazio sociale.<sup>61</sup>

Da questo punto di vista, le buone maniere rappresentano una forma esemplare di *connaissance par corps*:<sup>62</sup> si tratta infatti di disposizioni comportamentali prettamente corporee, il cui apprendimento costituisce parte integrante della formazione dei singoli membri di un gruppo che, con tali maniere, definisce nel piano immediato della pratica la propria identità e il proprio *ethos*, producendo il proprio stile di vita.<sup>63</sup>

La concezione di una ragione (b) pratica, dispiegata (a) nel gioco sociale (c) a un livello altro rispetto alla discorsività bene si adatta all'idea rabbinica di *derek erez* sopra descritta. Non va però dimenticato che quella di Bourdieu è una teoria della pratica: noi invece abbiamo dei testi. Ci troviamo perciò nella regione tecnicamente estranea all'essenza dell'*habitus*, quella dell'oggettivizzazione.<sup>64</sup> Cosa succede dunque quando tale *habitus* viene oggettivato, ossia fatto oggetto di discorso?

E tutto porta a credere che, dal momento in cui riflette sulla sua pratica, ponendosi così in una posizione quasi teorica, l'agente perda ogni possibilità di esprimere la verità della sua pratica e soprattutto la verità del rapporto pratico con la pratica: l'interrogazione colta lo induce ad assumere sulla propria pratica un punto di vista che non è più quello dell'azione, senza essere quello della scienza, spingendolo ad impiegare nelle spiegazioni che egli propone della sua pratica una teoria della pratica che viene incontro al legalismo giuridico, etico o grammaticale cui induce la situazione dell'osservatore. Per il solo fatto che è interrogato e si interroga sulla

---

59 Bourdieu:1980 p. 84.

60 *Ibid.* n. 2.

61 Questo tipo di strutturazione interpretativa non è molto distante dalla definizione di *infrastruttura delle relazioni sociali* formulata da Arditi:1998 (cf. III.1.iii). Quest'ultima si differenzia dalla concezione di Bourdieu perché pone l'accento sulla "logic in terms of which we constitute modalities of thinking and acting in first place. In this sense infrastructures of social relations would involve a second order of schemata - the same infrastructure, that is, making possible many different schemata and habituses" (n. 17, pp. 231 - 232)

62 Cf. Bourdieu:1997 p. 135.

63 Cf. Bourdieu:1979 p. 177. Di questa concezione dell'*habitus* si è servita Leyerle:1995 in uno studio sul *Paedagogus* di Clemente Alessandrino (140/150 - 215?). Di per sé un manuale di avviamento alla vita cristiana, il testo riserva ampio spazio (nei libri 2 e 3) ai precetti pratici di buona condotta, tra i quali le cortesie da desco - fatto piuttosto inusuale per la letteratura antica e tardo-antica, nella quale il tema della convivialità viene svolto tendenzialmente in maniera descrittiva (v. ad es. le opere simposiali di Plutarco e Ateneo). Leyerle evidenzia come la normativa da galateo contenuta nel *Paedagogus* sia funzionale alla promozione della solidarietà di gruppo: l'apprendimento di un *habitus* e di un *ethos* particolari è infatti inscindibile dall'integrazione in una particolare classe sociale - in questo caso, la comunità cristiana alessandrina (pp. 133 - 134).

64 Cf. Bourdieu:1980 p. 115: "Finché il lavoro pedagogico non è istituito come pratica specifica e autonoma ed è tutto un gruppo e tutto un ambiente simbolicamente strutturato ad esercitare, senza agenti specializzati specifici, un'azione pedagogica anonima e diffusa, l'essenziale del *modus operandi* che definisce la competenza pratica si trasmette nella pratica, allo stato pratico, senza accedere al livello del discorso."

ragione e sulla ragion d'essere della sua pratica, egli non può trasmettere l'essenziale, cioè che il proprio della pratica esclude questa domanda: i suoi discorsi non rivelano questa verità prima dell'esperienza prima se non per omissione, attraverso silenzi ed ellissi dell'evidenza.<sup>65</sup>

Trasferendo la formulazione di Bourdieu al problema della cortesia rabbinica, è la discrepanza di fondo tra prassi e speculazione a rendere conto della posizione normativamente ambigua della *derek erez*.<sup>66</sup>

Preso atto di questa irriducibile tensione ontologica, Bourdieu fa notare come ogni passo ulteriore sulla via dell'oggettivizzazione dell'*habitus* abbia radice in un dato mutamento storico nelle modalità di educazione e apprendimento:

Il lavoro pedagogico di inculcamento è, con l'istituzionalizzazione che è sempre accompagnata da un minimo di oggettivazione del discorso (e in particolare nel *diritto*, incaricato di prevenire o punire i fallimenti della socializzazione) o in un qualsiasi supporto simbolico (simboli o strumenti rituali, ecc.), una delle occasioni privilegiate per formulare e costruire gli schemi pratici in norme espresse. Non è sicuramente per caso che la questione dei rapporti fra l'*habitus* e la "regola" si trovi messa in luce dal momento in cui appare storicamente un'azione di inculcamento espressa ed esplicita. Come suggerisce la lettura del *Menone* di Platone, la comparsa di un'educazione istituzionalizzata è correlativa ad una crisi dell'educazione diffusa, che va direttamente dalla pratica alla pratica senza passare per il discorso.<sup>67</sup>

Nel nostro caso la svolta cruciale nell'approccio all'*habitus* rabbinico della *derek erez* si concretizza nella fissazione e diffusione dei trattati *DER* e *DEZ* in quanto prodotti letterari. La *mise en texte* di materiali sulle buone maniere prima disorganici testimonia quello che potremmo definire il passaggio dalla cortesia all'etichetta: dall'incidentale discussione di un *habitus* alla codificazione di uno stile di vita.<sup>68</sup> Ciò che Mark A. Amos rileva a proposito del *Book of Courtesy* (Inghilterra, tardo

---

65 Bourdieu:1980 p. 141.

66 V. la dinamica *derek erez/halakah* in III.2.ii(1). A proposito della naturale normalità della *derek erez* (rispetto alla normatività della *halakah*) v. anche Bourdieu:1980 p. 88: "... essendo il *prodotto* di una classe determinata di regolarità oggettive, l'*habitus* tende a generare tutte le condotte, e soltanto quelle, 'ragionevoli,' di 'senso comune,' che sono possibili nei limiti di queste regolarità, e che hanno tutte le possibilità di essere positivamente sanzionate poiché sono oggettivamente adatte alla logica specifica di un campo determinato di cui anticipano l'avvenire oggettivo." La questione del rapporto tra prassi e norma - o meglio, tra fatto e diritto - è stata inoltre affrontata da Agamben:2011 riguardo allo status delle regole monastiche e alla liturgizzazione della vita monastica: "La regola entra in una zona di indecidibilità rispetto alla vita. Una norma che non si riferisce a singoli atti ed eventi, ma all'intera esistenza di un individuo, alla sua *forma vivendi*, non è più facilmente riconoscibile come diritto, così come una vita che si istituisce nella sua integralità nella forma di una regola non è più veramente vita." (p. 39). Un'interessante riflessione sul valore normativo dell'etichetta si deve anche a Patrizi:1992: "... l'etichetta è un meccanismo di codificazione del comportamento che ha una duplice, ambigua valenza: una letterale, per così dire, che è quella che sancisce ciò che è conveniente o sconveniente nella prassi della quotidianità ritualizzata; e una metalinguistica, che elabora il proprio senso a partire a partire dal comportamento dell'individuo rispetto alla stessa norma che gli è imposta. Il valore della norma allora non è soltanto nella pratica di un equilibrio tra le passioni, le istintualità, gli individualismi, ma è soprattutto nel suo significare un processo normativo *tout court* che l'individuo, nel sottomettersi ad esso, riconosce, esalta, onora." (p. 42).

67 Bourdieu:1980 p. 160.

68 Lo scarto tra *etichetta* e *cortesia* (*étiquette/politesse*) è paragonato da Montandon:1992 a quello tra *langue* e *langage*: se l'etichetta è un modello fisso costituito da una serie di regole determinate, la cortesia è il suo corrispondente dinamico, ossia l'arte di usare tali regole (pp. 11 - 12). Sull'*habitus* come grammatica generatrice (in senso chomskiano) v. il commento di Bourdieu a Panofsky:1951, p. 152.

XV secolo) può essere detto anche del corpus *Dereḳ Ereṣ*: "Finalizzati a dirigere le azioni e a modellare i pensieri dei lettori, questi testi si situano al confine tra la pratica e la teorizzazione di tale pratica, e devono essere letti come una miscela di riflessione e indirizzamento, non come storia."<sup>69</sup> Se il contenuto dei testi non deve essere preso come dato storico,<sup>70</sup> è però il processo stesso con cui si forma un nuovo genere letterario a fornire materia per lo studio dei fenomeni culturali. Come suggerito nella succitata analisi di Bourdieu, infatti, la fortuna letteraria dei galatei rabbinici s'inserisce storicamente in corrispondenza di una crisi del sapere, quella che porterà alla testualizzazione della cultura - ebraica e non - nell'Europa medievale.

---

69 Amos:2001 p. 30.

70 Cf. III.1.ii.

### 3 Letteratura d'etichetta e testualizzazione

#### 3.i DER e DEZ: due trattati sulla *derek eres*

Assodata l'impossibilità di datare la redazione - o i diversi strati redazionali - del corpus *Derek Eres*, vale la pena di prendere in considerazione la ricezione dei testi a partire dalle testimonianze dirette dei manoscritti e da quelle indirette delle citazioni in altre opere letterarie. Anzitutto, al pari delle altre compilazioni rabbiniche, i trattati *DER* e *DEZ* non sono attestati che in manoscritti medievali, i più antichi dei quali risalgono al XIII secolo.

La trasmissione indipendente di *DEZ* merita un discorso a parte: il più antico manoscritto è Oxford 896 (Libia, 1203), nel quale *DEZ* è riportato assieme al Siddur di Šelomoh ben Natan di Sijilmassa, un formulario di preghiere in giudeo-arabo scritto in Marocco nel XI o XII secolo. Per quanto riguarda la diffusione di *DEZ* in area orientale, porzioni dell'opera sono attestate anche in numerosi frammenti, per lo più non datati, provenienti dalla Genizah del Cairo. La fortuna autonoma di *DEZ* si deve forse alla sua natura precipuamente sapienziale - più affine ai *Pirqe Ahot* che a *DER* - e dunque adatta all'utilizzo liturgico.<sup>71</sup>

Per la coppia *DER-DEZ*, invece, i testimoni principali sono di provenienza europea.<sup>72</sup>

- Il primo testimone della coppia *Derek Eres* è il manoscritto JTS 2237, copiato in Provenza nel 1271. Di tipo sefardita si ha un altro manoscritto, Oxford 2339, del XIV secolo.
- Il numero più consistente di testimonianze complete del corpus proviene però dall'area aškenazita: Oxford 1100 (XIII secolo); Oxford 1098 (XIII - XIV secolo);<sup>73</sup> München 95 (Parigi, 1342); Jerusalem, National Library of Israel Ms. Heb. 8°5226 (XIV secolo).<sup>74</sup>
- All'area italiana sono invece ascrivibili due manoscritti più tardi, JTS 1909 e Oxford 2257, databili tra il XVI e il XVII secolo.

Più complessa è la valutazione dei riferimenti intertestuali al corpus *Derek Eres*. Michael Higger, nell'introduzione a *Massektot Ze'ivot*, fornisce un dettagliato elenco dei *loci* talmudici e post-talmudici nei quali s'incontrano non solo materiali paralleli a *DER* o *DEZ* ma vere e proprie menzioni dei due trattati in quanto tali.<sup>75</sup> Da questa rassegna di fonti gaoniche, medievali e moderne (fino al XVII secolo) si può tentare di evincere uno sviluppo nella percezione della letterarietà dei nostri

71 Cf. Van Loopik:1991 p. 10.

72 Per altri dati cf. VI Elenco dei manoscritti.

73 Sulle opzioni di datazione cf. *supra* II.3 n. 37.

74 Ex Vienna 32. La maggioranza dei manoscritti riporta la recensione più breve di *DEZ* (capitoli 1 - 9) e *DER* (capitoli 3 - 9), definita da Higger *versione francese*, cf. II.1(b). Al gruppo si aggiunga Oxford 2255 (Italia del Nord, XV secolo), contenente soltanto *DER* 2 - 9.

75 Higger:1929 pp. 51 - 66. Sulla base del testo di volta in volta citato, Higger mette in relazione le fonti secondarie (dal IX al XVII secolo) alle quattro classi redazionali di *DER-DEZ* (A, B, C e D, v. II.1(b)) considerando il tipo di manoscritto che doveva essere disponibile al loro autore (pp. 65 - 66). La suddivisione risulta dunque geografica.

trattati, ovvero della loro considerazione in quanto unità testuali riconoscibili.<sup>76</sup>

(1) Come già esposto in 2.ii(1), nel Talmud Babilonese l'idea di *dereḳ ereṣ* rimane polisemica e in una certa misura indefinibile. Lo stesso vale per gli accenni al discorso sulla *dereḳ ereṣ*: in *bBerakot* 22a<sup>77</sup> abbiamo il riferimento a delle *hilkot dereḳ ereṣ*, che sembrano costituire una raccolta di materiali da studio - ancora orale e fluida - a latere del classico curriculum rabbinico:

Chi è affetto da gonorrea, malattie della pelle o è stato con una *niddah*<sup>78</sup> può leggere la Torah, i Profeti e gli Agiografi e può ripetere la Mišnah, la Gemara, le tradizioni halakiche e quelle aggadiche - al *ba'al qeri*<sup>79</sup> invece tutto questo è proibito. Rabbi Yehudah dice: [Il *ba'al qeri*] può però ripetere le *hilkot dereḳ ereṣ* [דרך ארץ]. Si racconta che Rabbi Yehudah, dopo un'emissione seminale, stesse passeggiando nei pressi di un fiume. I suoi discepoli gli chiesero: "Rabbi, ripetici un capitolo delle *hilkot dereḳ ereṣ* [דרך ארץ]". Egli allora scese al fiume, vi si immerse e solo dopo tenne la lezione. I discepoli dissero: "Ma non ci hai insegnato tu, *rabbi*, che le *hilkot dereḳ ereṣ* si possono ripetere [anche quando si è *ba'al qeri*]?" Rispose: "Seppure con gli altri sono indulgente, sono rigoroso con me stesso."

Il brano è tratto dalla discussione della *mišnah* in *mBerakot* 3, 4, relativa al permesso o divieto di recitare lo *Šema* e le benedizioni sui pasti per chi, a causa di una polluzione, si trovi in uno dei più gravi stati di impurità (*ba'al qeri*). Il fatto che a questi lo studio delle *hilkot dereḳ ereṣ* sia concesso è rivelatore della scarsa sacralità religiosa e accademica di tale corpus.

Dello stesso parere sarà, ancora nel X secolo, Raḅ Šerira Ga'on di Pumbedita nella celebre epistola (*Iggeret*) con cui espone alla comunità di Qayrawan una storia della tradizione rabbinica. Alla fine della sezione sull'autorevolezza delle *baraytot* (le tradizioni tannaitiche che compaiono al di fuori della Mišnah, capitolo 5), Šerira afferma: "E lo stesso vale per altre *baraytot* dette minori [nella versione francese; in quella spagnola "chiuse"] dalle quali non si trae legislazione, come le *hilkot dereḳ ereṣ* [דרך ארץ] ed altre collezioni aggadiche."<sup>80</sup>

(2) Né nel caso di *bBerakot* né in quello di Šerira Ga'on possiamo però inferire se e in quale misura le *hilkot dereḳ ereṣ* corrispondano alle tradizioni a noi giunte sotto la rubrica *Dereḳ Ereṣ*.<sup>81</sup> Per incontrare materiali appartenenti a *DER* e *DEZ* e identificati come *Dereḳ Ereṣ* bisognerà inoltrarsi nel medioevo. I più antichi riferimenti in questo senso sono le brevi menzioni di due rabbini italiani del secolo XI, Natan ben Yeḥi'el e Šelomoh ben ha-Yatom.<sup>82</sup>

76 Cf. Stemberger:2010 p. 83: "[...] dal momento in cui un'opera viene citata o nominata da terzi, essa può essere considerata come un'unità più o meno chiaramente identificabile, per quanto altri possano ancora tentare di modificarla e 'migliorarla.'"

77 Cf. Lerner:1987 p. 380; Van Loopik:1991 p. 8.

78 La donna durante il periodo mestruale, con la quale è proibito avere intercorso sessuale, cf. *Lev* 15, 19 - 39; 18, 19.

79 Chi si ritrova in stato d'impurità a seguito di un'ejaculazione.

80 Edizione Rabinowich:1988 p. 49. Cf. Schlüter:1993 par. 98, pp. 142 - 143.

81 Diverso il caso delle *hilkot dereḳ ereṣ* in *yŠabb* 6, 2 (8a): il passo è effettivamente parallelo a *DER* 10, 1 (v. n. 13). Cf. Higger:1929 p. 33 e II.2(b).

82 Cf. Higger:1929 p. 52.

Natan ben Yeḥi'el nel lessico *'Aruḳ* (Italia, XI secolo) riporta alcune istruzioni di *DER* 10, 1 presentandole come insegnamento tannaitico: "Un'altra tradizione in *Dereḳ Ereṣ* [ותניא איך בדרך ארץ]: Chi entra alle terme, come si deve comportare? Deve prima slacciarsi le scarpe [...]."<sup>83</sup>

Šelomoh ben ha-Yatom nel commentario *Peruṣ le-masseḳet Mašgin* (Italia, XI secolo) include dei materiali vicini a *DER* 4, 3: "Si riferisce nelle *Hilkot Dereḳ Ereṣ* [יגרסי נמי בהילכות דרך ארץ]: Non si deve mai congedarsi dal prossimo senza farglielo sapere. Persino il *rabbi* deve chiedere permesso al discepolo."<sup>84</sup>

(3) Le due definizioni precedenti sono tuttavia ancora vaghe. Le prime citazioni di un corpus di materiali scritti sulla *dereḳ ereṣ* compaiono nei commenti al Talmud Babilonese di Raši (Troyes, 1040 - 1105) e dei tosafisti (Francia del Nord, XII - XIII secolo), che parlano di *DER* e *DEZ* in termini di *masseḳet*, *qunṭres*<sup>85</sup> o *pereq*, ossia di *trattati* - e, dunque, potremmo dedurre, di *testi*.<sup>86</sup>

In tre passaggi Raši rimanda ai paralleli nella *Masseḳet Dereḳ Ereṣ*.<sup>87</sup>

- per il detto in *bBeraḳot* 4a "Insegna alla tua lingua a dire 'Non so' altrimenti ti farai mendace o ti farai scoprire," corrispondente a *DEZ* 3, 2;
- per il precetto in *bPesahim* 86b "Tutto ciò che il padrone di casa ti ordina di fare fallo," ripreso in *DER* 6, 1;<sup>88</sup>
- per spiegare come mai in *bBaḅa Batra* 58a Rabbi Bana'ah abbia incontrato, vivo, Abramo, uno dei sette giusti che non hanno conosciuto la morte, come in *DEZ* 1, 17.<sup>89</sup>

Più numerosi e più vari nella nomenclatura i riferimenti intertestuali nelle *tosafot*:<sup>90</sup>

- si nomina il *Masseḳet Dereḳ Ereṣ* in *bTa'anit* 20b (// *DER* 4, 1),<sup>91</sup> *bMegillah* 29a (// *DEZ* 8, 10) e *bYeḅamot* 16b (// *DEZ* 1, 19);
- il titolo *Hilkot Dereḳ Ereṣ* è invece usato in *bKetubbot* 17a (// *bMegillah* 29a e *DEZ* 8, 10);
- il nesso *Qunṭres Dereḳ Ereṣ* e *Hilkot Dereḳ Ereṣ* compare invece su *bBeḳorot* 44b (// *DEZ* 6, 3);
- *Pereq Ben 'Azza* 'i è menzionato per *b'Eruḅin* 53b (// *DER* 6, 3).

83 Edizione Kohut:1878 vol. 1, p. 234. Cf. n. 81.

84 Edizione Chayes:1909 p. 80. Da notare che nella letteratura gaonica il termine גרסא (anologo al verbo גרס usato nel nostro brano) designa una tradizione ricevuta direttamente dal maestro, in opposizione a גרסא גושה, che di una tradizione indica invece la versione scritta, cf. Brody:1998 p. 156 e Fishman:2011 p. 34.

85 קונטרס, dal latino *commentarius* o *quinternus*.

86 Un discorso analogo vale per l'identificazione, da parte di Raši, del termine *kallah* nel Talmud Babilonese con il trattato (come *DER* e *DEZ* deuterocanonico) *Kallah*, cf. Brodsky:2006 pp. 10 ss.

87 Cf. Higger:1929 p. 52.

88 Cf. *DER* 6, 1 n. 2.

89 Da ricordare che a partire da *bBB* 29b il commento di Rashi nell'edizione Vilna non è di Raši ma della scuola di Mainz, cf. Grossman:2012 p. 135.

90 Cf. Higger:1929 pp. 53 - 54.

91 Riguardo al *ma'ašeh* sull'"uomo assai brutto" (cf. *DER* 4, 1 n. 2) il commento recita: "Nella *Masseḳet Dereḳ Ereṣ* si spiega che quello stesso uomo è Elia." Questo dettaglio, però, non corrisponde al testo di *DER* a noi pervenuto.

(4) La presenza nella letteratura ebraica dei trattati *DER* e *DEZ* si farà più cospicua a partire dalla fine XII - inizio XIII secolo. Per contiguità di contenuti, il corpus *Dereḳ Ereṣ* verrà citato e riarrangiato soprattutto in opere afferenti al filone del *musar*. Le due compilazioni sono infatti riportate quasi integralmente nel *Sefer Musar* di Yosef ben Yehudah Aknin (Spagna e Nord Africa, 1150 - 1220)<sup>92</sup> e nel già citato *Sefer Ma'alot ha-Middot* di Yeḥi'el ben Yeqūṭi'el 'Anaw (Roma, XIII sec.).<sup>93</sup> Successivamente, altre attestazioni meno sistematiche di materiali da *DER* e *DEZ* compaiono ad esempio in *Šebile ha-Emunah* di Me'ir Aldabi (Spagna, 1310 - 1360) e *Menorat ha-Ma'or* di Yiṣḥaq Abohab (Spagna, fine XIV).<sup>94</sup> Anche la letteratura non propriamente didascalica testimonia la conoscenza del nostro corpus: diversi passi si ritrovano nel *midraš Yalquṭ Šimoni* (Germania, XII - XIII?),<sup>95</sup> come pure in compilazioni halakiche quali l'*Or Zarua'* di Yiṣḥaq ben Moses di Vienna (Germania-Francia, 1180 ca. - 1250 ca.)<sup>96</sup> e il *Sefer 'Agudah* di Alexander Suslin ha-Kohen (Germania, m. 1349).<sup>97</sup>

Un ulteriore segno dell'acquisizione di letterarietà è rivelato dal processo di inclusione dei trattati *DER* e *DEZ* all'interno dei Trattati Minori del Talmud Babilonese. Naḥmanide (Girona, 1194 - 1270) e Menaḥem ha-Me'iri (Catalogna, 1249 - ca. 1310) non accolgono le due compilazioni nel novero delle *Masseḳtot Qeṭannot*<sup>98</sup> ma nel manoscritto München 95 (Parigi, 1342),<sup>99</sup> invece, l'appendice di trattati deuterocanonici che accompagnano il Talmud Babilonese comprende la coppia *DER-DEZ*. Per il corpus *Dereḳ Ereṣ* la (deutero)canonizzazione ufficiale e definitiva avverrà infine nel 1550, con la terza edizione del Talmud Babilonese (Venezia, Giustiniani).

Considerando dunque, da una parte, la distribuzione storica e geo-culturale dei testimoni manoscritti e, dall'altra, le attestazioni indirette di fortuna letteraria, nell'ottica della ricezione del testo risulta cruciale per i trattati *DER* e *DEZ* la scena europea del tardo medioevo. L'emergere delle due opere letterarie in questo contesto si spiega meglio guardando al processo culturale che, proprio in quel momento e in quell'area, ha consacrato il Talmud Babilonese come *testo scritto* di riferimento per le comunità giudaiche.

92 Cf. Higger:1929 p. 54. Si tratta di un commento a *mAb*, cf. edizione Bacher:1910 pp. 139 - 144.

93 Higger:1929 p. 55. V. *supra* III.2.ii (2).

94 *Ibid.* pp. 57 - 58.

95 *Ibid.* pp. 54 - 55.

96 *Ibid.* p. 56.

97 *Ibid.* p. 57.

98 Cf. Van Loopik:1991 p. 2. e Tawrogi:1885 p. I. Naḥmanide, *Torat ha-adam* 'Iniyan ha-hoša'ah (edizione Chavel:1964 vol. 2 p. 100 e 258. Menaḥem ha-Me'iri, *Bet ha-beḥirah* (edizione Dikman:1965<sup>2</sup> p. 61b), cf. Rothkoff:2007.

99 V. a inizio del par. III.3.i.

### 3.ii La testualizzazione della cultura rabbinica

Una precisazione si fa però necessaria. Finora si è discusso - tanto per *DER-DEZ* quanto per il Talmud Babilonese - di ricezione letteraria di un testo: ciò *non* equivale alla sua redazione scritta, la quale a sua volta non corrisponde necessariamente alla redazione finale. La questione redazionale è particolarmente vessata per una raccolta della complessità del Talmud Babilonese. Nel caso del Talmud, la cui compilazione si vuole tradizionalmente chiusa alla fine del V secolo,<sup>100</sup> si può infatti presumere che copie scritte non circolassero prima della metà del VIII secolo.<sup>101</sup> In questo contesto storico, tuttavia, il Talmud è concepito come *Torah še-be-'al-peh*, legge orale. Altro discorso è invece la sua acquisizione di centralità culturale in quanto testimonianza non più orale ma *scritta* - ciò che Talya Fishman definisce *testualizzazione* del Talmud.<sup>102</sup>

Per schematizzare le fasi cronologico-geografiche nelle quali, secondo Fishman, avviene tale sviluppo: (a) il processo che trasformerà il Talmud in un testo scritto di consultazione legale prende il via nella Babilonia dell'impero abbaside, grazie al lavoro delle accademie gaoniche (secoli VII - X). Nell'attività di produzione giuridica, autorevole non è il testo trådito *per se* ma la personalità vivente che ne è latrice: la tradizione legale viene perpetuata dunque preferibilmente per vettore umano piuttosto che testuale.<sup>103</sup>

(b) Mentre i *ge'onim* babilonesi persistono nella trasmissione orale, nella diaspora il Talmud si diffonde come testo scritto.<sup>104</sup> A Qayrawan e in al-Andalus nei secoli XI - XIII si assiste a un'intesa opera di riflessione sui contenuti talmudici finalizzata all'effettiva applicazione giuridica,<sup>105</sup> come testimonia il fiorire di commentari e di *digesta*.<sup>106</sup> Non solo: a livello di autorappresentazione della cultura rabbinica, il Talmud Babilonese comincia ad assumere un'aura di sacralità simmetrica a quella della Scrittura.<sup>107</sup>

(c) Diversamente si configura la ricezione del Talmud in Aškenaz. È in quest'area che dall'XI e ancor più dal XII secolo proliferano le testimonianze manoscritte del Talmud Babilonese, in seguito forse al trauma delle crociate<sup>108</sup> o forse, in generale, alla relativa stabilità sociale e politica dopo secoli

---

100Ma certamente integrata almeno dal contributo dei *sabora'im* nel VI secolo, v. Strack-Stemberger:1982 p. 206.

101Cf. Nahon:2012 p. 146. V. anche Fishman:2011 pp. 34 ss. sull'impatto culturale della diffusione dell'oggetto-libro - e dunque della *literate culture* - nella Babilonia di età abbaside. I più antichi frammenti talmudici dalla Genizah del Cairo sono databili forse al IX secolo - e dunque sarebbero di poco successivi alla messa per iscritto del Talmud Babilonese, cf. Krupp:1987 p. 347.

102Fishman:2011 p. 111.

103Ibid. p. 36.

104Ibid. pp. 46 - 47.

105Il Talmud è *halakāh le-ma'ašeh*, ovvero "legge applicata," cf. Ibid. p. 74.

106Ibid. pp. 86 - 87. V. ad es. il *Sefer ha-halakot* di Yišḥaq Alfasi (Marocco, 1013 - 1103) o il *Mišneh Torah* di Maimonide (Spagna, 1138 - 1204).

107 Ad es. nel pensiero di Šemu'el ha-Naggid (Spagna, XI secolo) e di Abraham ibn Dawd (Spagna, XII secolo), v. Ibid. pp. 75 ss.

108V. Kanarfogel:1992 pp. 55 - 65.

di invasioni, in un ambiente in cui è mutata la mentalità nei confronti della parola scritta.<sup>109</sup> Cruciale per la diffusione scritta del Talmud è l'opera esegetica di Raši e dei Tosafisti, la quale presuppone un approccio ai materiali rabbinici differente rispetto alla funzionalità pratica dei commenti coevi nel mondo sefardita. Attraverso lo strumento ermeneutico della glossa, infatti, la tradizione rabbinica viene concepita come e interpretata come un corpus giuridico completamente coerente, dotato di continuità discorsiva e coerenza interna.<sup>110</sup> Esempio lampante ne siano i riferimenti incrociati tra passi paralleli in trattati diversi del Talmud: un'elaborazione esegetica di questo tipo non può avvalersi del solo apprendimento mnemonico ma necessita del *medium* scritto.<sup>111</sup>

L'affermazione del Talmud come testo scritto, dunque, si svolge attraverso due direttrici: da una parte, la crescente diffusione di manoscritti da studio e, dall'altra, l'imponente processo di scrittura dei commenti tosafisti stessi.<sup>112</sup> Nel XIII secolo, infine, questo metodo di studio del Talmud sarà importato da Nahmanide (Girona, 1194 - 1270) in area sefardita, omogeneizzando la concezione del Talmud nel mondo rabbinico medievale.<sup>113</sup>

Non va dimenticato che la concezione testuale della tradizione rabbinica sviluppata a partire da Raši e dai tosafisti si radica nel contesto dell'apprendimento scolastico. Tramite la diffusione di copie scritte del testo corredate di commenti, il Talmud Babilonese diviene il prontuario giuridico sul quale l'apprendista rabbino può affinare i propri strumenti logici e dialettici. In termini di modalità pedagogiche, quindi, lo studio del testo talmudico finirà per soppiantare l'autorità carismatica del maestro sulla quale prima s'innestava l'*ethos* del discepolato.<sup>114</sup>

Nel momento in cui la regolamentazione di tutti gli aspetti del quotidiano viene affidata alla parola scritta, anche le aree fino ad allora solo blandamente o informalmente disciplinate sono sottoposte a sistematizzazione normativa. Si sviluppa così, anche nella letteratura ebraica, la produzione di manuali pratici - dai *siddurim* di preghiera alle istruzioni para-halakhiche su circoncisione, macellazione rituale, arti scribali, cerimonie funerarie.<sup>115</sup> La fortuna dei manuali di *Derek Ereš* s'inserisce in questo quadro culturale: anche l'*habitus* rabbinico - pura pratica che per definizione sfugge al discorso - viene diffusamente trasmesso e pian piano ufficializzato in forma di testo letterario.

---

109Fishman:2011 p. 121. Ciò vale anche per la tradizione manoscritta di *DER-DEZ*, v. *supra* 3.i. Sul rapporto tra la cultura ebraica e il rinascimento umanistico del XII secolo v. Grossman:2012 pp. 7 - 10.

110Fishman:2011 p. 135. Su Raši v. Grossman:2012 pp. 133 - 148; sui tosafisti Toutati:1997. Per un confronto con la metodologia delle scuole giuridiche del tardo medioevo cf. Ta-Shma:1997 pp. 324 ss.

111Cf. Nahon:2012 p. 163.

112Ibid. p. 148.

113V. Fishman:2011 pp. 122 - 123.

114Ibid. pp. 136; 149. V. anche Kanarfogel:1992 pp. 70 - 73; Nahon:1997 pp. 25 - 28; Grossman:2012 pp. 56 - 70.

115Fishman:2011 pp. 150 - 151.

### 3.iii Dai *mores* alla scolastica, dal corpo al testo

Il processo di testualizzazione della cultura rabbinica descritto da Fishman si svolge in concomitanza e su influsso di quello della cultura del Nord Europa. Qui tra i secoli X e XII si assiste a una trasformazione nel sistema d'istruzione. In sintesi, il potenziamento delle scuole monastiche e cattedrali sotto i carolingi aveva portato a diffusione della cultura scrittoria grazie all'introduzione della formula trivio-quadrivio. In virtù delle riforme educative ottoniane, dalla metà del X secolo, le scuole cattedrali divengono il luogo di formazione per i futuri membri - laici ed ecclesiastici - dell'amministrazione di corte. A tal fine, il curriculum si focalizza sull'apprendimento dei *civiles mores*. Un cambiamento di rotta avverrà nel XII secolo, in epoca capetingia, con la nascita della scolastica - e da qui l'istituzione delle università.<sup>116</sup>

Da una prospettiva strettamente pedagogica, si passerà nel corso di due secoli dalla trasmissione carismatica di una conoscenza teorica e pratica a una cultura intellettuale, fondata sul pensiero razionale, critico e sistematico, che si servirà del mezzo scritto.<sup>117</sup> Questa trasformazione, per la quale sono cruciali i tratti culturali delineatisi nella fase del rinascimento umanistico del XII secolo, è stata dettagliatamente indagata da C. Stephen Jaeger. Fino all'avvento della scolastica l'educazione medievale si basa su binomio *litterae et mores*: l'istruzione non prevede solamente l'acquisizione di nozioni ma è materialmente integrata dal disciplinamento comportamentale. L'apprendimento delle buone maniere è infatti considerato il punto di partenza per la coltivazione delle virtù.<sup>118</sup> Nella dimensione pratica, ciò avviene per emulazione: nei monasteri e nelle scuole cattedrali, è dalla presenza carismatica del maestro che i discepoli apprendono l'*habitus* appropriato, interiorizzando con l'esercizio costante gestualità, andatura, movimenti, atteggiamenti fisici e psicologici, espressività, tono della voce e modo di esprimersi.<sup>119</sup> Il *magister morum* è colui che "dimostra in ogni suo gesto quale armonia regna dentro di lui; la compostezza del suo corpo rivela la compostezza della sua anima."<sup>120</sup>

L'idea di specularità tra virtù morale e decoro esteriore ha radici nella cultura classica.<sup>121</sup> L'attenzione per il gesto e il portamento, ad esempio, costituiva già un cardine nella formazione del retore. Una vivida rappresentazione del concetto è tracciata da Cicerone nel *De officiis* 1, 36, 130 -

---

116Jaeger:1994 pp. 326 - 327.

117"Il monachesimo diede all'Europa nuovi modi di studiare; l'umanesimo nuovi modi di comportarsi, la scolastica, nuovi modi di pensare. La promozione politica stava dietro a ciascuno di questi cambiamenti. Il primo era carolingio, il secondo ottoniano, il terzo capetingio." *Ibid.* p. 326.

118*Ibid.* p. 106.

119Per la terminologia dei *mores* v. *Ibid.* p. 111: *gestus, incessus, motus corporis, habitus corporis et mentis, vultus, vox, sermo*. Jaeger rileva inoltre che anche il buon comportamento a tavola doveva far parte di questa concezione pedagogica; prima del XII secolo, tuttavia, la documentazione sulle cortesie da desco è scarsa. V. inoltre Fishman:2011 pp. 97 - 98.

120Jaeger:1994 p. 112.

121*Ibid.* pp. 112 ss. V. anche Schmitt:1990 pp. 25 - 27.

La dignità dell'aspetto [*Formae autem dignitas*] è da custodirsi mediante la floridezza del colorito, e questa a sua volta con l'esercizio fisico. Si adotti poi una pulizia non troppo affettata o ricercata, ma quel tanto che basti a tenersi lontani da una trascuratezza contadinesca e incivile. Lo stesso criterio bisogna adottare nel vestirsi, nel che, come nelle più delle cose, il giusto mezzo è ottimo [*mediocritas optimas est*]. Guardiamoci anche da una troppo molle lentezza nel camminare, sì da assomigliare a statue portate in processione, o dall'andare eccessivamente in fretta quando abbiamo premura, ansimando, deformando il volto e storcendo la bocca; dal che si vede per segno evidente [*magna significatio*] che non ci sappiamo padroneggiare. Ma ancor più dovremo stare attenti a che i sentimenti non si allontanino dalla norma naturale; e l'otterremo guardandoci dal cadere in turbamenti e scoraggiamenti, e se manterremo l'animo attento a conservare il decoro [*et si attentos animos ad decoris conservationem tenemibus*].

Il principio etico-estetico della *mediocritas* (il *giusto mezzo* e dunque la *modestia*) quale sentore dell'equilibrio spirituale viene in seguito adottato dalla mentalità cristiana. Così, nel IV secolo, Ambrogio (*De officiis* 1, 18, 71) descrive l'analogo concetto di *verecundia*:<sup>123</sup>

La modestia deve essere conservata anche nel portamento, nel gesto, nell'incedere [*Est etiam in ipso motu, gestu, incessu tenenda verecundia*]: nell'atteggiamento del corpo appare la virtù dell'animo [*Habitus enim mentis in corporis statu cernitur*]. Da questo l'uomo che sta dentro di noi viene giudicato o troppo leggero, spavaldo, torbido o, al contrario, serio, costante, limpido e maturo. Si può dire perciò che il nostro atteggiamento sia la voce dell'anima [*Itaque vox quaedam est animi corporis motus*].

Per tornare alla pedagogia ecclesiastica nel medioevo, la formulazione più programmatica si trova in un'opera capitale della letteratura d'etichetta medievale, il *De institutione novitiorum* di Ugo di San Vittore (ca. 1096 - 1141). Composto poco prima del 1140, il trattato si propone di istruire i novizi nella scienza del retto vivere (capitoli 1 - 9) e nell'uso della disciplina (capitoli 10 - 21).<sup>124</sup> *Disciplina* è dunque la definizione con cui Ugo identifica la valenza simbolica delle tecniche del corpo<sup>125</sup> (cap. 10):

Disciplina è la condotta buona e onesta [*Disciplina est conversatio bona et honesta*], che non si limita al non compiere il male ma richiede anche che, quando ci si comporta bene, si appaia irreprensibili in tutto e per tutto. Dunque la disciplina è il movimento ordinato di tutte le membra e la disposizione decorosa in ogni atteggiamento e azione. [...] La disciplina è ceppo per la passione, carcere per i cattivi desideri, freno per la lascivia, giogo per l'alterigia, vincolo per l'irascibilità; doma l'intemperanza, imbriglia la leggerezza e soffoca tutti i moti disordinati dello spirito e gli appetiti illeciti.

Infatti, come dall'incostanza dello spirito si genera il muoversi disordinato del corpo, così, finché il corpo è costretto dalla disciplina, l'animo si rinsalda con la costanza. E, poco per volta, interiormente [*intrinsicus*], lo spirito si compone in uno stato di quiete se, attraverso l'osservanza della disciplina, non si lasciano esprimere esternamente [*foras*] i suoi cattivi moti. La completezza della virtù, dunque, si ottiene quando le membra del corpo sono governate nella loro compostezza dal dominio interiore dell'animo. È infatti il dominio interiore che, all'esterno, mantiene composte le membra del corpo. Invece chi perde l'autocontrollo finisce di conseguenza per muoversi disordinatamente al di fuori, e la sua gestualità esteriore rivela che non è radicata in

122Traduzione Ferrero-Zorzetti:1974 pp. 662 - 663. V. anche 1, 28, 100.

123Traduzione Banterle:1977 pp. 68 - 69.

124Cf. Schmitt:1990 pp. 153 - 183; Jaeger:1994 pp. 254 - 268.

125Come le intenderebbe Mauss, cf. Schmitt:1990 p. 157 e *supra* III.2.iii.

alcun fondamento interiore. [...] Si debbono quindi controllare, tramite la disciplina, le membra del corpo al di fuori perché, al di dentro, si rafforzi lo stato dello spirito di modo che, opponendosi la compostezza esteriore alla mobilità interiore da tenere a bada, anche lo spirito si raccolga in se stesso fino a raggiungere una quiete costante. [...] E, poco per volta, per consuetudine s'imprimerà nello spirito quello stesso aspetto di virtù [*eadem virtutis forma per consuetudinem in menti imprimitur*] che esteriormente, per disciplina, si osserva nell'atteggiamento del corpo [*que foris per disciplinam in habitu corporis conservatur*].<sup>126</sup>

Alla teoria della dialettica *intus/foris* - dove è la compostezza del *fuori* a forgiare la virtù del *dentro* - l'autore fa seguire una fitta e ordinata precettistica suddivisa nei "quattro campi in cui va osservata la disciplina: abito, gesto, discorso, tavola - ossia alimentazione."<sup>127</sup> Questo disciplinamento onnipresente e rigoroso della vita quotidiana è in effetti erede della lunga tradizione normativa delle regole monastiche. L'impostazione teorica in potenza universale, tuttavia, ha assicurato al *De institutione novitiorum* considerevole fortuna letteraria anche al di fuori delle mura ecclesiastiche. L'opera eserciterà infatti una notevole influenza sulla nascente letteratura di buone maniere - dalla trattatistica cortese di *savoir-vivre*, di poco posteriore, fino ai manuali rinascimentali, primo tra tutti il *Cortegiano* di Baldassar Castiglione.<sup>128</sup>

Proprio in quanto sistematizzazione manualistica, l'opera di Ugo di San Vittore presuppone una ridefinizione del modello pedagogico che rivela l'appartenenza storica a una fase critica di mutamento culturale.<sup>129</sup> Prima del XII secolo, per l'epoca d'oro dei *mores* le fonti sono limitate: si tratta per lo più di notizie indirette da epistole e biografie - informazioni in ogni caso descrittive e non prescrittive. L'esplosione discorsiva sull'insegnamento delle buone maniere avviene con il declinare della docenza carismatica e con l'affermarsi della cultura testualizzata della scolastica.<sup>130</sup> In altre parole, il culto della virtù si trasferisce dal corpo al testo.<sup>131</sup>

Nel corso del XII secolo "gli ideali vissuti vengono trasformati in discorso. [...] Mentre l'insegnamento che si era sviluppato nelle cattedrali nel X e XI secolo non era più visibile nelle nuove scuole del XII secolo, i suoi contenuti prenderanno vita autonoma e si tramuteranno in ideali sociali e

---

126Edizione Feiss-Sicard:1997 pp. 48 - 50. V. anche *DER* 2, 8 n. 25. L'ambivalenza corporea-spirituale e il ruolo attivo nella *Bildung* individuale sono aspetti che sembrano accomunare *disciplina* e *dereğ eres* come concepite, rispettivamente, da Ugo di San Vittore e da Yehi'el ben Yequi'el, cf. III.2.ii(2). L'ideale monastico, tuttavia, manca delle dimensione sociale che è invece imprescindibile nella visione rabbinica.

127Ibid. p. 50: "Quattuor sunt precipue in quibus conservanda est disciplina: in habitu, in gestu, in locutione, in mensa, id est in comestione."

128L'influenza della tradizione monastica nello sviluppo della letteratura cortese è stata spesso oggetto di indagine negli ultimi decenni, cf. Nicholls:1985 pp. 22 - 44; Roussel:1994 pp. 9 ss.; Kolsky:1997 pp. 366 ss. Sull'ideologia della disciplina, in particolare, cf. Knox:1991 e Romagnoli:1994.

129Allo stesso periodo risalgono altre trattazioni didascaliche a opera di chierici dotti, quali la *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonsi (Spagna, 1076? - 1140?; edizioni Hermes-Quarrie:1977; Leone:2010) e il *Morale scholarium* di Giovanni di Garlandia (Inghilterra ca. 1180 - ca. 1258; edizione Biadene:1907). Cf. Elias:1969 p. 182; Roussel:1994 pp. 13 - 15. Dello stesso milieu culturale fa parte anche Bonvesin de la Riva (Milano, ca. 1240 - ca. 1315), autore, in volgare lombardo, del *De quinquaginta curialitatibus ad mensam* (edizione Gökçen:1996 pp. 181 - 190).

130Paradossalmente "la documentazione sembra essere indirettamente proporzionale ai fenomeni che essa documenta," cf. Jaeger:1994 p. 323. Il paradosso è però solo apparente, v. oltre e III.2.iii.

131Ibid. p. 291.

modelli letterari largamente condivisi."<sup>132</sup> Una volta fatto oggetto di discorso, l'*habitus* monastico del *cultus virtutum* si secolarizza, assumendo infine una posizione di tutto riguardo nell'*ethos* cortese della società feudale.<sup>133</sup>

Sebbene Jaeger non si serva direttamente dell'impostazione teorica bourdieusiana,<sup>134</sup> il resoconto della trasformazione della cultura medievale da scuola di carisma a intellettualismo scolastico può essere letto in termini di oggettivizzazione discorsiva dell'*habitus*. Al "momento in cui appare storicamente un'azione di inculcamento [pedagogico] espressa ed esplicita,"<sup>135</sup> lo stile comportamentale<sup>136</sup> che prima era naturalmente trasmesso e fatto proprio nella realtà della pratica viene messo in discussione. Da qui la codifica testuale conduce alla nascita di una vera e propria letteratura dedicata al saper comportarsi.

Questo fenomeno culturale dell'Europa tardo-medievale ha chiaramente risonanza nella società giudaica ivi inserita. Nello specifico, l'affermarsi e diffondersi dei trattati *DER* e *DEZ*<sup>137</sup> rivela la necessità, per l'élite intellettuale rabbinica, di riflettere e sistematizzare un *habitus* che definisca ed educi i suoi membri - i *talmide haḳamim*, considerati tali proprio perché dotati di *derek ʿeres*.

---

132Jaeger:1994 pp. 342 - 343.

133Sul lessico dell'ideologia cortese cf. Jaeger:1985 pp. 127 - 175. Per una rassegna dettagliata della letteratura cortese d'etichetta v. Roussel:1994; per la pubblicazione di alcuni testi appartenenti a questo filone cf. Glixelli:1921 e Sansone:1971.

134V. invece Arditì:1998 p. 7, n. 17, cf. *supra* III.1.iii. Sull'*habitus* in questo contesto storico-culturale v. anche Fishman:2011 pp. 97 - 98.

135Bourdieu:1980 p. 160, v. III.2.iii. Il limite del modello di Bourdieu, per il nostro *case study*, è la staticità: esso non rende perfettamente conto delle dinamiche per cui determinate strutture culturali entrano in crisi e per cui, al sopravvento un nuovo impianto sociale, si rende necessaria l'istituzionalizzazione pedagogica.

136L'espressione è di Nicholls:1985 p. 43.

137Non parliamo di scrittura o composizione per i motivi esposti all'inizio di III.3.ii. Da notare però che anche letteratura d'etichetta medievale presenta una serie di difficoltà filologiche non difforme da quella sofferta dai nostri trattati rabbinici: per le singole opere (v. ad es. *Facetus*, *Urbanus magnus*, *De modo comendi*, *Quisquis est in mensa*) è spesso difficile stabilire paternità e datazione, dal momento che vi è una certa fluidità redazionale, per cui i materiali sono tendenzialmente soggetti a prestiti e rimpasti, v. Nicholls:1985 pp. 57 - 74; 139 - 176.



## **IV Traduzione e commento**

### **Nota alla traduzione**

Le traduzioni sono condotte sul testo del ms. JTS 2237 per *DER* e per i capitoli 10 - 11 di *DEZ* e del ms. Oxford 896 per *DEZ* 1 - 9. Laddove per chiarezza si è deciso di emendare il testo sulla base del *receptus* o con altre versione più corrette, le integrazioni sono marcate dalle parentesi quadre. Tra parentesi tonde invece si indicano riferimenti - di per sé non esplicitati nel testo - delle citazioni scritturali, riportate in corsivo. Per l'onomastica biblica si è adottata la traslitterazione invalsa nella traduzione italiana dell'Antico Testamento. Nell'apparato delle note, se non segnalato altrimenti, le traduzioni da letteratura biblica e rabbinica o greco-latina sono mie.

## Elenco delle abbreviazioni

	<b>Manoscritti</b>	<i>Šeb</i>	<i>Šebi'it</i>
J	JTS 2237 ( <i>DER</i> 1 - 11; <i>DEZ</i> 10 - 11)	<i>Šeq</i>	<i>Šeqalim</i>
K	Kaufmann A 50 ( <i>DER</i> 1)	<i>Soṭ</i>	<i>Soṭah</i>
H1	Oxford 2339 ( <i>DER</i> 1-2; 10-11)	<i>Sukk</i>	<i>Sukkot</i>
H2	Oxford 1098 ( <i>DER</i> 3 - 9)	<i>Ta'</i>	<i>Ta'anit</i>
O	Oxford 896 ( <i>DEZ</i> 1 - 9)	<i>Tam</i>	<i>Tamid</i>
		<i>Tem</i>	<i>Temurah</i>
	<b>Corpora rabbinici</b>	<i>Ter</i>	<i>Terumot</i>
m-	Mišnah	<i>Yeḥ</i>	<i>Yeḥamot</i>
t-	Tosefta	<i>Yom</i>	<i>Yoma</i>
TY, y-	Talmud Palestinese		<b>Trattati Minori</b>
TB, b-	Talmud Babilonese	<i>ARNa/b</i>	<i>Aḥot de-Rabbi Natan</i> (versione A/B)
	<b>Trattati: Mišnah/Tosefta/TY/TB</b>	<i>DER</i>	<i>Derek Ereš Rabbah</i>
<i>Aḥ</i>	<i>Aḥot</i>	<i>DEZ</i>	<i>Derek Ereš Zuṭa</i>
'Ar	'Araḳin	<i>KallahR</i>	<i>Kallah Rabbati</i>
'AZ	'Aḥodah Zarah	<i>Sem</i>	<i>Semaḥot</i>
<i>BB</i>	<i>Baḥa Batra</i>		<b>Midrašim</b>
<i>Ber</i>	<i>Beraḳot</i>	<i>CantR</i>	<i>Cantico dei Cantici Rabbah</i>
<i>Beš</i>	<i>Beša</i>	<i>DeutR</i>	<i>Deuteronomio Rabbah</i>
<i>Bikk</i>	<i>Bikkurim</i>	<i>EsR</i>	<i>Esodo Rabbah</i>
<i>BM</i>	<i>Baḥa Meši'a</i>	<i>GenR</i>	<i>Genesi Rabbah</i>
<i>BQ</i>	<i>Baḥa Qamma</i>	<i>LamR</i>	<i>Lamentazioni Rabbah</i>
'Er	'Eruḥin	<i>LevR</i>	<i>Levitico Rabbah</i>
<i>Giṭṭ</i>	<i>Giṭṭin</i>	<i>MeḳiltaRŠY</i>	<i>Meḳilta de-Rabbi Šim'on bar Yoḥay</i>
<i>Ḥag</i>	<i>Ḥagigah</i>	<i>MeḳiltaRY</i>	<i>Meḳilta de-Rabbi Yišma'el</i>
<i>Hor</i>	<i>Horayot</i>	<i>NumR</i>	<i>Numeri Rabbah</i>
<i>Ḥull</i>	<i>Ḥullin</i>	<i>PesiqtaR</i>	<i>Pesiqta Rabbati</i>
<i>Ket</i>	<i>Ketubbot</i>	<i>PesiqtaRK</i>	<i>Pesiqta de-Raḥ Kahana</i>
<i>Ma'</i>	<i>Ma'ašerot</i>	<i>ProvR</i>	<i>Proverbi Rabbah</i>
<i>Makk</i>	<i>Makkot</i>	<i>QohR</i>	<i>Qohelet Rabbah</i>
<i>Meg</i>	<i>Megillah</i>	<i>SER</i>	<i>Seder Eliyahu Rabbah</i>
<i>Men</i>	<i>Menahot</i>	<i>SEZ</i>	<i>Seder Eliyahu Zuṭa</i>
<i>Miq</i>	<i>Miqwa'ot</i>	<i>SifreDeut</i>	<i>Sifre Deuteronomio</i>
<i>Naz</i>	<i>Nazir</i>	<i>SifreNum</i>	<i>Sifre Numeri</i>
<i>Ned</i>	<i>Nedarim</i>	<i>TanḥumaEs</i>	<i>Tanḥuma Esodo</i>
<i>Nidd</i>	<i>Niddah</i>	<i>TanḥumaGen</i>	<i>Tanḥuma Genesi</i>
<i>Pe'</i>	<i>Pe'ah</i>	<i>TanḥumaLev</i>	<i>Tanḥuma Levitico</i>
<i>Pes</i>	<i>Pesaḥim</i>		<b>Autorità rabbiniche</b>
<i>Qidd</i>	<i>Qiddušin</i>		<i>Tanna</i> (generazione)
<i>RhŠ</i>	<i>Ro š ha-Šanah</i>	<i>T(n)</i>	
<i>Šabb</i>	<i>Šabbat</i>	<i>Ay(n)</i>	<i>Amora</i> palestinese (generazione)
<i>San</i>	<i>Sanhedrin</i>	<i>Ab(n)</i>	<i>Amora</i> babilonese (generazione)

## *Dereḳ Ereṣ Rabbah*

### Capitolo primo

1. Colui che si promette in matrimonio una donna si squalifica da<sup>1</sup> sette 'arayot,<sup>2</sup> ovvero: la madre di lei, la madre della madre, la madre del padre, la figlia, la figlia della figlia, la figlia del figlio e la sorella fino a che quella è in vita.<sup>3</sup>

Per tutte queste che gli sono proibite non vi è revoca della proibizione con l'eccezione della sorella della moglie, la quale rimane proibita solo mentre l'altra è in vita.<sup>4</sup>

Tuttavia egli non squalifica<sup>5</sup> mai la propria moglie a causa della madre di lei, della figlia o della sorella.<sup>6</sup>

2. Alla donna che abbia avuto un rapporto, se forzatamente, è permesso tornare dal marito; se volontariamente, è proibito tornare dal marito.<sup>7</sup>

Invece la moglie di un sacerdote diviene proibita a questi sia se costretta sia se consenziente.<sup>8</sup>

Ad una donna divorziata, poi nuovamente promessa sposa, che abbia avuto un rapporto sia forzatamente sia volontariamente col promesso sposo è proibito tornare dal precedente marito, dacché Rabbi Yišma'el ha riferito: *Il primo marito, dopo averla cacciata, [non potrà riprenderla nuovamente in moglie dopo che è stata contaminata (Deuteronomio 24, 4).]*

Ma quando viene contaminata? Nel solo caso in cui sostengono i sapienti: La donna che ha avuto un rapporto, se forzatamente, è permessa al marito, se volontariamente, gli è proibita. Invece la moglie di un sacerdote diviene proibita a questi sia se costretta sia se consenziente.<sup>9</sup>

---

1 Nel *textus receptus* e nei mss. אִסַּר, participio attivo di אָסַר, *prohibere*. Solo il ms. K nel testo consonantico ha אָסַר, participio passivo, corretto dal puntatore in אִסַּר, all'attivo. Nelle due versioni della frase המקדש את האשה זה הר"י è l'interpretazione del soggetto זה, *esso*, a variare: nel primo caso rimanda all'atto di promettere in matrimonio in sé (*a chi si promette in matrimonio una donna [l'atto di fidanzamento] rende a lui proibite...*), mentre nel secondo si riferisce a colui che si promette in matrimonio (*chi si promette in matrimonio una donna rende proibite a se stesso...*).

2 ערוה, al plurale ערויות, indica, nell'ebraico biblico, la *nudità* e quindi l'*impudicizia*; da qui il senso di *donna proibita per consanguineità*, diretta o acquisita. Jastrow:1903 pp. 1114 - 1115. I divieti di cui si parla sono un'elaborazione a partire da *Lev 18, 7 - 19*.

3 Cf. *mYeb* 4, 7, dove però il divieto attiene specificatamente all'istituto del levirato (v. n. 44). Nel nostro caso la normativa sembra invece avere valore universale. D'altronde il *Pereq 'Arayot* trova la sua ragion d'essere nel principio (culturale e letterario, e non solo pratico-legale) del *seyyag Torah* (v. n. 64).

4 Cf. *Lev 18, 18*.

5 פָּסַל, *rendere [halakicamente] inadatto, interdire*. In questo caso *squalificare la moglie vale interdirla dagli intercorsi matrimoniali*, cf. Van Loopik:1991 p. 30.

6 Ms. K: "Egli non squalifica mai la propria moglie, neppure se va con la madre o la figlia o la sorella di lei [אפילו בא על אמה ועל בתה ועל אחותה]." La serie di complementi ועל אמה ועל בתה ועל אחותה del nostro testo sembra una corruzione di questa lettura, che prepone la frase verbale, più chiara. אפילו בא.

7 Cf. *Lev 18, 16 - 20; Num 5, 13; Deut 22, 23 - 29*.

8 Cf. *Lev 21, 7*.

9 Ms. K: "Ad una donna divorziata, poi nuovamente promessa sposa, che ha avuto un rapporto sia forzatamente sia volontariamente col promesso sposo è permesso [מותרת] tornare dal precedente marito. Invece a una donna divorziata, già andata in sposa ad altri [נישאת ונתגרשה], che ha avuto un rapporto sia forzatamente sia volontariamente - a detta di Rabbi Yišma'el [דבר (י) ר' ישמעאל] - è proibito [הר"י זה אדסור]. *Il primo marito, dopo averla cacciata, non potrà riprenderla nuovamente in moglie dopo che è stata*

3. Rabbi Yose ben Kippar espone:<sup>10</sup> Tutte le donne proibite a un uomo per divieto di *'erwah*, dopo essere state con lui, non devono richieder gli il *geṭ*<sup>11</sup> ad eccezione della sorella della moglie, della moglie del fratello di lui e di una donna sposata per le quali è possibile una revoca successiva alla proibizione.

4. Questa la glossa Rabbi Neḥunyah ben ha-Qanah<sup>12</sup> che espone<sup>13</sup> al cospetto dei saggi in nome di Rabbi Natan: Di ciascuno di coloro che *non entreranno (a far parte della comunità)*<sup>14</sup> il figlio è squalificato ed egli stesso squalifica la moglie per esser stato con lei; sono i seguenti: l'ammonita, il moabita, l'egiziano, [l'edomita,] lo schiavo, il figlio bastardo, il netineo,<sup>15</sup> il cuteo<sup>16</sup> e il *ḥalal*.<sup>17</sup>

Tuttavia la figlia di un *ḥalal* è idonea nonostante egli sia tra coloro che *non entreranno*.<sup>18</sup>

5. Di tutte le donne proibite per divieto di *'erwah*, a chi è stato con esse,<sup>19</sup> sono permesse le parenti. A chi sia stato con una donna sposata è permessa la figlia di lei.

6. Questo il problema Rabbi Yose ben Tadda'i di Tiberiade<sup>20</sup> che pose<sup>21</sup> a Rabban Gamali'el:

---

*contaminata* [Deut 24, 4]. Dice Rabbi Yišma'el: E per cosa si contamina [וכי במה ניטמאת]? Dissero i sapienti: Fino a che non è sposata ad altri, le è permesso tornare dal marito, mentre se è già sposata ad altri le è proibito tornare da lui." In questa versione del par. 2 mancano le interpolazioni sullo status sacerdotale.

10 T4. La vocalizzazione è adottata in accordo a Jastrow:1903 p. 365. Ms. K aggiunge: לפני חכמי משם ר' אלעזר בן שמוע, "al cospetto dei sapienti [cf. DER 1, 4] in nome di Rabbi Ele'azar ben Šammua' [T3]."

11 גט, *documento di divorzio* (v. il trattato della Mišnah *Giṭṭin*). Cf. *bYeb* 94b: "Si tramanda [דתניא]: Tutte le donne proibite per incesto nella Torah non devono richieder gli il *geṭ*, ad eccezione di una donna sposata che si è rimaritata [הוין מאשת איש שנשאת] in conformità al Bet Din. Rabbi 'Aqiba aggiunge anche la moglie del fratello e la sorella della moglie [האחות ואשתו]." L'attribuzione della massima in *DER* non si fonda dunque sul TB.

12 T1. L'attribuzione è tuttavia poco coerente con la seguente menzione di Rabbi Natan (T4). Il ms. H1 riporta "Rabbi Ḥanina ben Uri," mentre ms. K "Rabbi Ḥanina ben Dosa" (T1, v. n. 27).

13 *midraš* è qui l'interpretazione giuridica del testo biblico sulla base di un sistema di regole esegetiche, v. Frank:1991 p. 158.

14 Cf. *Deut* 23, 2 - 8.

15 נתין, *donato* al Tempio, ossia discendente dei Gabaoniti consacrati al servizio culturale, cf. *Gios* 9, 27.

16 כותי, *samaritano*.

17 Figlio illegittimo di un *kohen*, non idoneo per questo al sacerdozio. Il termine הלל, che compare con questa accezione tecnica nella Mišnah (es. *mQidd* 4, 6), va ricondotto alla radice biblica הלל, *profanare*, da cui deriva, nello stesso ambito rituale, l'aggettivo femminile הללה, *disonorata*, di *Lev* 21, 7. 14: "Vedova, divorziata, profanata, prostituta - nessuna di queste il sacerdote prenderà in moglie."

18 *mQidd* 4, 6 sostiene il contrario: "La figlia di un *ḥalal* maschio è sempre squalificata dallo stato sacerdotale [non può cioè sposare un *kohen*, מן הכהונה לעולם]. V. inoltre *bQidd* 77a. La versione di ms. K è più coerente *halakicamente*: ביאת הלל כשירה שאפ על פי שהוא בלא יבוא אין אביו בלא יבוא, "L'intercorso con un *ḥalal* è idoneo perché, nonostante egli faccia parte di *coloro che non entreranno*, suo padre non fa parte di *coloro che non entreranno* [ovvero, è un israelita]." L'incongruenza con la Mišnah si spiega perciò con la corruzione del nesso ביאת הלל, *intercorso con un ḥalal*, in בת הלל, *figlia di un ḥalal*, v. anche Van Loopik:1991 pp. 36 - 37.

19 Ms. K aggiunge באונס, *con la forza* (cf. le normative in 1, 2).

20 T4, v. Van loopik:1991 p. 38; Rabban Gamli'el dovrebbe perciò essere Rabban Gamli'el II (T2). Ms K riporta invece, riscritto su una cancellatura, il nome di Yose ben Tedaryon, יוסה בן תדריון. Chiaramente l'attribuzione di tali tradizioni esterne doveva risultare problematica già in fase redazionale.

21 זו שאלה שאל, *sollevare una questione halakica*, v. Frank:1991 p. 241.

Se di mia moglie, che mi è permessa, mi è proibita la figlia – non sarebbe più giusto che<sup>22</sup> di un'altra donna sposata, che mi è proibita, mi fosse proibita anche la figlia? Gli rispose: Vai [e sistemami] il Sommo Sacerdote,<sup>23</sup> del quale è scritto: *Ma prenderà in moglie una vergine del suo popolo* (Levitico 21, 14) e io ti sistemerò tutto Israele. Un'altra interpretazione:<sup>24</sup> non si argomenta *a fortiori*<sup>25</sup> per abrogare quanto sancito dalla *Torah*.<sup>26</sup> Quindi Rabban Gamali'el lo bandì.<sup>27</sup>

7. Tutte le donne proibite per divieto di *'erwah* non sono, da chi è stato con esse, squalificate dallo sposare un sacerdote.<sup>28</sup>

22 ... שאינו דין ש... מה... è una formula per l'inferenza logica secondo il principio del *qal wa-ḥomer* (*a fortiori*), v. Frank:1991 p. 158.

23 Ms. K: "צא מכהן גדול ויהתיר לי כהן גדול", "Prova a trovare una soluzione per il Sommo Sacerdote." La versione גדול מכהן del nostro ms. J potrebbe avere un significato simile: "Escludimi (dal principio che hai appena formulato) il Sommo Sacerdote." Il verbo פרנס (*mantenere, sostenere*) che compare negli altri testimoni, in effetti, è di difficile comprensione in questo contesto, dal momento che l'accezione di *fornire mogli* non è attestata altrove. Tuttavia, se si postula corretta la versione di ms. K (o anche di J), il successivo ואני אפרנס לך את ישראל potrebbe esser letto come sfida ironica all'insensatezza dell'argomentazione: "Trova una soluzione per il Sommo Sacerdote e io ti mantengo tutto Israele."

24 ל'espresione con cui s'introduce un'altra tradizione argomentativa in una questione halakica o esegetica, v. Frank:1991 p. 65.

25 Su אין דיין יכול] abrogare nemmeno una singola lettera della Torah [לעקור אות אחת מן התורה] cf. anche n. 27.

26 Il ragionamento *a fortiori* di Rabbi Yose dovrebbe portare alla conclusione che, ad un uomo comune, sia permesso prendere in sposa soltanto la figlia di una donna non più sposata a un altro uomo - ovvero una divorziata o una vedova. Rabban Gamli'el rivela l'inconsistenza dell'argomentazione adducendo il caso del Sommo Sacerdote, per il quale Lev 21, 14 sancisce: "Vedova, divorziata, disonorata, prostituta - nessuna di queste prenderà [in moglie], ma prenderà in moglie una vergine del suo popolo." Stando alla logica di Rabbi Yose - per cui la figlia di una donna proibita è anch'essa proibita - nemmeno la figlia di una divorziata o di una vedova potrebbe sposare un Sommo Sacerdote. Per assurdo, diverrebbe così impossibile per questi trovare una potenziale sposa, in contraddizione alla raccomandazione "prenderà in moglie una vergine del suo popolo" di Lev 21, 14; cf. Ginsberg:1971 p. 532 e Van loopik:1991 pp. 38 - 39.

27 I materiali raccolti nei parr. 4 - 6 presentano quest'ordine nel ms. K:

(1, 5) Questa la glossa che Rabbi Hanina ben Dosa espose al cospetto dei sapienti in nome di Rabbi Natan: Di tutte le donne proibite per divieto di *'erwah*, a chi è stato con esse con la forza [באונס], sono permesse le parenti; a chi è stato con una donna sposata è permessa la figlia di lei.

(1, 6) Questo il problema che Rabbi Yose ben Tedaryon [תדריון] di Tiberiade pose a Rabban Gamali'el. Gli disse [lett. plur. אמרו]: Se della moglie, che non è proibita [ומה אם אשתו שאינו אסור בה], <non> è proibita la figlia [אין דיין יכול לעקור אות], dove אינו è dittografia da espungere] - <non> di un'altra donna sposata, che è proibita [אין דיין יכול לעקור אות], non sarebbe più giusto che fosse proibita anche la figlia [אין דיין יכול לעקור אות]? Gli rispose: Vai e autorizzarmi il Sommo Sacerdote [צא והתיר לי כהן גדול], del quale è scritto: *Ma prenderà in moglie una vergine del suo popolo* e io ti procurerò mogli per tutto Israele. Poiché si dice [דאמרין]: Un giudice non può abrogare nemmeno una singola lettera della Torah [אחת מן התורה]. Quindi Rabban Gamali'el lo bandì.

(1, 4) Ciascuno di coloro che *non entreranno* [a far parte della comunità] è squalificato ed egli stesso squalifica la moglie per esser stato con lei [כל שהוא בלא יבוא הוא פסול ופוסל בביאה]; sono i seguenti: l'ammonita, il moabita, l'egiziano, l'edomita, lo schiavo, il figlio bastardo, il cuteo, il netineo [כותיה ונתניה], con desinenze femminili] e il *halal*. La relazione con un *halal* è idonea poiché, benché egli faccia parte di *coloro che non entreranno*, suo padre non fa parte di *coloro che non entreranno* [cf. n. 18].

28 כהונה, *status sacerdotale*; riferito a una donna, indica il matrimonio con un *kohen*. La norma, così come trasmessa, cozza con le tradizionali argomentazioni rabbiniche, v. ad es. *mYeb* 6, 2: "E così, chi è stato con una delle donne proibite per *'erwah* [האמורות בתורה], o con delle donne squalificate [או פסולות] - come una vedova per il Sommo Sacerdote, una divorziata e una *haluṣah* per un sacerdote comune, una figlia bastarda e una netinea per un israelita o una israelita per un figlio bastardo o un netineo - questi squalifica [la donna, פסל], a prescindere dal tipo di relazione." Per altre fonti cf. Van loopik:1991 pp. 39 - 41.

Di una *niddah*,<sup>29</sup> anche se chi è stato con lei è passibile di penalità di *karet*,<sup>30</sup> il figlio è idoneo a [presenziare e] sacrificare presso l'altare.<sup>31</sup>

Una donna che avuto rapporti con altro da un essere umano, benché sia punibile di *karet*, non è squalificata dallo sposare un sacerdote.<sup>32</sup>

Disse Rabbi Yose<sup>33</sup> che accadde a<sup>34</sup> una giovane [a Haytali]<sup>35</sup> che, mentre stava pulendo casa, venne una scimmia e la possedette<sup>36</sup> da dietro; il caso venne sottoposto ai sapienti, i quali non la squalificarono dallo sposare un sacerdote.<sup>37</sup>

8. Le relazioni in secondo grado<sup>38</sup> proibite sono le seguenti: la madre del proprio padre, la madre della propria madre, la moglie del padre del proprio padre, [la moglie del padre della propria madre, la moglie del figlio del proprio figlio, la moglie del figlio della propria figlia, la moglie del fratello, da parte di madre, del proprio padre e la moglie del fratello, da parte di padre, della propria madre.]

Bar Qappara<sup>39</sup> aggiunge: la madre del padre del proprio padre e la madre del padre della propria madre.

29 Donna durante il periodo mestruale (dal verbo בדי, *bandire, isolare*), cf. l'omonimo trattato mišnico. V. Lev 15, 19 - 30; 18, 19; 20, 18.

30 כרת (alla lettera *estirpazione*) è una punizione di natura divina prevista per peccati di particolare gravità e identificata dai rabbini nella morte prematura. Tale pena è stabilita per l'intercorso con una *niddah* in Lev 20, 18: וְנִכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם מִקְרֶב עַמָּם, "Saranno ambedue [l'uomo e la donna] estirpati dal loro popolo." Il termine כרת manca nel ms. H: וְאִי אֶתָּה עוֹשֶׂה חֵלֶל מִנְדָּה, *benché sia punibile per esser stato con lei* (cf. Higgen:1935 vol. 1 p. 269). Nelle sentenze successive, tuttavia, il nesso è sempre חייב כרת, *punibile di karet*.

31 Il figlio nato da una relazione con una *niddah* non è dunque un *ḥalal* (non idoneo cioè ad espletare le mansioni sacerdotali, cf. n. 19), v. *bYeb* 60a: "Da quelle [cioè vedova, divorziata, disonorata e prostituta di Lev 21, 14] si rende il figlio *ḥalal*, ma non da una *niddah* [ואי אתָּה עוֹשֶׂה חֵלֶל מִנְדָּה]."

32 Cf. *bYeb* 59b, dove la pena non è però l'estirpazione ma la lapidazione, סקילה.

33 Il riferimento è probabilmente al Rabbi Yose ben Kippar del par. 3, v. n. 10. Nel ms. K la *case story* (v. n. successiva) è trasmessa in forma anonima. Il brano ha un parallelo in *bYeb* 59b, dove è introdotto a nome di Raḥ Dimi (Ay4, cf. Strack stemberger:1992 p. 94).

34 La locuzione -ש/ב- מעשה (*accadde a/che...*) introduce un aneddoto di contenuto *halakico* con funzione di precedente legale. La struttura narrativa prevede la descrizione di un dato caso giudiziario, molto spesso in materia di diritto matrimoniale e purità rituale, seguita dal verdetto emesso dai *ḥakamim*. La tendenza alla sintesi e alla formularietà di queste *case stories*, in fonti più o meno antiche, non permette tuttavia di dedurre informazioni storiche sulle effettive funzioni giuridiche dei rabbini. Allo stesso modo, non è da escludere che, in alcuni passi, il modello del *ma'aseh* sia impiegato per la trasmissione di trattazioni puramente teoriche, cf. Hezser:1997 pp. 191 - 195. Sull'aneddotica e la tipologia letteraria del *ma'aseh* v. oltre DER 4, 1 n. 2.

35 היתלי, o היתלו come nel *textus receptus* del TB, andrebbe identificata con Wadi Aiterun, a nord-ovest di Qadeš. Il toponimo tuttavia presenta numerose variazioni ortografiche, sia nei testimoni di DER sia in quelli di *bYeb* (v. ad es. la lezione עייתהלו del ms. K), cf. Klein:1909 pp. 46 - 48.

36 In *bYeb* (v. n. 33) co-protagonista della vicenda è un cane selvatico, כלב כופרי, anziché una scimmia antropomorfa, קוף. Sempre nella versione talmudica, il verbo impiegato è רבע (*giacere, coprire* nel senso di copula "innaturale," come, la zoofilia del nostro caso, cf. Jastrow:1903 p. 1444; Satlow:1994 pp. 22 - 23). DER ha invece בעל, *possedere sessualmente*, in conformità alla locuzione usata poco sopra nella prescrizione (הבועלת ממי שאינו איש, *Una donna che avuto rapporti con altro da un essere umano*).

37 L'autore del verdetto è Rabbi 'Aqiba (T2) nel ms. K, e Rabbi Yehudah ha-Naši' (T5) in *bYeb*. Nel TB un successivo strato redazionale s'interroga sull'anacronismo implicato dall'attribuire un responso sullo status sacerdotale a un personaggio vissuto un secolo dopo la distruzione del Tempio: "Ai tempi di Rabbi c'era un Sommo Sacerdote? [S'intende] invece: idonea [ipoteticamente, ראויה] ad un Sommo Sacerdote."

38 שניות, *relazioni proibite in secondo grado* (da שני, *secondo*). Diversamente dalla sezione precedente, i divieti non sono esplicitamente elencati nella Torah ma sono frutto dell'esegesi rabbinica su Lev 18, cf. Van loopik:1991 pp. 42 - 43. Una discussione sulle *šeniyyot* è presente in *bYeb* 21a-b e *yYeb* 2, 4 (3d).

39 T5. Questa restrizione, sempre a nome di Bar Qappara, si ritrova nel TY ma non nel TB.

La moglie del fratello del proprio padre è proibita<sup>40</sup> ma la figlia di questi è permessa, mentre al fratello del proprio padre sono permesse la moglie e la figlia dell'altro.

La moglie del fratello della propria madre è proibita ma la figlia di questi è permessa, mentre al fratello della propria madre sono permesse la moglie e la figlia dell'altro.

La moglie del suocero e la moglie del genero<sup>41</sup> sono permesse, ma i sapienti sostengono che la moglie del suocero è proibita per questione d'immagine,<sup>42</sup> mentre la figlia di questa è permessa.

La figlia del proprio figliastro è proibita<sup>43</sup> ma la moglie è permessa, mentre al figliastro sono permesse la moglie e la figlia dell'altro.

È possibile sposare la moglie del figlio del proprio fratello e la moglie del figlio della propria sorella.

9. Se uno risposa la donna da cui aveva divorziato, dopo che questa si è risposata, [essa è proibita] al proprio marito e deve essere liberata con la *ḥaliṣah*,<sup>44</sup> mentre la sua *ṣarah*<sup>45</sup> è permessa al cognato.

Se uno è stato con la sorella della propria *ḥaluṣah*, questa è proibita al proprio marito e deve essere liberata con la *ḥaliṣah* ed è proibita al cognato.<sup>46</sup>

[La moglie di un uomo fisicamente integro, che abbia un fratello coi testicoli danneggiati,<sup>47</sup> è permessa al proprio marito ma proibita al cognato.

---

40 Cf. *Lev* 18, 14.

41 Il testo presuppone la liceità della poligamia, formalmente proibita solo con la *taqqanah* di Raḅ Geršom intorno al 1000 e. v.. Le donne in questione, dunque, non devono essere la madre di una delle proprie mogli né una delle proprie figlie.

42 L'espressione מראיה העין, *colpo d'occhio*, *apparenza*, rivela la spiccata preoccupazione di evitare anche soltanto il sospetto pubblico di contravvenzione alle regole. Cf. *yYeb* 2, 4 (3d). Nel ms. K si enunciano prima le istruzioni su suoceri e generi, poi su zii e nipoti.

43 Cf. *Lev* 18, 17.

44 Il riferimento è al matrimonio di levirato, v. *Deut* 25, 5 - 10: "Se dei fratelli dimorano assieme e uno di loro dovesse morire senza figli, la moglie del defunto non deve andarsene fuori con un estraneo; ma suo cognato [יִבְמָה] andrà con lei e se la prenderà in moglie, così da compiere il dovere del cognato; il primogenito che essa partorirà, andrà sotto il nome del fratello morto cosicché il nome di questi non si estingua da Israele..." Per sottrarsi all'obbligo, le parti in causa devono compiere la cerimonia della הליצה (הַלִּיצָה, letteralmente *scalzare*): "... Se [il cognato] continua a dire: Non voglio prenderla, allora sua cognata lo avvicinerà, al cospetto degli anziani [della città], gli scalzerà il sandalo [וְהִקְצָה נְעָלָיו] dal piede, gli sputerà in faccia e prendendo la parola dirà: Così si faccia a chi non mette in piedi la casa del fratello..." Da qui il nome הליצה per indicare la cognata esentata dal matrimonio col fratello del marito defunto senza discendenza. Sui materiali del par. 9 v. *bYeb* 11b - 12a. e *yYeb* 9, 1 (10a), cf. nn. successive.

45 צרה, *rivale*: per una donna è un'altra moglie del proprio marito. Il ms. K non accenna alla *ṣarah*: "Se uno risposa la donna da cui aveva divorziato, dopo che questa si sia risposata, essa è proibita al proprio marito ma è permessa al cognato [אסורה לבעל ומותרת ליבם]."

46 Ms. K: "Se uno è stato con la sorella della propria *ḥaluṣah*, questa è proibita al proprio marito ma è permessa al cognato." Come per il passo precedente, questa versione rispecchia la tradizione di *yYeb* 9, 1 - 2 (10a), cf. Van loopik:1991 p. 47.

47 La definizione פצוע דכא (qui in opposizione a כשר, *appropriato*, *idoneo*) è tratta da *Deut* 23, 2, dove *chi ha il membro contuso o mutilato* non entrerà a far parte della comunità del Signore, v. *supra* 1, 4. Cf. *yYeb* 9, 2 (10a).

La *šarah* di una *soṭah*<sup>48</sup> è permessa al proprio marito ma proibita al cognato.

Se uno è stato con la sorella della donna da cui il fratello ha divorziato,<sup>49</sup> questa è permessa al proprio marito ma proibita al cognato.

La moglie di un uomo con i testicoli danneggiati, che abbia un fratello fisicamente integro, è permessa al cognato ma proibita al marito.<sup>50</sup>

Una *soṭah* è proibita ad entrambi; una *ḥaluṣah* è proibita ad entrambi.]

La moglie di un uomo coi testicoli danneggiati, che abbia un fratello ugualmente coi testicoli danneggiati, è proibita all'uno e all'altro.

10. La proselita, la prigioniera, la liberta, la *soṭah*, la vedova di famiglia presunta mista,<sup>51</sup> la *ḥaluṣah*, la divorziata<sup>52</sup> e la *ḥalalah* sono squalificate dallo sposare un sacerdote.

Quando queste si siano sposate a un israelita, le loro figlie sono idonee allo sposare un sacerdote.

11. Chi è stato con una schiava<sup>53</sup> è punibile, a ragione di questa, per la trasgressione di quattordici comandamenti negativi<sup>54</sup> e di *karet* divino:<sup>55</sup> per *Non seminare la tua vigna con semi di tipo diverso* (Deuteronomio 22, 9); *Non arare con un bue e un asino* (Deuteronomio 22, 10); *Non vestirti di lana mista a lino* (Deuteronomio 22, 11); *Non uccidere* (Esodo 20, 13); *Non commettere adulterio* (Esodo 20, 14); *Non rubare* (Esodo 20, 15); [*Non dichiarare falsa testimonianza contro il tuo prossimo* (Esodo 20, 16);] *Non desiderare (la donna d'altri, Esodo 20, 17)*; per la moglie del padre; per la moglie del fratello; per la *niddah*; per la schiava; per la gentile; per la prostituta.<sup>56</sup>

Se un israelita ha profanato<sup>57</sup> se stesso e la sua progenie con una gentile, non avrà un figlio che sollevi questioni tra sapienti o che risponda tra gli studenti.

Se è un sacerdote non avrà un figlio che porga offerte al Signore delle schiere.

48 סוטה, *donna sospettata di adulterio* (v. il trattato dell'ordine *Našim* dallo stesso titolo). Cf. *bYeb* 11a.

49 Ms. H1 e altri testimoni aggiungono חלוצתו, "[o se uno è stato ... con la sorella della] sua *ḥaluṣah*."

50 Ms. K inverte l'ordine dei precetti: "La moglie di un uomo coi testicoli danneggiati, che abbia un fratello fisicamente integro, [è proibita] al marito e permessa al cognato. [...] La moglie di un uomo fisicamente integro, che abbia un fratello coi testicoli danneggiati, è permessa al marito e proibita al cognato."

51 עיסה, alla lettera *pasta*, indica un'ascendenza familiare sospetta di non essere puramente israelita, v. Jastrow:1903 pp. 1072 - 1073. Ms. K anziché עיסה ha il termine מעושה, *donna forzata al divorzio* (cf. Jastrow:1903 p. 1125). Le categorie del par. 10 sono basate su *Lev* 21, 7. 14 (cf. sopra n. 17); v. *bQidd* 75a e 77a.

52 גרושה manca nel ms. K..

53 Nel ms. K גויה, *donna gentile*. Nell'edizione canonica di Vilna, i riferimenti ai *goyim* sono sempre cautamente rettificati in עובדי כוכבים, *idolatri (adoratori degli astri)*. Anche la שפחה (*schiava*) del nostro testo è comunque per definizione non israelita.

54 לא לאוין sono le proibizioni bibliche introdotte dalla negazione לא.

55 כרת בידי שמים, *estirpazione per mano del Cielo*, v. n. 30.

56 Ms. K: "[...] per la schiava; per per la gentile, per la *niddah*; per la moglie d'altri [משם אשה איש, anziché זונה, *prostituta*]; per la moglie del padre; per la moglie del fratello."

57 Il verbo הלל, che implica la rottura di uno stato sacrale, evidenzia la notevole serietà dell'infrazione. La formulazione del par. è ispirata a *Mal* 2, 11 - 12: "... Giuda ha profanato [הלל] il Santo amato dal Signore per sposare la figlia di un dio straniero. Possa il Signore estirpare [יכרת] dalle tende di Giacobbe chi così fa, levarsi e farsi garante [ער וענה], e porgere offerte [ומגיש מנחה] al Signore degli eserciti." Cf. Van loopik:1991 p. 52.

12. Chi sposa una donna appropriata<sup>58</sup> a lui è baciato da Elia<sup>59</sup> e amato dal Santo-benedetto-sia, mentre chi sposa [una donna] non appropriata a lui è messo in ceppi da Elia e fustigato dal Santo-benedetto-sia.<sup>60</sup>

Guai a chi squalifica la propria progenie e chi interdice<sup>61</sup> la propria famiglia, a chi sposa una donna non adatta a lui!

Chi dichiara squalificati gli altri è egli stesso da squalificare<sup>62</sup> e non parla a favore di nessuno al mondo.<sup>63</sup>

13. Abba Hīlpa dice [in nome di Abba Hāgra suo padre]:<sup>64</sup> Non essere sfrenato nel contrarre voti per non infrangere i giuramenti;<sup>65</sup> non farti ospitare da un sacerdote che sia 'am ha-areš perché questi non ti dia da mangiare cibi consacrati al Cielo;<sup>66</sup> non conversare troppo con una donna perché

58 *adatto, corrispondente* (femminile הוּגַת; v. il verbo הָגַן, *bilanciare*), ad es. in termini di posizione sociale. Il par. 12 ha un parallelo in *bQidd* 70a, dove la massima negativa ("chi sposa una donna non adatta a lui...") è attribuita a Raḅ Hamnuna (Ab4).

59 La figura del profeta Elia (*1Re* 17 - 19, 21 e *2Re* 1 - 2, e in particolare l'episodio dell'ascensione sul carro di fuoco in *2Re* 2, 9 - 12) ricopre un ruolo di rilievo nella religiosità ebraica, dalla mistica al folklore, v. Aberbach:2007.

60 Ms. K: "Chi sposa una donna appropriata a lui è amato da Elia e baciato dal Santo-benedetto-sia; ma c'è chi dice [ויש אומרם]: è baciato da Elia e amato dal Santo-benedetto-sia. Invece chi sposa una donna non appropriata a lui è messo in ceppi da Elia e fustigato dal Santo-benedetto-sia; ma c'è chi dice [ויש אומרם]: è fustigato da Elia e messo in ceppi dal Santo-benedetto-sia."

61 פסל e פגם sono sostanzialmente sinonimi, entrambi pertinenti al logoramento e all'invalidazione di uno *status quo* giuridico-religioso, cf. n. 5.

62 Cf. anche *DEZ* 8, 10, oltre a *bQidd* 70a; v. Van Loopik:1991 pp. 298 - 299. Il fatto che qualcuno avanzi costanti sospetti sui requisiti altrui e sia particolarmente zelante nel negare l'idoneità al sacerdozio può portare a rivolgere i medesimi sospetti, e relative interdizioni, sul soggetto stesso. Il ragionamento ricorda l'attitudine alla cautela sociale già espressa dal concetto di מראית העין del par. 8 (cf. n. 42).

63 Nella frase עולם של עולם, אינו מדבר בשבחו של עולם, l'espressione עולם (*mondo, eternità*) andrebbe forzatamente interpretata come *collettività umana*. È invece preferibile la lettura, attestata in vari testimoni di *bQidd* 70a e nel ms. K, אינו מדבר בשבחה [א] לעולם, *non parla mai a favore*. Qui לעולם compare nella più usuale correlazione con la negazione iniziale אין nel nesso *non ... mai*.

64 Ms. K riporta l'ortografia אבא חלופא אמ' משם אבא גרא. Istruzioni di contenuto affine sono attestate in *ARNa* 26 (41b) e *ARNb* 33 (36b), sotto il nome di 'Aqīḅa, e in *bNed* 20a, come *barayta* anonima. Nel TB il parallelo si estende all'intero par. 13 di *DER*. Cf. inoltre *DEZ* 1, 14. La chiusura del capitolo costituisce un ponte ideale tra le tematiche halakiche del *Pereq 'Arayot* e il materiale moraleggiante che caratterizza il resto di *DER*. La base comune sarebbe costituita dal principio del סייג תורה (il *recinto attorno alla Torah*, v. *mAb* 1, 1), cioè la tendenza all'estensione della casistica biblica per assicurare l'osservanza per lo meno delle vere e proprie norme scritturali, cf. Van Loopik:1991 p. 53. Sul rapporto tra tale uso esegetico e la letteratura sapienziale rabbinica v. Schofer:2007 pp. 319 - 323.

65 Quanto alla pratica religiosa del נדר (*voto*) e della שבועה (*giuramento*), sono frequenti i richiami al rigore nel contrarre vincoli di tal genere, v. ad es. l'aneddoto in *DER* 6, 1.

66 Nella letteratura rabbinica con il termine עַם הָאָרֶץ (alla lettera *gente del paese*, cf. ad es. *Gen* 23, 7; *Lev* 4, 27; *2Re* 11, 14) s'identificano, per contrasto, tutti coloro che

a) non praticano con la dovuta accuratezza la purità rituale e la consegna delle decime o che

b) non si dedicano allo studio della Torah.

L'opposizione è nei confronti degli *haberim*, siano questi ultimi intesi come

a) membri di associazioni religiose dedite all'applicazione restrittiva delle leggi di purità oppure come

b) *talmide haḳamim* (cf. *DER* 5, 1 n. 1).

Questo impiego, spesso con toni dispregiativi, di 'am ha-areš è fatto risalire storicamente a un periodo che va dagli anni precedenti alla caduta del Secondo Tempio fino al III sec. circa, quando la definizione finisce per perdere ragion d'essere. A quel punto sarà l'accezione accademica (b, *incolto* vs. *erudito*) ad affermarsi, cf. Oppenheimer:1977. Nello studio di Oppenheimer, tuttavia, non si fa adeguata distinzione tra *haberim*, farisei e rabbini - tre categorie per le quali la reciproca coincidenza non può essere provata, v. Hezser:1997 pp. 74 -

una conversazione con una donna non è che un'indecenza.<sup>67</sup>

Rabbi Aḥay bar Yo'shiyyah<sup>68</sup> dice: Chi guarda le donne finisce per in balia della trasgressione.

I sapienti dicono: Su chi sbircia anche solo la caviglia di una donna si decreta che avrà figli malformati.<sup>69</sup>

Chi è sfacciato facilmente pecca, ché è scritto *Il loro buon viso li incolpa (e il proprio peccato essi dichiarano, come a Sodoma..., Isaia 3, 9)*, mentre chi non è sfacciato non peccherà facilmente, ché è scritto: *Perché il suo timore sia al vostro cospetto e non pecchiate (Esodo 20, 20)*.<sup>70</sup>

Rabbi Yehošua'<sup>71</sup> dice: Chi, vedendo una nudità, non nutre i propri occhi di questa<sup>72</sup> merita di ricevere la Šekinah, ché è scritto: *Chi distoglie gli occhi da vedere il male (Isaia 33, 15)*; cos'è scritto in seguito? *Questi dimorerà lassù (Isaia 33, 16)*; ed è scritto: *Potrai vedere coi tuoi occhi un re nella sua magnificenza (Isaia 33, 17)*.

---

75. Nel nostro caso, l'etichetta di 'am ha-areš è applicata anacronisticamente alla classe sacerdotale (cf. n. 37), talvolta polemicamente accusata - ex post - di negligenza in materia di Legge, scritta o orale, soprattutto a riguardo dell'applicazione delle leggi di purità, cf. Oppenheimer:1977 pp. 78 - 79. Il timore è d'infrangere la regola per cui i prodotti consacrati (קדשי שמים) sono riservati alla consumazione esclusiva dei kohanim fin dal momento della separazione rispetto ai prodotti comuni.

67 Cf. mAb 1, 5: "[...] non conversare troppo con la donna [ואל תרבה שיחה עם האשה]. È detto della tua donna, a fortiori della donna altrui. Da qui dicono i sapienti: quanto più tempo un uomo si sofferma a conversare con una donna [כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה] – arreca del male a se stesso, si distoglie dalle parole della Torah e finisce per sprofondare nella Geenna."

68 T4, v. bNed 20a.

69 בעלי מומין, con difetti fisici che rendono qualcuno o qualcosa inadatto alla ritualità sacerdotale, cf. Lev 21, 17. Il verbo impiegato è גזר, sancire, decretare, ma anche la lezione del ms. K - גרם, causare - sembra coerente, v. n. successiva.

70 Si traducono con chi è sfacciato e chi non è sfacciato, rispettivamente, le espressioni מי שאין בו בושת פנים (chi non ha vergogna di volto) e מי שיש בו בושת פנים (chi ha vergogna di volto). Proprio פנים costituisce la connessione lessicale con i versetti biblici: in Is, il termine compare in הכרת פניהם (l'aspetto dei loro volti, nel senso di parzialità), mentre in Es come על פניכם (sui vostri volti, cioè in vostra presenza). Cf. DEZ 8, 8. Il ms. K ha la seguente versione del par. 13: "Rabbi Aḥay bar Yo'shiyyah dice: Non guardare le donne altrimenti incapperai nella 'erwah [ערוה] [אל תסתכל בנשים שלא תבוא לדבר ערוה], v. n. 72]. E i sapienti dicono: Chi non è sfacciato non peccherà facilmente, ché è scritto: *Perché il suo timore sia al vostro cospetto e non pecchiate (Es 20, 20)*, mentre chi è sfacciato facilmente pecca, ché è scritto *Il loro buon viso li incolpa (e il proprio peccato essi dichiarano, come a Sodoma..., Is 3, 9)*. Chi sbircia anche solo la caviglia di una donna si procura la nascita di figli malformati [גורם שיהיו לו בנים בעלי מומים]." Cf. anche Kallah 1, 8.

71 Negli altri testimoni, compresi mss. K e H1, "Rabbi Mayša [Ay2] figlio della figlia di Rabbi Yehošua' ben Levi [Ay1]."

72 וזן את עינו ממנו (nutrire) ma זון (muovere) quindi "chi, vedendo una nudità, non vi punta gli occhi." In quest'ultima massima è la parola עיניים (occhi) a collegare sentenza e prova scritturistica. Il termine ערוה, da cui le 'arayot a cui è dedicato il capitolo (v. n. 2), è qui usato nel significato piano di nudità. L'aggancio lessicale tra blocco halakico e finale edificante è ancor più evidente nella versione del ms. K, dove, poche battute prima (v. n. 70), chi indulge nell'ammirare l'altro sesso rischia di commettere intercorso illecito, ערוה, e non peccato, עבירה.

## Capitolo secondo

1. Sugli eretici,<sup>1</sup> gli apostati,<sup>2</sup> i traditori, i malvagi, gli ipocriti e gli epicurei<sup>3</sup> – dice la Scrittura: *Perché un ipocrita<sup>4</sup> non andrà al suo cospetto (Giobbe 13, 16).*

2. Sugli intimidatori, gli sfacciati, gli orgogliosi, i superbi, i violenti e i maneschi<sup>5</sup> – dice la Scrittura: *Perché le braccia dei malvagi saranno spezzate, mentre il Signore è sostegno dei giusti (Salmi 37, 17).*

3. Su coloro che tramano il male,<sup>6</sup> sono oscuri nel parlare, smorfiosi<sup>7</sup> e viscidii<sup>8</sup> - dice la Scrittura: *La loro via è oscura<sup>9</sup> e sdruciolevole; il messo del Signore li annienta (Salmi 35, 6).*

4. Su coloro che offendono<sup>10</sup> in segreto e ingiuriano allo scoperto, che disdegnano gli altri<sup>11</sup>

- 
- 1 Lo schema compositivo del blocco principale di DER 2 prevede l'associazione, per analogia lessicale, di una citazione biblica a dodici più dodici elenchi di comportamenti umani rispettivamente lesivi (parr. 1 - 12) e costruttivi (parr. 13 - 24) in termini d'integrità religiosa e sociale, cf. Schremer:2013 pp. 259 - 262. Il par. 1 riguarda quanti mettono in pericolo l'esistenza della comunità, dal suo interno, negando le premesse teoriche ed etiche sulle quali essa si fonda (cf. Van Loopik:1991 p. 56). Cf. i paralleli in *tRhŠ* 13, 5; *bRhŠ* 17a e *Seder 'Olam Rabbah* 3: "Ma i *minim*, i traditori, gli apostati, gli epicurei, coloro che rinnegano la Legge e la resurrezione dei morti, che hanno deviato dalle vie della comunità, che hanno tiranneggiato nel mondo dei vivi, che hanno peccato e fatto peccare gli altri, come Geroboamo figlio di Nebat e i suoi seguaci [cf. *IRe* 11, 26 ss.] - sprofonderanno nella Geenna e vi saranno puniti per l'eternità" (*bRhŠ* 17a). מינים, *settari* e dunque *eretici* (cf. il greco ἄρεσις), si applica tanto a correnti interne al giudaismo (come i sadducei all'epoca del Secondo Tempio, v. *mBer* 9, 5) quanto a movimenti paralleli - quali giudeo-cristiani, cristiani di origine non ebraica, gnostici (cf. *bPes* 87b; *bHull* 87a); cf. Sperber:2007 vol. 14 pp. 263 - 264. Sulla *birkat ha-minim*, la maledizione contro i *minim*, di *bBer* 28b - 29a cf. Langer:2012 pp. 16 - 39; v. anche *tBer* 3, 25; *yBer* 2, 3 (4b - 5a); 5, 3 (9c); *bMeg* 17b. Per ragioni di censura, nelle edizioni a stampa מינים sarà sistematicamente corretto in צדוקים, *sadducei*.
- 2 משומדין, *convertiti* a un'altra religione. Sul significato e sulla diffusione del termine v. Langer:2012 pp. 45 - 55; 73 - 80. Nel ms. J משומדין, facilmente riferibile agli ebrei diventati cristiani, è stato cancellato in seguito alla censura operata nel 1575 sul manoscritto (Adler:1921 p. 81).
- 3 Lo studioso è mutuato dal nome greco del filosofo Ἐπίκουρος e compare spesso nei dibattiti escatologici, cf. ad es. *mAb* 2, 14; *mSan* 10, 1; *bSan* 38b (v. Krauss:1899 vol. 2, p. 107). Nelle fonti tannaïtiche il termine identifica chi rifiuta i concetti di provvidenza e retribuzione divine. In epoca successiva, con il perdersi della memoria storica sulla filosofia epicurea, *appiqoros* finirà, nello *stam* del TB, per essere associato alla radice aramaica פקר e al sostantivo אפיקרותא, *irriverenza* nei confronti della Legge, cf. Labendz:2003 pp. 183 - 184. 200ss. V. *bSan* 99b: "Appiqoros: Rabbi e Rabbi Hanina sostengono entrambi: è chi disprezza [המבזה] uno studioso. Rabbi Yohanan e Rabbi Yehošua' ben Lewi sostengono: è chi disprezza il prossimo in presenza di uno studioso."
- 4 È sulla parola חנף (*ipocrita, adulatore*) che si basa la scelta del versetto biblico.
- 5 I parr. 2 - 7 compaiono, con variazioni nell'ordine testuale, in *SER* 16, 10 - 11. Nel par. 2 la terminologia presenta una costruzione morfologica omogenea (con desinenza sostantivale ה-):  
- אמתן < aramaico אמתה < ebraico אימה, *timore*;  
- גפתי < גיתן < גאי, *innalzarsi, essere superbo*;  
- זחתי < זחתי/זוח, *essere fiero*;  
- זדתי < aramaico זוד, *essere presuntuoso*.  
Le restanti espressioni significano alla lettera *insolenti di faccia*, עזי פנים, e *pronti di braccia*, בעלי זרועות. Quest'ultima, con la parola *braccia*, connette l'elenco alla citazione biblica.
- 6 Cf. *Prov* 14, 22
- 7 מפטירי שפה, letteralmente *storcere la bocca*.
- 8 Il termine nel ms. J è מהליקו, *mellifluo, untuoso* (più precisamente מחליקי לשון in altri testimoni). Nel ms. H la locuzione è מהליף לשון, *ambiguo nell'esprimersi, adulatore*, cf. *Prov* 28, 23.
- 9 L'analogia lessicale sta nell'idea di חשך, *oscurità*, v. מחשיכי דברים, *coloro che rendono oscure le proprie parole*.
- 10 מכין, *colpire* nel senso di *offendere, calunniare* (v. Van Loopik:1991 p. 61). Anche l'assemblea di Core è colpevole di mormorare contro Aronne (*Num* 16, 11), v. n. 12.
- 11 רבים indica la collettività. Il bersaglio della critica è sempre la condotta - in questo caso verbale - nociva alla comunità.

che seminano discordia – destinati a divenire come Core e il suo consesso<sup>12</sup> – dice la Scrittura: *Li copri la terra [così essi svanirono dalla comunità] (Numeri 16, 33).*

5. Su coloro che stivano i prodotti agricoli e alzano i prezzi sul mercato,<sup>13</sup> che riducono l'efah, [aumentano il siclo]<sup>14</sup> e che prestano ad interesse<sup>15</sup> – dice la Scrittura: *Il Signore giura sull'onore di Giacobbe: Che mai io dimentichi ciò che hanno fatto (Amos 8, 7).*<sup>16</sup>

6. I seguenti non lasciano eredità ai propri figli o, se sì, senza prosperità:<sup>17</sup> chi gioca d'azzardo,<sup>18</sup> presta ad interesse, alleva bestiame minuto,<sup>19</sup> fa affari con denaro dell'anno sabbatico<sup>20</sup> o col denaro proveniente da oltremare,<sup>21</sup> il sacerdote e il levita che chiedono anticipi sulle proprie prebende.<sup>22</sup>

7. Sugli eretici, gli apostati,<sup>23</sup> [i traditori, gli ipocriti] e i bestemmiatori del nome divino – dice la Scrittura: *Tornino i malvagi negli inferi, tutte le genti dimentiche Dio (Salmi 9,18)* ed ancora: *Ciò che è distorto non si può raddrizzare (Qohelet 1, 15).*

8. Su coloro che borbottano come colombe,<sup>24</sup> che scrollano e agitano le mani, che scalciano coi piedi e che camminano sulla punta delle dita – dice la Scrittura: *Non mi raggiungerà il piede dei superbi; non mi fugherà la mano dei malvagi (Salmi 36, 12).*<sup>25</sup>

12 In *Num* 16, Core è un esponente dei leviti che, in disaccordo con il primato sacerdotale di Mosè e Aronne, durante la peregrinazione nel deserto riunisce un partito di duecentocinquanta eminenti contestatori. Il consesso finirà sprofondato nello Še'ol per portento divino (*Num* 16, 31 - 33). Nella letteratura rabbinica, del destino ultraterreno di Core e compagni si parla ad es. in *bSan* 109b - 110a.

13 מפקיעי שערים, cioè coloro che creano scompiglio (פקע, *rompere*) al mercato (שער, *porta*, cioè luogo delle transazioni) simulando una scarsa disponibilità di merci al fine di alzare i prezzi. V. ad es. *mTa'* 2, 9 e *bMeg* 17b. Il par. 5 ha un parallelo in *bBB* 90b.

14 La terminologia è desunta da *Am* 8, 5: "Quando finirà il novilunio? Così potremo vendere il grano. E il sabato? Così potremo dar via il frumento, riducendo l'efah [לְהַקְטִין אֵיפָה] e aumentando il siclo [וּלְהַגְדִּיל שֵׁקֶל], manomettendo le bilance per truffare."

15 Nella Bibbia il prestito ad interesse è vietato nei confronti degli altri ebrei (*Es* 22, 24 e *Lev* 25, 37) ma permesso con gli stranieri/pagani (*Deut* 23, 20 - 21, su cui *GenR* 55, 3).

16 Il passo di *Am* è rivolto agli speculatori, cf. n. 13.

17 Al posto di לא יצליחו il ms H ha ואם מורשין לבניהם אין מורשין לבני בניהם, "o, se sì, non la lasceranno ai figli dei propri figli." Cf. *mRhS* 1, 8 e *mSan* 3, 3 a proposito dei procedimenti tribunali: "I seguenti sono interdetti [dalla testimonianza o dal giudizio in tribunale]: chi gioca d'azzardo, chi presta a interesse, chi fa volare le colombe, chi commercia i prodotti dell'anno sabbatico [e gli schiavi, in *mRhS*]."

18 קוביא, dal greco κούβια, *dado*, cf. Krauss:1899 vol. 2, p. 501.

19 בהמה דקה, in antitesi a בהמה גסה, indica il bestiame minuto (cf. nell'ebraico biblico l'opposizione lessicale צאן, *gregge*, e בקר, *mandria*, es. in *Gen* 12, 16). V. ad es. *bBQ* 79b - 80a: "Non si alleva bestiame minuto in Eres Yisra'el, ma lo si alleva in Siria o nelle zone desertiche di Eres Yisra'el," così che questo, pascolando, non vada a compromettere i raccolti altrui.

20 סוחרים [שביעית], *prendere e dare, fare transazioni*; i paralleli della Mišnah (v. n. 17) hanno sostantivo [שביעית], mercanti [coi prodotti sabbatici]. Per la legislazione relativa all'anno sabbatico v. *Lev* 22, 1 - 7.

21 Sul commercio marittimo come motivo emblematico dell'azzardo economico cf. la citazione da *Ez* 27, 27 al par. 11.

22 Cioè officianti e addetti al tempio che chiedono un prestito sulla base delle offerte a loro dovute (rispettivamente, la *terumah* e la decima), v. De Vaux:1964 pp. 372 - 375. 394 - 395. Lo scenario storico è quello del Secondo Tempio, ma simili digressioni anacronistiche non sono inusuali nella letteratura rabbinica anche tarda (v. *DER* 1, 2. 4. 6 - 7 (n. 37). 10 - 11. 13).

23 Come al par. 1 (n. 2), nel ms. J משומדין è censurato.

24 בהוגים [כיונים], cf. *Is* 38, 14; 59, 11, dove però *gemere come una colomba* rappresenta un'esternazione di dolore.

25 Il legame con la citazione biblica si esplicita nei termini רגל, *piede*, e יד, *mano*. I modi sguaiati sono sintomo di degrado morale anche in *Prov* 6, 12 - 13: "L'uomo insulso, l'uomo iniquo [אדם בליעל איש און] se ne va storcendo la bocca [הולך עקשות פה]; ammicca con gli occhi [קרץ בעינו], strascica i piedi [מלל ברגליו מרה], indica con le dita [מרה באצבעותיו]." Quest'ultimo brano è più volte citato da Ugo di San Vittore nel *De institutione*

9. Sugli spiriti arroganti,<sup>26</sup> le malelingue,<sup>27</sup> gli sboccati<sup>28</sup> e i sedicenti saggi<sup>29</sup> – dice la Scrittura: *Ecco che viene in giorno, ardente come una fornace (Malachia 3, 19).*<sup>30</sup>

10. Su chi dà la figlia in sposa a un vecchio, chi dà moglie al figlio minorenne, chi restituisce un oggetto smarrito a un gentile e chi fa un favore a uno che non lo sappia<sup>31</sup> - dice la Scrittura: *Non voglia il Signore perdonarlo (Deuteronomio 29, 19).*<sup>32</sup>

11. Sugli esattori, i confiscatori, quelli che cambiano denaro e i pubblicani<sup>33</sup> – dice la Scrittura: *[Il tuo capitale,] le tue merci, [la tua mercanzia] i tuoi marinai, i tuoi trafficanti,<sup>34</sup> chi ripara le tue falle, [chi sistema le tue merci e tutti gli uomini d'armi della tua compagnia] - sprofonderanno in mare quando sprofonderai tu (Ezechiele 27, 27).*

12. Su chi imbroglia il proprio socio, chi non restituisce un oggetto smarrito al proprietario,<sup>35</sup>

---

*Novitiorum* a sostegno della teorizzazione del rapporto tra gestualità e moralità: "La completezza della virtù, dunque, si ottiene quando le membra del corpo sono governate nella loro compostezza dal dominio interiore dell'animo. È infatti il dominio interiore che, all'esterno, mantiene composte le membra del corpo. Invece chi perde l'autocontrollo finisce di conseguenza per muoversi disordinatamente, al di fuori, e la sua gestualità esteriore rivela che non è radicata in alcun fondamento interiore. Da qui dice Salomone: *L'apostata, l'uomo inetto va a bocca storta, ammicca con gli occhi, trascina i piedi, parla con le dita, con cattive intenzioni trama il male e semina discordia in ogni stagione* [cap. 10]. [...] Con gesto s'intendono movimento e postura delle membra del corpo in ogni maniera di azione e comportamento. A tal proposito sei sono le maniere deprecabili, ovvero l'essere molle, trascurato, lento, brusco, sfrontato o agitato. Essere molle rivela lascivia, trascurato indolenza, lento pigrizia, brusco incostanza, sfrontato superbia e agitato irascibilità. Ora, che il movimento disordinato del corpo riveli corruzione e dissolutezza, già è stato dimostrato [...] grazie alla testimonianza di Salomone [cap. 12]." Seguono, al capitolo 12 (*De disciplina seruanda in gestu*) rimandi biblici e vivide caricature per ciascuno dei sei *modis reprehensibilis*. Cf. Schmitt:1990 pp. 156 ss.

26 המשפילין את רוהם, *altezzosi di spirito*, in opposizione a שפל/במוך רוה, *umile di spirito*, cf. *infra* par. 14 *coloro che umiliano il proprio spirito*.

27 מספרי לשון הרע, *chi diffonde calunnie*. Dopo gesti e portamento, saranno ora le parole a rivelare arroganza e corruzione spirituale. Sulla calunnia cf. *Deut* 22, 13 - 19 (par. 12 n. 38). Un ampio excursus etico su לשון הרע compare in *b'Ar* 15a - 16a: "Chi perpetra calunnie [כל המספר לשון הרע] è come rinnegasse il fondamento [della fede, כאלו כפר בעיקר]. [...] Chi perpetra calunnie si attira piaghe maligne [נגעים באים עליו]. [...] Chi perpetra calunnie accresce la propria colpa fino al Cielo [מגדיל עונות עד לשמים]. [...] Chi perpetra calunnie meriterebbe di essere lapidato [ראוי לסוקלו באבן]" (*b'Ar* 15b). La nocività sociale della maldicenza è un motivo ricorrente anche nella legislazione monastica, v. ad es. Pacomio, *Praecepta et instituta* 10 (Turbessi:1974 p. 128); Basilio, *Regula* 71 (p. 204); *Regula magistri* 3, 22 - 33 (p. 323).

28 מדברי נבלה, cf. *Is* 9, 16; 32, 6, dove נבלה significa *stoltezza, sacrilegio*, più che *oscenità*.

29 החכמים בעיניהם, *sapienti ai propri occhi*, cf. *Prov* 26, 12; 28, 11.

30 Il versetto prosegue "E tutti i superbi e tutti coloro che compiono malvagità וְהָיוּ כָּל-יְדֵים וְכָל-עֲשֵׂה רָשָׁעָה saranno paglia."

31 Il ms. J e il ms. H1 hanno un participio con suffisso pronominale di terza femminile singolare (rispettivamente מכירה e יודעה, [a chi non] lo [il favore, טובה] sa). Più problematica la forma pervenuta nel *textus receptus*, מדעת, con il consenso [di], cf. Jastrow:1903 p. 316.

32 Cf. *bSan* 76b, dove la massima è attribuita a Raḅ Yehudah e Raḅ. Nel TB la discussione verte su *Lev* 19, 29: "Abbaye e Raḅa come utilizzano questo - *Non profanare tua figlia prostituendola?* Rabbi Eli'ezer sostiene: Si riferisce a chi dà in sposa la figlia a un vecchio. Rabbi 'Aqiba sostiene: Si riferisce a chi marita la figlia già adolescente" (*bSan* 76a). Il tema è quindi quello dell'età più adatta al matrimonio al fine di scongiurare il pericolo d'adulterio (זנות, *prostituzione*) da parte della donna. Anche nel nostro testo קטן (*piccolo, minore*) indica chi è al di sotto dell'età della maturità (tredici anni per i maschi, dodici per le femmine). La prescrizione tuttavia non appare vincolante, come dimostra la successiva discussione. Cf. *infra* parr. 16 - 17.

33 I גבאין (*esattori*) e i מוחסין (*pubblicani*, cioè gli appaltatori di tributi da cui i *gabba'im* dipendono) sono interdetti dalla testimonianza in tribunale in *bSan* 25b (cf. *mSan* 3, 3 in n. 17). In *tDem* 3, 5, inoltre, l'attività di pubblicano risulta incompatibile con l'essere *haber*, membro cioè di congregazioni per le quale la pratica della purità rituale rivestiva decisiva importanza. Cf. Hezser:1997 pp. 74 - 75; Schaper:1999 pp. 420 - 421; v. anche *DER* 1, 13 n. 66.

34 וְהָבֵילִים, ma nella Bibbia e negli altri testimoni di *DER* il termine è וְהָבֵילִים, *i tuoi piloti*.

35 V. *infra* par. 15 e n. 47.

chi fa un prestito al prossimo al fine di portargli via la casa o il terreno,<sup>36</sup> chi vive scandalosamente con la propria moglie<sup>37</sup> o chi inventa contro questa calunnie<sup>38</sup> per divorziare da lei - dice la Scrittura: *Io, il Signore, scruto l'animo e tasto gli umori* (Geremia 17, 10).

13. Su coloro che incassano insulti ma non insultano,<sup>39</sup> che si sentono [ingiuriare ma non rispondono, che agiscono] per amore,<sup>40</sup> che gioiscono delle angustie<sup>41</sup> - dice la Scrittura: *Quanti ti amano siano come il sorgere del sole in tutto il suo splendore* (Giudici 5, 31).<sup>42</sup>

14. Su coloro che si trovano spregevoli [e detestabili] ai propri occhi,<sup>43</sup> che dominano la propria indole,<sup>44</sup> che umiliano il proprio spirito - dice la Scrittura: *Dice il Signore, redentore d'Israele a lui santo*[*: A colui la cui vita è disprezza, a chi è aborrito dalle genti, allo schiavo dei potenti - i re vedranno e si alzeranno; i principi si prostreranno*] (Isaia 49, 7).

15. Sulle persone degne di fede, che mantengono i segreti,<sup>45</sup> che rendono quanto ricevuto in custodia e restituiscono l'oggetto smarrito al proprietario<sup>46</sup> - dice la Scrittura: *Tengo gli occhi sui*

---

36 Cf. l'usura al par. 6.

37 נבלה intende qui una condotta dissoluta, cf. n. 29.

38 Su עלילות דברים v. Deut 22, 13 - 17: "Se un uomo, dopo aver preso moglie ed esser stato con lei, la prende in odio, le imputa accuse infamanti [עלילת דברים] le crea una cattiva nomea dicendo: Questa moglie che ho preso, quando mi sono accostato a lei, ho scoperto che non era vergine...".

39 Seguono ora le dodici enunciazioni sui comportamenti degni di lode. La prima ha paralleli in *bŠabb* 88b; *bYom* 23a e *bGiṭṭ* 36b. I parr. 13 - 17 sono ripresi anche in *SER* 16, 12 (v. n. 5). Sull'essere umile/umiliato (עלוב o נעלב) v. anche *DEZ* 1, 1.

40 Il ms. J ha soltanto שומעין מאהבה, *ascoltano per amore*. Negli altri testimoni il verbo עושיין va inteso come *mettere in pratica le mišwot*, v. *bYeb* 31a e *bSoṭ* 31a, dove adempiere ai precetti per amor di Dio è preferibile al compierli per timore.

41 יסור (*castigo*) è una messa alla prova per mezzo della tribolazione: la sofferenza, cioè, deve essere accolta come occasione di saggiatura spirituale, v. ad es. *DEZ* 9. Cf. Elman:1990 pp. 315 - 339.

42 L'appiglio midrašico è dato dalla radice in comune tra וְאֵהָבָיו (*quanti ti amano*) e אֲהַבָה ([*coloro che agiscono per*] amore).

43 המאוסין בעיניהם והנבזין בעיניהם, cf. *Sal* 15, 4. Il nesso con il versetto biblico sta nel verbo בוי (assente però nel ms. J).

44 Cf. *mAb* 4, 1: "Chi è l'eroe? Chi domina la propria indole [הַכּוֹבֵשׁ אֶת יצרו]." Il termine יצר compare in *Gen* 6, 5; 8, 21 con il significato di *pensiero, intenzione* che si forma (da יצר, *formare*) nel cuore dell'uomo e che inclina inevitabilmente al male. A questi passi l'esegesi rabbinica ha tradizionalmente ricondotto l'origine del principio etico del *yešer ha-tob/ha-ra'* (v. *GenR* 9, 7; 14, 4), ovvero il duplice istinto a operare il bene o il male - duplice sulla base midrašica dei raddoppiamenti consonantici in *way-yišer, e credò*, di *Gen* 2, 7 e *leḥabēka, il tuo cuore*, di *Deut* 6, 5. Il concetto di *yešer*, tuttavia, può alludere al semplice impulso alla trasgressione della Legge, cf. Schofer:2007 pp. 328 - 333. Sebbene nella psicologia rabbinica coesistano una visione dualistica e una monistica dialettica (Boyarin:1993 pp. 61 - 76), prevalente è il discorso sullo *yešer ha-ra'*, che per quanto negativo costituisce lo sprone innato alla vita civile: "Se non fosse per lo *yešer ha-ra'* nessuno costruirebbe case, prenderebbe moglie, farebbe figli e affari" (*GenR* 9, 7). La *cattiva inclinazione* arriva ad assumere i tratti di un'essenza, anche demoniaca, esterna all'essere umano, v. *SifreNum* 88, 88; *SifreDeut* 33, 59 - 60; *bŠabb* 105b (dove lo *yešer* è il *dio estraneo*, אל זר, di *Sal* 81, 10); *bbb* 16a (*angelo della morte e Satana*), cf. Rosen Zvi:2008 pp. 513 - 539. La radice di questa progressiva reificazione dell'idea di *yešer* andrebbe ricercata nell'antropologia qumranica, v. *IQH*<sup>a</sup> 7, 16 e, nel nesso *yešer ha-ra'*, *11QPs*<sup>a</sup> 19, 16; *4Q417* 2, 2, 12 e *4Q436* 1, 1, 10; cf. Rosen Zvi:2011 pp. 44 - 64. Nella letteratura pseudepigrafica, sul rapporto tra cuore, male e istinto v. inoltre le formulazioni di *Sir* 15, 14; *4Ezra* 3, 21 (*cor malignum*) e *TestamentoRuben* 2 - 3, 7 (sette più sette spiriti, *pneumata*, molto debitori all'influsso stoico); cf. Capelli:2007 pp. 135 - 156.

45 לבעלו אמונה ומכסה רזין, cf. *Prov* 11, 13, v. Van Loopik:1991 p. 69.

46 פקדון e אבדה (rispettivamente, *bene perduto* e *bene dato in deposito*) compaiono in *Lev* 5, 21 - 24, dov'è sancito l'obbligo di restituzione. Cf., al contrario, par. 10.

*fedeli*<sup>47</sup> del paese perché mi restino vicino (Salmi 101, 6).

16. Su chi ama la propria moglie come se stesso e la onora più della propria persona,<sup>48</sup> chi indirizza<sup>49</sup> i propri figli sulla retta via, chi marita il proprio figlio minore in prossimità della pubertà, prima che finisca in balia del peccato – dice la Scrittura: *Vedrai che pacifica sarà la tua tenda, visiterai la tua dimora e non ti dispiacerà. E vedrai che numerosa sarà la tua stirpe, che i tuoi posteri saranno come l'erba del campo*<sup>50</sup> (Giobbe 5, 24 - 25).

17. Su chi ama i propri vicini, riavvicina i propri parenti,<sup>51</sup> sposa la figlia della propria sorella,<sup>52</sup> presta una piccola somma<sup>53</sup> all'indigente in un momento di bisogno – dice la Scrittura: *Allora tu chiamerai e il Signore risponderà* (Isaia 58, 9).<sup>54</sup>

18. Su coloro che prosciogliono rettamente,<sup>55</sup> che si pentono secondo giustizia,<sup>56</sup> che accolgono i penitenti insegnando loro a non ricadere subito nell'errore – dice la Scrittura: *Allora irromperà la tua luce come l'aurora* (Isaia 58, 8).<sup>57</sup>

19. Su coloro che giudicano rettamente,<sup>58</sup> che rimproverano nel vero, agiscono in purità<sup>59</sup> e sugli integri di cuore<sup>60</sup> – dice la Scrittura: *Certo è buono Dio con Israele, con gli integri di cuore* (Salmi 73, 1).

20. Su coloro che si lamentano e si dolgono,<sup>61</sup> in attesa della salvezza,<sup>62</sup> che si affliggono su Gerusalemme<sup>63</sup> – dice la Scrittura: *Per assegnarli agli afflitti di Sion, per dar loro una corona al posto*

47 La radice אמן (*essere fedele* o *affidabile*) accomuna elenco e citazione.

48 Sul valore etico-sociale del *kabod*, rispetto al corrispondente romano di *pudor*, cf. Schwartz:2010 pp. 141 ss.

49 מנהיג, guidare; il ms. H1 ha il sinonimo מדריר. I par. 16 - 17 hanno un parallelo in *bYeb* 62a e *bSan* 76b (n. 33).

50 השדה: gli altri testimoni riportano הארץ, in conformità alla tradizione biblica. La stessa discrepanza al par. 11, n. 35. In comune, lista e versetto hanno la radice הטא, *peccare* ma anche *dispiacere*, *mancare*.

51 המקריב את קרוביו, figura etimologica sulla radice קרב, *essere prossimo*, *avvicinare*.

52 Il matrimonio con la figlia della sorella non è considerato una relazione incestuosa, cf. *DER* 1, 1.

53 פרוטה indica una piccola quantità di denaro ma anche un'unità monetaria di piccolo valore. I paralleli in *bYeb* 62b, *bSan* 76b e *SER* 16, 12 hanno סלע, unità di peso e nome di una moneta.

54 V. *Is* 58, 7 - 8: "[Il digiuno voluto da Dio] non è forse spartire il pane con l'affamato, invitare a casa i poveri senza tetto? Se vedi uno nudo lo rivesti [cf. *DER* 2, 21], e non ignori la carne della tua carne [ומקשרך לא]. [תתעלם]. A quest'ultimo monito (בשר, *carne* ma anche *parentela*, di sangue o acquisita) andrebbero assimilati, secondo Van Loopik:1991 (p. 71), sia l'auspicata endogamia che la buona disposizione verso i vicini.

55 המצדיק, *chi giustifica*, *assolve* o *accetta il giudizio* (scil. את הדין, cf. *mAb* 1, 8). Il ms. H1 attesta invece המתודים, *chi si confessa*. La lezione più diffusa è però המנדין, *chi scomunica*. V. Van Loopik:1991 pp. 72 - 73.

56 Dal verbo שוב, *voltarsi*, *tornare*, prende forma già nella Bibbia (es. *Am* 4, 6 - 11) l'immagine del penitente come chi si discosta dall'errore per rivolgersi nuovamente a Dio. La letteratura rabbinica ha sviluppato da ciò il concetto di *tesubah*, ossia l'atto volontario con cui è possibile rimediare alle trasgressioni commesse confessando i propri peccati e riparando ai danni inferti (v. ad es. *bYom* 86a-b). Cf. Katz:2006 vol. 4, pp. 925 - 945.

57 Il versetto prosegue: "... procederà innanzi a te la tua rettitudine [צדקך] ...".

58 La giurisprudenza è uno dei principali ambiti di attività del *hakam*, v. *mAb* 1, 18: "... Su tre cose si regge il mondo: la giustizia [דין], la verità e la pace."

59 טהרה, in senso tecnico *purificazione rituale* o *stato di purità* (v. l'osservanza delle regole levitiche sulla preparazione dei cibi consacrati al Tempio). Tuttavia l'aggettivo טהור, *puro*, assume una connotazione etica già in alcuni passi biblici, come *Prov* 20, 9; 22, 11.

60 Cf. *Sal* 24, 4; 73, 1 citato di seguito nel testo.

61 Cf. ad es. *Ger* 51, 52 e *Lam* 1, 8.

62 ישועה, *redenzione divina*. V. ad es. *Pesiqtar* 34: "Ciascuno che attende la salvezza [המצפין לישועה] - Il Santosia-benedetto lo farà prostrare in Paradiso."

63 אבלי ציון, cf. *Is* 61, 3. Gli *Abele Sion* (menzionati in *Pesiqtar* 34) furono un movimento di epoca post-talmudica - relazionati anche al carisma - dedito a pratiche ascetiche finalizzate a compiangere la

della cenere (Isaia 61, 3).

21. Sui misericordiosi, che danno da mangiare agli affamati, da bere agli assetati, vestono gli ignudi<sup>64</sup> e spartiscono l'elemosina<sup>65</sup> – dice la Scrittura: *Ditevi giusti, ché ne beneficerete (Isaia 3, 10)*.<sup>66</sup>

22. Sui modesti,<sup>67</sup> i remissivi,<sup>68</sup> gli spiriti umili, indulgenti nelle angherie,<sup>69</sup> che danno prova di fede<sup>70</sup> – dice la Scrittura: *Deciderai qualcosa e così sarà; la luce splenderà sulla tua strada (Giobbe 22, 28)*.<sup>71</sup>

23. Su coloro che si affannano sulla *Torah* e la studiano di per se stessa,<sup>72</sup> che rispondono ai precetti, che attendono ai luoghi sacri<sup>73</sup> - dice la Scrittura: *Beato è l'uomo che mi dà ascolto, attendendo alle mie porte, ogni giorno, vegliando la mia soglia (Proverbi 8, 34)*.

24. Su coloro che perseguono la giustizia, che invocano la pace per il proprio popolo,<sup>74</sup> che

---

distruzione del Secondo Tempio e a perorare la redenzione nazionale. L'uso di digiunare, da parte di gruppi ascetici non istituzionalizzati, in seguito alla caduta del Tempio è testimoniato in *bBB* 60b: "Tramandano i rabbini: Quando fu distrutto il Tempio per la seconda volta, si moltiplicarono i *perušim* in Israele che non mangiavano carne né bevevano vino" (v. anche *tSoI* 15, 11). Cf. Diamond:2004 pp. 125 - 126. L'afflizione per l'esilio è dunque uno dei *topoi* della religiosità rabbinica, senza bisogno di supporre un collegamento con il movimento storico degli *Afflitti di Sion*.

64 Cf. *Is* 56, 7; *Ez* 18, 7; *Prov* 25, 21. V. anche *ARNb* 7 (10b) e *SER* 18, 15.

65 צדקה, *atto di giustizia* da cui *elemosina*. Cf. צדיק nella successiva citazione scritturale.

66 "... Perché si mangeranno i frutti delle proprie azioni [כִּי-פְרִי מַעַלְלֵיהֶם, יֹאכְלוּ]." Van Loopik:1991 (p. 74) ritiene che il passo veicola il principio pragmatico per cui a un atteggiamento sociale positivo corrisponde un'immediata retribuzione. Tuttavia, nulla esclude la prospettiva di compenso oltremondano.

67 עוניים, alla lettera *povero*.

68 ביישנין, da בוש, *vergognarsi*. Non sempre la timidezza è vista come una qualità positiva, v. *mAb* 2, 5: "Chi è timido [בישן] non impara."

69 תשחורת significa sia a) *giovani adulti* sia b) *reclutamento ai lavori forzati*; Jastrow:1903 p. 1703. Cosicché la locuzione לַתְּשַׁחֲרוֹת נוֹהֵין לַתְּשַׁחֲרוֹת può essere interpretata: a) *tolleranti con i giovani* o b) *accondiscendenti alla coscrizione*. L'espressione è tratta da *mAb* 3, 12, dove pure permane l'ambiguità semantica: "Diceva Rabbi Yišma'el: Sii remissivo i superiori [קל לראש] e paziente sotto l'oppressione [וְנוֹהֵין לַתְּשַׁחֲרוֹת]; e accogli tutti quanti con gioia." *Oppression* è la soluzione proposta da Travers Herford:1962 (pp. 82 - 84). L'accezione b) *servizio forzato* andrebbe perciò intesa non come effettiva richiesta avanzata dal potere in carica, quanto piuttosto come indicatore di una situazione di asservimento politico. Estrapolata dalla contestualizzazione storica, l'*angaria/angheria* può facilmente adattarsi alle considerazioni etiche generali, oltre che di *mAb*, anche di *DER*.

70 אל תיאש, è la fiducia nelle promesse divine. Cf. *mAb* 1, 7: "Non perdere la speranza nella retribuzione [אל תיאש מן פורענות]." Sul nesso בעלי הבטחה cf. *MeḳiltaRY*, Yitro 2, v. Van Loopik:1991 p. 75.

71 Cf. v. 29: "Perché egli umilia [כִּי-הִשְׁפִּילוּ] l'alterigia; salverà chi abbassa lo sguardo."

72 Sull'idea che lo studio della Legge non vada praticato a fini di guadagno o prestigio personali cf. *mAb* 4, 5: "Rabbi Šadoq diceva: Non fare [delle parole della Torah] una corona con cui vantarti né una vanga con cui zappare [...] Ecco, hai imparato: ciascuno che tragga profitto dalle parole della Torah si priva della vita eterna." Cf. *mAb* 6, 1: "Chi si occupa della Torah di per se stessa [כל העוסק בתורה לשמה] è meritevole di molte cose - non solo: ma il mondo intero è meritevole grazie a lui. Egli è chiamato amico, amato; ama l'Onnipotente e l'umanità, allieta l'Onnipotente e l'umanità; la Torah lo riveste di umiltà e timore, lo prepara ad essere giusto, pio, retto e degno di fiducia; lo allontana dal peccato e lo approssima al merito; si approfitta del suo consiglio, buon senso, intelligenza e forza [...] La Torah gli conferisce regalità, autorevolezza e capacità di giudizio; gli rivelano i misteri della Torah ed egli diviene come una fonte zampillante e un fiume dal flusso ininterrotto; è discreto, paziente e perdona l'offesa ricevuta; la Torah lo innalza e solleva al di sopra di ogni opera."

73 היכל nella Bibbia indica il palazzo regale (*IRe* 21, 1) e quindi la dimora di Dio (il *sancta sanctorum* del Tempio in *IRe* 6, 3; *Ezra* 3, 6 ss.), anche in senso ultraterreno (*Is* 6, 1). Nella letteratura tardo-antica *Hekalot* è la denominazione data al variegato corpus di scritti mistici relativi all'ascesa e contemplazione dei palazzi celesti. Considerata la chiusa escatologica del *Pereq ha-Minim*, è possibile che היכלות alluda proprio agli studiosi dediti al *ma'aseh merkabah*, ovvero alla speculazione ispirata alla visione del Carro di *Ez* 1. La connessione con il versetto biblico si trova nel verbo שקד, *osservare, essere assiduo*.

74 Cf. *Sal* 34, 15; *mAb* 1, 12; *ARNb* 24 (24b). Il corpus *DE*, d'altronde, termina proprio con il *Pereq ha-Šalom* (*Capitolo sulla pace*). Sull'esaltazione rabbinica del concetto di pace come valore sia pubblico sia privato v.

partecipano all'afflizione della comunità<sup>75</sup> e restano con essa al momento della distretta – dice la Scrittura: Il Signore è un buon rifugio nel momento della distretta; egli riconosce chi cerca asilo in lui (*Naum* 1, 7).<sup>76</sup>

25. Per via di quattro cose<sup>77</sup> il sole si eclissa:<sup>78</sup> per un capo di tribunale<sup>79</sup> che muore senza essere compianto secondo la *halakāh*; per una giovane promessa sposa che grida aiuto in città senza che nessuno la salvi;<sup>80</sup> per uomini che giacciono con uomini;<sup>81</sup> per due fratelli il cui sangue venga versato<sup>82</sup> contemporaneamente.

[26. Per via di quattro cose i luminari si eclissano: per i redattori di un documento falso;<sup>83</sup> per chi fornisce falsa testimonianza; per gli allevatori di bestiame minuto;<sup>84</sup> per chi taglia alberi buoni.<sup>85</sup>]

27. Per via di quattro cose il patrimonio di chi possiede beni immobili viene ceduto al governo: per [chi trattiene] le ricevute di pagamenti già effettuati;<sup>86</sup> per chi fa prestiti a interesse e intasca la paga del salariato;<sup>87</sup> per chi è in grado di mettere in guardia ma non lo fa;<sup>88</sup> per chi promette elemosina pubblicamente ma non la dà.

28. Per via di quattro cose i capitali [di chi possiede beni immobili] finiscono all'erario<sup>89</sup>: [per chi intasca la paga di un salariato;] per chi trattiene la paga di un salariato;<sup>90</sup> per chi scioglie il giogo

---

Capelli:2005/b pp. 169 - 187.

75 ציבור, *collettività*. Sull'auspicato coinvolgimento del sapiente nella vita pubblica v. *mAb* 2, 2: "Dice Rabban Gamali'el figlio di Rabbi Yehudah ha-Nasi': È bene conciliare lo studio della Legge con le cure mondane [יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ], perché l'affanno su entrambe distoglie dalla trasgressione." Cf. anche *DER* 7, 7 e *DEZ* 5, 5.

76 *Nau* 1, 8: "Con un diluvio travolgente egli farà piazza pulita, e i suoi nemici li perseguirà [יִרְדָּף] la tenebra."

77 Cf. *bSukk* 29a-b per i parr. 25 - 28 e *tSukk* 2, 5 per i soli parr. 26 - 27. I *dicta* numerici, utili all'apprendimento mnemonico, sono uno stilema caratteristico della letteratura sapienziale ebraica (v. ad es. *Prov* 6, 16; 30, 18 - 31; *Giob* 5, 19); cf. Von Rad:1975 pp. 40 - 43. Benché ritenuti formula tipica della sapienza *orientale*, essi avranno ampia diffusione in vari ambiti della letteratura latina del medioevo, cf. Curtius:1948 pp. 571 - 576.

78 Nel parallelo di *bSukk* l'eclissi viene descritta come "cattivo segno," presagio di calamità di vario genere che possono però esser scongiurate tramite l'obbedienza al volere divino. V. anche *LevR* 31, 9 e *bNed* 39b.

79 אב בית דין, carica legata all'istituzione politica/giudiziaria/religiosa del Sinedrio e affiancata al capo di quest'ultima, il נשיא, *patriarca*. Secondo le fonti tradizionali, a partire da un certo momento l'*Ab Bet Din* diviene il sostituto del *Nasi'*, con l'aggiunta della carica del *Haḳam* (v. ad es. *bBer* 27b - 28a; *bHor* 13b). Resta però impossibile risalire alla ripartizione delle funzioni di queste figure, cf. Stemberger:1991 pp. 64 - 69. Altrettanto problematico risulta attestarne la storicità, cf. Hezser:1997 pp. 186 ss.

80 Cf. *Deut* 22, 23 - 24.

81 משכב זכור, con un certo slittamento semantico rispetto alla fonte biblica (es. *Lev* 18, 22; 20, 13), diviene nel linguaggio rabbinico la definizione per l'omoerotismo maschile, cf. Satlow:1994 pp. 1 - 25 e Fonrobert:2007 pp. 281 - 282.

82 שפך דם, espressione tecnica per la morte violenta, v. ad es. *Gen* 9, 7; 37, 22.

83 פלסטר, dal greco πλαστήρ (πλασσω, *plasmare, inventare*) può indicare il falsario o lo stesso documento contraffatto, cf. Krauss:1899 vol. 2, p. 461.

84 Cf. par. 6, n. 19.

85 Cf. *DER* 11, 10.

86 Cioè quanti dilazionano (משהי, assente nel ms. J) la consegna di un documento scritto (שטרות) che attesti l'avvenuto saldo di un debito (פרועין) con l'intenzione di incassare il pagamento una seconda volta.

87 עושה שכר שכיר: il ms. J inserisce qui il sintagma che negli altri testimoni e in *bSukk* 29b compare nel par. successivo, congiuntamente a כובשי שכר שכיר, cf. n. 90.

88 מהי, al piel *prevenire, avvertire*.

89 תמיון, dal greco ταμειον, *tesoro, fisco*; cf. Krauss:1899 vol. 2 p. 268. In *bSukk* 29b quest'ultima sentenza è attribuita a Raḅ (Ab1).

90 Secondo Jastrow:1903 (p. 1126) il verbo עשק indica il rifiuto di pagare il dovuto, mentre כבש si riferisce a una

dalle proprie spalle per passarlo sulle spalle altrui; e l'arroganza di spirito è pari a tutti i precedenti.<sup>91</sup>

29. Rabbi Yehudah bar Dosta'i<sup>92</sup> dice: Avversa sempre i malvagi<sup>93</sup> e non invidiare i malfattori, ché è scritto: *Chi abbandona la Legge loda il malvagio [mentre chi osserva la Legge rivaleggia con esso]* (*Proverbi* 28, 4). E se qualcuno ti fuorvia [citando] *Non adirarti con i maligni, non invidiare i malfattori* (*Salmi* 37, 1), alza le mani<sup>94</sup> e rispondi: "*Non adirarti con i maligni* è nel senso di compiere azioni malvagie e *non invidiare [i malfattori]* è nel senso di agire come i malfattori."<sup>95</sup>

---

dilazione nel pagamento. La lezione del ms. H, del *receptus* (e del TB) appare più corretta, considerando il computo delle "quattro cose." Nel ms. J, invece, עושק שר שר שר sarebbe erroneamente anticipato nell'elenco precedente (n. 87).

91 Nel parallelo del TB la sezione si chiude: "Mentre sui modesti è scritto *E i modesti erediteranno la terra e godranno di grande pace* [*Sal* 37, 11]."

92 Negli altri testimoni l'ordine del nome è Dosta'i ben Yehudah (T4), come nei due paralleli talmudici, *bBer* 7b e *bMeg* 6b: "Disse Rabbi Yoḥanan in nome di rabbi Šim'on ben Yoḥay: È lecito rivaleggiare con i malvagi di questo mondo, ché è scritto: *Chi abbandona la Legge loda il malvagio mentre chi osserva la Legge rivaleggia con esso* [*Prov* 28, 4]. Si tramanda parimenti che Rabbi Dosta'i in nome di Rabbi Matun dicesse: È lecito rivaleggiare [מותר להתגרות] con i malvagi di questo mondo [בעולם הזה], ché è scritto: *Chi abbandona la Legge loda il malvagio mentre chi osserva la Legge rivaleggia con esso* [*Prov* 28, 4]. Ma se qualcuno ti fuorvia dicendo: 'Non è forse scritto *Non adirarti con i maligni, non invidiare i malfattori* [*Sal* 37, 1]?' Rispondigli: 'Dice così chi ha la coscienza sporca [מי שלבו נוקפו אומר כן]. Invece *non adirarti con i maligni* è nel senso di essere come i maligni [להיות כמרעים] e *non invidiare i malfattori* è nel senso di essere come i malfattori [להיות כעושי עולה].' Infatti è scritto *Il tuo cuore non invidi i peccatori, ma il timor di Dio, costantemente* [*Prov* 23, 17]" (*bBer* 7b).

93 לעולם היה מתגרה ברשעים, imperativo frequentativo. Nel TB la sfumatura espressiva è invece concessiva: מותר להתגרות, *si può, è permesso avversare*.

94 La locuzione הפוך ידיך (volta le mani) compare nel solo ms. J. Cf. *1Re* 22, 34; *2Re* 9, 23, con il significato di *arrendersi, abbandonare la contesa*, cf. Van Loopik:1991 p. 79.

95 La versione del ms. H1 corrisponde a *bBer* e *bMeg*: "*Non adirarti con i maligni* è nel senso essere come i maligni [להיות כמרעים] e *Non invidiare i malfattori* è nel senso di essere come i malfattori [להיות כעושי עולה]."

30. Lassù non ci si siede,<sup>96</sup> né si mangia, beve, [dorme] né si cresce o moltiplica<sup>97</sup>, non ci sono [inimicizia o] odio, rivalità, [invidia,] divisione<sup>98</sup> o associazione<sup>99</sup> né indugio.

31. *Porgete orecchio, cieli, vado a parlare (Deuteronomio 32, 1)*. Questo è quanto ha detto Davide re d'Israele, com'è scritto: *Ha posto tenebra ... attorno a sé (Salmi 18, 12)*.<sup>100</sup>

In riferimento a chi David ha pronunciato questo versetto?

Non è stato pronunciato che in riferimento al Santo-sia-benedetto e in lode sua. Egli è reggente nell'Alto,<sup>101</sup> solo e unico come unico è il suo nome,<sup>102</sup> dimora in trecento novanta firmamenti,<sup>103</sup> su ciascuno dei quali è vocalizzato<sup>104</sup> il suo nome coi suoi attributi<sup>105</sup> e in ciascuno dei quali vi sono angeli

96 Il par. 30 combina i contenuti di due brani talmudici:

(a) *bHag* 15a: "Ma se s'insegna che lassù [גמירא דלמעלה] che non vi sono seduta [לא היו לא ישיבה], rivalità [לא תחרות], divisione o associazione [ולא עורף ולא עיפוי], v. nn. 98 - 99 - non sia mai che esistano due potestà!"

(b) *bBer* 17a: "Non come questo mondo è il mondo a venire: nel mondo a venire [העולם הבא] non si mangia, non si beve [לא אכילה ולא שתייה], non si cresce o moltiplica [ולא פריה ורבייה], non si fanno affari [ולא משא ומתן], non ci sono invidia né odio [ולא קהאה ולא שנאה] né rivalità [ולא תחרות]; invece i giusti siedono [יושבין], con le loro corone sulla testa e godono della gloria della Šeqinah, ché è scritto: *E videro Dio, mangiarono e bevvero [Es 24, 11]*."

Gli scenari ultramondani descritti nelle fonti non coincidono esattamente: in (b) *bBer* ה'עולם הבא' intende l'aldilà post mortem e/o l'eterna messianico, mentre in (a) *bHag* (e in *DER*, v. par. 31) למעלה si riferisce al mondo preterumano popolato da Dio e dalla sua corte celeste. Il passo in *bHag* s'inserisce nel resoconto dell'apostasia di Eliša' ben Aḅuyah alias Aḅer, l'eretico *par excellence* della letteratura talmudica (cf. Stroumsa:1981, pp. 808 - 818). Costui, nel corso di un celebre viaggio celeste, finisce con il dubitare dell'unicità della monarchia divina insegnata dalla tradizione rabbinica dopo aver visto l'angelo Meṭatron seduto [למיחב] a registrare i meriti di Israele (cf. *3Enoc* 16). Se gli angeli si presentano assisi come lo è Dio sul trono celeste, allora il mistico inesperto o impreparato rischia di confondere o equiparare i sottoposti al sovrano e abboccare alle credenze gnostiche sui due poteri in Cielo. Nell'ambito della speculazione sul *ma'aseh merkabah*, dunque, il termine ישיבה alluderebbe all'immagine dell'intronizzazione. Le fasi di redazione della leggenda su Aḅer attestano l'interesse, da parte dei rabbini, a circoscrivere il potenziale eterodosso di questo tema, calcando invece l'idea che lassù non siano concepibili azioni - come lo stare seduti - di marca evidentemente antropomorfa; cf. Segal:1977 pp. 60 ss. Sul concetto di ישיבה של מעלה (o מתיבתא) דריקיעא, *sessione, accademia celeste*) v. Goodblatt:1975, pp. 63 - 92. Per ulteriori paralleli cf. *ARNa* 1 (3a), *KallahR* 2; *SEZ* 19, 2. V. inoltre la formulazione in *Qoh* 9, 10: "Tutto ciò che ti ritrovi in grado, in forza di fare - fallo. Perché non vi sono azione, ragione, conoscenza o sapienza [כִּי אֵין מַעֲשֶׂה וְחֻשְׁבוֹן וְדַעַת וְחֻקְמָה] nello Še'ol dove sei diretto."

97 Cf. *Gen* 1, 22. 9, 7. 35, 11 ed *Es* 1, 7.

98 La prima accezione di עורף è *nuca*: il riferimento potrebbe essere al fatto che, avendo gli angeli occhi in tutte le direzioni, essi mancherebbero di un *lato posteriore*; l'altro senso è quello di *divisione, disaccordo*. Cf. Jastrow:1903 p. 1059. Il ms. H aggiunge anche ולא רבוי, [non c'è] *incremento*, nel senso di incremento della specie, cf. פָּרוּ וּרְבוּ (*Gen* 1, 28), n. 96.

99 *confluenza, accordo* (in opposizione a *divisione*) oppure *stanchezza* (nonostante *non ci si sieda*, אין ישיבה), v. Jastrow:1903 p. 1073.

100 Nel ms. H1, come nel testo biblico, סתרו. Il ms. J risulta dalla contrazione con il resto dell'emistichio: יִשֶׁת הַשָּׁמַיִם סָתְרוּ סְבִיבוֹתָיו סָתְרוּ. La teofania di *Sal* 18, 10 - 12 ("Ha piegato i cieli ed è disceso, caligine sotto i suoi piedi. A cavallo di un cherubino, in volo, si è librato sulle ali del vento. Si è camuffato di tenebra, come di una cortina attorno a sé.") è spesso addotta come *prooftext* nelle disquisizioni cosmologiche, v. *bHag* 12b.

101 Nel ms. H1, cf. למעלה al par. precedente. Il ms. H ha בעולמו, *nel suo mondo*. Per questa sezione finale cf. *Midraš le-Hamukkah* (Jellinek:1853-78 vol. 1, p. 132 ss.). Si tratta di una testimonianza tarda, probabilmente non anteriore al X secolo, cf. Herr:2007 vol. 14, p. 189.

102 Sulla questione teologica dell'unicità v. n. 96.

103 390 è quanto si ottiene sommando i valori numerici delle lettere (*gematreya*) della parola שמים, *cielo*. In *3Enoc* 48a lo stesso procedimento dà come risultato 995. Nella cosmografia ebraica il numero canonico dei firmamenti è sette, come già attesta *2Enoc* 1 - 20 (I sec. e. v.). V. Collins:1995, pp. 59 - 93). V. anche n. 115.

104 נקוד indica la scrittura dei punti diacritici indicanti le vocali - il *niqqud* - sul *ductus* consonantico. L'età dei masoreti, dunque, è il *terminus ante quem* della produzione del *Pereq ha-Minim*.

105 כנוי, *nomi* sostitutivi del Nome.

serventi,<sup>106</sup> Ofannim, Serafini, Cherubini, Galgalim e il Trono di Gloria.<sup>107</sup>

Ma non interrogarti oltre su tale questione,<sup>108</sup> poiché se un re in carne e ossa<sup>109</sup> possiede più residenze - una estiva e una invernale - tanto più il Re [Vivente] dei mondi che tutto possiede.

E fin tanto che Israele<sup>110</sup> compie la volontà dell'Onnipresente,<sup>111</sup> egli dimora in 'Arabot, il settimo [cielo],<sup>112</sup> senza aver motivo d'impietosirsi,<sup>113</sup> ché è scritto : *Tra i due cherubini; gli parlava* (*Numeri* 7, 89). Invece, quando si adira, egli s'innalza a risiedere nei cieli superiori<sup>114</sup> anche se tutti gridano e piangono - senza che la loro voce sia udita - decretano digiuni, si cospargono di cenere, si coprono di sacco e versano lacrime.<sup>115</sup>

---

106משרת, *servitore, attendente*. La popolazione angelica viene definita alle volte פמיליא, ossia l'insieme dei *famuli* addetti alla cura del mondo superiore (v. *DEZ* 4, 7).

107La restante onomastica è desunta dal lessico biblico:

- שרפים, cf. *Is* 6, 2 (v. Mettinger:1995/b pp. 1402 - 1404);

- אופנים, *ruote*, cf. *Ez* 1, 15;

- כרובים, cf. *Gen* 3, 24; *Es* 25, 18; *ISam* 4, 4; *Sal* 18, 11 (cf. Mettinger:1995/a pp. 362 - 367);

- גלגלים, cf. *Ez* 10, 2

- כסא הכבוד, v. *Is* 22, 23; *Ez* 1, 26.

Nel ms. H1 l'ordine è "Serafini e Ofannim." La descrizione della dimora celeste è uno dei temi preponderanti nella letteratura delle *Heḳalot* (cf. n. 73), cf. Swartz:2007 pp. 205 - 208; v. es. *3Enoc* 22 - 26. La rielaborazione letteraria della visione di *Ez* 1 è testimoniata già nella letteratura qumranica, v. 4Q403 (*ShirShabb<sup>d</sup>*) 1, 2, 1 - 16, cf. Newsom:1987 pp. 11 - 30.

108Nel ragionare sui massimi sistemi la cautela intellettuale non è mai troppa, cf. *mHag* 2, 1 e *GenR* 1, 10: "Chi specula [וכל המסתכל] di quattro cose - meglio gli sarebbe di non esser mai nato: ciò che è sopra [מה למעלה], ciò che è sotto [מה למטה], ciò che è prima [מה לפנים], o *davanti*], ciò che è dopo [מה לאחור], o *dietro*]."

109מלך בשר ודם (re di carne e sangue) è il termine di paragone caratteristico di una sottogenere del *mašal* (parabola) in cui, per illustrare una nozione teologica, si traccia un confronto tra un ipotetico re umano e il Re dei Rei; cf. Strack-Stemberger:1982 pp. 51 - 52.

110Il ms. H1 ha הן, *essi*.

111מקום, *Luogo*. Sul rapporto con il concetto teologico di immanenza v. Urbach:1975 vol. 1, pp. 66 - 79.

112ערכות, *nuvole*. Per la ripartizione in sette cieli del cosmo cf. *bHag* 12b: "Reš Laqiš sostiene: sono sette - *wilon* [velo], *raqia'* [firmamento], *šeḥaqim* [nubi], *zebūl* [casa eccelsa], *ma'on* [dimora], *makon* [sede], 'arabot."

113Solo il ms. J ha מתרחם. Negli altri testimoni il verbo è, più correttamente, מתרחק, *senza aver motivo di allontanarsi*.

114L'allontanamento della presenza divina dalla terra riguarda in genere, più che Dio stesso, la sua proiezione nel mondo degli uomini, la Šeḳinah, v. Urbach:1975 pp. 50 ss. La ragione dell'autoesilio può essere il peccato, cf. *GenR* 19, 7: "La radice [עיקר] della Šeḳinah era nel mondo terrestre [o inferiore, תחתונים] ma, dal momento che il primo uomo peccò, la Šeḳinah si elevò al primo cielo [לרקיע הראשון]" e così via con i successivi sette peccati, fino al settimo cielo, per poi invece ridiscendere di volta in volta grazie alla presenza di sette uomini virtuosi capeggiati da Abramo. Un'altra tradizione si rifà invece alla caduta del Tempio, v. *EsR* 2, 2: "Fino a che non fu distrutto il Tempio, la Šeḳinah vi dimorava all'interno, ché è scritto: *Il Signore nel suo sacro tempio* [*Sal* 11, 4]; ma da quando fu distrutto il Tempio la Šeḳinah si è elevata in cielo [לשמים ... נסתלקה], ché è scritto: *Il Signore in cielo ha istituito il suo trono* [*Sal* 103, 19]." Il legame tra motivazione etica e motivazione storica è esplicito nel parallelo del *Midraš le-Hamukkah*: "E fin tanto che il Tempio sussisteva e Israele compiva la volontà dell'Onnipresente, [il Santo-benedetto-sia] risiedeva sulle nubi del settimo cielo per il grande amore. Ma dopo che Israele peccò, si elevò sempre più su fino a trecento novanta firmamenti, ché è scritto: *Tornerò indietro al mio posto* [*Osea* 5, 15]." Nella letteratura del Secondo Tempio, v. *1Enoc* 42, 1 - 3, dove è la Sapienza a ritirarsi tra le creature celesti per non aver trovato spazio vitale nel mondo degli uomini.

115Diversamente dalle altre fonti sul tema (n. precedente), *DER* 2 solleva la questione dell'ira (בשעת הכעס) e dell'apparente sordità di Dio alle doglianze del suo popolo. Inoltre è la divinità stessa, e non la sua ipostasi, a ritirarsi dal mondo (a ciò si deve l'innalzamento di grado - dal settimo al trecentonovesimo cielo anziché dalla terra al settimo cielo). Da questo quadro trapela dunque una visione teologica tesa più alla trascendenza di Dio che non alla sua immanenza, ancorché mediata dalla Šeḳinah.

### Capitolo terzo

1. Dice Ben 'Azza'i: Chi presta attenzione e tiene a vista quattro cose mai tornerà a peccare: da dove viene, dove va, chi è il suo giudice [e cosa è destinato a diventare].<sup>1</sup>

Da dove viene? Da un luogo di tenebra e oscurità.<sup>2</sup>

Dove va? Verso un luogo di tenebra [e oscurità].<sup>3</sup>

Da dove viene? Da un luogo d'impurità. Dove va? A rendere impuri gli altri.<sup>4</sup>

Da dove viene? Da una secrezione purulenta<sup>5</sup> e da un luogo invisibile all'occhio.<sup>6</sup> Dove va?

- 1 Nel ms. J DER 2 e DER 3 sono trasmessi di seguito, in un unico *pirqa*. L'intero cap. 3 è parallelo e probabilmente dipendente da ARNa 19 (35a-b). Il par. 1 contiene inoltre materiali comuni anche a ARNb 32 (35a). Sia ARNa sia ARNb ascrivono però la massima ad 'Aqabya ben Mahalal'el (T1) e non a (Šim'on) Ben 'Azza'i (T2), che pure dà nome alla sezione centrale di DER, i *Pirqa ben 'Azza'i*. L'attribuzione di ARN concorda con la versione del detto in *mAb* 3, 1: "Aqabya ben Mahalal'el dice: Bada [הסתכל] a tre cose e non finirai in balia alla trasgressione [עברה]: sappi da dove vieni, dove vai e davanti a chi sei destinato a rendere conto e giudizio. Da dove vieni? Da una goccia putrida [מטפה סרוחה]. Dove vai? In un luogo di polvere, vermi e parassiti. Davanti a chi sei destinato a rendere conto e giudizio? Davanti al Re dei re dei re, il Santo-benedetto-sia." In ARNa, ARNb e DER, tuttavia, il *dictum* numerico elenca quattro - non tre - questioni: (a) ARNa 19: "Aqabya ben Mahalal'el dice: Chi presta attenzione a quattro cose [כל הגותן ארבעה דברים אל ליבר] non pecca [שוב אינו חוטא]: da dove viene, dove va, cosa è destinato a diventare e chi è il suo giudice. Da dove viene? Da un luogo di tenebra. Dove va? In un luogo di tenebra e oscurità. Cos'è destinato a diventare? Polvere, parassiti e vermi. Chi è il suo giudice? Il Re dei re dei re, il Santo-benedetto-sia. Rabbi Šim'on dice: Viene da un luogo di tenebra e torna a un luogo di tenebra. Viene da una goccia putrida, da un luogo invisibile all'occhio. Cosa è destinato a diventare? Polvere, parassiti e vermi, ché è scritto *Quanto meno l'uomo, un parassita - l'umano, un verme* [Giob 25, 7]." (b) ARNb 32: "Aqabya ben Mahalal'el dice: Si badi [יסתכל אדם] a quattro cose e non si finirà in balia della trasgressione [עבירה]: da dove vieni, dove vai, in chi sei destinato a trasformarti - polvere, parassiti e vermi - e chi è il giudice di tutti i fatti, benedetto-sia. Rabbi Šim'on ben Eli'ezer dice: Da dove viene? Viene da un luogo di fuoco, e così torna a un luogo di fuoco. Da dove viene? Viene da un luogo al di là e così torna a un luogo al di là. Da dove viene? Viene da un luogo che nessuno può vedere e così torna in un luogo che nessuno può vedere. Da dove viene? Da un luogo d'impurità e così torna a rendere impuri gli altri." Sugli sviluppi letterari da *mAb* 3, 1 in materia d'intreccio tra sordida fisicità umana e ineluttabile attesa del giudizio escatologico (es. il filone esegetico su *Qoh* 12, 1 in *LevR* 18, 1; *QohR* 12, 1; *TanḥB Gen Ḥayye Sarah*, 7), cf. Schofer:2007 pp. 323 - 328.
- 2 חושך ואפלה: nel ms. manca il secondo termine, אפלה. Cf. la formulazione in ARNa: "Da dove viene? Da un luogo di tenebra [ממקום חושך]. Dove va? In un luogo di tenebra e oscurità [למקום חושך ואפילה]."
- 3 Mentre in DER la coppia verbale è הלך/בוא, *venire/andare*, in ARNa e b le azioni sono חזר/בוא, *venire/tornare*.
- 4 Cf. ARNb: "Da dove viene? Da un luogo d'impurità [ממקום טומאה] e così torna a rendere impuri gli altri [וחזור]. [ומטמא את אחרים]." Si nasce cioè nella condizione d'impurità del parto così come, con la morte, si diviene fonte d'impurità in quanto cadaveri.
- 5 ליהו סרוחה, cioè *fluido organico*, passibile alla trasformazione e al decadimento materiale. Cf. *EsR* 20, 10; *CantR* 7, 15, dove [prodotto del]lo sperma è sinonimo di *essere umano*, v. Jastrow:1903 p. 702. In *mAb* e ARNa il nesso è טיפה סרוחה, *goccia putrida*. Una metafora affine è chiamata in causa da Marco Aurelio, *Cogitationes* 4, 48: "Insomma, considera sempre le cose umane come effimere e prive di valore: ieri un po' di muco, domani mummia o cenere." (traduzione Cortassa:1984 pp. 300 - 301).
- 6 וממקום שאין העין יכול לראות, *da un luogo che l'occhio non può vedere*, cf. ARNa. Il contesto di DER e ARNa (ליחה/טיפה סרוחה) lascia supporre che il "luogo invisibile all'occhio" alluda fisicamente alla dimensione interna e impercettibile dell'anatomia umana. In ARNb la formulazione è invece "Da dove viene? Viene da un luogo che nessuno può vedere [ממקום שאין בריה יכולה לראות] e così torna in un luogo che nessuno può vedere." Il riferimento in questo caso potrebbe essere a un'imperscrutabile alterità metafisica, considerati i precedenti "luogo di fuoco" (מקום אש) e "luogo al di là" (מקום לחוץ), ma anche *luogo contratto*, quindi *utero/tomba*. Le affermazioni in ARNb, in effetti, potrebbero costituire una risposta polemica alle credenze gnostiche sull'origine dell'uomo dalla luce divina (Saldarini:1975 p. 190). Cf. ad es. *Vangelo copto di Tomaso* 50: "Gesù disse: Se vi domanderanno: Dove venite? Risponderete: Siamo venuti dalla luce, dal luogo ove la luce si fece da se stessa..." (Moraldi:1971 vol. 1, pp. 491 - 492). Secondo Stemberger:1991 (p. 269), inoltre, in DER l'attribuzione del brano a Ben 'Azza'i - legato a Ben Zoma e non estraneo allo gnosticismo - rispecchierebbe implicazioni anti-gnostiche più accentuate rispetto al detto di 'Aqabya ben Mahalal'el in *mAb* 3, 1. Non

Allo Še'ol, alla perdizione<sup>7</sup> della Geenna, a bruciare tra le fiamme.<sup>8</sup>

Chi è il suo giudice? [Sappi] che il suo giudice non è in carne ed ossa<sup>9</sup> ma è il Signore di tutte le cose,<sup>10</sup> benedetto-sia.<sup>11</sup>

Cos'è destinato a diventare? Polvere, parassiti e vermi,<sup>12</sup> ché è scritto *Quanto meno l'uomo, un parassita - [l'umano,] un verme (Giobbe 25, 6).*

2. Dice Rabbi Šim'on:<sup>13</sup> [L'uomo] è *parassita* quando è in vita e *verme* quando è morto. *Parassita* quando è in vita - cioè i pidocchi; *verme* quando muore - cioè quel che brulica dalla sua morte.<sup>14</sup>

3. Dice Rabbi El'azar:<sup>15</sup> L'uomo sarebbe grazioso e lodevole ma emette [dagli orifizi] sostanze disgustose.

Per fare un esempio:<sup>16</sup> a che cosa è analogo il discorso? A un grande triclinio a cavallo di una concertia fissata proprio lì in mezzo.<sup>17</sup> [Tutti quanti vi passano dicono: "Che grazioso sarebbe questo

---

vengono tuttavia segnalate le tradizioni parallele di *ARNa/b*.

7 אבדון (da אבד, *perire*) è sinonimo d'*inferno* in quanto luogo di distruzione. La traslitterazione greca Ἀβαδδών è, in *Apocalisse* 9, 11, il nome dell'angelo dell'Abisso, v. Hutter:1995 p. 1. Il ms. H2 ha qui il verbo לידון, *ad esser giudicato*.

8 אור, *luce*, assume qui la connotazione negativa del *fuoco* infernale. Cf. *ARNb* 32 "Viene da un luogo di fuoco [ממקום אש], e così torna a un luogo di fuoco [למקום אש]," v. n. 6.

9 בשר ודם, cf. *DER* 2, 31, n. 109.

10 אדון può alludere al ruolo di giudice, v. Jastrow:1903 p. 16. Su אדון כל המעשים, *Signore di tutte le cose [create]*, v. *bHag* 3b e *NumR* 14, 4.

11 Il *receptus* moltiplica l'eulogia: אין לפניו לא עולה ולא שוכה ולא משא פנים ולא מקה שוחד "dinnanzi a lui non esistono né errore né negligenza né parzialità né corruzione." Cf. la metafora tribunizia di *mAb* 4, 22: "Egli è il giudice, il testimone, la parte in causa, egli è destinato a giudicare. Sia benedetto, ché dinnanzi a lui non esistono né errore né negligenza né parzialità né corruzione, poiché tutto gli appartiene."

12 עפר רימה ותולעה, cf. *mAb* 3, 1; *ARNa* 19 e *ARNb* 32 (n. 1); v. *Giob* 7, 5. Gli altri mss. di *DER* hanno la sola endiadi רימה ותולעה, *vermi e parassiti*, v. *Giob* 25, 6; *Is* 14, 11 e *Sir* 10, 9 - 11. In *mAb* il sintagma risponde alla seconda domanda, "Dove vai?", mentre in *ARNa/b* e in *DER* è connesso alla questione aggiuntiva "Cosa è destinato a diventare?" Cashdan:1965 (vol. 2 p. 107, sulla scorta di Finkelstein:1978 pp. 159 - 160) ha interpretato la diversa collocazione in *mAb* come deliberata omissione per evitare che l'affermazione venisse letta in termini di negazione dell'immortalità dell'anima.

13 Ben El'azar (T3). In *ARNa* 19 (35b) l'exkursus midrašico è tramandato a nome di Rabbi Eli'ezer ben Ya'aqob (T3); v. anche *KallahR* 6.

14 Cf. *QohR* 5, 12. Secondo un classico procedimento esegetico, la ridondanza poetica dei sinonimi תולעה/רימה è ricondotta ai domini antinomici di *vital/morte*. V. ad es. *mAb* 4, 1: "Chi è ricco? Chi gioisce della propria parte, ché è scritto: *Vivrai del lavoro delle tue mani, sarai felice e godrai d'ogni bene [Sal 128, 2]. Sarai felice - in questo mondo, godrai d'ogni bene - nel mondo a venire.*" In *DER* la rappresentazione di aspetti corporali ripugnanti quali parassiti e decomposizione punta a suscitare il senso della fragilità umana, in sintonia con il pessimismo di *Giob*, cosicché ad esser coinvolta è la prospettiva fisica - più che escatologica - della morte.

15 Nel ms. H2 e negli altri testimoni, Eli'ezer ben Ya'aqob. *ARNa* ha invece Rabbi Šim'on ben Eli'ezer (v. n. 13). Le attribuzioni dei parr. 2 - 3 sono dunque invertite in *DER*.

16 משלו משל: *mašal* è la tipologia letteraria della *parabola*. Il parallelo in *ARNa* 19 (35b) presenta alcune varianti: "Rabbi Šim'on ben Eli'ezer dice: Ti faccio un esempio. A cos'è analogo il discorso? A un re [למלך, cf. *DER* 2, 31 n. 109] che costruisce un grande palazzo [פלטריין] e vi risiede in ogni sua parte, benché lo scolo di una concertia vi passi in mezzo e vi sgorghi all'entrata. Chi si ci passa dice: 'Quanto grazioso e lodevole sarebbe questo palazzo se non vi passasse in mezzo lo scolo di una concertia.' E così è l'uomo. Che, già ora che dalle viscere emette secrezioni putride [עכשיו שמוציאים ממעי מעין סרוח] si vanta sul resto del creato - se producesse olio profumato, balsamo e *foliatum*, quanto più ancora si vanterebbe sul resto del creato?"

17 Solo il ms. J presenta la lezione לטרקלין גדולה רוכב על בורסקי קבוע בתוכו. Il ms. H2 e il *textus receptus* hanno

triclinio se non ci fosse fissato in mezzo lo scolo di una conceria.] Allo stesso modo l'uomo sarebbe grazioso e lodevole ma emette [dagli orifizi] sostanze disgustose.<sup>18</sup>

Se dalle viscere producesse *foliatum* o balsamo<sup>19</sup> o una qualunque tra tutte le spezie, quanto più ancora si vanterebbe sul resto del creato!

4. Nell'ora della dipartita di Rabbi El'azar ben 'Azaryah,<sup>20</sup> si presentarono i suoi discepoli, che, preso posto innanzi a lui, [gli] dissero: "Maestro, dacci un solo altro insegnamento."<sup>21</sup> Egli rispose: "Figlioli, che insegnarvi? Andate, siate accorti a rispettarvi l'un l'altro<sup>22</sup> e quando siete in preghiera [siate consapevoli a chi voi state pregando,]<sup>23</sup> perché è grazie a questo che parteciperete della vita del mondo a venire."<sup>24</sup>

---

לטרקלין גדולה וביב של בורסקי קבוע בתוכו "A un grande triclinio, all'interno del quale è fissato lo scolo di una conceria [ביב של בורסקי, cf. *ARNa*]." בורסקי, *conceria*, è un calco sul greco βυρσαία [τέχνη], da βύρσα, *pelle* (Krauss:1899 vol. 2, p. 147). *conceria* è pure calco da τρικλίνιον greco e *triclinium* latino (*Ibid.* vol. 2, p. 274). In *ARNa* il corpo umano è invece paragonato a un פלטרין, *palazzo* (πραιτώριον o *praetorium*, cf. *Ibid.* vol. 2, pp. 455 - 456).

18 ומוציא דבר מגונה מפיו: il complemento מפיו è assente nel ms. J. פה indica tanto la *bocca* quanto genericamente un'apertura, *orifizio*, di modo che l'espressione דבר מדונה potrebbe anche esser e intesa come *linguaggio indecente*. Cf. ad es. *LevR* 26, 1: "Troviamo che il Santo-benedetto-sia ha usato una perifrasi [עיקם] di otto lettere in più per non pronunciare un'espressione sconveniente [ולא הוציא דבר מגונה מפיו], ché è scritto: *Dalla bestia pura* [הטהורה]... *dalla bestia che non è pura* [לא הטהורה], cioè otto lettere in più di הטהורה, *impura*, *Gen* 7, 2]." V. anche *bPes* 3a. Rispetto a *DER*, la terminologia di *ARNa* dissipa l'ambiguità tra oralità e analità: מוציאם ממעיו מעין סרוח, "emette dalle viscere fluido putrido" (cf. טיפה סרוחה *supra* n. 5). La tendenza a neutralizzare la carica grottesca della tradizione testimoniata da *ARNa* può essere indice di dipendenza secondaria di *DER* da *ARNa*. Il contesto di entrambe le fonti, in ogni caso, è incentrato sul legame simbolico tra bassezze fisiologiche e caducità umana, cf. Schofer:2010 pp. 57 - 59. L'apparato digerente e l'escrezione rappresentano dunque il segno più evidente della limitatezza umana nei confronti della perfezione divina. *A contrario*, v. la soluzione data da Valentino (II sec.) al problema della doppia natura, umana e divina, di Gesù: "Scrive Valentino nella *Lettera ad Agatopode*: 'Gesù sopportava tutto ed era padrone di sé: operava per divina essenza; mangiava e beveva in modo particolare, senza evacuare gli escrementi. Tanta era la forza del suo dominio di sé, che il cibo non era soggetto a corruzione in Lui: egli non aveva corruzione,'" Clemente Alessandrino, *Stromata* 3, 59, 3 (Pini:1985, p. 392). Cf. Schäfer:2007 pp. 82 - 94.

19 אפרסמון, dal latino *foliatum*, *unguento* ricavato da foglie, v. Krauss:1899 vol. 2, pp. 258 - 259. פליטון, dal greco βάλσαμον, *Ibid.* vol. 2, p. 117.

20 Oltre a *ARNa* 19, l'episodio ha un parallelo - più ampio - in *bBer* 28b. In questi due passi il protagonista è però Rabbi Eli'ezer (ben Hyrqanus, T2) e non Rabbi El'azar ben 'Azaryah (T2). La formula introduttiva של בשעת פטירתו, al pari di כשהלה ("Quando si ammalò...") di *ARNa* e *bBer*, è comune nello schema narrativo delle scene di commiato sul letto di morte, v. Saldarini:1977/a pp. 28 - 45 (p. 31 per il nostro passo).

21 ילמדנו רבינו: nella letteratura midrašica, l'esortazione analoga *ci insegni il nostro maestro* introduce spesso istruzioni di contenuto halakico, cf. la compilazione intitolata *Midraš Yelammedenu*.

22 Cf. *mAb* 2, 10, a nome dello stesso Rabbi Eli'ezer (cf. *ARNa* 19): "Il rispetto del tuo prossimo ti sia caro come il tuo [rispetto, חביב עליך בשלך, יהי כבוד הברך חביב עליך בשלך]." *bBer* 28b aggiunge la raccomandazione: "E trattenete i vostri figli dalla logica [הגיון], oppure *ripetizione meccanica* cf. Jastrow:1903 p. 331 e n. successiva] e fateli invece sedere sulle ginocchia dei *talmide haḳamim*."

23 Il riferimento è al concetto di *kawwanah* (*direzione, intenzione*), ossia lo stato di concentrazione mentale e devozione cosciente auspicabile durante la preghiera, cf. ad es. *bBer* 32b e *mAb* 2, 13: "Abbi cura quando reciti lo Šema' e la preghiera e, quando preghi, non lasciare che ciò divenga un atto meccanico [על תעש תפלתך] ma praticalo come un atto di pietà e supplica innanzi all'Onnipresente benedetto-sia" (*mAb* 2, 13).

24 עולם הבא e disposizioni escatologiche sono contenuti in realtà inconsueti nel genere rabbinico delle ultime parole. Il lascito spirituale del rabbino è infatti tendenzialmente halakico, mentre insegnamenti di natura morale e religiosa sono più tipici del genere non canonico dei *Testamenti* (Goshen Gottstein:1994 pp. 248 - 250). Rabbi Eli'ezer (secondo la versione del TB e di *ARNa*) è tuttavia un personaggio anomalo, i cui insegnamenti giuridici erano stati invalidati da una scomunica, v. n. successiva. Sul binomio etico amore verso il prossimo e timore di Dio, cf. ad es. *Sir* 27, 30 - 28, 7; *Giubilei* 36, 4 - 8 (testamento di Isacco); *TestamentoDan* 5, 3; *TestamentoIssacar* 5, 2; 7, 6; *TestamentoBeniamino* 3, 3 - 4; *TestamentoSimeone* 4, 7; *TestamentoZabulon* 5, 1; *TestamentoGiuseppe* 7, 2; *TestamentoGad* 4, 1; *Mar* 12, 28 - 34; *Luc* 10, 25 - 28

5. Cinque cose abbiamo imparato da Rabbi El'azar [ben 'Azaryah] al momento della sua morte, e da esse abbiamo tratto più gioia di quanta ne avessimo goduta mentre questi era in vita.<sup>25</sup> Sono queste: la palla, il modello da scarpe, l'amuleto, i filatteri e il cuscino tondo - i quali possono assumere impurità,<sup>26</sup> per cui vanno immersi in acqua così come sono.<sup>27</sup> Andate e siate accorti nell'osservarle poiché sono norme essenziali<sup>28</sup> che furono riferite a Mosè dal Sinai.<sup>29</sup>

---

(Van Loopik:1991 p. 85).

- 25 Di nuovo, sulla base di *ARNa* 19 (35b), è da intendersi Eli'ezer ben Hyrkanus. Cf. anche *ARNa* 25 (40b) e *bSan* 68a. L'entusiasmo per l'insegnamento finale si spiega tenendo conto che, fino ad allora, Eli'ezer, fu oggetto di scomunica (נדר) da parte del Sanhedrin per essersi opposto a una decisione unanime in materia di purità rituale (cf. *bBM* 59b). V. Gilat:2007. La riabilitazione halakica sul letto di morte è descritta con *pathos* narrativo in chiusura del parallelo in *bSan* 68a: "E la sua anima esalò sulla parola *purità* [בטהרה]. Rabbi Yehošua' si alzò in piedi e disse: 'È revocato il bando [נדר], è revocato il bando!'"
- 26 Cf. *mKel* 23, 1: "Quanto alla palla, al modello da scarpe, all'amuleto e ai filatteri che si sono strappati - se si viene a contatto con essi [הנוגע בהן], si diviene impuri ma, se si viene a contatto con ciò che vi è contenuto [ובמה שתוכן], si rimane puri." In *ARNa* 25 e *bSan* l'istruzione è redatta in forma dialogica e vi sono varianti negli oggetti enumerati. Tutti gli utensili sono però accomunati dal fatto di essere composti di un rivestimento in cuoio che forma una cavità interna da imbottire. La norma sugli oggetti in cuoio prevede che essi possano divenire impuri solo nel caso fungano da contenitori. Poiché in questi casi l'imbottitura fa parte dell'oggetto stesso, l'opinione generale è che essi non possano contrarre impurità - contrariamente a quanto afferma Eli'ezer.
- 27 Un'ulteriore divergenza concerne il procedimento di purificazione: secondo i più, gli oggetti elencati vanno immersi in acqua (טבילה) dopo esser stati svuotati dell'imbottitura. Secondo Eli'ezer, invece, la separazione di contenitore e contenuto è superflua, mentre è sufficiente immergere gli utensili *così come sono* (v. Cashdan:1965 p. 108). Questo è il significato dell'espressione *במה שהן*, attestata nel ms. J e in accordo con *bSan*. Più problematica invece la variante במשהו ([vanno immersi] *in qualcosa*) del ms. H2, come anche l'esito במשהן dell'ed. Vilna.
- 28 הלכות גדולות, *norme importanti*, nel ms. J; הלכות קבועות, *norme stabilite*, nel ms. H2. Le due alternative sono attestate nei paralleli di *ARNa*, rispettivamente al cap. 25 (40b) e al cap. 19 (35b). Le due combinazioni non sono ricorrenti nella letteratura rabbinica, cf. ad es. *bBM* 112b e *bŠeb* 45a, dove il nesso è con le תקנות, le *riforme* halakiche operate dai rabbini sulla Torah scritta (v. n. successiva). *Halaḳot Gedolot* è anche il titolo di uno dei principali canoni giuridici d'epoca geonica. Attribuito a Šim'on Qayyara (IX sec.), raccoglie sistematicamente i materiali legali del TB (già parzialmente riordinati nella collezione *Halaḳot Pesuqot*), integrati da *še'iltot* (omelie) e tradizioni dal TY e dai *midrašim*. La collezione godrà di particolare prestigio nell'Europa medievale, cf. Brody:1998 pp. 223 - 232.
- 29 Nella letteratura rabbinica classica, la consegna della Torah a Mosè sul Sinai non è tema diffuso. Ciò si deve alla volontà redazionale di evitare (a) l'enfasi sulla preminenza della Legge biblica a discapito di quella rabbinica e (b) il riconoscimento a Mosè di una speciale funzione di mediatore umano-divino alla stregua di Gesù o dei santi cristiani. Cf. Stemberger:2003 pp. 285 - 299. *DER* e *ARN* (per lo meno nella sua redazione finale) sono tuttavia opere tarde, nelle quali l'interesse per la costruzione dell'autorità normativa non è più incompatibile con l'appoggio sulla tradizione scritturale.

## Capitolo quarto

1. Sii sempre cortese sia quando entri sia quando esci e minimizza le faccende per affaccendarti con la Torah.<sup>1</sup>

Si racconta di<sup>2</sup> Rabbi Šim'on ben Ele'azar<sup>3</sup> che, proveniente da Migdal Geder<sup>4</sup>, dalla casa del suo maestro, in groppa all'asino viaggiava lungo la riva del mare, quando s'imbatté in un uomo che era piuttosto brutto. Lo apostrofò: "[Imbecille,]<sup>5</sup> che brutte sono le tue creazioni, [quanto sono brutti i figli di nostro padre Abramo]!"<sup>6</sup>

- 1 Cf. *mAb* 4, 10: "Dice Rabbi Me'ir [T3]: Minimizza gli affari per indaffararti con la Torah; sii umile di spirito nei confronti di ognuno. Ma se trascuri lo studio della Torah ci saranno molti disimpegni nei tuoi confronti, mentre se ti affannerai su di essa sarà molta la ricompensa da darti." Il registro stilistico dei *Pirque ben 'Azza* è caratterizzato da istruzioni esortative trasmesse in forma anonima e spesso corredate di *ma'aseh* (aneddoto) illustrativo. *DER* 4 è commentato in *KallahR* 7, 1 - 3.
- 2 - מעשה ב-, cf. *DER* 1, 7, n. 34. A differenza del *Pereq 'Arayot*, le sezioni narrative del nucleo centrale di *DER* non costituiscono precedenti per norme giuridiche, quanto piuttosto *exempla* comportamentali con protagonisti i padri fondatori della tradizione rabbinica. Lo statuto letterario della *sage story* è un tema fortemente dibattuto nello studio storico-critico dei testi rabbinici, cf. le visioni, focalizzate rispettivamente su forma letteraria e storia della redazione, di Neusner:2010 pp. 194 - 210 e Hezser:1993 pp. 1 - 9. 282 ss.; Hezser:2010 pp. 97 - 110. L'episodio ha paralleli in *bTa'* 20a-b e *ARNa* 41 (66a). La versione del TB è la più ricca in dettagli narrativi e sfumature psicologiche: "Si racconta di Rabbi Šim'on ben Ele'azar che, di ritorno da Migdal Gador, da casa del suo *rabbi*, cavalcava a dorso d'asino lungo la riva del mare ed era assai compiaciuto [le edd. a stampa aggiungono והיתה דעתו גסה, e *borioso*] per aver imparato molta Torah [היה שמח]. Si imbatté in un tale che era piuttosto brutto. Gli disse: 'Salve,' ma quello non rispose. Allora lo apostrofò: 'Imbecille, che non siano tutti brutti come te i tuoi concittadini.' Rispose: 'Va' dall'artefice che mi ha fatto e digli: Che brutto quest'articolo che hai fatto [כמה מכוער כלי זה שעשית]!' Quando si rese conto di essere in torto [כיון שידע בעצמו שהטא], scese dall'asino e gli si prostrò davanti, dicendo: 'Ti chiedo scusa, perdonami.' Rispose: 'Non ti perdonerò finché non andrai dall'artefice che mi ha fatto a dirgli: Che brutto quest'articolo che hai fatto.' Così [Rabbi Šim'on ben Ele'azar] gli camminò dietro per un mezzo miglio. Quando i suoi concittadini gli vennero incontro, dissero: 'Salve a te, *rabbi*.' [L'uomo] rispose: 'Chi è che chiamate *rabbi*?' Risposero: 'Quello che cammina dietro di te.' Disse: 'Se questo è un *rabbi*, non ce ne siano tanti così in Israele.' Gli dissero: 'Perché?' Rispose: 'Perché mi ha detto così e così.' Gli dissero: 'Perdonalo comunque, perché è una persona importante [שאדם גדול הוא]!' Rispose: 'Allora lo perdono, ma solo se non userà più comportarsi così [ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כך]!' La versione di *ARNa* è più vicina alla concisione di *DER*.
- 3 T4. Il ms. J riporta la sequenza di nomi שמעון בן אלעזר *Rabban Gamali'el* è da espungere. Nell'ed. Vilna del TB il protagonista diventerà Ele'azar (ben Rabbi) Šim'on (T4). Le personalità invocate in *DER* sono per lo più *tanna'im*: la ricerca di autorevolezza negli esponenti della fase più antica - e, a posteriori, genuina - del rabbinismo è infatti una tendenza ricorrente nelle compilazioni (tarde) a indirizzo etico, cf. Schofer:2007 p. 316.
- 4 Le fonti testimoniano più versioni del toponimo, v. Van Loopik:1991 p. 89:  
(a) מגדל גדר (ms. J, *KallahR* 7, 1), forse Magdala o Gadara sul lago di Tiberiade;  
(b) מגדל עדר (ms. H2, *bTa'* 20a (es. ms. München 95), *ARNa* 41), cf. *Gen* 35, 21, Migdal 'Eder sarebbe localizzata a sud di Gerusalemme, non lontano da Betlemme;  
(c) מגדל גדור (*bTa'an* 20a ed. Vilna), Migdal Gador, sede di un'importante scuola accanto cui doveva scorrere un piccolo fiume.  
La variante più diffusa sembra essere però (b) מגדל עדר, anche nei testimoni di *DER*.
- 5 ריקה, aramaico, è un'espressione d'insulto. V. la traslitterazione *řaka* in *Mt* 5, 22, cf. Strack-Billerbeck:1922 vol. 1, pp. 278 - 279. La reazione sopra le righe del *rabbi* è giustificata nel TB dalla mancata risposta, da parte del pittoresco passante, al saluto cortese del protagonista, v. n. 2.
- 6 *bTa'* 20b e *ARNa* 41 sono meno universali: "Che non siano tutti brutti come te i tuoi concittadini [שמה כל בני] ("Che brutte sono le tue creazioni!") è rivolta di per sé al Creatore. A ciò si deve forse l'omissione dell'improprio ריקה, che trasformerebbe una scortesia in bestemmia.

Gli rispose: "Che devo farci?<sup>7</sup> Va' a dirlo all'artefice che mi ha fatto."

Al che [Rabbi Šim'on ben Ele'azar] scese dall'asino e s'inginocchiò ai suoi piedi, dicendo: "Io ti chiedo scusa, perdonami!"

Gli rispose: "Non ti perdono finché non andrai dall'artefice che mi ha fatto a dirgli: Che brutte sono le tue creazioni."<sup>8</sup>

[Rabbi Šim'on ben Ele'azar] gli camminò dietro per mezzo miglio e più.<sup>9</sup> I suoi concittadini, non appena giunta voce,<sup>10</sup> gli andarono incontro a dirgli: "Salve, *rabbi*."

Ma l'altro disse loro: "Chi è che chiamate *rabbi*?"

Risposero: "Quello che cammina<sup>11</sup> dietro di te."

Disse loro: "Se è questo qua, che non ce ne siano molti come lui in Israele!"<sup>12</sup>

Gli dissero: "Dio non voglia!<sup>13</sup> Che ti ha fatto?", e l'altro: "Così e così mi ha fatto." Gli dissero: "Perdonalo comunque."<sup>14</sup> Disse: "Ecco, lo perdono, ma solo se non sarà più uso a cose così."<sup>15</sup>

Quello stesso giorno Rabbi Šim'on [ben Ele'azar] spiegò durante la sessione [nella sua grande casa di studio]:<sup>16</sup> Si sia sempre flessibili come il giunco e mai rigidi come il cedro.<sup>17</sup>

7 Cf. *ARNa* 41 (66a).

8 Come *מכוערין מעשיך*. Il ms. H2 ha invece *שעשית כלי זה מכוער כלי זה*, "Che brutto l'articolo che hai fatto!", cf. *bTa'* 20b e *ARNa* 41. Rispetto a *מעשה* (*opera*), *כלי* (*utensile, vaso, strumento*) riflette in modo più concreto e diretto la metafora del Creatore/artigiano, *אומן*.

9 Il ms. H2 ha solo *מיל*, "per circa mezzo miglio," cf. *bTa'* 20b. In *ARNa* 41 sono invece "tre miglia." Scendere dalla cavalcatura e proseguire a piedi *dietro* qualcuno è chiaramente un gesto di volontaria umiliazione. V. *infra* n. 35

10 *שמעו*, *sentirono* [i concittadini], è specificato solo in *DER* e non nelle altre fonti.

11 *משייל*, assente nel ms. H2.

12 Ms. H2: *אמר להם אל יהא כמוהו בישראל*, "Disse loro: 'Non ce ne siano come lui in Israele!'" Il ms. J concorda invece con il TB e *ARNa*.

13 *הס ושלום*, cf. *ARNa* 41 (66a). Lo stupore incredulo della massa sembra un dettaglio rispettoso aggiunto dalle compilazioni tarde.

14 In *bTa'* 20b: "Perché è una persona importante," v. n. 2.

15 *ובלבד שלא יהא מלומד לעשות כן*. Il ms. H riporta: *ובלבד שלא יהא רגיל בכך*, "Solo se non persevererà più nel comportarsi così."

16 *בית המדרש* è il luogo dell'istruzione rabbinica, cf. Strack-Stemberger:1982 pp. 8 - 13.

17 Cf. *bTa'* 20a-b; *bSan* 105b - 106a; *ARNa* 41 (66a); *DEZ* 8, 1. Nel parallelo di *bTa'* la *derašah* è interrotta dall'aneddoto su Rabbi Šim'on ben Ele'azar: "È meglio la maledizione che Achia di Silo lanciò ad Israele della benedizione che pronunciò il perfido Balaam. Achia di Silo li maledisse comparandoli a un *giunco* [*IRe* 14, 15: *Il Signore percuoterà Israele, come un giunco scosso nell'acqua*]. Il giunco, cioè? Sta nell'acqua, così il suo fusto si rigenera e le sue radici moltiplicano. E persino quando i quattro venti della terra vengono a spirarvi contro [ואפילו ארבע רוחות בעולם באות ונושבות בו], non lo rimuovono dal suo posto [אין מזיזות אותו ממקומו], ma il giunco li segue avanti e indietro [אלא הולך ובה עמהם]. Tacciono i venti e il giunco sta fermo al suo posto [דממו הרוחות קנה עומד במקומו]. Invece il perfido Balaam li benedisse comparandoli a un cedro, ché è scritto: *Come cedri sull'acqua* [*Num* 24, 6]. Il cedro, cioè? Non sta nell'acqua, così il suo fusto non si rigenera e le sue radici non si moltiplicano. E quando i venti vengono a spirargli contro, non li segue avanti e indietro [וכשהרוחות באות ונושבות בו אינו הולך עמהן]. Quando poi arriva il vento del Sud, lo sradica e rivolta sottosopra [כיון שבאת רוח דרומית עוקרתו והופכתו על פניו]. [Si racconta che accadde..., v. n. 2] Rabbi Šim'on ben Ele'azar si recò allora alla casa da studio e spiegò: Si sia sempre flessibili come il giunco e mai rigidi come il cedro. È per questo il giunco merita che se ne tragga il calamo per vergare il rotolo della Torah, i filatteri e le *mezuzot*." In *ARNa* la glossa è condensata, senza il motivo iniziale dell'acqua che nel TB esplica l'antitesi tra i due termini dell'allegoria a partire dai rispettivi spunti biblici (*IRe* 14, 15 per *קנה*, il *giunco*, e *Num* 24, 6 per *ארז*, il *cedro*). In *ARNa* le versioni testuali divergono fortemente da ms. a ms. (cf. Schechter:1887 p. 66a, n. 9), soprattutto nella sezione sul destino del cedro, non trattato nel TB. Il testo di *DER*, in ogni caso, per struttura letteraria e contenuto è più affine a *ARNa* che dai paralleli talmudici.

[Il giunco, cioè?] Quando vi tirano [contro] i quattro venti della terra,<sup>18</sup> il giunco li segue avanti e indietro. Quando i [quattro] venti [della terra] si fermano<sup>19</sup> [anche il giunco] sta fermo al suo posto. Che ne è di questo giunco? Esso merita che se ne tragga il calamo<sup>20</sup> con cui vergare il rotolo della Torah.<sup>21</sup>

Il cedro invece? È diverso, perché sta fisso sulle sue radici. Ma quando tira<sup>22</sup> il vento di Nord-Ovest, quel cedro che stava ritto sulle proprie radici finisce divelto, fatto a pezzi e usato per ricoprire le abitazioni, mentre quel che resta viene gettato nel fuoco.<sup>23</sup>

Perciò dicono i sapienti: Sii flessibile come un giunco e non rigido come un cedro.

2. Come si rende onore al proprio *rabbi*? Quando entrambi si cammina per strada, si deve tenerlo alla propria destra e non alla sinistra.

Qualora si sia in tre, il *rabbi*<sup>24</sup> sta nel mezzo, con il più importante dei rimanenti alla sua destra e il meno importante<sup>25</sup> alla sua sinistra.<sup>26</sup>

18 La similitudine della *canna sbattuta dal vento* ha connotazione negativa nel NT, v. *Mat* 11, 7 ss. e *Luc* 7, 24 ss. (cf. Strack-Billerbeck:1922 pp. 596 - 597). Affine alla morale rabbinica è invece la metafora nell'*Antigone* di Sofocle: "Per quanto un uomo sia saggio, non è vergogna imparare molte cose, ed essere flessibili [τὸ μὴ τεῖνεῖν, non *irrigidirsi*]. Vedi che lungo le rive dei torrenti tempestosi gli alberi che si piegano salvano i loro rami, e vengono sradicati quelli che oppongono resistenza" (vv. 710 - 715, Paduano:1982 vol. 1, pp. 302 - 303), cf. Von Rad:1975 p. 85. Sul giunco e la quercia esiste inoltre una tradizione esopiana trasmessa nelle versioni greche di Babrio e Aftonio e in quella latina di Aviano (70 nell'indice Perry:1965 p. 434; cf. Schwarzbaum:1977 pp. 480 - 481). Il motivo avrà particolare successo narrativo e iconografico in Europa a partire dal Rinascimento, v. ad es. la diffusione dell'adagio sul piegarsi senza spezzarsi, la cui prima attestazione europea si deve a Geoffrey Chaucer: "A reed before the wind lives on, while mighty oaks do fall" (*Troilus and Cryseide* vv. 1387 - 1389).

19 Il lessico di *DER* è semplificato rispetto alla formulazione talmudica: יצא (*uscire*) invece di נשב (*soffiare*) e עמד (*stare fermo*) invece di דמם (*tacere*).

20 Kולמוס, dal greco κάλαμος e dal latino *calamus* (*canna*), cf. Krauss:1899 vol. 2, p. 506.

21 ספר תורה: il ms. H2 ha דברי תורה, [per vergare] *le parole della Torah*. Cf. *bTa* 20b: "[per vergare] il rotolo della Torah, i filatteri e le *mezuzot*;" *bSan* 106a: "il rotolo della Torah, i Profeti e gli Agiografi."

22 כיצא, alla lettera *quando esce*. (v. n. 19). Nell ms. H2 il verbo è כיון שנשבה בו (*quando vi spirano contro*) come in *bTa* e *bSan*.

23 סותרין ומסכבכין בו בתים והשאר מניחין על גסי האור, cf. *ARNa* 41 (66a). Non include questa addizione il ms. H2: אבל, ארוז זה אינו כן כל רוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, כיון שנשבה בו רוח דרומית עוקרתו והופכתו על פניו, "Il cedro invece? È diverso: quando arrivano i venti da tutti i punti cardinali a soffiarvi contro, non lo smuovono dal suo posto. Quando però vi soffia contro il vento del Sud, lo sradica e rivolta sottosopra," cf. *ARNa* 41 (66a).

24 Ms. H2: רב. "Se sono in tre tra cui un *hakam* [sapiente], il *hakam* sta nel mezzo.

25 Rispettivamente גדול, [il più] grande, e קטן, [il più] piccolo. La gerarchia può essere dettata dall'età, dal censo o dal merito accademico, v. Heszer:1997 pp. 255 ss.

26 Le due istruzioni giustapposte al par. 2 sono oggetto di dibattito *halakico* in *bYom* 37a. Qui la *mišnah* sulla disposizione per ordine d'importanza al Tempio appare in contraddizione con le tradizioni - per lo più anonime - sul posto d'onore del *rabbi*: "Il Vice Sommo Sacerdote sta alla sua [del Sommo Sacerdote] destra, mentre il capo della famiglia sacerdotale sta alla sua sinistra [*mYom* 3, 10]. Disse Rabbi Yehudah: Chi cammina alla destra del *rabbi* è un maleducato [בורר, cf. *bHull* 91a]. Ma si tramanda [תנא]: Il Vice Sommo Sacerdote sta alla sua destra, mentre il capo della famiglia sacerdotale sta alla sua sinistra. Come pure si tramanda [תניא]: Se tre camminano assieme per strada, il *rabbi* sta nel mezzo, con il più importante dei restanti alla sua destra e il meno importante alla sua sinistra [cf. *b'Er* 54b]. E così troviamo [וכן מצינו] a proposito dei tre angeli serventi che si recarono da Abramo: Michele stava nel mezzo, con Gabriele alla sua destra e Raffaele alla sua sinistra. Rab Šemu'el bar Pappa interpretò davanti a Rab Ada: Basta che il *rabbi* non ne sia nascosto [dall'allievo alla sua destra, quando sono in tre]. Però si tramanda: Chi cammina davanti al *rabbi* è un maleducato, dietro è un arrogante. S'intende [nell'interpretazione di Rab Šemu'el] voltandosi di lato [disposti in riga, non in fila]." Sul prestigio del lato destro cf. nella Bibbia *Is* 63, 12; *Sal* 109, 31; 110, 1.

Infatti così troviamo<sup>27</sup> riguardo ai tre angeli che si recarono presso nostro padre Abramo, ovvero Gabriele, Michele e Raffaele.<sup>28</sup> Gabriele veniva per rovesciare Sodoma, Raffaele per guarire Abramo e Michele per dare lieta novella e benedizione a Sara.<sup>29</sup> Michele stava nel mezzo, [con alla sua destra Gabriele e alla sua sinistra Raffaele].

Nel momento in cui il nostro padre Abramo vide gli angeli serventi, venne la Šekinah a posarsi al di sopra di lui. [Abramo] disse loro: "Maestri, aspettatevi finché non mi congedi dalla Šekinah,<sup>30</sup> che è più importante di voi," ché è scritto: *Disse: Se ho trovato favore ai tuoi occhi, Signore, non passare oltre al tuo servo* (Genesi 18, 3).<sup>31</sup>

Dopo che si fu congedato dalla Šekinah, nostro padre Abramo andò a riverirli con un inchino per poi accoglierli sotto l'albero, ché è scritto: *Lasciate che si prenda un po' d'acqua, [lavatevi i piedi e accomodatevi sotto l'albero]* (Genesi 18, 4). E poi: *Andrò a prendere un boccone di pane, [così mangerete]* (Genesi 18, 5).

Invece Lot, cosa disse? *Passate la notte, lavatevi i piedi* (Genesi 19, 2). Altri dicono che abbia detto un'arguzia.<sup>32</sup> Disse: "Se gli abitanti di Sodoma vedono che si sono lavati [volto,] mani e piedi, finiranno con l'uccidere me, mia moglie e le mie figlie. Invece, se vedono la polvere ancora sui loro piedi,<sup>33</sup> crederanno che siano venuti dalla strada solo or ora."<sup>34</sup>

---

5, dove la destra spetta a Dio. V. inoltre *Mat* 26, 64 e *Att* 7, 55 ss, dove alla destra di Dio sta Gesù, cf. Strack-Billerbeck:1922 vol. 1, pp. 1006 - 1007.

27 La formula וכן מצינו introduce spesso una prova ancorata al racconto biblico.

28 L'aggancio alla tradizione para-biblica sullo schieramento dei tre messi divini di *Gen* 18 è presente già in *bYom* 37a (n. 26). L'esteso excursus midrašico di seguito, in *DER*, è però frutto di una fase redazionale successiva rispetto alla compilazione della mera precettistica (cf. *DER* 5, 2 n. 23). I materiali aggadici sono attestati in *GenR* 48, 1 - 14; 50, 1 - 7 e *bbM* 86b - 87a; cf. inoltre il tardo *TanḥumaGen Wa-Yera'*, 8. L'idea che "i tre uomini" (שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים) (*Gen* 18, 2) in visita presso Abramo siano angeli compare già a Qumran (4Q180 (*AgesCreat*) 2 - 4, 2, 3), nei *targumim* (*Pseudo-Jonathan* e *Neofiti* su *Gen* 18, 2) ed è testimoniata anche da Giuseppe Flavio (*Antiquitates Judaicae* 1, 11, 2); v. inoltre *TestamentoAbramo* 6 (recensioni a/b). Nel *Dialogus cum Tryphone* (56), inoltre, l'apologeta cristiano Giustino Martire (II sec.) riporta questa tradizione come la tipica interpretazione giudaica del passo biblico. L'inusuale uniformità esegetica nelle fonti ebraiche di varie epoche si spiega forse nei termini di una reazione polemica al consolidarsi della lettura in chiave trinitaria di *Gen* 18 da parte dei commentatori cristiani, cf. Grypeou-Spurling:2009 pp. 181 - 203. La tradizione della visita angelica ad Abramo è testimoniata anche nella *Disciplina clericalis* (ca. 1110, cap. 26) di Pietro Alfonsi, che può aver tratto i materiali direttamente da fonti rabbiniche.

29 Ms. H2: גבריאל להפוך את סדום, מיכאל לבשר את שרה, רפאל לרפאות את אברהם את אברהם, "Gabriele per rovesciare Sodoma, Michele per dare la lieta novella a Sara e Raffaele per guarire Abramo."

30 Ms. H2: מן השמים, "dal Cielo."

31 L'affollamento di emissari ed emanazioni divini si deve alla mancanza di consequenzialità logico-temporale in *Gen* 18, 1 - 3: prima, Abramo vede il Signore appressarsi alle querce di Mamre (v. 1, וַיֵּרָא אֱלֹהֵי יְהוָה); poi leva lo sguardo e vede tre figure (v. 2, וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים); infine, si rivolge all'interlocutore/i con il vocativo singolare אֲדֹנָי, mio signore (v. 3). L'esegesi rabbinica scioglierà l'intrico narrativo deducendo gli arrivi separati di Dio/Šekinah e dei tre angeli (v. es. *GenR*, 48, 9 - 10). In *DER* la riscrittura midrašica dell'oscuro brano biblico sembra ignorare i controversi risvolti teologici di tale interpretazione (v. n. 28) e diviene semplicemente fonte di legittimazione per regole d'etichetta altrimenti orfane d'autorità. Cf. *bŠabb* 127a: "Disse Rabbi Yehudah: Disse Rab: È più importante accogliere i viandanti che ricevere la Šekinah, ché è scritto: *Disse: Se ho trovato favore ai tuoi occhi, Signore, non passare oltre al tuo servo* [*Gen* 18, 3]." Nel ms. H2 il *prooftext* è *Gen* 17, 22: וּמִנֵּיִן שְׂנֵאֲמַר וַיִּכַּל לְדַבֵּר אֹתוֹ וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אַבְרָהָם, "E da dove si deduce? Dacché è scritto: *E smise di parlare con lui. E Dio si elevò sopra Abramo.*"

32 *חכמת חכמים*, *saggezza da saggio*. Il ms. H2 ha la doppia negazione: אחרים אומרים לא אמר להם לוט אלא חכמת חכמים, "Altri dicono che abbia pronunciato nient'altro che un'arguzia."

33 Ms. H2: אלא יראו אותך כשאבק על רגליהם, "Invece, se li vedranno ancora con la polvere sui piedi."

34 Il confronto (אבל לוט מה הוא אמר להם) tra i costumi d'ospitalità di Abramo e Lot si fonda sulla discrepanza fra l'ordine delle azioni di Abramo in *Gen* 18, 4 - 5 e di quelle di Lot in *Gen* 19, 2: Abramo invita gli ospiti prima

3. Chi cammina dietro al proprio *rabbi*<sup>35</sup> non ha il permesso di congedarsi da [dietro di] lui senza prima aver da questi ricevuto il permesso.<sup>36</sup>

Se i due sono studiosi di egual valore,<sup>37</sup> entra per primo il padrone di casa e poi l'ospite. Invece, quando escono, l'ospite va per primo e il padrone di casa per ultimo.<sup>38</sup>

E quando ci si congeda dal proprio maestro, sia che si sia più importanti del maestro sia che il maestro sia più importante, gli si deve dire: "Ecco, ora vado."<sup>39</sup>

---

a lavarsi i piedi e dopo offre loro vitto e alloggio, Lot invece li esorta anzitutto a pernottare presso di lui e in secondo luogo a detergersi. L'ordine - apparentemente erroneo - delle azioni di Lot viene spiegato con la necessità di prevenire gli abusi dei concittadini sui nuovi arrivati e le ritorsioni su chi dà loro asilo (v. *GenR* 50, 7).

35 Nell'episodio al par. 1 il rabbino camminava dietro al co-protagonista in segno di pentimento (n. 9). Cf. tuttavia *bYom* 37a: "Si tramanda: Chi cammina davanti al *rabbi* è un maleducato [כנגד רבו הרי זה בור], dietro è un arrogante [אהורי רבו הרי זה מגסי הרוח]" (v. n. 26).

36 Cf. *GenR* 47, 6 (su *Gen* 17, 22): "Chi si congeda dal prossimo [מחברו, o collega], che sia più o meno importante, deve prima ottenere da questi il permesso." V. anche *DER* 5, 1. Sul congedo in ambiente scolastico v. anche *bBer* 31a: "E così non ci si congeda dal collega [מחברו] con chiacchiere, risate, frivolezze o futilità varie, ma con un argomento halakico."

37 Ovvero non c'è tra i due un rapporto di discepolato che imponga ulteriori gerarchie.

38 V. *bTa'* 23b, dove agli ospiti che chiedono perché siano stati introdotti in casa solo dopo l'entrata della moglie e del padrone di casa, Ḥoni il tracciatore di cerchi risponde: "Perché non vi conosco." La ragione è perciò quella di non lasciare mai la donna sola con estranei, così prevenire eventuali cattive intenzioni e salvare le apparenze, cf. Van Loopik:1991 p. 98.

39 V. *bYom* 53a-b: "E così il discepolo che si congeda dal suo maestro non deve voltarsi indietro e allontanarsi [אלא מצדד פניו והולך] ma girarsi di lato per poi allontanarsi [וכן תלמיד הנפטר מרבו לא יחזיר פניו וילך]". In *bbb* 99a i cherubini dell'Arca sono posizionati "come un discepolo che si congeda dal maestro."

## Capitolo quinto

1. Non ci si deve mai congedare né dal *rabbi* né dal collega senza prima ottenere da questi il permesso.<sup>1</sup>

E ciascuno può imparare la cortesia dall'Onnipresente,<sup>2</sup> che disse ad Abramo [nostro padre]: "Posso esserti utile in nient'altro, Abramo?"<sup>3</sup> Rispose al suo cospetto: "Nostro Signore del mondo, [certo]."<sup>4</sup>

2. Non si deve mai entrare inaspettatamente in casa del prossimo.<sup>5</sup>

E ciascuno può imparare la buona creanza<sup>6</sup> dall'Onnipresente che, stando<sup>7</sup> all'entrata del Giardino, chiamò Adamo, ché è scritto: *Il Signore Dio chiamò Adamo. Gli disse: "Dove sei?"* (Genesi 3, 9).<sup>8</sup>

1 Cf. DER 4, 3 e GenR 47, 6. Nel ms. H2 i sintagmi sono invertiti: מאצל חבירו ולא מאצל רבו, "né dal collega né dal *rabbi*." Il termine חבר può significare di volta in volta *collega* di studi, *compagno* di associazione pietistica, *amico* o, semplicemente, *prossimo*. Si è optato qui per la prima accezione considerando che il blocco di istruzioni in 4, 2 - 5, 1 è l'unico, in DER, esplicitamente diretto all'ambiente scolastico dei circoli rabbinici. Sulle associazioni accademiche e il loro impatto sociale cf. Hezser:1997 pp. 315 - 323.

2 המקום, cf. cap. 2, 31, n. 111.

3 H2: "Abramo, Abramo, posso esserti utile in nient'altro?"

4 הן: la risposta positiva può essere interpretata come antifrasi eufemistica - *si*, cioè *no*. L'interrogazione retorica introdotta da כלום prevederebbe d'altronde una risposta negativa, cf. Jastrow:1903 p. 640; Segal:1958 p. 221; Van Loopik:1991 p. 99. Il problema sembra derivare dal fatto che non è bene rispondere di "no" a Dio, soprattutto quando chiede se può "esserti utile." Cf. GenR 47, 6: "Da chi si apprende ciò? Da Abramo: una volta Abramo stava parlando con il Santo-benedetto-sia, quando vennero gli angeli del servizio a parlargli. Abramo disse loro: 'Prima mi congederò dalla Šekinah, che è più importante di voi, e poi parlerò con voi.' Dopo aver discusso col Santo-benedetto-sia di tutto ciò che gli era necessario [כל צרכו], gli disse: 'Signore dei mondi [רבונו כל העולמים], devo parlare [צורך לדבר] con gli angeli.' Gli rispose: 'Me ne andrò in pace [אִפְטָר בְּשָׁלוֹם].'"

5 Cf. bPes 116a; bNidd 16b // LevR 21, 8. In bPes la raccomandazione fa parte delle disposizioni testamentarie di Rabbi 'Aqiba al figlio Yehošua': "Figlio mio, non stabilirti nella parte alta della città a studiare; non risiedere in una città i cui capi siano dei *talmide haḳamim*; non entrare a casa tua inaspettatamente [ואל תכנס ואל תכנס לבייתך פתאום], tanto più in casa altrui [כל שכן לביית חבירי]; non rinunciare alle scarpe ai piedi; alzati presto per mangiare, d'estate per il caldo, d'inverno per il freddo; fa' del sabato un giorno feriale piuttosto che dipendere dagli altri; sii cordiale con colui al quale la fortuna arride." In bNidd e LevR entrare in casa senza annunciarsi è compreso un una serie di comportamenti invisibili a Dio e per lo più accomunati dalla mancanza di pudore: "Tre cose detesto e quattro non amo: un altolocato [שר] che frequenta le osterie - oppure: che aizza [la folla nelle osterie]; chi stabilisce l'accademia nella parte alta della città; chi afferra il membro quando urina; chi entra in casa altrui inaspettatamente [הנכנס לביית חבירו פתאום]. Disse Rabbi Yoḥanan: Persino in casa propria [ואפילו לביתו]. Disse Rabbi Šim'on ben Yoḥa'i: Quattro cose il Santo-benedetto-sia detesta, e tantomeno io amo: chi entra in casa propria inaspettatamente [הנכנס לביתו פתאום] - e neanche a dirlo in casa altrui; chi afferra il membro quando urina; chi urina nudo davanti al letto; chi assolve i doveri coniugali alla presenza di altri esseri viventi." (bNidd 16b - 17a). Il detto numerico in LevR, con qualche variante, s'inserisce a seguito di un aneddoto sull'imprevisto ritorno a casa di Rabbi Ḥanina ben Ḥaḳina'i dopo anni di assenza. Cf. anche Sir 21, 22 (cui fa cenno anche bNidd 16a): "Il piede dello stolto si precipita in casa... [רגל נבל מהרה אל בית];" sulle citazioni talmudiche del Sefer Ben Sira cf. Ladenz:2006 pp. 377 - 378. L'insegnamento di DER è ripreso anche in Midraš le-'Olam 17 (Jellinek:1938 vol. 3 p. 118): "Non si deve mai precipitare il piede in casa altrui. Non si deve mai entrare in casa di altri inaspettatamente, ma lo si deve prima chiamare, e lo apprendiamo dal Santo-benedetto-sia che, stando all'entrata del Giardino, prima chiamò Adamo, ché è scritto: *Il Signore Dio chiamò Adamo. Gli disse: 'Dove sei?'* [Gen 3, 9]." Considerato il tono universale e generico della precettistica da qui in avanti, חבר verrà tradotto *prossimo* (v. n. 1).

6 È questa la prima ricorrenza dell'espressione דרך ארץ, v. III.2.i-ii.

7 J qui ripete anticipa e ripete, לוי לאדם, "[stando] ad Adamo [all'entrata del Giardino]."

8 Un dio onnisciente non dovrebbe aver bisogno di chiedere a una sua creatura dove si trova. La domanda אֵיפֶה è perciò un modo discreto per avvertire Adamo del proprio arrivo, così da non coglierlo di sorpresa. V. invece

Si racconta che quattro anziani<sup>9</sup> si recarono alla corte centrale,<sup>10</sup> dove avevano un conoscente filosofo.<sup>11</sup> Erano Rabban Gamli'el, Rabbi Yehošua', Rabbi El'azar ben 'Azaryah e Rabbi 'Aqiba.<sup>12</sup> Rabbi Yehošua' disse a Rabban Gamli'el: "[*Rabbi,*] vuoi che facciamo visita<sup>13</sup> al nostro amico filosofo?" Rispose: "No."<sup>14</sup> All'alba successiva chiese: "[*Rabbi,*] vuoi che facciamo visita al nostro amico filosofo?" Rispose: "Sì."

[Rabbi Yehošua'] andò a presentarsi alla porta,<sup>15</sup> al che il filosofo si mise a riflettere tra sé:<sup>16</sup> "Queste buone maniere possono essere solo di un sapiente."<sup>17</sup> Alla seconda volta si alzò a lavarsi volto,

---

il *prooftext* di LevR 21, 8: "Rabbi Yohanan, quando si recava a porgere i saluti a Rabbi Hanina, era solito bussare in base a *E si udirà il suono [quando Aronne andrà nel luogo sacro alla presenza del Signore [Es 28, 35].*"

9 זקן è il dottore della Legge, v. ad es. *bQidd* 32b, dov'è sinonimo di *ḥakam*.

10 Finkelstein:1978 (pp. 150 - 151) collocano l'istituzione a Roma stessa. Nella letteratura rabbinica l'autorità romana è in genere chiamata מלכות הרשעה, *l'empio governo*, v. es. *bBer* 61b (Jastrow:1903 p. 791).

11 H2: והיה להם חבר אחד ופילוסופוס שמו - per lo più sostantivo e non nome proprio - è la traslitterazione di φιλόσοφος (Krauss:1899 vol. 2, pp. 446 - 447). J, di origine provenzale, ha la dizione francese פילוסוף. Il personaggio, presumibilmente pagano o comunque estraneo alla cerchia rabbinica, è presentato come חבר (*amico*) dei sapienti. Secondo Hezser:2000/a, i rapporti interpersonali descritti in termini di חברים, per lo meno nel TY, si fondano su uno stato di parità socio-economica, religiosa o intellettuale, sulla quale si costruisce la la condivisione di una certa virtù, non diversamente da quanto teorizzato dalla contemporanea filosofia ellenistica (p. 214). Cf. inoltre Hezser:2000/b pp. 160 - 167. Nell'aneddoto di *DER* (di cui non si attestano paralleli nella letteratura rabbinica) questo tipo di solidarietà si estende al rappresentante esemplare di una cultura altra, con il quale però si compartisce la posizione di uomini educati. Benché sia impossibile datare la composizione del *ma'aseh*, è assai plausibile che quello del filosofo pagano sia semplicemente un *topos* letterario, oramai disancorato alla realtà storica. Nella finzione narrativa, perciò, proiettare all'esterno del rabbinismo il riconoscimento di pari dignità intellettuale (v. oltre אין זו דרך ארץ אלא של חכם) non fa che legittimare ulteriormente la costruzione dell'*habitus* del sapiente.

12 T2. Gamli'el II, patriarca in Palestina tra il I e il II sec. e. v., è divenuto, nella letteratura rabbinica, un personaggio chiave nella descrizione dei rapporti con il governo imperiale (non senza ostacoli interni: sulle frizioni tra autorità politica giudaica e autorità rabbinica v. ad es. Steinmetz:1998 pp. 163 - 190). In questo senso va il motivo dell'ambasciata dei quattro anziani alla volta di Roma, ambientato all'epoca delle persecuzioni antiggiudaiche di Domiziano, cf. *m'Er* 4, 1 - 2; *ySan* 7, 13 (25d); *bSan* 11a; *bMakk* 24a-b; *EsR* 30, 9; *LamR* 5, 23; *SifreDeut*'Equeb, 7. In *bSoṭ* 49b, tale vicinanza con il potere politico (קרובין למלכות) giustifica la tradizione secondo cui alla "scuola" Gamli'el s'insegnasse la *sapienza greca* (חכמת יונית) a discapito della proibizione mišnica di *mSoṭ* 9, 14: "Nessuno deve insegnare il greco al proprio figlio." Gamli'el è perciò spesso protagonista di dispute teologiche - di dubbia attendibilità storica - con esponenti della cultura pagana, dai filosofi (es. *MeḳiltaRY* Ba-Ḥodeš 6 (su *Es* 20, 5) e *m'AZ* 3, 4) al *Caesar* stesso (קיסר, *bSan* 39a). Secondo Yadin:2006 (pp. 149 - 179), nelle due discussioni di *MeḳiltaRY* e di *m'AZ*, il dotto ebreo e l'intellettuale pagano dimostrerebbero di giocare su un terreno culturale in parte condiviso: ciò vale sia per l'educazione greca del primo (v. Lieberman:1965 pp. 15 - 28; Hezser:1997 pp. 130 - 137) sia per la familiarità con il giudaismo/cristianesimo da parte del secondo. Nel merito specifico delle discussioni sugli idoli dei due brani, più che a una polemica tra ideologie alte, i due personaggi darebbero invece voce a una critica, trasversale allo strato colto del III sec., nei confronti delle pratiche religiose popolari (pagane). L'episodio di *DER* manca invece d'intento apologetico e la figura di Rabban Gamli'el è assurta ad autorità per eccellenza, nel pieno dominio della finzione narrativa (cf. n. precedente).

13 H2: בלך ונקביל, "[vuoi che] andiamo a far visita."

14 Finkelstein:1978 dà una lettura storica dell'episodio (pp. 150 - 151): il viaggio a Roma si sarebbe svolto nel 95 e. v. e il filosofo in questione sarebbe da identificare con Giuseppe Flavio. L'iniziale risposta negativa di Gamli'el è invece vista come segno residuale del conflitto tra questi e Yehošua', v. *bBer* 27b - 28a, dove Gamli'el viene destituito dal patriarcato proprio a causa di Yehošua' (l'attendibilità dell'episodio, tuttavia, è assai discutibile, cf. Stemberger:1982 pp. 39 - 40), cf. Van Loopik:1991 p. 102.

15 ועמד על הדלת. È più diffusa la lettura di H2: וטפח על הדלת, "[andò] a bussare alla porta."

16 דעה assume qui il risvolto cognitivo di *mente* (cf. il verbo להשב, *pensare*); più oltre nel testo (*DER* 6, 4; 7, 7; 9, 1) la sfumatura semantica sarà virata sul senso di *opinione, disposizione, atteggiamento*. Anziché בדעתו, H2 ha l'espressione analoga בלבו, "in cuor suo."

17 Abbiamo qui la dimostrazione pratica della norma esposta inizialmente: solo un uomo educato - un *ḥakam* -

[mani] e piedi. Alla terza volta era in piedi ad aprire la porta.

Vide i sapienti d'Israele venire da una parte [e dall'altra],<sup>18</sup> ossia Rabban Gamli'el [nel mezzo] con Rabbi El'azar e Rabbi Yehošua' alla sua destra<sup>19</sup> e Rabbi 'Aqiba alla sua sinistra.<sup>20</sup> Al che il filosofo si mise a riflettere tra sé: "Come porgere il saluto ai sapienti d'Israele?"<sup>21</sup> Se dicessi: 'Salve a te, Rabban Gamli'el,' finirei per svilire i sapienti d'Israele, mentre se dicessi 'Salve a voi tutti,'<sup>22</sup> sapienti d'Israele,' finirei per svilire Rabban Gamli'el." Quando li raggiunse disse loro: "Salve a voi, sapienti d'Israele, e a Rabban Gamli'el in testa."

Ma non è da Rabban Gamli'el che abbiamo appreso, bensì dalla Šekinah [abbiamo appreso], ché è scritto: *Ho visto il Signore seduto su suo trono, con le schiere celesti posizionate alla sua destra e alla sua sinistra* (1Re 22, 19).<sup>23</sup>

### 3. Guarda sempre tutti quanti<sup>24</sup> come fossero briganti,<sup>25</sup> ma rispettali come fossero Rabban

---

può essere così rispettoso da annunciare il proprio arrivo prima di piombare nell'abitazione dell'ospite mentre questi è impreparato. L'esplicita formulazione in termini di *derek eres* può essere spia della composizione *ad hoc* dell'aneddoto, cf. III.2.i

18 H2: אילו באין מאן ואילו באין מאן: J omette la ripetizione del sintagma. Il riferimento è all'uso di disporsi in fila ciascuno secondo il proprio rango, cf. DER 4, 2 e n. 20.

19 H2: "con Rabbi Yehošua' e Rabbi El'azar ben 'Azaryah alla sua destra."

20 A Rabban Gamli'el spetta la posizione d'onore in quanto גויא, *patriarca*; alla sua destra stanno i sapienti più importanti, Yehošua' ed El'azar, vice di Gamli'el (*co-naši'* secondo *bBer* 27b - 28a o *ab bet din* secondo *yBer* 4, 1 (7d)). 'Aqiba è invece inaspettatamente defilato a sinistra in quanto allievo di Yehošua' (v. *ARNA* 6 (15a)), cf. Van Loopik:1991 p. 102.

21 Cf. *bBer* 58a: "Tramandano i rabbini: Chi vede i sapienti d'Israele [הכמי ישראל] deve dire: Benedetto colui che ha spartito della propria sapienza a coloro che lo temono; chi vede i sapienti gentili [הכמי אומות העולם] deve dire: Benedetto colui che ha dato del proprio onore agli esseri in carne ed ossa."

22 כל compare solo in J.

23 Il *proofext* biblico si addice più alla disposizione sul posto d'onore di DER 4, 2 che alla norma in 5, 1 a cui il *ma'aseh* funge da illustrazione. Questa rettifica sulla fonte normativa è probabilmente un'aggiunta successiva, volta a creare continuità con la tendenza midrašica del cap. 4 che è già di per sé frutto di uno strato redazionale posteriore. La tensione intratestuale che ne deriva (ולא מרבן גמליאל למדנו אלא מפמני השכינה) rivela la preoccupazione di riaffermare la preminenza dell'origine divina/biblica della *halakāh* su quella umana/rabbinnica. Il riutilizzo sistematico di materiali aggadici s'inserisce d'altronde nella rinnovata tendenza alla "riscrittura" della Bibbia, caratteristica dei *midrašim* tardi (quali ad es. *Tanḥuma*, *PRE*, *SER* e *SEZ*), cf. Elbaum:1986 p. 57. Sulla periodizzazione della letteratura midrašica v. Herr:2007/a pp. 183 - 185 e Hirschman:1987 pp. 149 ss.

24 כל אדם (J) e כל בני אדם (H2), *tutti gli uomini*, indicano indefinitamente *gli altri*, come d'altronde הבר nel senso ampio di *prossimo*. Questa scelta lessicale, tuttavia, appariva problematica già nella *gemara* di *KallahR* 9, 1 (8, 1 nell'ed. Higger): "Ai tuoi occhi siano tutti quanti [כל אדם] come briganti, ma rispettali come fossero Rabban Gamli'el [...] Non è così. Non si tramanda: *Non giudicare il tuo prossimo* [*haber*, הברך] *finché non finirai al suo posto* [*mAb* 2, 5]? Non c'è contraddizione. L'ultimo caso intende chi si conosce [במכיר], mentre il primo chi non si conosce [באינו מכיר]. Raḅa ha detto: In uno *tutti quanti* [כל אדם] e nell'altro *il tuo haber* [הברך]; poiché s'insegna *il tuo haber*, si includono le persone che si conoscono [דבדיע]; però non si dice anche: In questo caso è *tutti quanti*? Non si dice per escludere il *haber*? No. Le due cose [*haber* e *tutti quanti*] sono due casi differenti." Per Rabbinowitz:1965 (p. 511), *haber* va inteso nell'accezione tecnica di studioso della Legge, il quale, secondo la glossa di *KallahR*, non può essere in alcun modo sospetto, anche quando è uno sconosciuto. I primi commentatori di *DER* sentivano perciò necessario introdurre un'eccezione a una norma di buon senso generale così da salvaguardare il rispetto dovuto ai fruitori di questi testi. Il precetto ha un parallelo anche nel *Midraš le-'Olam* 17, v. n. 7.

25 כל בני אדם (H2): "tutti quanti siano considerati [השובין, passivo] da te come briganti." כל בני אדם (J): "tutti quanti siano ai tuoi occhi come briganti." ליסטים (plur. ליסטים) è un prestito dal greco ληστής (*ladro, predone*), v. Krauss:1899 vol. 2, pp. 315 - 316. Sull'uso del termine nella letteratura rabbinica cf. Hengel:1976 pp. 67 - 74.

Gamli'el.

Si racconta che Rabbi Yehošua<sup>26</sup> accolse in casa sua un uomo. Gli diede da mangiare e da bere e lo sistemò pure<sup>27</sup> sul tetto, levandogli però di sotto la scala. E cosa fece quell'uomo? Alzatosi nel cuore della notte, prese [tutto] il vasellame e lo imballò nel mantello<sup>28</sup> ma, quando fu ora di scendere, precipitò [dal tetto,] scavezzandosi il collo [per la caduta].<sup>29</sup>

All'alba seguente, lo trovò Rabbi Yehošua<sup>30</sup>. Gli disse: "Imbecille,<sup>31</sup> è così che fa la gente come te?!" L'altro rispose: "*Rabbi*, non mi ero accorto che avessi levato la scala da sotto<sup>32</sup>." Gli disse: "Imbecille, non sai che è da ieri sera che ti si tiene d'occhio?"<sup>33</sup>

Da qui disse Rabbi Yehošua<sup>34</sup>: "Guarda sempre tutti quanti come fossero briganti, ma rispettali come fossero Rabban Gamli'el.

---

26 T2, v. n. 12.

27 העלהו, alla lettera *farlo* salire. גם, *anche*, compare solo in J.

28 In questo caso טלית indica un semplice capo d'abbigliamento, simile al *pallium* romano, e non il vero e proprio *tallit*, lo scialle distintivo degli uomini pii e versati nella Torah, cf. Hezser:1997 pp. 126 - 130 e Goodman:2007 pp. 348 - 349.

29 Nel ms. H2 הימנו (*da esso*) si riferisce probabilmente al tetto, גג.

30 H2: בא ר' יהושע ומצאו, "Rabbi Yehošua<sup>30</sup> venne e lo trovò."

31 Su ריקה v. DER 4, 1 n. 5.

32 מתחתיו, cioè *da sotto il tetto*. H2 ha invece מתחתיי, *da sotto di me*.

33 היינו זהירין בך, "stiamo attenti a te."

34 Alcuni testimoni aggiungono *ben Levi* (Ay1). Secondo alcuni, sulla base di questa attribuzione si dovrebbe dedurre che Rabban Gamli'el sia Gamli'el III (T5), di una generazione precedente a Yehošua<sup>34</sup> ben Levi, e non il Gamli'el II (T2, n. 12) del *ma'aseh* al par. 2, cf. Van Loopik:1991 p. 103.

## Capitolo sesto

### 1. Chi si reca in una casa deve fare tutto ciò che dice<sup>1</sup> il padrone di casa.<sup>2</sup>

Si racconta che [Rabbi] Šim'on ben Anṭipa[t]ris<sup>3</sup> ordinava<sup>4</sup> agli ospiti che si recavano in casa sua di mangiare e bere. Quelli che avevano fatto voto d'astensione<sup>5</sup> [sulla Torah], dunque, lo infrangevano. Così, al momento di congedarsi, egli li prendeva a frustate.

La storia giunse alle orecchie di Rabban Yoḥanan ben Zakka'i<sup>6</sup> e dei sapienti, che s'irritarono<sup>7</sup> per la questione. Dissero: "Chi andrà a informarci?" Disse loro Rabbi Yehošua':<sup>8</sup> "Andrò io a vedere cosa fa." [Gli] dissero: "Va' in pace."

[Rabbi Yehošua' andò e incontrò l'altro seduto all'entrata di casa sua. Gli disse: "Salve a te, *rabbi*." Gli rispose: "Salve a te,] *rabbi* e maestro."<sup>9</sup> Gli disse: "Hai bisogno di niente?" Rispose: "Di un

1 H2: שיגור עליו, "che ordina."

2 L'ed. Vilna aggiunge דבר כשרות כשהוא, "qualora si tratti di una cosa legittima," cf. Van Loopik:1991 p. 105. Il precetto compare in *bPes* 86b, menzionato in una narrazione in aramaico, all'interno di una discussione su norme da desco a partire da *mPes* 7, 13 (*bPes* 86a): "Raḅ Huna bar Raḅ Natan [Ab6] capitò a casa di Raḅ Naḥman bar Yišḥaq. Gli chiesero: 'Come ti chiami?' Rispose: 'Raḅ Huna.' Gli dissero: 'Signore, accomodati sulla lettiga.' E si accomodò. Gli offrirono un bicchiere e lui lo prese subito [בהד זמנא] ma lo bevve in due sorsate [בתרי זמני], senza voltarsi dall'altra parte. Gli chiesero allora: 'Perché ti chiami Raḅ Huna?' Rispose: 'Così è il mio nome [בעל השם אני], cioè *raḅ* non è titolo onorifico.' 'E perché quando ti hanno detto di accomodarti sulla lettiga ti sei accomodato?' Rispose: 'Tutto ciò che il padrone di casa ti dice, fallo [כל מה] כל מה] כשהוא מצא, "tranne andartene".' 'Perché quando ti hanno offerto un bicchiere lo hai preso subito?' Rispose: 'Si può declinare l'offerta dei piccoli, non dei grandi.' 'Perché hai bevuto in due sorsate?' Rispose: 'Perché si tramanda: Bere il proprio bicchiere in un solo sorso è da ingordi, in due sorsi è da cortesia e in tre è da affettazione [השוה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן שנים דרך ארץ שלושה מגסי] הרעה, cf. *bBeṣ* 25b e *DER* 6, 5 n. 66]. 'E perché non ti sei voltato dall'altra parte?' Rispose: 'La sposa si volta dall'altra parte [*mPes* 7, 13].'" Il brano segue uno schema narrativo tipico delle rappresentazioni di personaggi ai margini del movimento rabbinico ma nondimeno encomiabili per pietas, cf. Kalmin:2003 pp. 213 - 269. A tali figure, cioè, si attribuiscono comportamenti apparentemente bizzarri o inspiegabili che, dopo un'accurata interrogazione da parte dei rabbini che con costoro vengono in contatto, si riveleranno invece più corretti del previsto. A questa tipologia letteraria è affine anche il successivo *ma'aseh* di *DER*.

3 In J ed altri testimoni, אנטיפטרס in H2 e nel *receptus*. "Antipatris" è una città situata a nord-ovest di Gerusalemme e così chiamata da Erode il Grande dopo la sua ricostruzione in onore del padre Antipatro (cf. Flavio Giuseppe, *Antiquitates Iudaicae* 16, 142 - 143; Avi Yonah-Gibson:2007 vol. 2, pp. 205 - 206). Krauss:1899 (vol. 2 p. 70) suggerisce anche la lettura Ἀντιπατρὸς, nome proprio, considerando che il termine è preceduto dal patronimico *ben*. Šim'on ben Anṭipatris, altrimenti sconosciuto nei testi rabbinici (v. Bacher:1903 vol. 1, p. 181), non sembra appartenere all'élite rabbinica. Il titolo *Rabbi* nel ms. H2 è un'aggiunta che sarebbe meglio espungere per coerenza con il senso del racconto.

4 וגזר, cf. n. 1.

5 נדר, voto di astensione da cibo e bevande. Questa pratica era vista come una grande responsabilità, vista la diretta implicazione col divino, cf. i trattati della Mišnah *Nedarim* e *Nazir* (sulla più specifica tipologia di voto, di origine biblica, del nazireato). Nella letteratura rabbinica perciò non sono rare le esternazioni di ostilità contro chi intraprende un voto a cuor leggero, cf. es. *LevR* 37, 1 (su *Lev* 27, 2); *bNed* 22a. 77b; *bŠabb* 32b; v. anche *Qoh* 5, 3 - 4.

6 T1, è l'illustre fondatore della leggendaria accademia di Yavne, cui si dovrebbe la fissazione del canone biblico dopo la distruzione del Tempio del 70 e.v. - e dunque personaggio simbolo del passaggio di leadership dalla classe sacerdotale all'emergente élite rabbinica, cf. Schürer:1979 vol. 2, pp. 109 - 110; 369 - 370; Cohen:1984 pp. 27 - 53; Boyarin:2003 pp. 309 - 318; Lapin:2012 pp. 45 - 52. L'episodio non ha paralleli.

7 קונטין. H2 ha invece קומטין, *corrucciarsi* (Jastrow:1903 p. 1384).

8 T2. Cf. *DER* 5, 2 - 3.

9 L'appellativo רבי ומורי è usato a titolo onorifico e non implica un'identificazione accademica (v. n. 3). L'ampia lacuna in J (הלך ר' יהושע ומצאו שהיה יושב על פתח ביתו אמר לו שלום עליך רבי אמר לו שלום עליך) è chiaramente un errore scribale.

alloggio."]<sup>10</sup> Gli disse: "Accomodati pure."<sup>11</sup> Si accomodarono [entrambi] e si occuparono di Torah<sup>12</sup> fino a sera. Di primo mattino Rabbi Yehošua' gli disse: "*Rabbi*, vado alle terme."<sup>13</sup> Rispose: "Come vuoi."<sup>14</sup> Rabbi Yehošua' aveva il timore che l'altro lo avrebbe picchiato<sup>15</sup> sulla schiena.<sup>16</sup> Dopo esser uscito, mangiarono e bevvero. Poi [gli] disse: "*Rabbi*, accompagnami." Rispose: "Io?"<sup>17</sup>

Intanto Rabbi Yehošua' rifletteva tra sé: "Cosa risponderò ai sapienti che mi hanno mandato?" Rabbi Yehošua' si voltò indietro.<sup>18</sup> L'altro gli chiese: "*Rabbi*, perché ti sei voltato indietro?" Rispose: "Una cosa ho bisogno di domandarti: per quale motivo la gente che entra a casa tua la prendi a frustate ma non hai preso a frustate me?" Rispose: "[*Rabbi*,] tu sei un grande sapiente, provvisto di cortesia.<sup>19</sup> A chi si recava a casa mia ho ordinato di mangiare, così coloro che avevano fatto voto d'astinenza sulla Torah lo hanno infranto. E questo ho sentito dire per bocca dei sapienti: Chi fa un voto sulla Torah e lo infrange prende quaranta frustate."<sup>20</sup> Gli disse: "È così che fai?"<sup>21</sup> Rispose: "Certo." Gli disse: "Ti ordino allora di dare quaranta, più quaranta per te, più quaranta per i sapienti che mi hanno mandato."<sup>22</sup> Rabbi Yehošua' andò a riferire<sup>23</sup> ai sapienti quanto aveva visto da [*Rabbi*] Šim'on ben

10 ביתא, aramaico per *casa*, include anche il significato di *alloggio notturno* (Jastrow:1903 p. 168). H2 ha בית לינה, "un posto per dormire."

11 שלום, alla lettera *pace* o *salute*, è il termine chiave delle formule di saluto (שלום עליך), accoglienza (שב לשלום) e congedo (לך לשלום).

12 ועסקו בתורה, cf. *DER* 4, 1. Nella quotidianità narrata nel *ma'aseh* non manca l'occupazione scolastica (cf. nn. 3 e 9), per quanto condotta in maniera fluida e informale - come d'altronde informale sembra essere l'educazione halakica del protagonista (וכך שמעתי מפי חכמים), v. oltre). Sulla marginalità rabbinica e lo studio della Torah v. ancora Kalmin:2003 pp. 218 - 219.

13 H2: נלך למרחץ, "andiamo alle terme." Sulla familiarità del rabinismo con l'istituzione romana delle terme v. n. successiva e *DER* 10, 1 n. 2.

14 Secondo Ginsberg:1965 (p. 550), la risposta di Šim'on ben Anṭipatris conterrebbe un tono di disapprovazione. D'altronde è per la sortita alle terme che Yehošua' teme di esser fustigato dal suo ospite. L'orientamento rabbinico alla frequentazione del *merḥaš* è sostanzialmente positivo. Ciò non esclude che all'interno del giudaismo tardo antico vi fossero approcci meno favorevoli o decisamente contrari all'adozione del costume romano - approcci di cui però non è pervenuta testimonianza diretta, cf. Eliav:2000 pp. 416 - 454; Goodman:2007 pp. 322 ss.; Lapin:2012 pp. 127 - 132. In ambito cristiano, v. ad es. la diffidenza di Clemente Alessandrino, *Paedagogus* 3, 31 - 33; 46 - 48.

15 יפקחני (aprire, scavare un varco o tenere d'occhio) nel ms. J è il risultato di un'inversione consonantica nella lezione di H2, יקפחני, *percuotere*.

16 שוקו, singolare. In H2 è שוקיו, al plurale. Può significare sia *spalle* che *polpacci* (Jastrow:1903 p. 1541).

17 Più chiara la versione di H2 e degli altri testimoni: אמר לו מי מלייני אמר לו אני, "Gli disse: 'Chi mi accompagna?' Rispose: 'Io.'"

18 Yehošua' cammina davanti al suo ospite perché di rango superiore, cf. *DER* 4, 3, nn. 26 e 35. Sulla raccomandazione di viaggiare accompagnati per timore delle presenze demoniache che popolano le zone inabitate v. *DER* 11, 1 e Trachtenberg:1979 p. 36.

19 Come in *DER* 5, 2 (v. n. 17), il testo rende esplicito il legame tra educazione rabbinica (אתא חכם גדול) e buona educazione (ודרך ארץ יש ביד). V. III.2.i

20 La prescrizione non risulta essere una precisa sentenza mišnica o talmudica (lo stesso dicasi per le massime citate da Raḅ Huna in *bPes* 86b, n. 2). I quaranta colpi sono disposti in *Deut* 25, 3 per il colpevole in una contesa giudiziaria, e costituiscono un *topos* della *halakāh*. Su flagellazione e infrazione di voti e giuramenti v. ad es. *bTem* 3a-b, cf. Van Loopik:1991 p. 107.

21 H2: וכך אתה עושה. H2: אם כן יפה אתה עושה, "Se è così, fai bene."

22 H2: "Ti ordino allora di dare quaranta più quaranta più quaranta frustate: quaranta per te, quaranta per me e quaranta per i sapienti che mi hanno mandato." Nel *receptus* il dialogo finale è più breve: "[...] e questo ho sentito dire dai sapienti: chi fa un voto sulla Torah e lo infrange prende quaranta frustate." Gli disse: 'Sii benedetto dal Cielo per aver agito così. Per la tua vita e quella della tua testa, a chi si comporta così dai quaranta frustate per te e quaranta per i sapienti che mi hanno mandato.'"

23 והסיה, H2 ha il sinonimo וספר, *raccontare*. Dal *ma'aseh* emerge una sovrapposizione tra le concezioni di norma e di etichetta tale da oltrepassare la sintesi per cui la *dereḳ eres* è il tratto distintivo di chi è perito di *halakāh* (v. *DER* 5, 1 n. 17). È infatti significativo che alla casistica della buona educazione (אתא חכם גדול ודרך)

2. Non si deve mai<sup>24</sup> essere impazienti<sup>25</sup> durante il pasto.<sup>26</sup>

Si racconta che Hillel il vecchio<sup>27</sup> diede un banchetto per un tale, quando venne a presentarsi alla sua porta un povero<sup>28</sup> che disse [a sua moglie]: "Devo sposare una donna oggi<sup>29</sup> ma non ho di che sostentarla."<sup>30</sup> La moglie [di Hillel] prese tutte le vivande e le consegnò a quello. Poi preparò un altro impasto, cucinò dell'altro stufato<sup>31</sup> e andò a portarli agli altri. Hillel le disse: "Figliola, perché non ce li hai portati subito?" e lei gli raccontò tutto l'accaduto. Le disse: "Figliola, non posso certo io darti torto,

---

ידיך (ארץ יש בידך) venga relazionata una questione di per sé tecnica come il (mancato) adempimento del voto sulla Torah. Il confine tra i due poli della regolamentazione - *halakāh* e *dereḳ eres* - è offuscato ulteriormente dal fatto che quanto Šim'on ben Antipatris adduce come insegnamento dei sapienti (וכך שמעתי מפי חכמים) non risulta trasmesso - ovvero canonizzato - come tale nella tradizione *halakica* rabbinica. La stessa discrepanza testuale nel rimando all'autorità legale si riscontra anche nei precetti esposti da Raḅ Huna, altra figura non propriamente rabbinica, in *bPes* 86a (nn. 2 e 67). Il conflitto tra legge e cortesia in tema di digiuno e ospitalità è risolto in direzione inversa in un aneddoto degli *Apophthegmata Patrum* 13, 2 (Cassiano 1), sul quale vedi VII.2.i (Egitto, V sec.; Guy:2000 vol. 2, pp. 230 - 231; v. Gould:1993 pp. 145 - 147).

24 Nel ms. H2 manca לעולם, *mai*.

25 Cf. *bŠabb* 30b // *ARNa* 15 (30b): "Si sia sempre miti come Hillel [לעולם יהא אדם ענוותן כהלל] e mai impazienti come Šamma'i [ואל יהא קפדן כשמאי]." Sull'aggettivo קפדן v. anche *mAb* 2, 5: "Chi è timido non può apprendere e chi è impaziente non può insegnare" (// *ARNa* 26 (82a); *DEZ* 3, 9). Sui valori dell'autocontrollo e dell'ospitalità v. es. Plutarco, *De cohibenda ira*, 461B - 462B (13), cf. Fischel:1968 p. 379 (v. n. 27).

26 סעודה, *pasto* o *banchetto*, indica un'attività conviviale analoga al simposio greco-romano. Cf. Schwartz:2008 pp. 193 - 216. Se in un primo periodo la conversazione a tavola poteva destare apprensione culturale (es. *Sir* 34, 22 - 35, 13; *yPe* ' 9, 8 (21b) // *yŠeq* 5, 5 (49b); *yNaz* 5, 4 (54b) // *yBer* 7, 2 (11d)), nel nostro testo essa è invece divenuta parte integrante dell'occasione formativa che la convivialità offre, cf. i successivi *ma'asim* in *DER* 6, 3; 7, 1; 9, 1 - 2.

27 Con Šamma'i compone la quinta e ultima delle mitiche *zugot* (coppie) di trasmettitori pre-tannaitici (Strack-Stemberger:1982 pp. 64 - 65, v. par. 4 n. 54). L'episodio, attestato solo in *DER*, è stato analizzato da Fischel:1968 nel contesto della tipologia letteraria ellenistica della *chreia*. La *χρεία* (o *sententia* o *exemplum*) è un motivo narrativo con protagonista un sapiente e/o filosofo, costituito da un breve aneddoto che culmina in un'azione esemplare o in un detto gnomico, cf. Calboli Montefusco:1968; Hock-O'Neill:1986 pp. 3 - 47. Questa forma letteraria sarebbe stata adottata anche dalla cultura ebraica di epoca tannaitica. Il *ma'aseh* su Hillel testimonierebbe infatti l'adattamento di un tema, ampiamente diffuso nella letteratura greco-latina dei primi secoli e. v., che Fischel chiama *spoiled meal*. L'intreccio è accomunato dal verificarsi di un imprevisto durante il banchetto presso il saggio: il pasto, cioè, non viene consumato a causa di un accesso d'emotività della moglie del padrone di casa, il quale tuttavia, con grande aplomb, scioglie ogni imbarazzo tra gli ospiti pronunciando un motto arguto. Nonostante le affinità strutturali e contenutistiche, resta impossibile tracciare un vero e proprio percorso trasmissionale (cf. la tabella a p. 408) per un brano che è sì ambientato in epoca tannaitica, ma che compare pur sempre in un'opera di tarda redazione come *DER*. Per una più ampia esposizione v. VII.1. Sui temi narrativi cinici nella *aggadah* rabbinica v. Adrados:1993 pp. 233 - 235.

28 La carità verso gli indigenti è ripetutamente apprezzata come virtù del *hakam* nel corpus *Dereḳ Eres*, v. per es. *DEZ* 9, 3: "Ama gli umili [הוי אוהב את העניים], cosicché i tuoi figli non finiranno nella stessa condizione. Ama l'umiltà [הוי אוהב את הענוה] cosicché riempirai le tue mani."

29 היום manca in H2.

30 וואין בידי לפרנסה è composto dall'infinito costruito più il suffisso di terza femminile singolare ה- . In H2 la formulazione è invece פרנסה כלום, וואין לי פרנסה כלום, "ma non ho alcuna provvista;" qui פרנסה è sostantivo e può riferirsi specificatamente al necessario per le nozze, cf. Jastrow:1903 p. 1231. Cf. *DER* 1, 6 n. 23.

31 Su אלפס v. par. 3 n. 36.

ma ragione,<sup>32</sup> poiché tutto ciò<sup>33</sup> che hai fatto, non lo hai fatto che in nome del Cielo.<sup>34</sup>

### 3. Si lascia l'avanzo<sup>35</sup> di un piatto stufato ma non quello di un piatto bollito.<sup>36</sup>

32 כף חובה e כף זכות sono, rispettivamente, i *piatti* della bilancia *dalla parte del torno e dalla parte della ragione*. Cf. es. *mAb* 1, 6: "Giudica sempre il prossimo dalla parte del giusto [והוי דן את כל האדם לכף זכות]. V. anche *DEZ* 3, 1: "Dai al tuo prossimo tendenzialmente ragione [דון את הבירך לכף זכות] e non giudicarlo colpevole a priori [ואל תכריעהו לכף חובה]."

33 מה. H2 ha המעשים "le azioni."

34 Ovvero senza secondi fini o cattive intenzioni, cf. *mAb* 2, 12: "E tutto ciò che fai sia in nome del Cielo [לשם שמים]."

35 *angolo*, nella *halaḳah* indica la porzione di terreno coltivato che, sulla base di *Lev* 19, 9; 32, 22, deve restare a usufrutto degli indigenti, cf. l'omonimo trattato mišnico nell'ordine *Zera'im*. Qui *pe'ah* si riferisce a una porzione di cibo da lasciare come ricompensa alla servitù (v. Raši su *b'Er* 53b) o in segno di gratitudine al padrone di casa, cf. Van Loopik:1991 pp. 108 - 109. Nella letteratura rabbinica non esiste però una legislazione codificata a riguardo (v. n. 23). Appartiene dunque più all'ambito dell'etichetta, o dell'*habitus*, l'idea che finire l'intero contenuto della portata sia un comportamento poco educato, cf. *DER* 9, 1: "Non si deve spazzolare il piatto con il pane." La massima e tre aneddoti su Rabbi Yehošua' in *DER* 6, 3 compaiono in altre due fonti:

(a) *b'Er* 53b: "Disse Rabbi Yehošua' [ben Ḥananyah]: In vita mia nessuno ha avuto la meglio su di me tranne una donna, un ragazzino e una ragazzina. Una donna, cioè? Una volta ero ospite da una locandiera [נתארחתי אהא], che mi preparava dei fagioli [פולין]. Il primo giorno, mi saziai senza lasciare avanzi [סעתי ולא שיערתי מהם כלום]. Il secondo pure mi saziai senza lasciare avanzi. Il terzo, però, lei li sciupò col sale, così, non appena sentii il sapore, scostai la mano. Lei mi chiese: 'Per quale motivo hai scostato la mano?' Le risposi: 'Sono sazio da ieri sera.' Avresti dovuto scostare la mano anche dal pane. O forse volevi lasciare avanzi per il resto [שמא לא הנחת פאה בראשונים]. 'O forse volevi lasciare avanzi per le prime due volte' nell'ed. Vilna], *rabbi*. Così dicono i sapienti: Si lascia l'avanzo nella pentola e non nel piatto. [משיירין באילפס ואין משיירין בקערה]. ed. Vilna: "Non si lascia l'avanzo nella pentola ma lo si lascia nel piatto. [אין משיירין פאה באילפס אבל משיירין פאה בקערה]. Una ragazzina, cioè? Una volta stavo andando per un campo quando costei mi disse: '*Rabbi*, questo è un campo.' Le dissi: 'Ma io vado per la strada battuta.' Mi disse: 'Battuta da briganti come te [ליסטין כמותך כבשה].' Un ragazzino, cioè? Una volta stavo andando per strada, quando vidi un ragazzino seduto ad un crocicchio. Gli chiesi: 'Figliolo, per quale strada si va in città?' Rispose: 'Questa è lunga ma corta e quest'altra è corta ma lunga.' Presi la strada corta ma lunga e quando raggiunsi la città mi trovai circondato di campi e orti. Tornai indietro e gli dissi: 'Ma non mi avevi detto che era corta?' Mi rispose: 'E non ti avevo anche detto che era lunga?' Allora subito gli diedi un bacio in fronte e dissi: 'Beato Israele, ché tutti voi siete sapienti, dai più grandi ai più piccoli.'"

(b) *LamR* 1, 19: "Si racconta che Rabbi Yehošua' andava per strada, quando incontrò un uomo che pure andava per strada. Quello gli disse: 'Ma che fai?' Rispose: 'Cammino per strada.' Gli disse: 'Hai detto bene di camminare per strada - una che hanno battuto i briganti come te.' Proseguì e incontrò un ragazzino seduto ad un crocicchio. Gli chiese: 'Quale strada è più vicina alla città?' Rispose: 'Questa è vicina ma lontana e quest'altra è lontana ma vicina.' Rabbi Yehošua' prese quella vicina ma lontana ma, quando raggiunse la città, trovò giardini e parchi a circondare le mura. Tornò da quel ragazzino e gli disse: 'Figliolo, ma non doveva essere la strada vicina alla città?' Rispose: 'Sei tu il sapiente d'Israele! Non ti ho detto che questa è vicina ma lontana e quest'altra lontana ma vicina?' Allora Rabbi Yehošua' disse: 'Beato Israele, ché siete tutti sapienti, dal più grande al più piccolo!' [...] Si tramanda: Si lascia l'avanzo per il piatto bollito e non per il piatto stufato [מניחין פאה על מעשה קדרה ואין מניחין פאה על מעשה אלפס]. Si racconta che Rabbi Yehošua' fu ospite presso una donna vedova [ומעשה ברבי יהושע שנתארח אצל אשה אלמנה]. Il primo giorno, quando lei gli porse la pietanza [תבשיל לו תבשיל], mangiò senza lasciare avanzi [ולא הניח לה פאה]. Il secondo giorno, quando lei gli porse la pietanza, mangiò senza lasciare avanzi. Il terzo giorno lei sciupò col sale la pietanza di fagioli [תבשיל של], così, quando Rabbi Yehošua' sentì il sapore, scostò la mano dal piatto. Lei gli disse: '*Rabbi*, per quale motivo hai scostato la mano da quei fagioli?' Rispose: 'Mi sono già saziato durante la giornata.' Gli disse: 'Se ti sei già saziato durante la giornata, perché non fai a meno del pane come fai a meno di quei fagioli? O vuoi forse lasciare l'avanzo [שמא פאה הנחת]? E sulle due pietanze che hai mangiato, perché non l'hai lasciato, come lo hai lasciato per quei fagioli?' Allora Rabbi Yehošua' disse: 'In vita mia nessuno me ha avuto la meglio su di me a parte quella vedova, una ragazzina e quei ragazzini.'"

La versione del TB (e in particolare la versione del ms. München 95) sembra quella originaria, cf. Van Loopik:1991 pp. 108 - 109; eccettuata l'estrapolazione della prescrizione iniziale, questa disposizione dei materiali è infatti seguita anche da *DER*, che tuttavia presenta affinità - soprattutto lessicali - con la tradizione di *LamR*.

36 Un'interpretazione alternativa delle espressioni מעשה קדירה e מעשה אילפס può essere "Si lascia l'avanzo nella

Si racconta che Rabbi Yehošua' fu ospite presso una donna vedova.<sup>37</sup> Lei gli presentò un piatto stufato<sup>38</sup> e lui lo mangiò senza lasciare avanzi. La seconda volta mangiò senza lasciare avanzi. La terza [volta] la donna sciupò il suo piatto col sale così egli, non appena sentì il sapore, scostò la mano<sup>39</sup> e si mangiò il pane da solo.<sup>40</sup> Lei gli disse: "Rabbi, scosti la mano, non vuoi mangiare?" Le rispose: "Mi sono già saziato durante la giornata." Gli disse: "Allora se fossi sazio faresti a meno del pane come dei fagioli."<sup>41</sup>

Da qui disse Rabbi Yehošua': Mai<sup>42</sup> nessuno ha avuto la meglio su di me a parte quella donna, un ragazzino e una ragazzina.

Si racconta che Rabbi Yehošua' stava andando per un campo, quando incontrò una giovinetta<sup>43</sup> [seduta sul campo.] Gli disse: "Per quale motivo te ne vai per un campo?" [Le rispose: "Ma io sto seguendo la strada."] Lei gli disse: "Se questa è la strada, è solo perché l'hanno battuta briganti come te."<sup>44</sup>

---

pentola e non nel piatto." אילפס è una *pentola coperta* (dal greco *λοπάς*, *scodella*, *tegame*, cf. Krauss:1899 vol.2 pp. 57 - 58), mentre קדירה può indicare sia il *piatto* su cui servire le vivande sia la *pentola scoperta* (v. Jastrow:1903 p. 73). L'aggiunta del termine מעשה (*opera*), tuttavia, suggerisce che la contrapposizione tra i due elementi riguarda la modalità di cottura dei piatti. Nel parallelo di *b'Er* 53b, invece, il riferimento è univocamente ai supporti materiali per i cibi: משיירין באילפס ואין משיירין בקערה, "Si lascia [l'avanzo] nella pentola e non nel piatto" (ms. München 95); nell'ed. Vilna il senso della prescrizione è opposto: אין משיירין פאה בקערה אבל משיירין פאה באילפס, "Non si lascia l'avanzo nella pentola ma lo si lascia nel piatto." La stessa versione della tradizione è giunta dell'ed. Vilna di *LamR*, dove però permane la stessa ambiguità semantica di *DER*: מניחין פאה על מעשה קדרה ואין מניחין פאה על מעשה אלפס, "Si lascia l'avanzo per la pietanza bollita [o nella pentola] ma non per la pietanza stufata [o nella pentola]."

37 Il termine אכסניא *ospitalità*, *locanda* (prestito dal greco *ξενία*, v. Krauss:1899 vol. 2 p. 49), nella formulazione di *b'Er* fa invece riferimento all'*ostessa* (נתארחתי אצל אכסניא), n. 35, cf. Jastrow:1903 p. 65).

38 H2 ha solo אילפס, *pentola*. Il TB ha פוליו, *fagioli* (v. oltre in *DER* גריסין), e *LamR* il generico תבשיל, *pietanza*, *zuppa*. È possibile che con la lezione מעשה אלפס, *pietanza stufata*, le tradizioni testuali di *DER* affini al ms. J (Higger:1935 vol. 1, p. 202) vogliano connettere più strettamente l'aneddoto al precetto "Si lascia l'avanzo di un piatto stufato ma non quello di un piatto bollito."

39 משך ידו ממנו: smise cioè di servirsi dal piatto di fagioli salati.

40 Questo dettaglio narrativo manca nelle altre due fonti. L'aggiunta in *DER* può essere finalizzata a chiarire il successivo scambio di battute ("Allora se fossi sazio faresti a meno del pane come dei fagioli").

41 Il ms. H2 non riporta il dialogo finale ma la sola battuta della vedova: אמרה לו רבי מפני מה מיעטת בגריסין והרביית: "Gli disse: 'Rabbi, Per quale motivo fai a meno dei fagioli e ti rimpinzi di pane?'" In altre parole, il *rabbi* viene svergognato da una persona qualunque - una donna - per aver mancato di riservare all'ospite la *pe'ah* secondo l'uso raccomandato dai *ḥakamim*. La morale del racconto è evidente nelle enunciazioni più ricche di *b'Er* 53b (שמא פאה הנחת על שני תבשילין שאכלת למה לא הנחת כמו שהנחת) e *LamR* 1, 19 (שמא פאה הנחת על שני תבשילין שאכלת למה לא הנחת כמו שהנחת). In *DER* la conclusione è più enigmatica e il nesso con il problema della *pe'ah* è implicitamente affidato alla più ampia struttura letteraria precetto-*ma'aseh*. La sezione normativa del nostro testo, d'altronde, è estrapolata proprio da quello che nei paralleli è nel complesso materiale narrativo, di per sé non finalizzato alla prescrizione *halakica*. Nel TB, infatti, la serie di tre episodi su Yehošua' è inserita all'interno di un excursus sui *motti di spirito* (לשון חכמה), mentre *LamR* raccoglie svariate tradizioni sulle disavventure di viaggio dello stesso. Un paio di vicende simili sono riportate negli *Apophthergmata Patrum* (4, 72, Guy:2000 vol. 1 pp. 220 - 223; 15, 60 (Pistus 1), *Ibid.* vol. 2 pp. 324 - 327), v. VII.2.ii.

42 H2: מימי, "In vita mia," cf. *b'Er* 53b e *LamR* 1, 19 n. 35.

43 ריבה, *fanciulla*; poco prima il termine era תינוקת, *bambina*. Nella versione di *LamR* 1, 19 la conversazione avviene con "un uomo" (מצאו אדם אחד שהיה מהלך בדרך), v. n. 35.

44 Su ליסטין cf. *DER* 5, 3 n. 25. Il comportamento del *rabbi* suscita diffidenza dal momento che "il campo," in quanto proprietà privata, è considerato un territorio all'interno del quale è sconsigliato addentrarsi se non in casi eccezionali, v. es. *bbQ* 81b e *bTa'* 6b, cf. Van Loopik:1991 p. 110.

Si racconta ancora che Rabbi Yehošua' stava andando per strada, quando incontrò un ragazzo seduto ad un crocicchio. Gli disse: "Figliolo, per quale strada si entra, da questa o da quest'altra?"<sup>45</sup> Rispose: "Delle due davanti a te, questa è lunga ma corta e quest'altra è corta ma lunga."<sup>46</sup> [Rabbi Yehošua'] prese quella corta ma lunga ma, non appena raggiunte le mura della città, trovò<sup>47</sup> parchi e giardini a circondarla.<sup>48</sup> [Rabbi Yehošua' girò i tacchi]<sup>49</sup> e vide quello stesso ragazzo ancora seduto al suo posto.<sup>50</sup> Gli disse: "[Figliolo,] non ti avevo chiesto e detto così - se si entra in città per questa strada, che è corta ma lunga?"<sup>51</sup> Rispose: "[Rabbi,] non sei un gran sapiente? Sarebbe questa la tua sapienza?"<sup>52</sup> Rabbi Yehošua' andò a baciargli sul capo e disse: "Beato Israele, ché tutti voi siete sapienti, dai più grandi ai più piccoli."

#### 4. Con quale danza si festeggia la sposa?<sup>53</sup>

Secondo la scuola di Šamma'i, *La sposa com'è mentre*, secondo la scuola di Hillel, *La sposa è bella e graziosa*.<sup>54</sup> La scuola di Šamma'i disse alla scuola di Hillel: "A vostro dire, persino a una zoppa o [persino] a una cieca<sup>55</sup> si direbbe *La sposa è bella e graziosa*, quando invece la Torah ha detto: *Sta'*

45 H2: לעיר "Figliolo, per quale strada si entra in città?", cf. *b'Er* 53b. *LamR* 1, 19 si esprime invece in termini di vicinanza/lontananza: איזו דרך קרובה לעיר, "Quale strada è più vicina alla città?", v. n. successiva.

46 In *DER* e nel TB il binomio è ארוכה/קצרה, mentre in *LamR* è רחוקה/קרובה. Nella letteratura midrašica il gioco di parole *lontano/vicino* è applicato a Dio/idolatria in *DeutR* 2, 10: "Disse Rabbi Yehudah bar Rabbi Simon: Puoi trovare che l'idolatria è vicina ma lontana [קרובה ורחוקה] mentre il Santo-benedetto-sia è lontano ma vicino [רחוק וקרוב]. In che senso l'idolatria è vicina? L'idolatra si fa degli idoli e li espone in casa propria - in questo senso è vicina. Da dove invece si deduce che l'idolatria è lontana? Ché è scritto: *Per quanto lo si implori, egli non risponde* [Is 46, 7] - in questo senso è lontana. Invece il Santo-benedetto-sia è lontano ma vicino. In che senso? Disse Rabbi Yehudah bar Simon: Da quaggiù fino al cielo sono cinquecento anni di cammino - in questo senso è lontano. E che sia vicino da dove si deduce? Dal fatto che, quando un uomo sta a pregare e a riflettere in cuor suo, il Santo-benedetto-sia è vicino perché ascolta la sua preghiera, ché è scritto: *Tu che ascolti le preghiere - a te viene ogni essere umano* [Sal 65, 3]." Una novella simile è pervenuta anche nella *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonsi (cap. 18, cf. Hermes:1970 p. 186, n. 103).

47 מצא, nel ms H2 ראה, vide.

48 שהם מקיפים אותה, cf. *receptus*. H2 ha invece il verbo נפק (*circondare*) al hufal, passivo: שהיו מוקפין לעיר.

49 פנה, si voltò, tornò indietro; manca in J. I paralleli usano il verbo חזר, *tornare*.

50 Questa precisazione è assente in *b'Er* 53b e in *LamR* 1, 19.

51 H2: בני לא כך אמרתי לך מאיזו דרך אכנס לעיר, "Figliolo, non ti avevo detto così - per quale strada si entra in città?"

52 In H2 la domanda è introdotta da הלא e manca la seconda particella interrogativa ולא. Nei due paralleli il ragazzino non si fa beffe direttamente della saggezza di Yehošua' ma mette a nudo il suo errore richiamando l'indicazione iniziale (לאו חכם גדול אתה וכי זו חכמתך in *b'Er* 53b; ולא אמרתי לך כי אמרתי לך ולא אמרתי לך כי אמרתי לך שזו קרובה ורחוקה וזו רחוקה וקרובה in *LamR* 1, 19), v. n. 35. In questa occasione, dunque, la colpa del protagonista sta nell'aver preferito la scorciatoia - apparentemente più veloce ma alla fine inconcludente - anziché la strada più impervia, che si rivela essere la retta via.

53 כיצד מרקדין לפני הכלה, "come si danza innanzi alla sposa," ovvero "cosa si canta in lode della sposa durante la danza nuziale," v. Jastrow:1903 p. 1496. Il par. 4 ha un parallelo in *bKet* 16b - 17a.

54 Cf. par. 2 n. 27. L'eterno contrasto tra Šamma'i e Hillel è uno dei cliché biografici più noti della letteratura rabbinica. Le tipiche indoli personali dei due - l'una rigorosa e l'altra conciliante - avrebbero poi caratterizzato anche le attitudini interpretative delle due scuole legali (בית הלל e בית שמאי) create sulla scia degli insegnamenti dei due personaggi. Che si trattasse istituzioni organizzate è assai improbabile, così come opinabile è l'attribuzione alle due scuole di numerose dispute giuridiche d'origine certamente posteriore, cf. Strack-Stemberger:1982 pp. 59 - 65. Qui la contrapposizione ideologica si manifesta nella scelta tra la sincerità a tutti i costi secondo la scuola di Šamma'i e la concessione di un cortese eufemismo secondo la scuola di Hillel. Per נאה והסודה, "di bell'aspetto e dotata di grazia," cf. *CantR* 3, 21.

55 אפילו ... אפילו in J, סומא in H2. La versione di *bKet* 17a è più sintetica, senza אפילו.

lontano da ogni menzogna (Esodo 23, 7)." La scuola di Hillel rispose alla scuola di Šamma'i: "[A vostro dire] nel caso uno faccia un cattivo acquisto al mercato, ci si complimenta o lo si denigra di persona?<sup>56</sup> Ma ci si complimenta!"<sup>57</sup>

Da qui dissero i sapienti: La disposizione<sup>58</sup> di ciascuno deve essere cortese<sup>59</sup> con la gente.

5. Si spezza<sup>60</sup> il pane per l'*ha-Moši*<sup>61</sup> non nel punto più morbido ma in quello più duro.<sup>62</sup>

E non si deve afferrare con le mani [un pezzo di pane della misura di] un uovo<sup>63</sup> [per poi mangiarlo]: chi fa così<sup>64</sup> è vorace ed ingordo.<sup>65</sup>

Né si deve bere il [proprio] bicchiere tutto d'un sorso: chi beve così è ingordo e vorace.<sup>66</sup> E quante volte ci si deve fermare<sup>67</sup> per poi riprendere a bere? Due volte è cortesia,<sup>68</sup> tre volte è affettazione.<sup>69</sup>

Non si deve mangiare l'aglio o la cipolla [dalla testa] ma dalle foglie: chi mangia nell'altro

56 H2: יגנונו בפניו או ישבחנו בפניו, "Lo si denigra o ci si complimenta di persona?"; l'ordine è lo stesso di J. לפניו, *di fronte a lui*; il TB ha בעיניו, *ai suoi occhi*.

57 הרי ישבחנו, H2: הרי אומר ישבחנו בפניו, "Si direbbe che ci si complimenta di persona," cf. *bKet* 17a.

58 דעת (*mente, opinione*) denota in questo caso l'inclinazione, l'atteggiamento psicologico (cf. *DER* 7, 7).

59 מעורבת, da ערב (*mischiare/essere ben temperato*) va inteso come *compiacente, accondiscendente*, v. Jastrow:1903 p. 1110. Questa massima è riportata anche nel *Midraš le-'Olam* 20 (Eisenstein:1915 vol. 1, pp. 274 - 275 e Jellinek:1938 vol. 3, p. 119). Cf. inoltre *mAb* 1, 15: "Fai del tuo studio un dovere; parla poco e agisci molto; accogli tutti quanti di buon viso [והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות]."

60 יפרוש (J) יפרוש (H2) significa tecnicamente *spezzare il pane per la benedizione*, cf. Jastrow:1903 p. 1232.

61 L'incipit della benedizione da pronunciare sul pane prima del pasto, cf. *bBer* 35a: "E sul pane si dice: Colui che trae [המוציא] il pane dalla terra..."

62 Cf. *DEZ* 6, 3: "Quando si va a spezzare il pane, lo si rompe dalla parte della crosta [ממקום הצלי שבו]."

63 L'uovo (ביצה) è tipicamente usato come unità misura; così pure l'oliva (זית), v. es. *bBer* 37b, cf. Van Loopik:112.

64 H2: ואם אכל, "Se lo si mangia."

65 Le definizioni spregiate רעבתן גרגרן e רעבתן גרגרן sono ottenute con l'aggiunta del suffisso sostantivante -ן rispettivamente dai verbi רעב (*essere affamato*) e גרגר (*ingurgitare*), v. Segal:1958 p. 119. Nel ms. J (e nel *receptus*) compaiono sempre in coppia; in H2 ogni precetto è associato di volta in volta alla singola accusa di smodatezza nel mangiare o nel bere: nel primo caso abbiamo solo רעבתן.

66 L'insegnamento è attestato in due *loci* talmudici:

(a) *bPes* 86a (v. n. 2): "'Perché hai bevuto in due sorsate?' Rispose: 'Perché si tramanda: Bere il proprio bicchiere in un solo sorso è da ingordi, in due sorsi è da cortesia e in tre è da affettazione.'"

(b) *bBeṣ* 25b: "Piuttosto, Rami bar Abba [Ab4] insegna [con il fatto che non si deve consumare carne prima che l'animale sia stato scuoiato e sventrato] una questione di buona educazione [אורח ארעא], come si tramanda [כדתניא]: Si deve mangiare l'aglio o la cipolla non dalla testa ma dalle foglie: chi mangia nel primo modo è vorace. Parimenti [כיוצא בן]: Non si deve bere il proprio bicchiere tutto d'un sorso: chi beve così è ingordo. Tramandano i rabbini: Bere il proprio bicchiere in un solo sorso è da ingordi, in due sorsi è da cortesia e in tre è da affettazione."

Ambedue le citazioni sono attribuite a personaggi tardi (IV sec.), il che lascia supporre che le istruzioni - di foggia tannaitica - sulla *derek eres* (*orah ar'a* in aramaico) circolassero in modo indipendente e informale durante le varie e lunghe fasi di redazione del testo talmudico. Nel passo di *bBeṣ*, nello specifico, entra in gioco la tacita contrapposizione tra *halakāh* ed etichetta (cf. n. 23), già discussa in III.2.ii. L'ordine con cui in *DER* sono arrangiati i precetti del par. 5 è consequenziale ai vari momenti del pasto - dalla benedizione sul pane, alla consumazione dei cibi prima e delle bevande poi, fino alla preghiera conclusiva. Istruzioni di questo tenore sono diffuse anche nella letteratura araba di *adab*, v. Lewicka:2011 p. 451.

67 ישהא, *stare fermo, fare una pausa*; manca in H2.

68 דרך ארץ.

69 מגסי הרוח, *da boriosi, altezzosi*, cf. *DER* 2, 9 n. 26.

modo è vorace.<sup>70</sup>

Né si devono bere due bicchieri e poi pronunciare la *birkat ha-mazon*,<sup>71</sup> perché si figura da ingordo e vorace.<sup>72</sup>

---

70 L'ingordigia di chi mangia cipolla, aglio o simili dalla testa sta nel non prendersi il tempo necessario a rimuovere con cura le foglie che ancora avvolgono l'ortaggio, cf. Van Loopik:1991 p.277. Ciò si evince anche dalla *sugya* di *bBeṣ* 25a, nella quale le norme mišniche sulla cautela nel cibarsi della carne immediatamente dopo la *šehitah* vengono in ultima analisi ricondotte a una questione di *derek erez*.

71 Ovvero la *benedizione sul pasto*: si tratta di una serie di quattro benedizioni da recitarsi dopo un pasto durante il quale sia stato consumato del pane, cf. *mBer* 7, 1 - 5 e *bBer* 48b. Sul numero di bicchieri con cui celebrare le benedizioni v. *bBer* 51b: "Disse Raḅ Issi: Non si chiacchiera mentre si regge il bicchiere della benedizione. E disse Raḅ Issi: Non si pronuncia la benedizione sul bicchiere della castigo [פורענות, rivisitazione divina]. Che significa il bicchiere del castigo? Disse Raḅ Naḅman bar Yiṣḅaq: Il secondo bicchiere [כוס שני]. È proprio come si tramanda: Chi beve in numero pari non deve pronunciare la benedizione, poiché è scritto: *Preparati all'incontro col tuo Dio, Israele* [*Am* 4, 12] - e così non è preparato." In questo caso la proibizione nascerebbe da un timore superstizioso, di origine babilonico-iranica, relativo ai numeri pari (cf. *bPes* 110, cf. Gafni:1990 p. 170; Ginsberg:1965 p. 553; Van Loopik:1991 p. 113).

72 In *DER* la ragione dell'ultimo divieto (v. n. precedente) è dettata più semplicemente dal timore formale di apparire intemperanti anziché sobri si conviene in pubblico - e a maggior ragione durante un'esecuzione liturgica. Il deterrente delle cattive impressioni è echeggiato (forse proprio a partire dalle tradizioni talmudiche sopra menzionate) anche nel breve galateo contenuto nella *Disciplina Clericalis* di Pietro Alfonsi: "Una volta che ti sei lavato le mani per mangiare, non toccare nulla se non il cibo, mentre mangi; non mangiare del pane prima che arrivi sulla mensa un'altra portata, per non esser detto impaziente [*ne dicaris impatiens*]; non mettere in bocca un boccone così grande che cadano giù briciole da qui e da lì, per non esser chiamato ghiottone [*ne dicaris gluto*]; [...] non prendere il bicchiere finché la bocca non sia vuota, per non essere detto ubriacone [*ne dicaris vinosus*]" (cap. 26, Leone:2010 pp. 108 - 109).

## Capitolo settimo

1. Quando due siedono alla stessa tavola, il più importante dei due si serve per primo, dopo di che tocca al meno importante.<sup>1</sup> E se il meno importante si serve per primo<sup>2</sup> - è un ingordo.<sup>3</sup>

2. Si racconta che Rabbi 'Aqiba tenne un banchetto per due suoi discepoli.<sup>4</sup> Fece portare loro due pietanze, una mezza cruda<sup>5</sup> e una ben cotta. Per prima presentò loro [quella cruda].

Il più avveduto dei due impugnò il gambo con una mano, cercando di strapparla con l'altra,<sup>6</sup> ma quello non venne via. Quindi scostò la mano dal piatto e si mangiò il pane da solo.<sup>7</sup>

Il più ottuso dei due impugnò il gambo con una mano e prese un morso coi denti.<sup>8</sup> Rabbi 'Aqiba gli disse: "Non così, figliolo, ma metti un calcagno<sup>9</sup> dentro al piatto."<sup>10</sup>

In seguito [presentò loro il piatto ben cotto; mangiarono e bevvero] a sazietà. E dopo che ebbero mangiato e bevuto, disse loro: "Figlioli, vi ho fatto tutto questo soltanto per provare se avete o

1 V. *bBer* 47a (// *tBer* 5, 7; *yBer* 6, 1 (10a); *bGitt* 59b): "Disse Rabbi Yehudah, figlio di Rabbi Šemu'el bar Šīlat in nome di Rab: Ai commensali [המסובין] non è permesso toccare cibo finché non lo abbia assaggiato chi spezza il pane per la benedizione [עד שיטעום הברצע]. [...] Tramandano i rabbini: [...] Chi spezza il pane per la benedizione stende la mano per primo [הוא פורש ידו תחלה], ma, se vuole concedere l'onore al proprio *rabbi* o a chi gli sia superiore [ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו], ne ha il permesso. [...] E' il maggiore a benedire, anche se arriva alla fine." Questo passo s'inserisce in una dettagliata discussione normativa su vari aspetti della convivialità, come le precedenze gerarchiche da mantenere durante il banchetto - dalla disposizione del triclinio all'abluzione delle mani prima e dopo il pasto. In *bBer* 46b è introdotto anche un confronto con la rinomata etichetta persiana: "Disse l'Esilarca a Rab Šešet: 'Per quanto voi siate rabbini esperti, i persiani, sulle questioni conviviali, sono più competenti di voi [פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו]..."; cf. Shaked:2010 pp. 162 - 165. Su *tBer* 5, 8 - 9 cf. *DER* 9, 1. Per il binomio קטן/גדול cf. *DER* 4, 2 n. 25. La deferenza verso i superiori nell'occasione del pasto comune è un tema ricorrente anche nelle regole monastiche, cf. es. Pacomio, *Praecepta* 30 (cf. anche 130, sul cedere il passo al priore; Turbessi:1974 p. 110. 121); Basilio, *Regula* 10 (*Ibid.* pp. 173 - 174). V. inoltre *IQS* 6, 5 - 6.

2 H2: "E chi si serve prima di chi è più importante di lui," והשלוח ידו בפני מי שגדול הימנו.

3 גרגרן, cf. *DER* 6, 5 n. 65.

4 'Aqiba (T2) è protagonista di numerosi *exempla* nel nostro testo, v. *DER* 5, 2; 7, 6; 9, 1 - 2. Questo aneddoto è l'unico a inscenare un convivio (סעודה, cf. *DER* 6, 2 n. 26; H2 ha משתה, *simposio, banchetto nuziale*, v. Jastrow:1903 p. 859) riservato unicamente a membri dell'entourage rabbinico. Il contenuto del *ma'aseh* non illustra direttamente il precetto introduttivo: i due condividono tuttavia il tema dell'ingordigia e la relazione gerarchica tra i due commensali (פקה/טפש - גדול/קטן).

5 נא, *non del tutto cotta*, cf. Jastrow:1903 p. 865. H2 ha invece חי, *cruda*. Le pietanze di cui si parla sono evidentemente portate a base di verdura (v. oltre קלה, *gambo*).

6 חזקת בידו אחרת manca in H2.

7 Cf. *DER* 6, 3.

8 H2: "Impugnò il gambo con entrambe le mani per strapparla," אחז את הקלה בשתי ידיו ותלש.

9 עקיבך (*il tuo tallone*) si presta a un gioco di parole con il nome עקיבא, cf. Schofer:2010 p. 60, n. 12. Il comportamento poco a modo del secondo discepolo è dunque ripreso da Rabbi 'Aqiba con una battuta di spirito.

10 H2 aggiunge ותלשהו, "e poi strappalo" (cf. la lezione in n. 8). L'uso di mordere direttamente il contenuto del piatto comune (קערה) viene condannato non soltanto perché indice di voracità e mancanza di rispetto verso i commensali, ma anche sulla base di considerazioni di ordine - per così dire - igienico, cf. *DER* 9, 1 (לפי שאין) (מפני סכנת נפשות ודעת הבריות שוות). Sull'idea che la saliva veicoli impurità (*Lev* 15, 8) e malattie cf. ad es. *GenR* 74, 2 (// *TanḥumaGen Wa-yose'*, 24; *bBer* 8b, v. n. 19): "Disse Rabban Šim'on ben Gamali'el [Rabbi 'Aqiba in *bBer*]: Per tre cose apprezzo gli orientali [בני המזרח]: perché per mangiare non mordono ma la tagliano prima di mangiarla, e tagliano la carne solamente sopra di un tavolo; perché baciano solamente sulla mano; perché tengono consiglio solamente in uno spazio aperto." Cf. Rosner:2000 pp. 273 - 274; Cosmacini:2001 pp. 9 - 14.

meno cortesia."<sup>11</sup>

3. Non si deve mangiare fino all'ora quarta né si deve fare il bagno alle terme fino a quell'ora.<sup>12</sup>

4. L'acqua calda<sup>13</sup> in gran quantità è dannosa per il corpo, ma in piccola quantità fa bene al corpo.<sup>14</sup> Il vino in grandi dosi è dannoso per il corpo, ma in piccole dosi fa bene.

5. Tre cose sono di egual peso: sapienza, timore, umiltà.<sup>15</sup>

---

11 Il banchetto, dunque, costituisce per i *talmide haḳamim* un vero e proprio prolungamento dello spazio educativo nel quale passare in esame anche gli aspetti della formazione non strettamente scolastici, ma nondimeno rilevanti nel quotidiano, come la *dereḳ eres* (v. oltre n. 30). Un altro esempio di come da un pasto si possa ricavare una lezione di vita è in *LevR* 33, 1: "Rabbi imbandì un banchetto per i suoi discepoli [רביי] [קשים קשים] e lingue coriacee [קשים קשים]. Essi cominciarono cernendo quelle tenere e lasciarono stare quelle coriacee. Rabbi disse loro: 'Considerate ciò che state facendo: poiché cernite le lingue tenere e lasciate stare quelle coriacee, allo stesso modo sia la vostra lingua gli uni verso gli altri.'"

12 Fissando mediamente il sorgere del sole alle ore sei, l'ora quarta corrisponderebbe alle dieci del mattino, cf. Van Loopik:1991 p. 116. Circa le ore dei pasti v. *bŠabb* 10a (// *bPes* 12b): "Tramandano i rabbini: L'ora prima è l'ora di pranzo [מאכל] per i gladiatori; la seconda è l'ora di pranzo per i briganti, la terza è l'ora di pranzo per gli eredi, la quarta è l'ora di pranzo per gli operai, la quinta è l'ora di pranzo per tutti quanti [כל אדם]; *bPes*: "la quinta è l'ora di pranzo per i *talmide haḳamim*, la sesta per tutti quanti". Davvero? Disse invece Raḅ Pappa: La quarta ora è l'ora di pranzo per tutti quanti. Quindi: la quarta è l'ora di pranzo per tutti quanti, la quinta è l'ora di pranzo per gli operai e la sesta è l'ora di pranzo per i *talmide haḳamim*." Sul mangiare prima dell'ora quarta cf. *bBer* 44b: "Disse Rabbi Yiṣḥaq: Con chiunque mangi verdura prima dell'ora quarta è proibito conversare. Per quale motivo? Per via dell'alito cattivo. [...] È proibito mangiare verdura cruda prima dell'ora quarta." Van Loopik:1991 (*ibid.*) suggerisce che la norma in *DER* si fondi sul fatto che, per un *rabbi* o aspirante tale, sarebbe preferibile dedicare le prime ore della giornata alla preghiera e alla Torah piuttosto che al cibo o ai bagni, v. es. *bBer* 22a. V. inoltre Giuseppe Flavio sugli esseni (*De bello iudaico*, 2, 128 - 132), i quali, dopo essersi dedicati al lavoro manuale fino all'ora quinta, praticavano un bagno purificatorio prima di riunirsi alla mensa comune; cf. Noy:1998 pp. 134 - 144.

13 *המין*, plurale di *חם* (*caldo*), sottintende il sostantivo plurale *מים*, *acqua* (Jastrow:1903 p. 475). Analogamente il latino *calida*, *-ae* vale [*acqua*] *calda*. Cf. *bGiṭṭ* 70a (// *ARNa* 37 (55a), con varianti nell'ordine dell'elenco): "Otto cose in gran quantità sono dannose ma in quantità modesta fanno bene [רובן קשה ומיעוטן יפה], ovvero: il viaggi, i rapporti coniugali [דרך ארץ], la ricchezza, il lavoro, il vino [יין], il sonno, l'acqua calda [המין] e i salassi." *bGiṭṭ* 70a sarà la fonte di riferimento per le tradizioni di *DER* 11, 2. Sullo spreco dell'acqua nelle terme v. *DER* 10, 5.

14 Solo J ha il secondo לגוף, *al corpo*, superfluo nell'equilibrio della massima.

15 Cf. *mAb* 3, 17: "Se non c'è sapienza, non c'è timore. Se non c'è timore, non c'è sapienza." *ARNa* 26 (41b): "Recinto [סייג] dell'umiltà è il timore del peccato." Il *Midraš Rabbenu ha-Qadoš* (IX sec., v. Strack-Stemberger:1982 p. 342) riporta una versione leggermente differente dal detto in *DER*: "Tre cose sono di egual peso: timore del peccato, sapienza e ricchezza" (3, 97, Eisenstein:1915 vol. 2, p. 509). Questa visione equilibrata delle principali virtù del sapiente contrasta con svariate tradizioni sulla scala di valori del *talmid haḳam*, v. per es. *DEZ* 5, 4: "L'istruzione [תורה] è coronata [הדר] dalla sapienza [הכמה], la sapienza è coronata dall'umiltà [ענוה], l'umiltà è coronata dal timore [יראה], il timore è coronato dal precetto [מצוה], il precetto è coronato dal pudore [צניעות]." Cf. Sperber:1990 pp. 35 - 39; Van Loopik:1991 pp. 269 - 270; v. *b'AZ* 20b e inoltre *mSoṭ* 9, 15; *yŠabb* 1, 3 (3c); *ySeq* 3, 4 (47c); *Canr* 1, 9; *ProvR* 15, 6.

6. Chi si reca al gabinetto<sup>16</sup> non deve rivolgersi verso occidente né dalla parte opposta<sup>17</sup> ma di fianco.<sup>18</sup>

Non deve scoprirsi finché non sia seduto.<sup>19</sup>

16 alla lettera *casa del seggio*, è l'eufemismo per *gabinetto*. I materiali del par. 3 si fondano su tre tradizioni:

(a) *yBer* 9, 5 (14b-c): "(1) Quando si urina si deve rivolgere la fronte a nord [הופך פניו כלפי צפון] e quando si incrociano i piedi [cioè "si defeca," המיסך את רגליו] si rivolge la fronte a sud [הופך פניו כלפי דרום], cf. *tMeg* 3, 26: "Quando s'incrociano i piedi, la fronte dev'essere rivolta al pubblico mentre quando si urina le terga devono essere rivolte al Tempio," [המיסך את רגליו פניו כלפי העם המיטיל את המים אחריו כלפי קדש]. [...] Quando si incrociano i piedi non si deve dare la fronte a oriente e le terga a occidente, ma di fianco [לא יתן פניו למזרח] [ואחריו למערב אלא לצדדין]. [...]

(3) Disse Rabbi 'Aqiba: 'Seguì Rabbi Yehošua' [al gabinetto] per vedere come si comportasse [לראות המעשה] Gli dissero: 'Cosa hai visto?' Rispose: 'L'ho visto sedersi col fianco rivolto a occidente [ראיתי יושב וצידו כלפי מערב]. Non si scopriva finché non fosse stato seduto [ולא פירע עד שישב]. Non si sedeva finché non avesse scavato [ולא קינה בימין אלא בשמאל] e non si puliva con la destra ma con la sinistra [ולא ישב עד ששיפשף]."

(b) *bBer* 61b - 62a: "(1) Tramandano i rabbini: Quando si evacua in Giudea [הנפנה ביהודה], non ci si deve rivolgere a oriente-occidente [לא יפנה ממזרח ומערב], ms. München 95], mentre in Galilea è la direzione nord-sud a essere proibita. [...] Quando si evacua in qualunque luogo [הנפנה בכל מקום], non ci si rivolge a oriente-occidente ma a nord-sud [לא יפנה ממזרח ומערב אלא צפון ודרום], ma in Galilea la direzione nord-sud è proibita [ובגליל צפון ודרום אסור]. [...]

(3) Si tramanda che Rabbi 'Aqiba disse: 'Una volta seguì Rabbi Yehošua' al gabinetto ed appresi da lui tre cose. Appresi che non si evacua in direzione oriente-occidente ma in direzione nord-sud [למדתי שאין נפנין]; appresi che non si pulisce con la destra ma con la sinistra [ושאין נפנין מעומד אלא מיושב]; appresi che non ci si pulisce con la destra ma con la sinistra [ושאין מקנחין מימין אלא בשמאל].' Gli disse Ben 'Azza'i: 'A tal punto sei stato insolente verso il tuo maestro?' Gli rispose: 'Era Torah, ed io avevo bisogno di apprendere.' [...]

(4) Per quale motivo non ci si pulisce con la destra ma con la sinistra? Raba dice: Perché la Torah è stata consegnata con la destra [...]. Rabbah bar Hannah dice: Perché la destra si avvicina alla bocca. Rabbi Šim'on ben Laqiš Dipende dai *tanna'im*: Rabbi Eli'ezer dice: Perché ci si mangia. Rabbi Yehošua': Perché ci si scrive. Rabbi 'Aqiba dice: Perché ci si indicano gli accenti della Torah."

(c) *ARNa* 40 (64b): "(1) Quando ci si reca in gabinetto [הנכנס לבית הכסא] non deve rivolgere la fronte né a oriente né a occidente [לא יחזיר פניו לא למזרח ולא למערב אלא לצדדין] ma di fianco [אלא לצדדין]. [...]

(2) Non ci si deve scoprire da in piedi ma da seduti [לא יפרע עצמו מעומד אלא מיושב] con la destra ma con la sinistra [ולא יקנה אדם עצמו בימין אלא בשמאל].

(4) E perché si dice: Non ci si pulisce con la destra ma con la sinistra? Rabbi Eli'ezer dice: Perché con la destra si indicano le parole della Torah [מפני שמראין בה דברי תורה]. Rabbi Yehošua' dice: Perché con essa si mangia e beve [מפני שאוכל ושותה בה]."

Nel complesso, il testo di *DER* richiama per formulazione (1) precetto; (2) corollario; (4) glosse) la versione giunta in (c) *ARNa*. Vi sono tuttavia corrispondenze puntuali anche con la tradizione del (a) TY.

17 *laahorui*, *dietro*; può essere interpretato come *direzione contraria* a occidente, e dunque *oriente* (cf. *ARNa* 40 e *bBer* 61b, n. 16). H2 riporta invece più chiaramente: "Non si devono rivolgere la fronte a oriente e le terga a occidente." Questa lezione corrisponde a quella di (a) *yBer* 9, 5 (14b-c): "Quando si urina si deve rivolgere la fronte a nord [הופך פניו כלפי צפון] e quando si incrociano i piedi [cioè "si defeca," המיסך את רגליו] si rivolge la fronte a sud [הופך פניו כלפי דרום], cf. *tMeg* 3, 26: "Quando s'incrociano i piedi, la fronte dev'essere rivolta al pubblico mentre quando si urina le terga devono essere rivolte al Tempio," [המיסך את רגליו פניו כלפי העם המיטיל את המים אחריו כלפי קדש]. [...] Quando si incrociano i piedi non si deve dare la fronte a oriente e le terga a occidente, ma di fianco [לא יתן פניו למזרח] [ואחריו למערב אלא לצדדין]. [...]

18 *laahorui*, *dietro*; può essere interpretato come *direzione contraria* a occidente, e dunque *oriente* (cf. *ARNa* 40 e *bBer* 61b, n. 16). H2 riporta invece più chiaramente: "Non si devono rivolgere la fronte a oriente e le terga a occidente." Questa lezione corrisponde a quella di (a) *yBer* 9, 5 (14b-c): "Quando si urina si deve rivolgere la fronte a nord [הופך פניו כלפי צפון] e quando si incrociano i piedi [cioè "si defeca," המיסך את רגליו] si rivolge la fronte a sud [הופך פניו כלפי דרום], cf. *tMeg* 3, 26: "Quando s'incrociano i piedi, la fronte dev'essere rivolta al pubblico mentre quando si urina le terga devono essere rivolte al Tempio," [המיסך את רגליו פניו כלפי העם המיטיל את המים אחריו כלפי קדש]. [...] Quando si incrociano i piedi non si deve dare la fronte a oriente e le terga a occidente, ma di fianco [לא יתן פניו למזרח] [ואחריו למערב אלא לצדדין]. [...]

19 Cf. (b.3) *bBer* 62a e (c.2) *ARNa* in n. 16. Sul senso del pudore e della privacy v. *bBer* 8b (v. n. 10): "Disse Rabban Gamli'el: Per tre cose apprezzo i Persiani - perché sono modesti [צנועין] nell'alimentazione, al gabinetto [בבית הכסא] e in quell'altra cosa [בדבר אחר, cioè nel sesso];" cf. Neis:2012 pp. 356 - 357. Anche

Non deve pulirsi finché non sia seduto.<sup>20</sup>

Non deve pulirsi con la destra ma con la sinistra.

Si racconta che Rabbi 'Aqīḇa seguì Rabbi Yehošua' per vedere come si comportasse.<sup>21</sup> [Vide che non entrava in gabinetto se non di fianco, che non si scopriva finché non era seduto<sup>22</sup> e che non si puliva se non con la sinistra.] Chiese:<sup>23</sup>

Perché [i sapienti dicono che] non ci si pulisce con la destra [ma con la sinistra]?<sup>24</sup>

Dice Rabbi Eli'ezer: Perché ci si mangia.<sup>25</sup>

Dice Rabbi Yehošua': Perché ci si beve.

Dice Rabban Gamli'el: Perché ci si indicano gli accenti sulla Torah.<sup>26</sup>

7. Non si deve gioire tra coloro che piangono e non si deve piangere tra coloro che gioiscono.<sup>27</sup>

---

diverse fonti greco-romane riferiscono della spiccata riservatezza dei persiani in questa materia, es. Senofonte, *Cyropaedia* 1, 2, 16; Erodoto, *Historiae* 1, 133, 3; Ammiano Marcellino, *Res Gestae* 23, 6, 79. Sulle abitudini nei territori dell'impero romano cf. Kamash:2011 pp. 186 - 187.

- 20 Quest'istruzione compare solo nel ms. J ed è probabilmente un errore scribale basato sulla ripetizione del segmento iniziale del precetto successivo più il segmento finale di quello antecedente.
- 21 Yehošua' (T2) è il maestro di 'Aqīḇa, v. *DER* 5, 2 n. 20. Il *ma'aseh* (3) è attestato solo nel (a.3) TY e nel (b.3)TB, v. n. 16. In ambedue le fonti le vicende sono narrate in prima persona. La versione di *DER*, per brevità e linguaggio (es. il verbo ראה, *vedere*) si avvicina più alla tradizione in *yBer* 9, 5.
- 22 *yBer* 9, 5 (14c) aggiunge qui (a.3, v. n. 16): "Non si sedeva finché non avesse scavato [ולא ישב עד ששיפשו]." Il verbo שיפשו significa *pulirsi*, come il seguente קנה (cf. Jastrow:1903 p. 1619) ma può essere inteso nel senso di *ripulire il terreno, scavare una buca*, cf. Van Loopik:1991 p. 119. In questo caso il TY testimonierebbe una pratica non lontana da quanto Giuseppe Flavio riferisce sui costumi purificatori degli esseni: "Scavano una buca della profondità di un piede con la zappetta - a questa infatti somiglia la piccola scure che viene consegnata da loro ai neofiti -, e, avvolgendosi nel mantello, per non offendere i raggi di dio, vi si siedono sopra. Poi gettano nella buca la terra scavata, e ciò fanno scegliendo i luoghi più solitari [cf. *Deut*, 23, 13 - 15]..." (*De bello iudaico* 2, 148 - 149; Vitucci:1974 vol. 1, pp. 314 - 315). Per un confronto tra tradizioni esseniche e fonti rabbiniche v. Lupieri:1985 pp. 15 - 43; per una più recente indagine archeologica cf. Harter-Bouchet-Mumcough-Zias:2004 pp. 579 - 584.
- 23 ושאל compare solo in H2, dove il contenuto del *ma'aseh* risulta dunque essere: "Si racconta che Rabbi 'Aqīḇa seguì Rabbi Yehošua' per vedere come si comportasse. Chiese: Perché non ci si pulisce con la destra? Dice Rabbi Eli'ezer: Perché ci si mangia. Dice Rabbi Yehošua': Perché ci si beve. Dice Rabban Gamli'el: Perché ci si indicano gli accenti sulla Torah." La lettura del testo tradito è più coerente, e ושאל va espunto, cf. Van Loopik:1991 p. 120.
- 24 Questa sezione presenta numerose varianti rispetto a (b.4) *bBer* 62a e (c.4) *ARNa* 40. Quando si tratta di attribuzioni tannaitiche, è d'altronde usuale che vi siano incongruenze nelle tradizioni - soprattutto in quelle tarde, come *DER* (ma anche *ARNa*; per varianti cf. Schechter:1887 pp. 64b - 65a, n. 20), nelle quali tale cornice tannaitica è sostanzialmente fittizia, cf. Schofer:2007 p. 316. Lo stesso testo del TB è problematico da questo punto di vista: il blocco di istruzioni parallele a *DER*, trasmesse in forma di discussione tannaitica (כתני, cf. Frank:1991 p. 260), è assente nel ms. München 95 (v. n. 16).
- 25 Cf. (b.4) *bBer* 62a, n. 16.
- 26 In H2 la seconda e la terza glossa sono condensate in "Dice Rabbi Yehošua': Perché ci si indicano gli accenti sulla Torah," ר' יהושע אומר מפני שמראין בה טעמי תורה. Il termine טעם, letteralmente *sapore* e da qui *senso, ragione*, è finito per designare la puntazione masoretica vergata sui rotoli della Torah; l'espressione potrebbe dunque tradire la compilazione successiva all'epoca masoretica (cf. *DER* 2, 31 n. 104). Alcuni mss. del TB (b.4) riportano "Rabbi Nahman ben Yīṣḥaq dice: Perché vi si indicano i significati della *halakāh* [טעמי הלכה]." (c.4) *ARNa* 40 ha invece דברי תורה, "le parole della Torah."
- 27 La pericope che chiude il cap. 7 manca nel ms. H2. Cf. *DEZ* 5, 5: "Non si deve restare svegli tra coloro che dormono né dormire tra coloro che vigilano. Non si deve piangere tra coloro che ridono né ridere tra coloro che piangono [לא בוכה בין השוחקים ולא שוהק בין הבוכים]. Non si deve star seduti tra coloro che stanno in piedi né star in piedi tra coloro che stanno seduti. Non si deve studiare la Scrittura tra coloro che studiano la Mišnah né studiare la Mišnah tra coloro che studiano la Scrittura. Il principio generale è che non si deve diversificare il proprio comportamento da quello del prossimo [ממנהג הבריות]." In *DEZ* i riferimenti

Non si deve restare svegli tra coloro che dormono né dormire tra coloro che vigilano.

Non si deve stare in piedi tra coloro che siedono né sedersi tra coloro che sono in piedi.

Il principio generale<sup>28</sup> è che non si deve diversificare il proprio atteggiamento<sup>29</sup> da quello dei propri colleghi e della gente.<sup>30</sup>

---

allo studio della Bibbia e della Mišnah (rispettivamente שונה e קורה) rimarcano il carattere prettamente scolastico dello Sitz im Leben. Le due versioni della tradizione si riallacciano a una massima conservata in *tBer* 2, 21: "Hillel il Vecchio diceva: Non mostrarti [אל תראה] nudo [tra chi è vestito], non mostrarti vestito [tra chi è nudo], non mostrarti in piedi [עומד, tra chi è seduto], non mostrarti seduto [יושב, tra chi è in piedi], non mostrarti sorridente [שוחק, tra chi piange], non mostrarti in lacrime [בוכה, tra chi ride]..." cf. Sperber:1990 pp. 42 - 46. Su *tBer* 2, 21 v. oltre *DER* 10, 3. V. anche *SEZ* 16, 21.

28 כלליו של דבר, *la regola della questione*, indica un principio generale inerente ad uno specifico caso appena riportato, cf. Frank:1991 p. 126.

29 דעת, *opinione*. *DEZ* ha invece מנהג, *uso, costume*, v. *bbM* 86b e *TanḥumaGen* Way-yera', 11; cf. Sperber:1990 pp. 45 - 46.

30 חבירו ובני אדם possono anche essere intese come nesso sinonimico ("... dall'atteggiamento del prossimo e di tutti quanti," cf. *DEZ* 5, 5: בריות, "della gente"), senza necessariamente leggere חבר nell'accezione tecnica di *compagno di studi rabbinici*, cf. *DER* 5, 1 n. 1. Schofer:2010 (pp. 59 - 67) ha notato come nell'intero capitolo di *DER* 7 il susseguirsi di antitesi lessicali (גדול/קטן in 7, 1; נא/מבושל in 7, 2; טפש/פקח in 7, 2; מיעוט/רוב in 7, 4; עומד/ישוב in 7, 7) scandisca la riflessione su quei processi fisici o fisiologici che possono produrre complicazioni nelle relazioni con gli altri - a partire dalla tavola (7, 1 - 3), alle terme (7, 3 - 4), fino al gabinetto (6, 6). La descrizione di tali processi, che pare seguire la progressione anatomica del "dotto alimentare" (p. 59), si accompagnerebbe ad una griglia interpretativa di valori morali quali la rilevanza dell'umiltà (7, 5), la necessità di rifarsi all'esempio del proprio maestro (7, 6), l'adeguamento alla sensibilità altrui (7, 7). Seppure sia avventato imputare ad preciso piano redazionale - ai limiti dell'intento autorale - la complessa struttura concettuale ricavabile da *DER* 7 in quanto unità letteraria, Schofer rileva giustamente che lo spazio del quotidiano diviene, in questi testi, totalmente pedagogico (pp. 65 - 66). Non solo l'insegnamento va a toccare persino i dettagli più fisici, e disgustosi, della vita umana, ma l'apprendimento avviene inoltre attraverso il corpo stesso, dal vivo, come dimostra il caso limite di 'Aqīḇa che viola indelicatamente la privacy del maestro Yehošua'. Nella letteratura rabbinica, dunque, la normativa che regola l'approccio al *porous body* (pp. 74 ss.) viene a combaciare con ciò che potremmo definire etica-ed-etichetta, proprio perché, per il gruppo che veicola tali istruzioni, la vita d'ogni giorno, anche nei risvolti più bruti o frivoli, costituisce un terreno privilegiato per la concretizzazione della condotta ideale.

## Capitolo ottavo

1. Chi si reca in casa [altrui] non deve dire: "Datemi da mangiare," se non non sono gli altri, prima, a dirgli di mangiare.<sup>1</sup>

Quando viene versato<sup>2</sup> un bicchiere di vino, ci si deve fermare mentre si beve.<sup>3</sup>

Quante volte ci si ferma? Con le bevande calde tre volte e con quelle fredde quattro.<sup>4</sup>

[Disse Rabbi Yehudah:]<sup>5</sup> Questo vale per che cosa?<sup>6</sup> Per un bicchiere in Galilea - mentre per un bicchiere in Giuda ci si ferma e si riprende a bere quanto sia necessario.<sup>7</sup>

2. Non si deve dire al prossimo: "Vieni a mangiare quanto tu mi avevi dato da mangiare," perché può condurre all'usura.<sup>8</sup>

A Gerusalemme usavano ricambiare con doni per i loro figli.<sup>9</sup>

- 
- 1 I parr. 1 - 2 non presentano paralleli diretti nella letteratura rabbinica, diversamente dal resto del cap., che raccoglie materiali ampiamente diffusi.
  - 2 מזוג, *mescere*, *temperare* il vino con acqua, v. oltre le precisazioni sul vino misto ad acqua calda (חמין) o fredda (צונן).
  - 3 Cf. *DER* 6, 5 (n. 66), dove il lessico richiamava i paralleli in *bPes* 86b e *bBeṣ* 25b. I testimoni manoscritti hanno il verbo שוהה, *piegare* (o *bagnarsi*), ma andrebbe forse intesa la lezione שוהה, *interrompersi*, come nel *receptus* (e in *DER* 6, 5 nel ms. J, v. n. 67), cf. la traduzione di Higger:1935 vol. 2, p. 75.
  - 4 La versione trasmessa dal *receptus* (שוהה ושותה, "interrompersi mentre si beve") è in contrasto con quanto prescritto poco prima in 6, 5: "E quante volte ci si deve fermare per poi riprendere a bere? Due volte è buona creanza; tre volte è affettazione." Tre o quattro pause sarebbero infatti un gesto da גסי הרוח. Un'eccezione alla stessa regola si trova in un aneddoto di *bPes* 86b (cf. *DER* 6, 1 n. 2): "Rabbi Yišma'el ben Rabbi Yose capitò a casa di Rabbi Šim'on ben Rabbi Yose ben Laqunya [T4]. Quando gli offerirono un bicchiere, lo prese subito e lo bevve in un sol sorso [בהד זימנא]. Gli chiesero: 'Non convieni, signore, che bere il proprio bicchiere in un solo sorso sia da ingordi [בחד זימנא]?' Rispose: 'Non vale se il tuo bicchiere è piccolo [בכוסך קטן], il tuo vino dolce e il mio stomaco capiente.'"
  - 5 bar II'a'1, T3. È insolito, nell'economia redazionale di *DER*, che a una prescrizione (para)halakica - soprattutto se originale - sia assegnata una precisa attribuzione (assente solo nel ms. J). Da notare però che il nome Yehudah però è omografo del successivo toponimo *Giudea*. Il nome del *rabbi* potrebbe perciò essere frutto di dittografia.
  - 6 L'espressione במה דברים אומרים viene impiegata in riferimento a una *mišnah* o una *barayta* al fine di introdurre una limitazione d'applicabilità halakica, cf. Frank:1991 p. 159.
  - 7 Le coppe usate in Galilea sarebbero state più piccole rispetto a quelle usate in Giudea, cf. Krauss:1912 vol. 3 p. 59; Ginsberg:1965 p. 556; Van Loopik:1991 p. 121. L'interpretazione di Krauss si basa sulla versione del *receptus* di *DER* (שוהה, n. 3).
  - 8 Molti dei divieti nel cap. 8 sono scanditi dalla motivazione ... שזו דרך, "perché ciò è una forma di/può sfociare in..." La tendenza a preventivare le estreme conseguenze di un'azione s'iscrive nell'approccio concettuale del *seyyag Torah* (v. *DER* 1, 13 n. 64). La struttura formale in *DER* non è lontana dalla formulazione - ὁδοῦναι πρὸς/εἰς - di *Didaché* 3, 2 - 6, v. es. "Figlio mio, non essere menzognero, perché la menzogna conduce al furto [ὁδοῦναι τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν κλοπὴν], né avido né vanaglorioso, perché da tutto questo nascono i furti" (3, 5; Prinzivalli-Simonetti:2010 vol. 1 pp. 56 - 57); cf. oltre *DER* 11, 13 n. 30.
  - 9 Nella maggioranza dei testimoni la versione, di difficile comprensione, è וברושלים היו הופכין אספתתיה למפלא, "Vi sono tre possibili ricostruzioni:  
(1) וברושלים היו הופכים אפסניא לטפלא שלהן, "A Gerusalemme usavano ricambiare con doni per i loro figli," cf. Higger:1935 vol. 1, p. 224.  
- אפסניא > אספתתיה, dal greco ὀψώνιον (*provviste*, v. Krauss:1899 vol. 2, p. 111), liberamente interpretato da Higger come sinonimo di δῶρον (*dono*).  
- מפלא > טפלא, *prole, famiglia* in aramaico (Jastrow:1903 p. 548).  
(2) וברושלים היו הופכין אספסרה לאפלא, "A Gerusalemme usavano rivoltare la cortina per il banchetto," cf. Krauss:1899 vol. 2, p. 110. La ricostruzione è condotta sul *textus receptus*: אספסרתיה למפלא שלהן

3. Non si deve mandare al prossimo un otre di vino con la bocca riempita d'olio,<sup>10</sup> perché può condurre alla morte.<sup>11</sup>

Si racconta che un tale imbandì un banchetto in onore del figlio.<sup>12</sup> Non appena gli invitati<sup>13</sup> vennero ad accomodarsi intorno al tavolo, quello entrò a portar [loro] del vino. Quando però vide

---

- אפסחתיה > אפסחתיה, dal greco ἀσπαστρον (plur. -α) *velo, copertura*;

- מפלא > מפלא, dal latino *epulae, banchetto*; altrimenti si può ricondurre direttamente מפלא a *mappula, piccolo drappo*.

Il contenuto della proposta si spiega a partire da due tradizioni rabbiniche sugli usi conviviali a Gerusalemme:

(2.a) *tBer* 4, 8 (// *bBB* 93b; *LamR* 4, 4): "A Gerusalemme c'era il buon uso [מנהג גדול היה בירושלים] di stendere dei tendaggi [פורסין מטפחות, nel TB מפה פרוסה] all'ingresso: quando le tende erano distese, gli ospiti potevano entrare, mentre quando esse erano sollevate [נסתלקו] gli ospiti non avevano il permesso di entrare." Cf. Jastrow:1903 p. 106 (מטפחות > אפסחתיה).

(2.b) *yDema'i* 4, 3 (24a) // *y'AZ* 1, 3 (39c): "A Gerusalemme invece si usava scambiare la fibula [ובירושלים] da sinistra a destra [y'AZ: "da destra a sinistra," v. nn. 19 e 20]."

(3) "A Gerusalemme usavano scambiarsi l'ospitalità l'un l'altro," cf. Ginsberg:1965 p. 556 seguendo la ricostruzione del Gaon di Vilna. Cf. anche Epstein:1887 p. 114.

- אפסחתיה > אפסחתיה, *ospitalità*.

In mancanza di altri elementi, la traduzione del nostro testo segue l'ipotesi (1) di ricostruzione, considerata l'affinità contenutistica con la massima antecedente: al contesto, infatti, si addice una precisazione in tema di reciprocità e dipendenza, più che una nota sulle modalità d'invito (2). La formulazione di *DER*, tuttavia, non è lontana (ובירושלים...) dalle fonti rabbiniche in (2.a) e (2.b), che potrebbero essere dunque - anche indirettamente - all'origine della composizione a noi pervenuta. Il problema delle implicazioni patronali e gerarchiche dell'istituzione simposiale sollevato in *DER* trova espressione anche nella letteratura cristiana antica, v. ad es. Pseudo-Ippolito, *Traditio apostolica*, 28 (III sec.), dove si discute degli ἀποφόρητα, i *doni*, offerti dall'anfitrione, che gli ospiti potevano portare a casa a fine pasto; cf. Bobertz:1993 e White:1998 pp. 181 - 185. Il termine *apophoreta*, tuttavia, non è attestato come prestito greco in ebraico e, di conseguenza, sarebbe azzardato proporlo come possibile ricostruzione per il nostro אפסחתיה.

10 H2 e *receptus*: ויתן על פיה שמן, "mettendo dell'olio in superficie, sull'apertura." L'ammonizione riguarda l'intenzione di trarre in inganno il prossimo illudendolo di aver ricevuto un dono di valore superiore a quello reale. Le tradizioni ai parr. 3 - 4 sono attestate nella Tosefta e nel TB:

(a) *tBB* 6, 14 - 15: "Diceva Rabbi Me'ir [T3]: Non si deve insistere con il prossimo perché mangi presso di noi [ויודע בו שאינו אוכל] sapendo che quello non vuole mangiare [לא יסרב אדם בחבירו שיאכל אצלו]. Non si deve continuare a fargli offerte [ולא ירבה לו בתקרובת] sapendo che egli non le accetterà [ויודע בו שאינו מקבל]. Non si deve aprirgli otri già venduti a un mercante perché gli si addosserebbe una richiesta senza ragione [מפני שטוענו]; ma, se lo si informa fin dal principio o se è lui che vuole trovarsi il migliore - allora è permesso. Non si deve mandare al prossimo un otre di vino [לא ישלה אדם לחבירו חבית של יין] mettendovi in superficie dell'olio [מפני הסכנה], perché è pericoloso [וייתן על פיה שמן]."

(b) *bHull* 94a: "Dice Rabbi Me'ir: Non si deve insistere con il prossimo perché mangi presso di noi [לא יסרב] sapendo che quello non vuole mangiare [ויודע בו שאינו סועד]. Non si deve continuare a fargli offerte [ולא ירבה לו בתקרובת] sapendo che egli non le accetterà [ויודע בו שאינו מקבל]. Non si deve aprirgli otri già venduti a un mercante a meno che non lo si informi fin dal principio. Non si deve dire al prossimo di versarsi dell'olio da una giara vuota [ולא יאמר לו סוך שמן מפך ריקם]; ma se lo si dice per tributargli onore - allora è permesso. [...] E non si deve mandare al prossimo un otre di vino [ולא ישגר אדם לחבירו חבית של יין] con dell'olio che galleggi in superficie [ושמן צף על פיה]. Si racconta di un tale che mandò ad un altro un otre di vino con dell'olio che galleggiava in superficie. Quello andò e invitò degli ospiti [ed. Vilna: עליה, per dividerlo]. Ma, quando arrivarono, scoprì che era un otre di vino [מצאה שהיא של יין], così s'impiccò [את עצמו]."

I precetti raccolti in *DER* sono arrangiati in ordine inverso rispetto alla redazione dei due paralleli.

11 *דרך המיתה*, cf. *tBB* 6, 15, מפני הסכנה, "per via del pericolo" (v. n. precedente).

12 può essere il *banchetto di nozze*, cf. *DER* 7, 2 n. 4. Il *ma'aseh* si discosta notevolmente da quello in *bHull* (n. 10) nelle battute iniziali; entrambi gli aneddoti si chiudono però in tragedia. Diversamente da molte delle sezioni narrative originali di *DER*, questo passo non è incentrato su *talmide haḳamim*.

13 *חברי החבורה* del ms. J va corretto con *חברי החבורה* (*membri della comitiva*) di H2 e del *receptus*.

[l'otre] pieno d'olio,<sup>14</sup> s'impiccò a morte.<sup>15</sup>

Da qui hanno detto i sapienti: Non si deve mandare al prossimo [un otre] d'acqua<sup>16</sup> mettendovi dell'olio in superficie, perché può condurre alla morte.

4. Non si deve dire al prossimo di prendere dell'olio da una giara vuota,<sup>17</sup> perché gli si farebbe un favore senza reale intenzione.<sup>18</sup>

Non si deve insistere perché qualcuno prenda parte a un pasto, sapendo che questi non vi prenderà parte.<sup>19</sup> Né si deve continuare a fargli offerte<sup>20</sup> sapendo che egli non le accetterà.

14 Il protagonista della vicenda in *DER*, cioè, è convinto di possedere un otre di vino da offrire ai propri invitati; la vista dello strato superficiale d'olio, però, lo induce erroneamente a credere che l'intero recipiente contenga olio, cosicché verrebbe a mancare la portata principale del simposio (משחה). Questa versione dei fatti, tuttavia, non illustra con chiarezza la massima iniziale sul dono di vino/olio. La questione è invece ribaltata in *bHull* 94a: il padrone di casa riceve un otre di vino spacciato per olio (più prezioso), con il quale egli pensa di poter preparare il cibo necessario a un banchetto (così Raši *ad loc.*); la tragedia si consuma quando, a festa iniziata, scopre che sotto la superficie c'è solo vino, insufficiente a soddisfare la buona riuscita del pasto, cf. Van Loopik:1991 p. 125.

15 È dunque la vergogna sociale di dover disattendere le aspettative degli ospiti a spingere il protagonista al suicidio. In *bHull* al brano segue un altro *ma'aseh* imperniato su ospitalità e vergogna, riportato anche in *DER* 9, 3. Su questi passaggi v. Kottek:2000 pp. 35 - 42. Il suicidio, nella letteratura rabbinica, è sostanzialmente vietato (cf. *Sem* 2), sebbene divenga encomiabile nella forma del martirio. Nei testi discussi, tuttavia, il *topos* ha piuttosto la funzione retorica di iperbole precauzionale. Per un ulteriore esempio di suicidio - da parte di un *talmid haḥam* - per l'insostenibile onta della diffamazione, v. *bBer* 23a. V. inoltre Crane:2011 pp. 72 - 73.

16 H2, più coerentemente al contenuto precedente, ha הביית מליאה יין, "un otre pieno di vino." La lezione מים, acqua, di J è pervenuta anche nel commento di *KallahR* 9, 8.

17 Cf. *bHull* 94a (n. 10), dove il verbo è סוך (imperativo da נסך, *versa*), specifico per l'olio; *DER* ha invece il generico טול (*prendi*, נטל).

18 הנם, alla lettera *gratuitamente*; ovvero, se già si è certi che l'altra persona non approfitterà della cortesia, offrire ugualmente il servizio (מהנהג) non costerebbe alcun vero sforzo. In H2 la formulazione è מפני שמחזיקין, "perché ci si prenderebbe un merito senza sforzo." Nel parallelo del TB il gesto di falsa generosità è invece permesso nel caso si voglia mostrare rispetto a chi è superiore gerarchicamente (v. n. 10).

19 Questa massima, assieme alla seguente, è trasmessa oltre che in *tBB* 6, 14 e *bHull* 94a (n. 10), anche in *yDem* 4, 3 (24a) // *y'AZ* 1, 3 (39c): "Non si deve insistere con il prossimo per ospitarlo quando si sa che quello non vuole. Né si deve continuare a fargli offerte quando si sa che quello non accetterà. Come s'intende con *offerte*? Sapere che l'altro ha già di che sostentarsi ma importunarlo ugualmente. A Gerusalemme invece si usava scambiare la fibula da sinistra a destra [*y'AZ*: "da destra a sinistra;" cf. n. 9]." Il concetto è espresso in forma di *dictum* numerico anche in *tBQ* 7, 8 // *MekiltaRY* Neziqin (Mišpaṭim), 13: "Vi sono sette tipologie di ladri. Alla prima appartiene chi defrauda le aspettative altrui [גונב דעת הבריות]: chi insiste con il prossimo per ospitarlo [והמסרב בהבירו לאורחו] pur non avendo intenzione di accoglierlo [ואין בלבו לקרותו]; chi continua a fargli offerte [והמרבה לו בתקרובות] pur sapendo che non accetterà [ויודע בו שאינו מקבל]; chi gli apre otri già venduti ai mercanti [...]" . Gli ultimi due passi introducono il concetto di *genibat da'at*, ovvero di *frode psicologica* (letteralmente *furto della mente*, quindi *inganno*, cf. Jastrow:1903 p. 256); al par. 2 di *DER*, invece, l'invadenza conviviale era espressa in termini di *usura* (רביית). Benché i precetti ai par. 2 e 4 non descrivano la medesima situazione (nel primo si parla di contraccambio obbligato, nel secondo di falsa generosità), in entrambi i casi la convivialità solleva una problematica sociale: la possibilità, cioè, che l'occasione simposiale (ma anche lo scambio di doni, v. par. 3) faccia emergere ed eventualmente formalizzi rapporti di interdipendenza, anche gerarchica, com'era caratteristico della società romana/mediterranea; cf. Schwartz:2010 pp. 1 - 20. Un aspetto dell'integrazione della cultura giudaica nel mondo mediterraneo della tarda antichità è infatti rappresentato dalla tensione tra i valori della solidarietà corporativa della prima, a partire dall'ideologia biblica sulla dedizione disinteressata per il prossimo fino all'importanza della carità, e la reciprocità istituzionalizzata del secondo, nella forma ad es. della clientela e dell'evergetismo. Tracce di questo processo di accomodamento si rilevano anche nella precettistica - di carattere pratico ma non senza fondamenti moralizzanti - che *DER* redige intorno al tema dell'ospitalità; v. inoltre Schwartz:2008 pp. 195 - 200.

20 תקרובה, *offerta* o *dono*. Il TY (n. precedente) glossa il termine come "invito [a banchetto]." Sia *yDem* che

Non si deve dar da bere [al prossimo] vino vecchio spacciandolo per novello,<sup>21</sup> perché può condurre al ladrocinio.

5. Se si versa<sup>22</sup> del vino ai conducenti d'asino,<sup>23</sup> non si deve dir loro: "Togliete questo e mettete quello,"<sup>24</sup> perché può condurre al ladrocinio.

6. Se si sosta al mercato dai venditori di derrate,<sup>25</sup> non si deve dir loro: "Quant'è questa cosa?"<sup>26</sup> quando non si è interessati all'acquisto,<sup>27</sup> perché si alimenterebbe l'aspettativa del

---

y'AZ proseguono con l'annotazione sull'uso gerosolimitano di "spostare la *fibula* da destra a sinistra [o viceversa]" per segnalare pubblicamente che si è già stati invitati a banchetto, cf. n. 9.

21 H2: "Non si deve dar da bere al prossimo vino novello spacciandolo per vecchio." Questa lezione suonerebbe più corretta, visto che il vino invecchiato è più prezioso del vino nuovo, cf. le traduzioni di Ginsberg:1965 p. 557 e Van Loopik:1991 p. 127. Nel *receptus* è invece pervenuta la versione testimoniata da J.

22 משקה in J (*versare da bere*), שופה in H2 (*versare il vino lentamente per lasciare sul fondo i sedimenti, vendere il vino*, cf. (a) *tBM* 3, 15 in n. 24), v. Van Loopik pp. 127 - 128.

23 המרין. Sulla proverbiale disonestà di questa categoria professionale v. ad es. *mQidd* 4, 14: "Abba Guryan di Saydan dice in nome di Abba Gurya: Non si deve educare il proprio figlio [a diventare] conducente d'asino, cammelliere, barbiere, marinaio, pastore e mercante, perché tutte queste sono professioni da briganti. Rabbi Yehudah dice in suo nome: I conducenti d'asino sono per lo più disonesti [...]."

24 סלקו את זה ותנו את זה. L'oscura disposizione può essere compresa a partire da due passi della Tosefta sul commercio del vino:

(a) *tBM* 3, 15: "Non si deve mischiare il vino nuovo con dell'altro vino nuovo [אין מערבין יין חדש בחדש] né quello vecchio con dell'altro vino vecchio [וישן בישן], né - neanche a dirlo - quello nuovo con quello vecchio [ואצ"ל חדש בישן] e quello vecchio con quello nuovo [וישן בחדש]. Nemmeno quello forte con quello leggero, ma Rabbi Yehudah permette di mescolare vino forte con vino leggero perché lo si migliora. [...] Non si devono mischiare i sedimenti del vino con il vino stesso [אין מערבין שמרי יין ביין], ma è possibile dare all'acquirente i sedimenti del vino da lui acquistato [אבל נותנין לו שמריין]. Come si versa [כיצד היה שופה] il vino ai suoi [dell'acquirente] conducenti d'asino [להמרין]? Lo si dà ai conducenti d'asino lasciando i sedimenti di quello stesso vino [נותנין לו שמרי אותו יין] ma non i sedimenti di nessun altro vino [אבל לא שמרי יין] (Lieberman:1988 vol. 9, pp. 186 - 187).

(b) *tBB* 6, 12: "Non si versa di quelle [cioè delle misure di vino su cui è caduta acqua piovana, לא ישקה מהם] ai suoi conducenti d'asino [להמרין], ai suoi manovali o a chiunque dipenda da lui economicamente. Altrimenti bisogna renderglielo noto" (*Ibid.* vol. 10, pp. 398 - 399).

Mescolare parti di diversa qualità di vino (novello e invecchiato, ma anche vino vero e proprio con gli scarti della filtratura, gli שמרים) doveva dunque essere un'abitudine che necessitava di regolamentazione, così da non dar luogo a truffe commerciali, soprattutto nel caso in cui la consegna della merce fosse demandata a degli intermediari (המרין) e non direttamente sorvegliata dall'acquirente. Approfittando di quest'eventualità, infatti, il venditore potrebbe modificare a proprio vantaggio gli ordini di vendita, quando invece è buona norma che il compratore sia a conoscenza del reale contenuto di ciò che va comprare: in caso contrario, questi sarebbe vittima di *genibat da'at* (cf. n. 19). In questo contesto, l'oggetto anonimo dell'imperativo in *DER* potrebbe essere lo שמר, il *sedimento* (cf. *tBM* 3, 15; Jastrow:1903 p. 1601). In altre parole, la massima prescriverebbe che, al momento della consegna del prodotto ai trasportatori, non si devono aggiungere a una certa partita di vino i sedimenti di un'altra partita per allungarlo e diminuirne la qualità all'insaputa dell'acquirente, così da guadagnare un effettivo surplus nella vendita. V. inoltre *bBM* 60a; cf. Van Loopik:1991 pp. 127 - 128. Per altre varianti nella tradizione testuale di *DER* v. Higger:1935 vol. 1, pp. 226 - 227.

25 תבואה, *provviste alimentari*, come il grano.

26 J ha קפיץ, da correggere con חפיץ, *oggetto*, degli altri testimoni.

27 Cf. *mBM* 4, 10 (// *yBM* 4, 7 (9c); *bBM* 58b): "Come la frode commerciale [כשם שאוניה במקרה ובממכר], così è la beffa verbale [כך אוניה בדברים]. Non si deve dire 'Quant'è questa cosa?' quando non si è interessati all'acquisto [לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח]. Ad uno che ha fatto pentimento non si deve dire: 'Ricorda ciò che avevi fatto prima.' Ad uno che discende da proseliti non si deve dire: 'Ricorda ciò che fecero i tuoi antenati' [...]. Cf. anche *TanḥumaGen Way-yera'*, 32 (ed. Buber); *PesiqtaR* 42, 2; *Sifra* be-Har Sinay, 4, 2. Il concetto di הוניה (o, אונאה, dal verbo *arrecare offesa*) può riferirsi tanto al danno economico che un venditore impone all'acquirente applicando maggiorazioni illegittime sul prezzo quanto all'attacco verbale che ferisce i

commerciante.<sup>28</sup>

---

sentimenti altrui (cf. n. 19). Anche in questo caso, a livello semantico, emerge il legame tra furto materiale e inganno, illusione o irrisione psicologica.

28 משבייה דעתו של מוכר, *avvalorare l'opinione del venditore*. Il *receptus* e vari mss. hanno invece טעות, *incrementare l'errore*.

## Capitolo nono

1. Non si deve spezzare il pane<sup>1</sup> sopra al piatto, ma si può spazzolare il piatto con il pane.<sup>2</sup>

Non si devono raccogliere le briciole lasciandole poi sopra al tavolo, perché potrebbe urtare la sensibilità altrui.<sup>3</sup>

Non si deve [dare un morso] al pane e poi rimmetterlo dentro al piatto<sup>4</sup> e nemmeno morderlo e poi passarlo al commensale,<sup>5</sup> perché la sensibilità degli altri può non essere la stessa.<sup>6</sup>

Non si deve bere dal bicchiere e poi passarlo al commensale - questo<sup>7</sup> perché è rischioso per la salute.<sup>8</sup>

---

1 I termini usati nel cap. per indicare il pane sono פרוסה (*pagnotta*, par. 1 - 2) e פת (*pezzo di pane*, par. 3, cf. *bBer* 50b, n. 19). Sul verbo פָּרַס, *spezzare il pane*, cf. *DER* 6, 5 n. 60.

2 Nel *receptus* l'istruzione è pervenuta di segno opposto: "Non si deve spazzolare il piatto con il pane," ולא יקנה [e non si deve spezzare]; tuttavia l'ed. Vilna riporta di seguito (come סברה אחרת, *altra spiegazione*) anche la versione della tradizione manoscritta אבל מקנה [ma si può spezzolare...], *DEZ* 5, 1 sancisce invece il divieto: "[Il *talmid haḳam*...] non deve spazzolare il piatto [ולא יקנה קערה]," cf. Sperber:1990 p. 15; Van Loopik:1991 p. 265. Ripulire il piatto del suo intero contenuto potrebbe essere ritenuto sintomo d'ingordigia, v. il problema della *pe'ah* in *DER* 6, 3. In *LevR* 7, 4 (// *PesiqtaR* 16, 5) ממחה בקערה (*spazzolare il piatto*) manifesta invece l'apprezzamento del pasto servito.

3 Cf. *Sir* 31, 15: "Calibra la sensibilità del commensale sulla tua propria [דעה רעך כנפשך], considerando ciò che infastidirebbe te [ובכל ששנאת התבונן]," v. III.1.i. Qui דעה (v. *DER* 6, 4 n. 58) fa riferimento all'impressionabilità della mente umana e denota quel complesso di reazioni psicologiche che, calate a livello sociale, vengono a combaciare con il concetto di *buongusto*, in quanto contrario a *disgusto*, cf. oltre n. 8. Il senso letterale del verbo מהי è *strofinare* (cf. *LevR* 7, 4 alla n. precedente), da cui si può dedurre l'idea di *irritare*, *ferire* la sensibilità del commensale.

4 Cf. *tBer* 5, 8 - 9: "Non si deve dare un morso al pane [לא ישוך אדם מן הפרוסה] e poi rimmetterlo nel piatto [מפני סכנת נפשות], perché può essere rischioso per la salute [ויזהירנה בקערה]. Non si deve bere dal bicchiere e poi passarlo al commensale [לפי שאין דעת הבריות שוות], perché la sensibilità degli altri può non esser la stessa [כיכר], strapparne un pezzo con i denti [ויזהירנה על השולחן] e poi rimmetterlo sul tavolo [ויזהירנה על השולחן]." Per dettagli materiali sulle pratiche conviviali v. Sperber:1990 pp. 77 - 79.

5 *proximo*, *compagno [di tavola]*. L'ammonizione aggiuntiva di *DER*, rispetto a *tBer*, è forse modulata sul successivo לחבירו, ויתננה לחבירו, "[non si deve bere dal bicchiere] e poi passarlo al commensale."

6 שווה in H2; שווה in J e nella Tosefta.

7 וזה compare solo in J.

8 סכנת נפשות, *pericolo di vita*, v. oltre *DER* 11, 1 - 6. La prospettiva della salute, nel senso della *conservazione della vita*, è adombrata in un passaggio di *bTam* 27b: "Prima di dormire abbi cura della tua salute [תקין] e lo stesso fai appena alzato, cosicché essa non ti abbandoni. [...] Sciacqua il bicchiere e poi bevi, sciacqualo ancora e poi riponilo [שטוף ושחה שטוף ואחית]. Quando bevi dell'acqua, versane un po' fuori e solo dopo passa il bicchiere al tuo discepolo, come si tramanda: Non si deve bere dell'acqua e passare il bicchiere al proprio discepolo [לא ישתה אדם מים ויתן לתלמידו], a meno che non si versi fuori un po' d'acqua [אלא אם כן שפך]. Accadde ad uno che, dopo aver bevuto dell'acqua senza versane fuori un po', passasse il bicchiere al proprio discepolo; ma questo discepolo era delicato [איסטניס, di salute cagionevole, dal greco ὑσθενής, cf. Krauss:1899 vol. 2, pp. 98 - 99] e non volle bere - così morì di sete." Le istruzioni talmudiche si applicano solo quando la bevanda condivisa è l'acqua; mentre, quando si tratta di vino, invece, è bene essere attenti a spreca il meno possibile, v. n. 20, cf. Van Loopik:1991 p. 135. Nei brani in questione è impossibile tracciare un confine netto tra richiamo al disgusto/buongusto e argomentazione medica - due categorie che invece coesistono come facce della stessa medaglia. Su un piano universale, nel processo di definizione di un codice d'etichetta, il principio dell'*igiene* viene generalmente messo in gioco con la funzione di dare una giustificazione appropriata al fatto di dover istruire sugli aspetti rivoltanti, o non abbastanza decorosi, dell'interazione umana. Il motivo pseudo-scientifico, perciò, andrebbe letto come un riflesso del successo dei meccanismi psicologici e sociali che lo sostengono, più che come un reale fondamento per l'introduzione dell'etichetta; cf. Miller:1997 p. 150. Sulla stessa linea interpretativa, per le intersezioni semantiche tra i piani medico, psicologico e morale nel termine latino *fastidium* v. Kaster:2001 pp. 143 - 189. Sul disgusto come emozione centrale per il successo della trasmissione culturale delle norme di etichetta v. Nichols:2002.

Si racconta che Rabbi 'Aqiba era ospite<sup>9</sup> presso un tale che gli porgeva il bicchiere dopo averlo assaggiato, ma Rabbi 'Aqiba gli rispose: "To', bevitelo."<sup>10</sup> [E di nuovo quegli gli porse un altro bicchiere dopo averlo assaggiato ma Rabbi 'Aqiba rispose: "To', bevitelo."]

Gli disse Ben 'Azza'i : "'Aqiba,<sup>11</sup> per quanto continuerai a dar da bere bicchieri già assaggiati?"<sup>12</sup>

2. Ancora si racconta che Rabbi 'Aqiba<sup>13</sup> [era ospite] presso un tale che prendeva il pane e lo usava come piatto.<sup>14</sup> Rabbi 'Aqiba afferrò<sup>15</sup> un pezzo di quello e lo mangiò. L'altro gli disse: "[Rabbi,] non hai pane che mangi invece quello che uso come sottopiatto?" Rispose: "Avrei creduto che l'acqua tiepida ti avrebbe scottato; ora, non ti scotta neanche quella bollente."<sup>16</sup>

Non si deve, dopo aver bevuto, posare il bicchiere sul tavolo ma si deve reggerlo in mano finché non venga un servitore<sup>17</sup> a cui darlo.<sup>18</sup>

9 אכסניא, cf. DER 6, 3 n. 37. I due seguenti *ma'asim* su 'Aqiba non incontrano altre testimonianze nelle fonti rabbiniche.

10 La sequenza עקיבא טול שותיהו אמר לו ר' אקיבא potrebbe anche essere interpretata: "[L'ospite] gli disse: 'Rabbi 'Aqiba, to', bevilolo'" Tuttavia è l'uso del nome proprio nel vocativo sarebbe inconsueto in un discorso diretto. Se così fosse, inoltre, il rifiuto da parte del *rabbi* del bicchiere condiviso non sarebbe esplicitato nel racconto.

11 La tradizione testuale è qui piuttosto confusa. La maggioranza dei mss. riporta: אמר לו בן עזאי עקיבא עד מתי אתה. משקה כוסות הטעומין. Le possibilità di lettura sono le seguenti:

(1) "Gli [all'ospite] disse Ben 'Azza'i: 'Per quanto continuerai a dare da bere ad 'Aqiba bicchieri già assaggiati?'" אמר לו בן עזאי עד מתי אתה משקה לר' עקיבא כוסות מטעומים. Così ricostruisce Higger:1935 (cf. vol. 1 p. 232).

(2) "Gli [all'ospite] disse 'Aqiba: 'Per quanto continuerai a dar da bere bicchieri già assaggiati?'" Dei due nomi in successione, Ben 'Azza'i e 'Aqiba, il secondo sarebbe aggiunto a correzione del primo, trascritto erroneamente, da espungere; lo stesso avveniva nel ms. J per DER 4, 1 (cf. n. 3). In questo caso, però, l'errore scribale si sarebbe cristallizzato nella trasmissione del testo.

(3) Il testo tradito "Gli disse Ben 'Azza'i : "'Aqiba, per quanto continuerai a dar [indietro] da bere bicchieri già assaggiati?'" , se interpretato a livello piano, potrebbe invece suggerire che Ben 'Azza'i rimproveri ad 'Aqiba lo sdegnoso rifiuto del gesto in fondo ospitale, per quanto di cattivo gusto, del padrone di casa.

12 Agli antipodi è l'approccio al binomio creanza/disgusto - votato alla mortificazione di sé più che all'*urbanitas* - veicolato da un aneddoto degli *Apophthegmata Patrum* 4, 70 (Migne:1860 vol. 73, col. 873; Ward:2003 p. 32.), v. VII.2.iii.

13 Il secondo *ma'aseh*, inserito di seguito al primo per identità di protagonista, trova fondamento halakico nelle disposizioni sullo spreco del cibo al par. 3.

14 וסמך בה את הקערה, "e sosteneva con esso [con il pane] il piatto." קערה dovrebbe indicare qui la stoviglia e non il contenuto della pietanza, v. DER 6, 3 n. 36 (*b'Er* 53b), cf. Van Loopik:1991 p. 134.

15 Il ms. J ha הטפה, "intinse;" la lezione è frutto di un'inversione consonantica da הטפה, "lo [il pane, הפרוסה] afferrò," degli altri testimoni.

16 כמדומה אני בך שאתה נכוח בפושרין עכשיו אי אתה נכוח אפילו ברותחין, ovvero: "Speravo che avresti colto la velata allusione e invece bisogna riprenderti esplicitamente." La stessa metafora si ritrova in chiusura di un aneddoto attestato in *bBer* 16b (// *yBer* 2, 8 (5b); *Sem* 1), dov'è pronunciata da Rabbi Eli'ezer dopo aver cercato inutilmente di evitare, spostandosi di stanza in stanza, il corteo di discepoli recatisi a casa sua a porgere le condoglianze per il decesso di un suo servitore: "Avrei creduto che vi sareste scottati con l'acqua tiepida [כמדומה הייתי שאתם נכויין בפושרין] e invece non vi scottate neanche con l'acqua calda [ואי אתם נכויין אפילו]; ed Vilna del TB ha חמי המין, "acqua caldissima"." L'azione narrativa che culmina in un motto arguto di questo tipo è rappresentativa della struttura letteraria della *chreia*, cf. DER 6, 2 n. 27.

17 עבד, più neutro rispetto a שמש (*schivo*, v. oltre n. 25), è chi si occupa del servizio a tavola o in casa. Queste mansioni di servizio potevano essere prestate dal *talmid* come parte dell'apprendistato presso il maestro, v. Jastrow:1903 p. 1602.

18 L'istruzione è volta a scongiurare il pericolo di riversare il vino sulla tavola imbandita, cf. par. 3 n. 25. Van Loopik:1991 (p. 133) precisa che la sentenza si spiegherebbe considerando la forma particolarmente instabile del vasellame in uso - cioè coppe dall'apertura molto larga rispetto alla base - che aumentava il rischio di

3. Cinque cose ha detto Rabbi:<sup>19</sup> Non si deve posare carne cruda sopra al pane e nemmeno sopra al bicchiere; né la pietanza sul pane;<sup>20</sup> non si deve spargere<sup>21</sup> il pane; non si deve usare il pane come sottopiatto;<sup>22</sup> non ci si deve sedere sugli alimenti, perché bisogna dar loro il giusto valore.<sup>23</sup>

Chi si reca ad un banchetto non deve, ricevuta la propria porzione, consegnarla al servitore, perché non si verifichi qualche inconveniente durante il banchetto,<sup>24</sup> ma deve prenderla, tenerla davanti e solo dopo consegnargliela.

#### 4. Gli ospiti che si recano dal padrone di casa non possono uscire<sup>25</sup> a meno che non ricevano il

rovesciare le bevande contenute, cf. Safrai:1976 pp. 740 - 743. La precettistica raccolta nel cap. 9 è dunque perlopiù incentrata sullo spreco dei cibi. Per una rassegna dei *realia* alimentari v. Rosemblum:2010 pp. 15 - 34.

- 19 T5. Il detto numerico ha un parallelo anonimo in *bBer* 50b: "Tramandano i rabbini: Quattro cose sono state dette sul pane [ארבעה דברים נאמרו על הפת]: Non si deve posare carne cruda sopra al pane; non si deve passare un bicchiere pieno sopra al pane [ואין מעבירין כוס מלא על הפת]; non si deve usare il pane come sottopiatto [ואין סומכין את הקערה בפת]; non si deve spargere il pane [ואין זורקין את הפת]." Cf. anche i *midrašim* tardi *Huppah Eliyahu* 5, 26 (dove la massima è attribuita a Rabbi, come in *DER*) e *Rabbenu ha-Qadoš* 3, 12, cf. Eisenstein:1915 vol. 1, p. 171; vol. 2, p. 510. In H2 i materiali ai par. 3 e 4 sono presentati in ordine inverso rispetto a J e al *receptus*.
- 20 Nel ms. J i primi due divieti sono confusi. Più chiara la versione di H2: "Non si deve posare la carne cruda sopra al pane; nemmeno il bicchiere sopra al pane o il piatto sopra al pane." La formulazione del TB ("non si deve passare il bicchiere pieno..." v. n. precedente) è considerata più corretta e originaria da Van Loopik:1991 p. 133. La norma che vieta di posare (מניחין) il piatto sul pane, effettivamente, suona come una ripetizione del successivo "non si deve usare il pane come sottopiatto" (v. n. 23).
- 21 זרק, *gettare, buttare*. *bBer* 50b, a seguito del proverbio numerico, riporta un aneddoto sulla questione: "Amemar, Mar Zuṭra e Rab Aši [Ab6] sedevano a banchetto [בסעודה], quando Rab Aši gettò dei semi di melograno a Mar Zuṭra. Questi gli disse: 'Perché lo fai, signore [מאי טעמא עבד מר]? Non s'insegna forse che [הכי והתניא], così come non deve spargere il pane, non si devono spargere gli alimenti [האוכלין]?' Gli rispose: 'Ma s'insegna che, anche se non si deve spargere il pane, si possono spargere gli alimenti. Non c'è contraddizione: il primo caso si riferisce agli alimenti'".
- 22 La disposizione manca in H2. È a questo punto che si rifà l'episodio su 'Aqiba al par. 2.
- 23 מפני שמשכחין את האוכלין H2: "for thereby food is misused," v. Higger:1935 vol. 2, p. 77. La norma finale di *DER* è sovrabbondante rispetto alle tradizioni parallele, che infatti elencano "quattro cose," cf. n. 19. Del divieto di sedersi sopra agli alimenti si discute in un passaggio del trattato deutero-canónico del TB *Soferim* 3, 14: "Non si tratta il cibo senza riguardo [אין נוהגין בזיון באוכלין], né lo si getta da qua a là [ואין זורקין אוכלין ממקום למקום]. Non ci si deve sedere [לא ישב אדם] su una cesta piena di datteri o fichi secchi ma ci si può sedere sopra una cesta piena di legumi o su una torta di fichi pressati, perché è uso così [מפני שנבגו כן]. Non si devono usare gli alimenti né come sostegno né come copertura [אין סומכין ואין מכסין]".
- 24 קלקלה בסעודה. Il termine קלקלה (in H2 קילקול) significa alla lettera *disgrazia, corruzione* (Jastrow:1903 p. 1382). Cf. *bHull* 107b: "Tramandano i rabbini: Non si deve dare del pane al servitore [לא יתן בין שהכוס בידו בין שמה יארע דבר], mentre questi o il padrone di casa reggano in mano una coppa di vino [אדם פרוסה לשמש], perché non si verifichi qualche inconveniente durante il banchetto [קלקלה בסעודה]." L'eventualità da scongiurare sarebbe dunque che il servitore (o il padrone di casa, secondo la versione del TB), preso alla sprovvista dal gesto - all'apparenza sprezzante - dell'ospite, versi accidentalmente il contenuto della coppa sulla mensa, compromettendo la qualità dei cibi serviti e sprecando il vino stesso; cf. Van Loopik:1991 p. 135.
- 25 H2 (e il *receptus*): "Gli ospiti che si recano dal padrone di casa non possono dare alcunché al figlio del padrone di casa né al suo schiavo o al suo delegato, [אורחין הנכנסין אצל בעל הבית אינן רשאים ליתן מלפניהם כלום] לא לבנו של בעל הבית ולא לעבדו ולא לשלוחו. Questa versione della norma, più conforme al contenuto del successivo *ma'aseh*, concorda con la tradizione parallela al par. 4 in *bHull* 94a (cf. *DER* 8, 3 n. 10): "Gli ospiti non hanno il permesso di prendere da quel che è stato loro servito [ואין האורחים רשאים ליטול מה שלפניהם] e darne al figlio o alla figlia del padrone di casa [וליתן לבנו ולבתו של בעל הבית] a meno che non abbiano ricevuto il permesso dallo stesso padrone di casa [אלא אם כן נטלו רשות מבעל הבית]. Si racconta di un tale che invitò [שזימן] tre ospiti in tempo di carestia, servendo loro il corrispondente di tre uova [והניח לפניהם כשלש ביצים]. Venne il

permesso del padrone di casa.

Si racconta che un tale accolse<sup>26</sup> presso di sé [tre] ospiti in tempo di carestia. Egli aveva solo tre uova,<sup>27</sup> che offrì a quelli. Venne il figlio del padrone di casa a presentarsi davanti a loro. Uno [di loro] prese la propria porzione e gliela diede e così fecero il secondo e il terzo. Ma, quando arrivò il padre e trovò il figlio che ne teneva una in bocca e due in mano,<sup>28</sup> si levò e lo sollevò per lungo,<sup>29</sup> per poi scaraventarlo a terra, cosicché quello morì. E pure la madre, quando vide il figlio morto,<sup>30</sup> salì sul tetto<sup>31</sup> e si buttò giù per uccidersi. E, quando la vide [così],<sup>32</sup> anche il padre salì sul tetto, si buttò giù e morì.

E finì che<sup>33</sup> tre persone si uccisero per una cosa così.<sup>34</sup>

---

figlio del padrone di casa e uno di loro prese la propria porzione [שזימן] e la diede a quello, e così fecero il secondo e il terzo ospite. Ma arrivò il padre che, trovando il ragazzino con una porzione in bocca e due in mano [ומצאו שהיה ערוק אחת בפיו ושתיים בידו], lo scaraventò al suolo [חבטו בקרקע] cosicché quello morì. Quando la madre vide, salì sul tetto e morì [אמו עלתה לגג ומתה]. Ed anche il padre salì sul tetto e morì [ואף הוא עלה לגג]. L'elenco di H2 e del *receptus* (הכנסת אורחין) (לא לבנו של בעל הבית ולא לעבדו ולא לשלוחו) è più esteso rispetto al TB, si rifà alle categorie chiamate in causa in *mBM* 8, 4: "Uno che chieda a prestito una vacca, che, mandatagli attraverso il figlio, lo schiavo o il rappresentante [di chi la presta, שלוחו, ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו] o attraverso il figlio, lo schiavo o il rappresentante di chi la richiede, muoia [durante il tragitto], non è punibile [...]". Sull'istituzione della schiavitù nella società e cultura giudaica e nel mondo greco-romano v. Hezser:2005.

26 H2: "Si racconta che presso di un tale si recarono [שנכנסו] tre ospiti..." Nel parallelo di *bHull* l'ingresso degli ospiti non è casuale ma è deliberatamente organizzato dal padrone di casa (זימן, n. precedente), nonostante i tempi di magra. La versione talmudica, inoltre, è più concisa rispetto al nostro testo. Sul valore dell'ospitalità (הכנסת אורחין) nella *pietas* rabbinica v. es. *bŠabb* 127a: "Disse Rabbi Yoḥanan: Ospitare i viandanti [אורחין] è importante quanto recarsi di buon'ora al *bet ha-midrāš* [...] Di sei cose i frutti si consumano in questo mondo ma il succo si riserva per il mondo a venire, ovvero: ospitare i viandanti, visitare i malati, pregare meditatamente, recarsi presto al *bet ha-midrāš*, avviare un figlio allo studio della Torah, giudicare il prossimo dalla parte del giusto."

27 Più che come alimento vero e proprio, l'uovo, ביצה, va qui inteso come unità di misura del cibo - non meglio specificato - a disposizione dell'ospite, cf. Ginsberg:1965 p. 559, n. 11; v. *DER* 6, 5 n. 63.

28 H2: "Quando il padrone di casa vide le tre uova in mano al proprio figlio," וכיון שראה בעל הבית שלש בצים ביד בנו.

29 *וַיִּפֹּל מֵלֵא-קִמְתּוֹ אֶרְצָה*, "E Saul cadde a terra lungo disteso." במלא קומתו.

30 J: כיון שראתה את בנה מת; H2: כיון שראתה שמת בנה, "Quando vide che il figlio era morto."

31 *DER* ha il verbo עמד, *stare in piedi*, mentre il TB עלי, *salire*, v. n. 25.

32 Diversamente dall'aneddoto in *DER* 8, 3 (n. 15), la scelta di suicidio da parte del protagonista è determinata dal senso di colpa per le morti causate; v. anche Kottek:2000 pp. 35 - 42. La vergogna di non poter soddisfare gli obblighi dell'ospitalità è piuttosto la scintilla che accende lo scatto d'ira del padre contro il figlio.

33 נמצא in J. H2 e il *receptus* tramandano invece l'attribuzione "Disse Rabbi Eli'ezer ben Ya'aqob [T1 o T3]" cf. *bHull* 94a (n. 25).

34 נפשית, *anima, vita*, cf. par. 1 n. 8.

## Capitolo decimo

1. Chi si reca<sup>1</sup> alle terme<sup>2</sup> deve dire: Sia la Tua volontà,<sup>3</sup> Signore mio Dio, di farmi entrare sano e uscire sano, farmi tornare sano<sup>4</sup> e trarmi in salvo da questo e da quel che sarà simile nel mondo

1 הנכנס: l'incipit dà il titolo al capitolo, *Pereq ha-Niknas*.

2 [בית ה]מרחץ indica i *bagni, terme* (רחץ, *fare il bagno*). Le terme sono altrove designate בי ב[א]ני (dal greco βαλανείον e dal latino *balneum*, v. Krauss:1899 vol. 2, pp. 159 - 160); דימוסין, *bagni pubblici* (cf. δημόσιον [βαλανείον], *Ibid.* p. 206) in opposizione a פריבטה, *bagno privato* (cf. *privata* [balnea], *Ibid.* p. 488 ; anche il מרחץ è in genere una costruzione privata). Il מקוה è invece il *bagno rituale* per le purificazioni richieste dalla prassi religiosa. Mentre quest'ultimo doveva essere costituito da una vasca contenente almeno 40 *se'ah* d'acqua, gli altri bagni rispecchiano il modello architettonico romano, dalla tecnica di riscaldamento dell'*hypocaustum* alla suddivisione dell'ambiente in stanze e vasche di varie temperature; cf. Krauss:1908 pp. 33 - 42; Dvorjetski:2007 pp. 34 e 118. Nella letteratura rabbinica, l'accettazione di questa istituzione pur sempre d'origine pagana non è esente da critiche o problematizzazioni. Anzitutto, la decorazione statuaria solleva la questione dell'adorazione degli idoli (v. n. 23); di altre preoccupazioni morali sono fonte la nudità (v. n. 25) e la promiscuità; infine sono contemplate complicazioni prettamente tecniche come la frequentazione dei bagni durante lo *šabbat* o l'adempiimento delle norme di purità. Per tale aspetto della vita quotidiana greco-romana, si può dunque parlare di assorbimento filtrato o incorporamento controllato, progressivo, disomogeneo e mai regolato da un'unica autorità; cf. Eliav:2000 pp. 416 - 454; Eliav:2010 pp. 605 - 622. Ancor più ambivalente l'atteggiamento dei padri della Chiesa, talvolta favorevoli, più spesso fortemente critici verso l'uso delle terme (cf. Dvoretzki:2007 pp. 404 - 417); v. es. Clemente Alessandrino (*Paedagogus* 3, 46 - 47), che consiglia ai neofiti cristiani - maschi - di recarsi ai bagni termali solo per stretta necessità medica, prestando bene attenzione a non lasciarsi corrompere dall'aria di dissolutezza, tipicamente pagana, di cui è impregnato il luogo; v. *DER* 6, 1 n. 14. Sui bagni nell'Europa medievale v. Duerr:1988 pp. 24 - 44; Smith:2007 pp. 168 - 180.

3 Una preghiera da recitarsi prima di entrare (e dopo l'uscita) alle terme è attestata in *t/y/bBer*:

(a) *tBer* 6, 17: "Chi si reca alle terme [הנכנס לבית המרחץ] deve pregare due volte, una quando entra e un'altra quando esce. Quando entra, cosa deve dire? Sia la Tua volontà, Signore mio Dio, di farmi entrare sano e uscire sano [יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום]; che non mi accada alcuna disgrazia, ma, qualora accadesse, che la mia morte mi sia d'espiazione; di trarmi in salvo da ciò e da quanto vi sarà simile nel mondo a venire [והצילני מזה ומכיוצא בזה לעתיד לבוא]. Chi esce salvo deve dire: Rendo grazie innanzi a Te, Signore mio Dio, che mi hai fatto uscire salvo. Così sia la tua volontà - che io giunga a casa salvo."

(b) *yBer* 9, 4 (14b): "Chi si reca alle terme [נכנס למרחץ] deve pregare due volte, una quando entra e l'altra quando esce. Quando entra, cosa deve dire? Sia la Tua volontà, Signore mio Dio, di trarmi in salvo [רצון] dall'ardore del fuoco, dalle lesioni dell'acqua bollente e dai crolli; che non rischi la vita, ma, qualora accadesse, la mia morte sia di espiazione per tutti i miei peccati; di trarmi in salvo da ciò e da quanto sarà simile nel mondo a venire [והצילני מזה ומכיוצא בו לעתיד לבוא]. Quando esce deve dire: Rendo grazie innanzi a Te, Signore mio Dio, che mi hai tratto in salvo dal fuoco."

(c) *bBer* 60a: "Chi si reca alle terme [הנכנס לבית המרחץ] deve dire: Sia la Tua volontà, Signore mio Dio, di trarmi in salvo da ciò e da quanto vi è simile [יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני מזה ומכיוצא בו], che non mi si presentino occasioni di corruzione e trasgressione, ma, qualora si presentino, che la mia morte sia di espiazione a tutti i miei peccati."

Va considerato che la tradizione del (c) TB non compare in tutti i testimoni mss. La versione di *DER* sembra in questo caso più vicina - anche se più concisa - ai materiali della (a) Tosefta e del (b) TY (v. n. 13).

4 Incidenti mortali all'interno delle terme non erano rari, considerata la struttura stessa degli impianti. La pavimentazione (*suspensura*) era infatti sorretta da una folta disposizione di colonnine in laterizi (*pilae*) per la conduzione del calore che, proveniente da un *praefurnium*, circolava nell'intercapedine vuota sottostante. Incendi e cedimenti della costruzione rappresentavano perciò un'eventualità realistica da scongiurare; cf. la formulazione di *yBer* 9, 4: המפולת ומן החמין ומזיקי האש ומזיקי החמין ומן המפולת, "[Sia la tua volontà] di trarmi in salvo dall'ardore del fuoco, dalle lesioni dell'acqua bollente e dai crolli." V. l'episodio in *bBer* 60a, a seguito della preghiera in n. 3: "Quando una volta Rabbi Abbahu andò alle terme [לבי בני], il pavimento di queste cedette sotto i suoi piedi. Gli accadde però un miracolo: rimase in piedi su una colonna [עמודה, *pila*], portando in salvo centuno uomini su un braccio solo." V. anche *Ket* 62a; cf. Eliav:2002 pp. 242 - 252. In caso d'incendio, invece, nel *Sefer ha-Razim* è conservato un incantesimo volto ad estinguere - o riappicare - le fiamme scoppiate in un bagno termale (מרחץ) con l'aiuto di una salamandra, di olio vecchio di tre anni racchiuso in un contenitore di vetro e dell'invocazione degli angeli del terzo cielo, tutelari del fuoco; cf. Margalioth:1966 vol. 1, p. 93, ll. 16 - 31; Schäfer:2009 vol. 1, pp. 64 - 67. In questo contesto il significato della formula לשלום va chiaramente interpretato nel senso di *in salute, salvezza, integrità* (Jastrow:1903 p. 1579). Le iscrizioni dedicatorie degli edifici termali romani, in effetti, riportano spesso, accompagnato da una variegata

a venire."<sup>5</sup>

E, prima di entrare, come ci si deve comportare?

Bisogna slacciare le scarpe,<sup>6</sup> levare il copricapo, [levare] il mantello,<sup>7</sup> sfilare la cintura, togliere la tunica e infine sfilare la sottotunica.<sup>8</sup>

Una volta lavati e usciti,<sup>9</sup> quando viene portata la salvietta,<sup>10</sup> ci si strofina la testa e poi [ci si strofinano] le altre membra. Quando viene portato l'olio, ci si unge la testa e poi [ci si unge] il resto del corpo.<sup>11</sup>

[Poi si mette la sottotunica,] si indossa la tunica, si infila la cintura, ci si copre col mantello, [si mette il copricapo e infine] si mettono le scarpe.<sup>12</sup>

---

iconografia apotropaica, l'augurio *bene lava* o *salvum lavisse*; cf. Dunbabin:1989 pp. 38 - 41.

5 *denota una similitudine* (Frank:1991 p. 123). L'analogia è stretta tra i pericoli del *bet ha-merḥaṣ*, con il suo calore infernale e le sue vampe sotterranee, e gli eterni tormenti *post mortem* del fuoco della Gehenna. Nei tre paralleli (n. 3) il riferimento all'espiazione dei peccati è esplicito: *tBer* 6, 17 // *bBer* 60a; *yBer* 9, 4 (מיתתי כפרתי עלי 4). La visione dell'inferno come luogo del castigo arso da un fuoco inestinguibile, tratteggiata già negli apocrifi dell'Antico Testamento (cf. *1Enoc* 67, 4 - 13; *4Ezra* 7, 38; *4Maccabei* 12, 12), ha acquisito una maggior fortuna e una più vivida evoluzione nella letteratura cristiana antica: es. *Mat* 3, 11 - 12; 13, 42; 18, 8 - 9. 25, 41; *Ap* 14, 10. 19, 20; *ApocalissePietro* (etiopico) 5ss. Nei testi rabbinici il "fuoco della Gehenna" (אור גיהנום) è richiamato ad es. in *bPes* 54a; *bBM* 85a; *bbb* 74a. Cf. Wyatt:2009 pp. 174. 180 - 181. Per la connessione tra le fiamme degli inferi e le fonti termali naturali v. *bŠabb* 39a, cf. Dvorjetski:2007 pp. 274 - 275. Sull'associazione terme-inferno, ancora in ambito cristiano, v. la descrizione della fornace ardente di *Dan* 3 in Prudenzius, *Apotheosis* 128 - 142 (modulata sull'*ekphrasis* dei bagni della villa di Manlio Vopisco di Stazio, *Silvae* 1, 3, 45 - 45, cf. Pavlovskis:1973 p. 52, n. 123), cf. Hanoune:1980 p. 261. La credenza che le terme fossero lo scenario d'elezione per apparizioni ed evocazioni demoniache era diffusa indistintamente presso pagani, ebrei e cristiani, v. es. *yTer* 8, 4 (46c); *GenR* 63, 8; Tertulliano, *De baptismo* 5, 4; Gregorio di Nissa, *De vita Gregorii Thaumaturgi* (Migne:1857 vol. 46, coll. 952 a-d); v. Dunbabin:1989 pp. 35 - 36; cf. inoltre Eliav:2009 pp. 88 - 97.

6 Diverso è l'ordine in *DEZ* 8, 11: "Chi si reca alle terme per primo si leva il mantello [הנכנס למרחץ מעביר תחילתו], dopodiché si toglie i sandali [ואחר כך מעביר את המסוה], dopodiché si toglie le brache [המסוה], dopodiché si toglie i sandali [ואחר כך מעביר את המנעלים], dopodiché si toglie le brache [את המסוה], dopodiché si toglie i sandali [ואחר כך מעביר את המנעלים], dopodiché si toglie le brache [את המסוה] e solo dopo si leva la sottotunica [המכסויים] e solo dopo si leva la sottotunica [המכסויים] e solo dopo si leva la sottotunica [המכסויים]". Per un confronto tra i due passi e delucidazioni sull'abbigliamento nei tempi rabbinici si veda Sperber:1990 pp. 183 - 184; cf. inoltre Sperber:1998 pp. 58 - 72. Sulla prassi preparatoria connessa al *bet ha-merḥaṣ* v. *bbb* 53b (// *bQidd* 22b): "Come si entra in possesso di uno schiavo? Quando lo schiavo allaccia o scioglie le scarpe [del padrone, נעל, lo aiuta a fare il bagno [והפשיטו], lo aiuta a fare il bagno [והרחיצו], lo unge [סכו], lo raschia [גדרו], lo riveste [והלבישו], gli riallaccia le scarpe [והנעילו] e lo solleva."

7 *non porta necessariamente una connotazione religiosa*, cf. *DER* 5, 3 n. 28.

8 *dal greco ἐπακράσιον (indumento composto da fasce incrociate)*, cf. Krauss:1899 vol. 2 p. 113.

9 La precisazione presuppone una suddivisione funzionale degli spazi all'interno dell'impianto termale: dall'*apodyterium*, ossia lo spogliatoio, per poi passare alla triade *frigidarium-tepidarium-caldarium*, o alla *palaestra* (sull'attività fisica cf. n. 15) e al *sudatorium*, (sauna, cf. par. 5 n. 25); cf. Dvorjetski:2007 p. 118 ss. Per la nomenclatura ebraica v. *tBB* 3, 1. 3: בתים הפנימיים, *stanze interne*; בתים החיצוניים, *stanze esterne*; בית היורות, *stanza dei bollitori*; בית הקמין, *stanza della fornace*; בית האולייארין, *stanza dei guardarobieri*.

10 *è un drappo di stoffa che può servire sia da tovagliolo sia da asciugamani* (cf. *DER* 8, 2 n. 9). L'analogo termine latino *mappa* sembra essere di derivazione punica, v. Quintiliano, *Institutio oratoria* 1, 5, 57.

11 *Ha invece, come nel segmento precedente, tutte le membra.* Cf. *bŠabb* 61a: "Quando si allacciano [i sandali], si allaccia il destro e solo dopo il sinistro. Quando si slacciano si slaccia il sinistro e solo dopo il destro. Quando si lavano i piedi, si lava prima il destro e solo dopo il sinistro. Quando si ungono i piedi, si unge il destro e solo dopo il sinistro [כשאוהו סך של ימין ואח"כ של שמאל]. E, chi voglia ungersi tutto il corpo [והרוצה לסוך כל גופו], deve ungere prima il capo [סך ראש תחילה], poiché esso è il principe delle membra [מפני שהוא מלך לכל אבריו]." V. oltre n. 13. In *DER* i materiali sembrano riordinati e sviluppati in modo da suggerire l'impressione di continuità logica e temporale nella serie delle azioni compiute nel particolare contesto delle terme.

12 Per una minuziosa descrizione del rituale di vestizione v. le benedizioni in *bBer* 60b (cf. *DER* 11, 18 n. 53);

Si allaccia [prima] la destra e poi [si mette] la sinistra; mentre, quando le si slaccia, [si sfil]a prima la sinistra [e dopo la destra.]<sup>13</sup>

E così è per i filatteri: [si mette] prima quello della mano [e poi quello della testa,] mentre, [quando si slacciano,] si slaccia prima quello della testa e poi quello della mano.<sup>14</sup> Se ci sono un servitore o un figlio, sono loro ad aiutare a metterli.

2. Chi si reca alle terme non deve massaggiarsi energicamente, [raschiarsi]<sup>15</sup> o servirsi delle superfici di marmo.<sup>16</sup>

---

cf. Sperber:1990 p. 183 - 184 (su *DEZ* 8, 11).

- 13 Oltre a (a) *bŠabb* 61a (n. 11: Quando si allacciano [i sandali, כשהוא נועל], si allaccia il destro e solo dopo il sinistro [נועל של ימין ואחר כך נועל של שמאל]. Quando si slacciano [כשהוא חולץ] si slaccia il sinistro e solo dopo il destro [חולץ של שמאל ואח"כ חולץ של ימין], cf. (b) *yŠabb* 6, 2 (8a): "Sim'on bar Ba [Ap3], quando prestava servizio presso Rabbi Yoḥanan [Ap2], gli porgeva i sandali secondo l'ordine tramandato sulla *derek ʿeres* [כהדא דתני לדרך הארץ]: Quando ci si allacciano si allaccia prima il destro e poi si allaccia il sinistro; mentre quando si slacciano si slaccia prima il sinistro e dopo il destro. Gli disse Rabbi Yoḥanan: 'Babilonese [בבלייא], non fare così, perché gli antichi non facevano così [שהראשונים לא היו עושין כן]. Invece: Quando si allacciano si allaccia prima il sinistro e poi il destro, perché non sembri che il piede destro sia ferito." L'episodio compare anche in *bŠabb* 61a, prima della *barayta* parallela al nostro passo, senza però fare cenno alla tradizione sulla *derek ʿeres*. Secondo Van Loopik:1991 (pp. 139 - 140), la formula דתני לדרך הארץ del TY identificherebbe il nucleo testuale originario da cui si sarebbe sviluppato l'attuale corpus *DE*. Di conseguenza, entrambi i paralleli talmudici sarebbero secondari rispetto alla tradizione conservata in *DER* 10, 1. Cf. anche *Ibid.* pp. 8 - 9; Higger:1929 pp. 31 - 32. Sulla destra come lato del corpo degno di predilezione, v. i riferimenti biblici alla mano destra del Signore (*Es* 15, 5. 12; *Isa* 62, 8; *Sal* 17, 7; 44, 4; 98, 1; 118, 15 - 16), al braccio destro degli eletti da Dio (*Isa* 41, 13; 45, 1; *Sal* 73, 23) o al marciare di Dio alla loro destra in battaglia (*Isa* 63, 12; *Sal* 109, 31; 110, 1. 5). Cf. Rabinowitz-Wald:2007 vol. 17, pp. 301 - 302. V. inoltre *DER* 4, 2 (n. 26) per la destra come posizione onorifica.
- 14 Cf. *bMen* 36a: "Si tramanda: Quando si mettono [i filatteri, תנא כשהוא מניח], si mette quello della mano e solo dopo quello della [מניח של יד ואחר כך מניח של ראש], mentre quando si sciolgono [וכשהוא חולץ], si scioglie quello della testa e solo dopo si mette quello della mano [חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד]." Il TB spiega di seguito il motivo per cui l'ordine mano/testa s'inverte nelle due azioni: "È corretto 'Quando si mettono, si mette prima quello della mano e solo dopo quello della testa' poiché è scritto: *Te li [i precetti del Signore] legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi [Deut 6, 8];* invece 'Quando si sciolgono, si scioglie quello della testa e solo dopo si scioglie quello della mano,' da dove s'inferisce? Disse Raḇa: Raḇ Huna mi ha spiegato che la Scrittura dice: *ti saranno come un pendaglio tra gli occhi*, fino a che sono *tra gli occhi* devono esserci entrambi." In altre parole, i filatteri vanno allacciati prima alla mano perché, nel versetto che sancisce l'uso di indossare i *tefillin*, יד ("la tua mano") precede בין עיניך ("tra i tuoi occhi"). Viceversa, essi vanno tolti prima dal capo perché il verbo plurale והיו ("e saranno") implica che i *tefillin* per la testa possono essere e rimanere, legati soltanto se si sono già allacciati quelli per la mano. Se questi ultimi fossero slegati per primi, tenere allacciati solo i filatteri della testa contraddirebbe la parola biblica; cf. il commento di Raši *ad loc.* La stessa successione è presupposta nelle benedizioni di *bBer* 60b (v. n. 12).
- 15 Cf. *mŠabb* 22, 6: "Ci si può ungere [d'olio, טבוח] e frizionare [וממשמשין] ma non massaggiare energicamente [מתעמלין] né raschiarsi [ולא מתגרדין]. Né si deve scendere nell'arena [da combattimento], fare uso di emetici, raddrizzare le ossa di un bambino, far rientrare un arto fratturato [ואין מחזירין את השבר]. Chi si sia slogato una mano o una gamba non deve fare esercizio nell'acqua fredda ma deve fare il bagno come al suo solito e, se questo aiuta a guarire, tanto meglio." Il verbo התעמל può riferirsi sia (a) al praticare intensi massaggi (in contrapposizione a משמש, *frizionare, sfiorare*, cf. Ginsberg:1965 p. 561) sia (b) al fare sforzi fisici per indurre la sudorazione (v. Higger:1935 vol. 2, p. 113; Van Loopik:1991 p. 140), cf. Jastrow:1903 p. 1089. Lieberman:1965 (pp. 93 - 97) interpreta מתעמלין di *mŠabb* nel senso (b) di *esercizio fisico* in considerazione dei cenni nel brano ad attività ginniche come la lotta; cf. anche Eliav:2000 p. 429. Il termine מתגרד (assente nel ms. J) allude invece all'uso di passare lo strigile per detergere il corpo.
- 16 J: והינו משתמש על השיש. H1: והינו משתבר על השיש, "[non deve] sbattersi le membra sulla superficie di marmo." Al pari del precedente מתעמל, il verbo השתבר (alla lettera *rompersi*) potrebbe indicare un tipo di massaggio particolarmente vigoroso, v. Jastrow:1903 p. 1517; v. Higger:1935 vol. 2, p. 113; Van Loopik:1991 p. 140. La chiave dell'interpretazione starebbe nella precisazione על השיש, *sul marmo*, che tratteggia una situazione, affine ad es, a *yŠabb* 6, 2 (7c, v. n. 13): "Ci si può ungere d'olio e rotolare su un drappo di cuoio nuovo,

Si racconta che a Rabban Gamli'el, quand'era debole, versarono l'olio sulla superficie di marmo<sup>17</sup> ma egli non accettò.

Dice Rabbi Šim'on [ben Gamli'el]: [Chi si sbatte le membra] sulle superfici di marmo è compagno dell'asino e chi mangia al mercato è compagno del cane. Alcuni dicono che vada persino interdetto dal testimonio.<sup>18</sup>

[Al gabinetto cede il passo chi sta per uscire a chi sta per entrare; alle terme cede il passo chi sta per entrare a chi sta per uscire].<sup>19</sup>

E non si deve portare l'olio alle terme in un contenitore di vetro, perché può essere pericoloso.<sup>20</sup>

---

senza raschiarsi. Non si può però versare l'olio su una tavola di marmo [לא יתנגה ע"ג טבלה של שיש] e rotolarvisi sopra [ומתעגל עליה]. Rabban Gamli'el invece lo permette." Per il nesso [התעגל על השיש (*rotolarsi sul marmo*)] cf. anche *tTer* 10, 10; *tDem* 1, 23.

17 T2. Il *ma'aseh* non riscontra paralleli. הלך significa letteralmente *cambiare, passare* (Jastrow:1903 pp. 471 - 472); generalmente per *stendere l'olio* s'impiegano i verbi טרף o נתן (v. n. precedente). Ginsberg:1965 (p. 561), emendando חלף שמן in משתין (*urinare*), traduce: "It once happened that they begged Rabban Gamaliel, who was weak, to urinate on the marble floor but he refused." Eccezioni alla regola di *mŠabb* 22, 6 - sempre basate su considerazioni mediche - sono contemplate anche in *bŠabb* 147b. Le prescrizioni mišniche connesse al par. 2 sono implicitamente limitate al momento dello *šabbat*. Di tale vincolo non si fa menzione in *DER*: la composizione, infatti, rivela la tendenza a generalizzare la validità e l'applicazione di normative che, nelle corrispondenti fonti rabbiniche, hanno una pertinenza più circoscritta.

18 T1 o T3. Cf. *bQidd* 40b: "Tramandano i rabbini: Chi mangia al mercato [האוכל בשוק] - questi è come un cane [הרי זה כלב]. Alcuni dicono vada interdetto dal testimonio." *Mercato*, שוק, non circoscrive semplicemente uno spazio urbano, ma denota piuttosto lo *spazio pubblico* per eccellenza. Mangiare per strada o, nel nostro caso, rotolarsi sul pavimento sotto gli occhi dei più sono dunque percepiti come comportamenti incivili e bestiali, rivelatori di mancanza di amor proprio. E proprio tale mancanza è un motivo sufficiente a screditare un testimone, che, privo di rispetto per se stesso, non avrebbe altrimenti difficoltà alcuna a mentire in tribunale, cf. Van Loopik:1991 pp. 142 - 143. V. anche *yMa* ' 3, 2 (50d): "C'è una tradizione tannaitica che insegna che non è decoroso, per un *talmid haḳam*, mangiare al mercato [שאיין שבהו של תלמיד חכם להיות אוכל בשוק]. Mangiare al mercato sembra essere un tabù diffuso nel mondo mediterraneo, v. ad es. un celebre aneddoto su Diogene il cinico riportato da Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum* 6, 61: "Mentre [Diogene] faceva colazione nella piazza del mercato [ἀριστῶντι ἀπὸ ἐν ἀγορᾷ], la gente che gli era intorno ripeteva: 'Cane!'; e Diogene: 'Cani siete voi che mi state intorno mentre faccio colazione.'" (Gigante:1962 vol. 1, p. 225); v. inoltre Marziale, *Epigrammata*, 5,47 e 12,19. Anche la tradizione arabo-islamica medievale condivide questa visione, cf. Al-Ġazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* 2, 16 (XI sec.) e, sull'interdizione dal testimonio, Al-Aqfaḥsī, *Šarḥ Manzūmat Ādāb al-Akl wa-š-Šurb wa-ḍ-Diyāfa* 78 - 80 (XIV sec.), cf. Lewicka:2011 pp. 359 - 364.

19 La seconda parte del par. 2 manca in J. בותרן מקום, *fare spazio, cedere il posto*. Cf. *yBQ* 3, 5 (3c) // *DEZ* 8, 12: "È chi entra alle terme a rendere omaggio a chi sta per uscire [הנכנס למרחץ נותן כבוד ליוצא], mentre è chi esce dal gabinetto a render omaggio a chi sta per entrare [והיוצא מבית הכסא נותן כבוד לנכנס]." Sulla buona norma di lasciar libero il gabinetto a chi stia aspettando, v. l'episodio in *bBer* 62b, dove, a Rabbi Abba che pretendeva di usufruire dei servizi mentre già erano occupati, Rabbi Safra controbatte: "Anche se non hai ancora le sembianze di un caprone, ne hai però imparato le maniere? Non si è forse appreso: 'E là [nella corte del Tempio] c'era una pira di fuoco, e un gabinetto degno di rispetto [בית הכסא של כבוד]?' E in questo consiste il rispetto: se lo si trova chiuso - si sa che è occupato; se lo si trova aperto - si sa che non è occupato. Di conseguenza, queste non sono maniere civili [אורה ארנא]. L'altro però riteneva che [aspettare] fosse pericoloso [מסוכן], come s'insegna dicesse Rabbi Šim'on ben Gamli'el: 'Trattenere le feci può portare all'idropisia, trattenere l'urina può portare all'itterizia.'"

20 Il rischio è che il recipiente si rompa disseminando cocci e spandendo materia oleosa su cui gli avventori del bagno possono scivolare e ferirsi. Per l'espressione מפני הסכנה cf. *DER* 9, 1 n. 8.

Né si deve sputare alle terme, perché può essere pericoloso.<sup>21</sup> In nessun luogo si dovrebbe sputare davanti al prossimo.<sup>22</sup>

3. Al gabinetto si può parlare della normativa sul gabinetto e alle terme di quella sulle terme.<sup>23</sup>

Non si devono porre questioni halakiche né rispondervi<sup>24</sup> dovunque [la maggior parte delle persone sia nuda e nemmeno dove] la maggior parte sia vestita.<sup>25</sup> sia che la maggioranza sia vestita e la

21 L'ammonizione si fonda su una ragione di sicurezza analoga a quella del precetto antecedente. Nella *halakah* il divieto di sputare è sancito solo in particolari luoghi, come il monte del Tempio (*bBer* 62b su *mBer* 9, 5, cf. anche *DER* 7, 6 n. 17), o momenti, come la preghiera (es. *yBer* 3, 5 (6a); *yMeg* 3, 1 (73c)). Per un galateo liturgico v. *bBer* 24b: "Chi fa sentire distintamente la propria voce mentre prega - questi è di poca fede. Chi alza la voce mentre prega - questi è un falso profeta. Chi rutta o sbadiglia - questi è un superbo. Chi starnutisce mentre prega - è un brutto segno, e c'è chi dice: Dimostra di essere maleducato [גיכר שהיא מכוזר]. Chi sputa mentre prega - è come se sputasse innanzi al re [הרק בתפילה כאילו רק בפני המלך]."

22 Sulla locuzione *ברוך הברוך* v. ad es. *bHag* 5a: "Dio porterà in giudizio tutto ciò che è occulto; che sia buono o che sia cattivo [*Qoh* 12, 14] Che significa tutto ciò che è occulto? [...] Šemu'el dice: Chi sputa davanti al prossimo rendendosi disgustoso [זה הרק בפני הבירר ונמאס]. Di nuovo (v. n. 17), i materiali di *DER* tradiscono un approccio estensivo all'applicazione - forse solo retorico-letteraria - delle norme; cf. anche *DER* 1, 13 n. 64 sul *seyyag Torah*. L'attenzione a non sputare era anche una delle caratteristiche della rigorosa condotta di vita degli esseni, cf. *IQS* 7, 13 ("Chi sputa nel mezzo di una sessione dei Molti [איש אשק ואיש הרבים], sarà punito per trenta giorni.") e Giuseppe Flavio, *De bello iudaico* 2, 147.

23 *הלכה* è la *norma, legge* in quanto oggetto dello studio rabbinico. Cf. *y'AZ* 3, 4 (42d) // *yŠabb* 3, 1 (6a): "Disse Rabbi Ya'aqob bar Idi [Ap3] in nome di Rabbi Yehošua' ben Levi [Ap1]: Si possono porre alle terme [solo] questioni halakiche sulle terme [שואלין הילכות המרחץ בבית המרחץ] e al gabinetto [solo] questioni halakiche sul gabinetto [הילכות בית הכסא בבית הכסא]. La sentenza in *y'AZ* chiosa il *ma'aseh* su Rabban Gamli'el ai bagni di Acco in *m'AZ* 3, 4 (cf. anche *DER* 5, 2 n. 12): "Proqlos ben Philosophos pose una questione a Rabban Gamli'el mentre questi faceva il bagno alle terme di Afrodite [במרחץ של אפרודיטי]. Gli disse: 'Se nella vostra Legge è scritto *Non si attacchi alla tua mano nulla di ciò che è destinato allo sterminio* [הרם, *Deut* 13, 18], per quale motivo allora tu fai il bagno alle terme di Afrodite?' Gli disse: 'Non si danno risposte halakiche alle terme [אין משיבין במרחץ]. Una volta uscito gli rispose: 'Non sono io ad esser entrato nel dominio di Afrodite, ma lei ad esser entrata nel mio. Non si dice che le terme sono state costruite per ornare Afrodite, quanto piuttosto che [la statua di] Afrodite è stata costruita per ornare le terme.' Altra interpretazione: 'Se anche ti pagassero alquanto, entreresti forse in un luogo di culto nudo, dopo una polluzione notturna, ad urinare davanti all'idolo? Eppure esso sta all'imbocco della fontana e tutti quanti gli urinano davanti. È detto solamente *le loro divinità* [*Deut* 12, 3]: ciò che viene trattato come un dio è proibito, mentre ciò che non viene trattato come tale è permesso.'" Cf. anche la *gemara* di *b'AZ* 44b (// *bŠabb* 40b): "Disse Rabbah bar Bar Hanah: Disse Rabbi Yoḥanan: Dovunque è permesso meditare [sulla Torah, מותר להרהר, כל מקום] tranne che alle terme e al gabinetto [הרץ ממרחץ ובית הכסא]."

24 *שואל* e *משיב* (*domandare e rispondere*) rimandano al contesto scolastico di discussione legale tra *talmide haḳamim*, v. n. precedente.

25 *מקום שרובן ערומים/לבושים*: cf. la terminologia con cui si suddividono gli spazi all'interno del *bet ha-merḥas* (cf. n. 9) in *tBer* 2, 20 // *bŠabb* 10a: e, con qualche variazione, *yBer* 2, 3 (4c);

(1) *מקום שבני אדם עומדין לבושין*, lo "spazio in cui le persone stanno vestite";

(2) *מקום שבני אדם עומדים ערומים ולבושין*, lo "spazio in cui le persone stanno sia vestite sia nude" (TY: *מקצתן* [lo spazio in cui] un pochi sono nudi e un pochi sono vestiti);

(3) *מקום שרוב בני אדם רגילין להיות עומדין*, lo "spazio in cui le persone stanno nude" (TY: *מקום שרוב בני אדם רגילין להיות עומדין*);

Diversamente da *DER*, i tre passi paralleli discutono della liceità, all'interno dei bagni termali, non della discussione halakica ma delle principali pratiche devozionali: "Chi si reca alle terme [הנכנס לבית המרחץ], nello spazio in cui le persone stanno vestite, può pronunciare sia lo *šema'* sia la *tefillah* e, ovviamente, può dire *Šalom* [ואין צריך לומר שאילת שלום]; può mettere i tefillin e, ovviamente, non è obbligato a toglierli. Nello spazio in cui le persone stanno sia vestite sia nude, può dire *Šalom* ma non può pronunciare né lo *šema'* né la *tefillah*; non è obbligato a togliersi i tefillin ma non può metterseli. Nello spazio in cui le persone stanno nude, non può dire "*Šalom*" né, ovviamente, pronunciare lo *šema'* o la *tefillah*; deve togliere i tefillin e, ovviamente, non può metterli per principio" (*tBer* 2, 20). Le difficoltà religiose sollevate da un gesto in apparenza naturale ed innocuo come il salutare si spiegano considerando che *Šalom* è uno dei nomi biblici di Dio, come chiarito in *bŠabbat* 10b: "'Non può dire *Šalom*' sostiene l'opinione di Raḅ Hamnuna in nome di 'Ullah [Ab3]: È proibito dire al prossimo *Šalom* alle terme, ché è scritto: *E lo chiamò Signore-Pace* [שלום, *Giud* 6, 24]." La sola menzione del Nome - tramite preghiere, benedizioni o un semplice saluto - così come,

minoranza sia nuda e sia che la maggioranza sia nuda e la minoranza sia vestita, è come se tutti quanti fossero nudi.<sup>26</sup>

Non si deve porre una domanda al prossimo alle terme<sup>27</sup> perché può essere pericoloso<sup>28</sup> e, se uno pone la domanda, bisogna dirgli: "Sono le terme!" Ma alcuni dicono che se si risponde non c'è problema.

4. Non si devono mettere le gambe nella vasca<sup>29</sup> e poi distendersi in orizzontale<sup>30</sup> dentro di essa, perché sarebbe un'indecenza da parte propria.<sup>31</sup>

Non si deve dire al prossimo: "Premimi giù con la mano"<sup>32</sup> alle terme, [altrimenti chi dice così

---

nel caso di *DER*, lo studio della sua parola sono atti sufficienti a creare una sorta di spazio sacro su cui incombe la presenza divina. In tali circostanze, dunque, l'ostentazione della nudità (maschile) è avvertita come un grave oltraggio alla sacertà divina - ragion per cui si rende necessaria una profusione di trattazioni halakiche volte ad assicurare che il fedele tracci un solco netto tra sacro e profanazione, cf. Satlow:1997 pp. 431 - 433. Da questo punto di vista, luoghi come le terme e il gabinetto, a cui la nudità è intrinseca, non rappresentano fonte di apprensione *per se* ma divengono *religiosamente* problematici solo quando ad essi viene in qualche modo sovrapposta una dimensione superiore. Una percezione equivalente del rapporto nudità/divinità è echeggiata nella letteratura giudaica del Secondo Tempio (cf. ad es. *IQS* 7, 12. 14 e *Giubilei* 3, 30 - 31), ma non sembra avere analogie, al di fuori dell'ebraismo, nella tarda antichità greco-romana (p. 453; diverso è il caso della nudità femminile, in entrambe le culture spesso assimilata alla leggerezza di costumi).

26 Mentre le sezioni corrispondenti in Tosefta, TY e TB elaborano un sistema di progressioni graduali, *DER* risolve ancora una volta ogni ambiguità ampliando al massimo i confini normativi, cf. nn. 17 e 22.

27 J: לא ישאל אדם שלום לחבירו; H1: לא ישאל אדם שלום לחבירו; "Non si deve dire *Šalom* al prossimo." L'aggiunta (o l'omissione) del termine שלום muta dunque il senso da *interrogare halakicamente* a *pregere il saluto*, cf. n. 25. La confusione si spiega considerando che *DER* 10, 3 sovrappone due distinte tradizioni sul *bet ha-merḥas*:

(a) *m'AZ* 3, 4 - *y'AZ* 3, 4 (42d) - *b'AZ* 44b, sul divieto di dibattito halakico alle terme e al gabinetto (n. 23);

(b) *tBer* 2, 20 - *yBer* 2, 3 (4c) - *bŠabb* 10a, sul divieto di devozione religiosa (pregiera, filatteri, saluto) in luoghi, come alcune zone delle terme, dove la gente rimane svestita (n. 25).

28 מפני הסכנה, v. *y'AZ* 3, 4 (42d, n. 23), dove il fatto che Rabban Gamli'el abbia atteso di uscire dai bagni di Afrodite per soddisfare la domanda del pagano Proclo è giustificato da Šemu'el bar Adimi con un'osservazione medica: "Gli ha posto una questione sulle terme, ma i vapori delle terme fanno male ai denti [אלא בהל המרחץ רע לשנים];" cf. Van Loopik:1991 p. 146.

29 אמבטי è un calco sul greco ἐμβάτη (*vasca da bagno*), cf. Krauss:1899 vol. 2, pp. 59 - 60.

30 ויהא רבוץ, *stare distesi orizzontalmente*; la preoccupazione è sempre rivolta all'esposizione della nudità. *KallahR* 10 (9, 17 ed. Higger:1936) riporta invece: משום שהוא דרך, ולא יניח רגלו על שפת האמבטי ויהא קופץ בתוכה, "Non si devono lasciare i piedi sul bordo della vasca e saltarvi dentro, perché potrebbe condurre alla morte." La lezione קופץ (*saltare*) al posto di רבוץ (*distendersi*) trova corrispondenza in *tMiq* 5, 14, parallelo al par. 4 di *DER*: "Chi salta dentro il *miqweh* [הקופץ לתוך המקוה] - questi è indecente [הרי זה מגונה]. Chi si immerge due volte nel *miqweh* [הטובל פעמים] - questi è indecente. Chi dice ad altri 'Premi la tua mano su di me' al *miqweh* [במקוה] עלי במקוה [זה אומר לחבירו כבוש ירך עלי במקוה] - questi è indecente. Rabbi Yehudah dice: Premi la tua mano su di lui finché non esala l'ultimo respiro [כבוש ירך עליו עד שתצא נפשו]. Cf. Van Loopik:1991 pp. 147 - 148. La tradizione della Tosefta, di per sé inerente all'utilizzo del bagno rituale (cf. n. 2), confluisce nella precettistica sulla frequentazione del bagno termale: ancora una volta, la prassi quotidiana viene investita dal campo della normativa tecnica/religiosa. Il passaggio da *halakah* ad etichetta è agevolato dal la formulazione, nella Tosefta, in termini di giudizio etico-formale (הרי זה מגונה, "Questi è indecente").

31 מפני שגנאי הוא לו, cf. *tMiq* 5, 14 n. precedente. La radice גני (alla lettera *coprire*, v. Jastrow:1903 p. 259) designa *ciò che sarebbe meglio nascondere, che è vergognoso*, all'interno di un campo semantico che va dalla repulsione esteriore - nel senso sia di bruttura che di sconvenienza - alla riprovazione morale. Sulla continuità tra forma e morale nel termine מגונה cf. es. *DEZ* 8, 8 - 9. V. Miller:1997 pp. 157 - 179; Kazen:2008 pp. 43 - 64.

32 J: רדום ירך וגלי; la combinazione verbale non è chiara. H1 ha invece רום ירך עלי, "alza la tua mano su di me," tradotta da Higger:1935 come "Let us wrestle" (vol. 2, p. 114, v. n. 15). La versione del *receptus* עלי ירך ירך, "Pesta la tua mano su di me," si avvicina al contenuto di *yMiq* 5, 10 עלי ירך, "Premi la tua mano su me;"

non uscirà di lì tutto intero.<sup>33</sup>

Disse Rabbi Yehudah: A cosa è riferito? A poca acqua, mentre se l'acqua è in abbondanza questi è apprezzabile.<sup>34</sup>

Chi recita lo Šema ' due volte] e chi si immerge due volte - questi è indecente.<sup>35</sup>

5. Chi, coperto col mantello, sta nella sauna<sup>36</sup> - questi deruba tutti gli altri.<sup>37</sup>

Chi si bagna nell'acqua fredda e si risciacqua in quella tiepida<sup>38</sup> - questi deruba tutti gli altri.

---

Ginsberg:1965 (p. 562) rende la lezione con "Rub me with your hand;" qui il divieto sarebbe ricondotto al timore che il contatto fisico di un massaggio possa risvegliare pensieri impuri.

33 שלם, *integro, in salute*, cf. n. 4. Il pericolo di annegamento è avanzato in tono ironico nel parallelo di *tMiq* 5, 14 (n. 30): כבוש ירך עליו עד שתצא נפשו, "Rabbi Yehudah dice: Premi la tua mano su di lui finché non tira l'ultimo respiro."

34 La circoscrizione del divieto (במה דברים אומרים), assente in J, non è riflessa nella Tosefta (n. 30). Il fondamento sembra essere il principio per cui è bene non scialacquare i beni di uso pubblico, come in questo caso l'acqua delle terme (o del *miqweh*), cf. par. 5 n. 37. Nondimeno resta poco chiaro il motivo per cui farsi aiutare ad immergersi nella vasca divenga un comportamento lodevole laddove l'acqua non scarseggia.

35 טבל, termine tecnico per l'immersione rituale (Jastrow:1903 p. 517), qui può essere spia della dipendenza di *DER* da *tMiq* 5, 14 (n. 30). קרא può assumere la specifica accezione di *recitare lo Šema*'. Trattandosi della preghiera con cui si professa, due volte al giorno, l'unicità di Dio (*Deut* 6, 4: "Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo), la recitazione reiterata rende il fedele sospetto di eterodossia, sollevando la polemica teologica delle "due autorità celesti [שתי רשויות];" v. *DER*, 2, 30 n. 96. Cf. *bBer* 33b - 34a (su *mBer* 5, 3): "Chi recita *La tua misericordia si estenda al nido d'uccello o Il tuo nome sia menzionato per il bene o Rendiamo grazie, rendiamo grazie* deve essere zittito. [...] [Chi recita...] *Rendiamo grazie, rendiamo grazie* deve essere zittito. Disse Rabbi Zera: 'Chiunque pronunci *Ascolta, ascolta* è come pronunciasse *Rendiamo grazie, rendiamo grazie* [האומר שמע שמע כאומר מודים מודים]. Fu obiettato: 'Chi recita lo *Šema*' e poi lo ripete [הרי זה מגונה, v. n. 31, הקורא את שמע וכופלה] - questi è da biasimare [o *indecente*, v. n. 31, הגוי זה מגונה]. Va biasimato ma non va zittito? Non c'è contraddizione: quest'ultimo caso si riferisce a chi ripeta parola dopo parola, mentre l'altro a chi ripeta frase dopo frase. Disse Rab Pappa ad Abbaye: 'E se fosse perché la prima volta uno [recita lo *Šema*] distrattamente ma alla fine vi pone tutta la concentrazione necessaria?' Gli rispose: 'Si può forse essere così in confidenza col Cielo? Se uno non è concentrato la prima volta - lo si percuote con un martello da fabbro finché non si concentra.'" V. anche *mMeg* 4, 9; *yMeg* 4, 10 (74c); *bMeg* 25a. Sulla formula מודים מודים, la cui origine risale forse alla liturgia eucaristica protocristiana (cf. *Didaché* 9, 2 - 3: Εὐχαριστοῦμέν σοι... Εὐχαριστοῦμέν σοι...), v. Segal:1977 pp. 98 - 103.

36 מקום הזיעה (*posto del sudore*) deve corrispondere al *sudatorium* (Sperber:1998 p. 62; Dvorjetski:2007 pp. 118 - 119). L'espressione in *DER* appare però come un *hapax*, dal momento che i testi rabbinici impiegano per lo più *אשונה/אשונה*, *vapore* da cui *sauna*, v. es. *GenR* 33, 3; *yŠeb* 8, 2 (38a); *yNed* 4, 4 (38d). Sui benefici della sauna v. *ARNa* 41 (66a): Tre tipi di sudore fanno bene al corpo [שלש זיעות יפות לגוף]: il sudore da malattia, il sudore da terme [זיעת מרחץ], il sudore da lavoro. Il sudore causato dalla malattia porta guarigione; il sudore causato dal bagno non ha eguali [come cura, זיעת מרחץ אין לך כיוצא]."

37 Chi si avvolge nel mantello non può godere appieno dei benefici della sauna, occupando pertanto il posto di cui potrebbe approfittare qualcun altro, cf. Sperber:1998 p. 65, n. 45. La dimensione, per così dire, civica della definizione הרבים את הגזול (*chi deruba i più, la comunità*), ampiamente discussa nella letteratura rabbinica, è così tratteggiata in *tBQ* 10, 8, da cui si può dedurre risulta chiaro il motivo per cui sottrarre ciò che è di pubblico dominio sia un crimine particolarmente deprecabile: "Chi ha derubato la comunità è debitore della restituzione alla comunità [הגזול את הרבים חייב להחזיר]. È più grave derubare la comunità che derubare un singolo [חומר גזול הרבים מגזול היחיד] perché chi ha derubato il singolo può riconciliarsi con lui restituendogli la refurtiva, mentre chi deruba la comunità non può riconciliarsi con essa restituendo la refurtiva [אין יכול לפייסן ולהחזיר להן גזילן] (cf. nn. 39 e 41). Per un'interpretazione in senso morale v. *LevR* 17, 3: "Dieci cose provocano piaghe [נגעים באים]: l'idolatria, lo scoprire i genitali, lo spargimento di sangue, la diffamazione del Nome, la blasfemia, il derubare la comunità [על הגזול את הרבים], il derubare la proprietà altrui [על גזול את שאינו שלך], la superbia, la maldicenza, il malocchio."

38 *KallahR* 10 (9, 17 ed. Higger:1936) sostiene il contrario: הרחץ בהמין ולא נשתטף בצונן הרי זה גזול את הרבים, "Chi si bagna con l'acqua calda e non si risciacqua con quella fredda - questi deruba i più." Questa versione richiama l'enunciazione in *bŠabb* 41a: "Chi si bagna nell'acqua calda ma non ne beve è come un forno riscaldato all'esterno ma non all'interno. Chi si bagna nell'acqua calda ma non si risciacqua in quella fredda [רחץ בהמין] è come un pezzo di metallo arroventato nel fuoco ma non temperato nell'acqua fredda. Chi si bagna ma non si unge è come dell'acqua versata fuori dall'otre." L'abitudine di risciacquarsi con acqua fredda

E [chi deruba tutti gli altri] come dovrebbe comportarsi? Deve andare a scavare pozzi, canali e cave<sup>39</sup> e a riparare strade e teatri:<sup>40</sup> [solo dopo] sarà perdonato.<sup>41</sup>

---

o calda è solitamente chiamata in causa in merito al problema dell'uso di acqua riscaldata di sabato, v. es. *tŠabb* 3, 4: "Non ci si può risciacquare con l'acqua né calda né fredda [אין משתטפין לא בחמין ולא בצונן] secondo Rabbi Me'ir, mentre Rabbi Šim'on lo permette. Rabbi Yehudah dice: Con l'acqua fredda ma non con quella calda." V. inoltre *bŠabb* 39b - 40a. In *DER* la questione sembra di nuovo legata al richiamo contro lo spreco di beni di pubblica utilità (v. n. precedente), cf. Van Loopik:1991 p. 151. Sulla sequenza *tepidarium-caldarium-frigidarium* v. Sperber:1998 p. 60.

39 In J בור שיה J sono al singolare. Cf. *bBeš* 29a: "Chi ha rubato ma non sa chi ha derubato [גזל ואינו יודע למי גזל], userà [la refurtiva per provvedere ai] bisogni della comunità [יעשה בהם צרכי רבים]. Che cosa sono? Disse Rab Hīsa: Pozzi, canali e cave [בורות שיחין ומערות]." Il trionomio "pozzi, canali e cave," è spesso indicativo delle opere di pubblica utilità, v. *mŠeš* 3, 10; *mBQ* 5, 5; *mBB* 2, 12; *tSeq* 1, 2; *tBM* 11, 17.

40 J: טרטיאות; H1: טרטיאות; *receptus*: טרטיאות. Le varianti possono costituire esiti corrotti di (a) טיאטרון (*teatro*, Krauss:1899 vol. 2, p. 260) o, più probabilmente, di (b) אסטראות (*strade lastricate*, cf. il latino *strata* [via], *Ibid.* vol. 2, pp. 82 - 83). Sul nesso אסטראות - דרכים, "sentieri e strade lastricate," cf. es. *bMQ* 5a e *b'AZ* 50a. La lezione (b) אסטראות è trasmessa anche da *KallahR* 9 (10, 17 ed. Higger:1936). L'accento alla costruzione di teatri sembrerebbe poco appropriato, in considerazione dell'atteggiamento tendenzialmente critico, nella letteratura rabbinica, alla politica culturale del *panem et circenses*; cf. Honigman:2000 pp. 171 - 195. Il rigetto di questa istituzione, speculare all'adozione del costume dei bagni termali, è d'altronde sintomo della complessità dell'assorbimento ebraico della cultura romana, cf. Eliav:2000 pp. 422 - 426.

41 Il verbo מהל non rimanda soltanto all'atto morale di *perdonare una colpa*, ma conserva il significato concreto di *rimettere un debito*. Che la riparazione proposta dal testo sia in sostanza sproporzionata al torto commesso conferma ulteriormente l'attitudine retorico-edificante di *DER* al puntiglio halakico (cf. nn. 17, 22, 26).

## Capitolo undicesimo

1. Chi si mette in viaggio<sup>1</sup> da solo<sup>2</sup> prima del canto del gallo - il suo sangue è sulla sua testa.<sup>3</sup>

Dice Rabbi Yo'siyah: Non prima che canti due volte.<sup>4</sup> E per quale gallo? Un gallo medio, ché è scritto: *Chi ha dotato l'ibis di sapienza e donato al gallo discernimento?* (Giobbe 38, 36).<sup>5</sup>

---

1 Chi esce per strada, "היוצא בדרך", da cui il titolo *Pereq ha-Yoše'*. I materiali in *DER* 11 sono raccolti e ordinati in una struttura particolarmente schematica e formulare, così da poter ricavare quattro sezioni:

(1) parr. 1 - 6: דמו בראשות ("il sangue è sulla sua testa"), sui comportamenti pericolosi l'incolumità o la salute;

(2) parr. 7 - 12: עדין ברכה לעולם ("non vedranno mai segno di benedizione"), sui mestieri ad alto rischio di fallimento morale o economico;

(3) parr. 13 - 15: sentenze midrašiche (pseudo)tannaitiche;

(4) parr. 16 - 18: benedizioni quotidiane.

2 J: יחידו; H1: לבדו.

3 Cf. *bYom* 21a: "Si tramanda in conformità alle parole di Rabbi Šīla: Chi esce in strada [היותא לדרך] prima del canto del gallo [קודם קריאת הגבר] - il sangue è sulla sua testa [דמו בראשו]. Dice Rabbi Yo'siyah: Fino a che non lo ripete due volte [עד שיגלה]. C'è chi dice: Fino a che non lo ripete tre volte. E di quale gallo si parla? Di un gallo medio [בתרנגול בינוני]. L'espressione דמו בראשו (*il sangue è sulla sua testa*, ovvero *rischia la vita*) caratterizza un insieme di ammonimenti che, oltre a rifarsi a elementari suggerimenti per preservare la salute, rimandano ai timori sulla contaminazione del mondo degli uomini da parte di demoni e spiriti maligni cf. Trachtenberg:1979 pp. 46 - 47; 186. V. l'osservazione in *bPes* 112b (cf. oltre n. 6): "Non uscire solo di notte [אל יצא אדם יחידי בלילה] - né la notte del mercoledì né quella del sabato perché esce Agrat bat Maḥalat, assieme a diciotto miriadi di spiriti maligni [מלאכי הבלה, *angeli di distruzione*], ciascuno dei quali ha il permesso portare rovina di per sé." Sull'episodio v. Shaked:2005 pp. 13 - 15; sulla regina dei demoni v. Ta Shma-Wald:2007 vol. 1 pp. 470 - 471. In *bBer* 43b l'"avviso a non mettersi in viaggio da soli e/o nelle ore notturne si fonda su questioni d'immagine: "Tramandano i rabbini: sei cose sono disdicevoli [גנאי] per il *talmid ḥakam*: non deve uscire impomatato al mercato, non deve uscire da solo [יחידי] di notte, non deve uscire con le scarpe rabberciate, non deve conferire con le donne al mercato, non deve banchettare in compagnia degli ' *amme ha-areš* e non deve entrare per ultimo al *bet ha-midrāš*. [...] Non deve uscire da solo di notte - per evitare sospetti [משום השדא]. Ciò vale se non ha fissata una sessione di studio [קביע ליה עידנא]; mentre se invece ha fissata una sessione di studio, si sa che è lì che si sta recando." V. anche *TanḥumaLev* Emor, 2: "La Torah insegna la condotta appropriata [למדה תורה דרך ארץ], ovvero non uscire per strada da soli [שלא יצא אדם לדרך לבדו], perché chi esce per strada da solo diviene schiavo di schiavi."

4 Per il canto del gallo come annuncio del nuovo giorno v. il celebre passo evangelico sul rinnegamento di Pietro in *Mat* 26, 34; *Luc* 22, 34; *Giov* 13, 38 e soprattutto *Mar* 14, 30: "Proprio tu, in questa stessa notte, prima che il gallo canti due volte, mi rinnegherai tre volte." Cf. Strack-Billerbeck:1922 vol. 1, p. 993.

5 Tre termini sono impiegati per indicare il *gallo*: שכוי e תרנגול, גבר, cf. Van Loopik:1991 p. 154. Il *prooftext* scritturale è aggiunto da *DER* e non compare nel parallelo di *bYom* (n. 3). Il legame midrašico tra תרנגול בינוני (*gallo medio*) e la citazione biblica sta nella parola בינה (*discernimento, intelligenza*) di *Giob* 38, 36, riconducibile alla stessa radice, בין, dell'aggettivo בינוני. *Medio, normale* va riferito probabilmente al gallo che non canti né troppo presto né troppo tardi (cf. Raši su *bYom* 21a; Jastrow:1903 p. 1700). Il canto del gallo ad un orario insolito rispetto all'alba era sentito, nell'antico Mediterraneo, come un cattivo presagio, da contrastare eventualmente con scongiuri magici. V. es. *bŠabb* 67b: "Dire: 'Uccidete quel gallo che ha cantato di sera,' oppure '[quella] gallina che ha cantato come un gallo' - è proibito in quanto pratica amorrea [משום דאמורי] " [דרככי האמורי] " (*// tŠabb* 6, 14, cf. Lieberman.1988 vol. 3 p. 85). Le *pratiche amorree* rappresentano una categoria *halakica* sotto cui ricadono le pratiche magiche di origine non giudaica ritenute rabbinicamente inaccettabili. Sul versante pagano v. Petronio, *Satyricon* 74, 1 - 3: tra le numerose portate servite durante la *cena Trimalcionis* vi sono degli stuzzichini di gallo, fatto ammazzare poco prima per aver cantato nel bel mezzo della nottata di festeggiamenti procurando al padrone di casa grande sgomento per l'infausto segno, v. inoltre Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* 10, 49; cf. Goldin:1988 p. 340.

2. Chi, di ritorno da un viaggio,<sup>6</sup> si reca alle terme, si fa un salasso,<sup>7</sup> [beve e] si ubriaca o si accoppia per terra<sup>8</sup> - il sangue è sulla sua testa.

6 Le tradizioni confluite nella sezione (1) di *DER* 11 (parr. 2 - 6) sono attestate, in varie combinazioni, in tre brani del TB:

(a) *bPes* 112a-b: "(1) Tramandano i rabbini: Non si deve bere acqua dai corsi d'acqua [לא ישתה אדם לא מן] o dagli stagni [ולא מן האגמים] di notte e, per chi faccia così, il sangue è sulla sua testa a causa del pericolo [הנהרות] o dagli stagni [ולא מן האגמים] // *b'AZ* 12b, n. 14]. [...] (2) Tre cose Rabbi Yose ben Rabbi Yehudah ordinò a Rabbi: Non uscire di solo di notte [אל תצא יחידי בלילה], non stare nudo al lume di candela [ואל תעמוד בפני הנר] e non entrare in un bagno nuovo, ché non crolli [...] Non uscire solo di notte - né la notte del mercoledì né quella del sabato [... cf. n. 3]"

(b) *bGitt* 70a: "Chi fa sei cose muore immediatamente [ששה העושה אותן מיד מת], ovvero: tornati da un viaggio, affaticarsi [הבא מן הדרך ונתייגע], farsi un salasso [והקיז דם], recarsi alle terme [ונכנס לבית המרחץ], bere fino a ubriacarsi [ושתה ונשתכר], dormire per terra [וישן על גבי קרקע] e accoppiarsi [ושימש מיטתו]. Disse Rabbi Yoḥanan: Chi le fa in quest'ordine [כסדרן]. Disse Abbaye: In quest'ordine - muore; non in quest'ordine - s'infiacchisce [הליש]."

(c) *bNidd* 17a: "Disse Rabbi Šim'on bar Yoḥay: Chi fa queste cinque cose mette in pericolo la propria vita e il sangue è sulla sua testa [מתחייב בנפשו ודמו בראשו]: mangiare aglio sbucciato, cipolla sbucciata o uova sbucciate [האוכל שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה]; bere bevande mischiate su cui sia trascorsa la notte [השותה משקין מזוגין]; pernottare in un cimitero; tagliarsi le unghie e gettarle sul suolo pubblico; farsi un salasso e poi accoppiarsi [והמקיז דם ומשמש]."

I comportamenti sconsigliati in *DER* 11, 2 // (b) *bGitt* sono pericolosi perché debilitanti se praticati a breve distanza l'uno dall'altro.

7 Cf. *DER* 11, 6 n. 17.

8 שימש מטתו e ישן על גבי הקרקע è con ogni probabilità la contrazione di due espressioni, "dormire sul pavimento" e "accoppiarsi", distinte in (b) *bGitt* 70a (n. 6). Nel parallelo del TB la sentenza è preceduta da un'estesa disquisizione su rapporti sessuali e salute: "Tramandano i rabbini: A chi si fa un salasso e poi si accoppia [הקיז דם ושימש] nasceranno figli gracili [הייך ליה בנים ויתקין] // *bNidd* 17a]. Se entrambi [uomo e donna] si sono fatti un salasso, nasceranno loro figli con il *ra'atan* [malattia della pelle molto debilitante, cf. *bKet* 77b]. [...] Disse Rabbah bar Raḅ Huna: A chi si accoppia appena tornato da un viaggio [הבא מן הדרך ושימש מיטתו] nasceranno figli gracili. Tramandano i rabbini: Chi torna dal gabinetto non deve accoppiarsi se non ha attraversato la distanza di almeno mezzo miglio, perché [fino a quella distanza] lo accompagna il demone del gabinetto [שד בית הכסא]; se invece si accoppia gli nasceranno figli epilettici [ניכפין, *posseduti*]. [...] [Con] cinque cose si è più vicini alla morte che alla vita, ovvero: mangiare ed alzarsi in piedi, bere ed alzarsi in piedi, farsi un salasso ed alzarsi in piedi, dormire ed alzarsi in piedi, accoppiarsi ed alzarsi in piedi." I passi di *bGitt* 70a e *bNidd* 17a (n. 6) sono presi a campione da Bohak:2008 (pp. 366 - 370) per argomentare la funzione di controllo sociale che il ricorso (autorizzato) alla magia può assumere nei materiali rabbinici. La minaccia di un attacco da parte di entità demoniache verrebbe cioè introdotto come deterrente nel caso di numerosi comportamenti, altrimenti difficili da sorvegliare perché attinenti alla sfera privata (come il sesso in *bGitt* o la toilette in *bBer* 62a, v. n. 48), sui quali i rabbini si propongono tuttavia di esercitare la propria autorità in qualità di portatori dello stile di vita più sicuro contro le forze del male. Sulle corrispondenze antico-babilonesi della causalità rabbinica demone del gabinetto-epilessia v. Bamberger:2013 pp. 282 - 287.

3. Chi uccide un pidocchio sul letto<sup>9</sup> e chi sta nudo al lume di candela<sup>10</sup> o al chiaro di luna<sup>11</sup> – il sangue è sulla sua testa.

4. Chi beve bevande mischiate o rimaste scoperte durante la notte<sup>12</sup> - il sangue è sulla sua testa perché è pericoloso.<sup>13</sup>

5. Chi beve dai corsi d'acqua, dai canali, dai deserti<sup>14</sup> con la bocca o con una mano sola<sup>15</sup> - il

9 Non ci sono corrispondenze dirette, nelle fonti rabbiniche, che forniscano ulteriori delucidazioni. Van Loopik:1991 (p. 155) ipotizza che l'avviso si basi sull'idea che uccidere un pidocchio sul letto sia "unhygienic" oppure che dormire accanto un cadavere, seppur minuscolo, sia rischioso perché "death brings death." Sul nesso ההורג כינה v. es. *bHag* 5a (// *QohR* 12, 13): "A chi si riferisce *tutto ciò che è occulto* [*Qoh* 12, 14]? A chi uccide un pidocchio di fronte al prossimo [ההורג כינה בפני חבריו], rendendosi disgustoso [ונמאס, cf. *DER* 10, 2 n. 22]."

10 Cf. (a.2) *bPes* 112b (n. 6): "Non stare nudo al lume di candela - si tramanda: Chi sta nudo al lume di candela può diventare epilettico [ניכפה], mentre chi si accoppia al lume di candela può generare figli epilettici [cf. *bGit* 70a in n. 8]." Il verbo ניכפה (nifal da כפי, *rovesciare, forzare*) assume l'accezione di *epilettico* in quanto *assalito da un demonio*. Il legame semantico tra malattia e possessione è infatti comune nelle culture del Vicino Oriente e del Mediterraneo antichi, cf. *Stol*:1993 pp. 51 - 52. Benché *bPes* non vi faccia direttamente cenno (ma v. לאור הלכה, "al chiaro di luna," in *DER*), altrettanto diffusa è la correlazione tra epilessia e influsso lunare (*Ibid.* pp. 121 -127). V. es. il brano sull'attività taumaturgica di Gesù in *Mat* 17, 14 - 18: "Appena ritornati presso la folla, si avvicinò a Gesù un uomo che, gettatosi in ginocchio, gli disse: 'Signore, abbi pietà di mio figlio. Egli è epilettico [σεληνιάζεται, *hapax* da σελήνη, *luna*] e soffre molto; cade spesso nel fuoco e spesso anche nell'acqua; l'ho già portato dai tuoi discepoli, ma non hanno potuto guarirlo.' E Gesù rispose: 'O generazione incredula e perversa! Fino a quando starò con voi? Fino a quando dovrò sopportarvi? Portatemelo qui.' E Gesù gli parlò minacciosamente, e il demonio [δαμόνιον] uscì da lui e da quel momento il ragazzo fu guarito."

11 Il *receptus* e alcuni testimoni mss. (es. Oxford 1100) di *DER* aggiungono al par. 3: והאוכל שום קלוף וביצא קלופה "e mangia aglio, uova o cipolla sbucciati sui quali sia trascorsa la notte." Cf. (c) *bNidd* 17a (n. 6): "Mangiare aglio, cipolla o uova sbucciati - anche se sono riposti in un paniere, avvolti e sigillati, su di essi può aleggiare uno spirito maligno [רוח רעה שורה עליהן]." Cf. Trachtenberg:1979 pp. 46 - 47. V. anche il *midraš Huppah Elyahu* 7, 7 (Eisenstein:1915 vol. 1, p. 175).

12 In H1 l'ordine è inverso: משקין מזוגין ומשקין מגולין, "bevande mischiate e bevande scoperte." Cf. (c) *bNidd* 17a (n. 6). *DER* alle "bevande mescolate" ("allungate," משקין מזוגין) aggiunge quelle "scoperte" (מגולין). Sulla locuzione מים מגולין v. es. *mSukk* 4, 7 // *bSukk* 48b, dove "l'acqua rimasta scoperta" (מים מגולין) diviene inutilizzabile per le libagioni presso l'altare del Tempio, e *bHull* 9b, dove la normativa sulla purità rituale si sovrappone a quella sul pericolo di vita (nel caso delle מים מגולין dovuto al possibile contatto di un serpente con il liquido). La formulazione di *DER* שלן הלילה עליהן, "su cui *ha pernottato* la notte," appare secondaria - per ridondanza - rispetto alla versione di *bNidd* שעבר עליהן הלילה, "su cui *è passata* la notte." Cf. tuttavia il nesso מים שלנו, "acqua [tenuta in un recipiente] durante la notte," in *bPes* 9b (Jastrow:1903 p. 699). Sui pericoli insiti nel lasciare i liquidi scoperti durante la notte cf. Rosner:2000 pp. 106 - 107.

13 דמו בראשו מפני הסכנה, cf. (a.1) *bPes* 112a // *b'AZ* 12b (n. 6).

14 Ginsberg:1965 (p. 563) e Van Loopik:1991 (p. 157) suggeriscono di emendare "dai deserti" con ומהמדברות, "dalle vasche;" Higger:1935 (vol. 2, p. 115) traduce invece "lakes in the wilderness." I paralleli talmudici (a.1) *bPes* 112a e *b'AZ* 12b hanno il binomio מן האגמים ולא מן הנהרות ולא מן האגמים, "né dai corsi d'acqua né dagli stagni," v. n. 6.

15 Così da non aver il tempo di controllare se, assieme all'acqua, si stia per inghiottire, ad es., una sanguisuga. La precisazione ובידו ובידו compare in *b'AZ* 12b ma non in *bPes* 112a (n. 6). Quest'ultimo sembra combinare in un'unica norma ("Non si deve bere acqua dai corsi d'acqua o dagli stagni di notte") due tradizioni distinte in *b'AZ*: "Tramandano i rabbini: Non si deve bere acqua dai corsi d'acqua o dagli stagni [לא ישתה אדם לא מן הנהרות ולא מן האגמים], con la bocca o con una mano sola [לא בפיו ולא בידו], e, per chi fa così, il sangue è sulla sua testa a causa del pericolo. Quale pericolo? Il pericolo di [ingoiare una] sanguisuga [כינה]. Ciò comprova l'opinione di Rabbi Hanina secondo cui: A chi ingoia una sanguisuga [כינה] è permesso riscaldare l'acqua di sabato." [...] Tramandano i rabbini: Non si deve bere acqua durante la notte [לא ישתה אדם מים בלילה] e, per chi faccia così, il sangue è sulla sua testa a causa del pericolo. Quale pericolo? Il pericolo di *šabrīre*. Ma se uno ha bisogno d'acqua, qual è il rimedio? Se c'è qualcun altro con lui, lo svegli e gli dica: 'Ho bisogno d'acqua.' Sennò deve battere il coperchio sul recipiente e dire tra sé: 'Tal della Tale, tua madre ha detto di guardarti da *šabrīre* - *šabrīre* - *brīre* - *rīre* - *ire* - *re* in una coppa bianca.'" I rischi per la salute su cui i testi si soffermano coinvolgono dunque sia l'ordine naturale sia quello sovranaturale. Oltre all'eventualità di ingerire un corpo estraneo, è contemplato il rapporto - implicito e causale - tra infermità e spiriti maligni: שברירי, infatti, indica al contempo una forma di cecità temporanea (*abbagliamento*, v.

sangue è sulla sua testa [per le sanguisughe].<sup>16</sup>

6. Chi, dopo un salasso, si mette a digiunare<sup>17</sup> - il sangue è sulla sua testa.

7. Quelli che scrivono rotoli, filatteri e *mezuzot*, loro e i loro mercanti e i mercanti dei loro mercanti non vedranno mai segno di benedizione.<sup>18</sup>

8. I mercanti di pesce impuro e grasso impuro<sup>19</sup> non vedranno [mai] segno di benedizione.

9. Chi tratta in canne e giare<sup>20</sup> non vedrà [mai] segno di benedizione.

---

Jastrow:1903 p. 1516) e l'entità demoniaca, in agguato di notte nell'acqua, alla sua origine. L'incantesimo suggerito rispecchia il modello del triangolo magico, tramite cui alla riduzione del nome lettera dopo lettera corrisponde l'annullamento dei poteri del demonio in questione. Cf. Trachtenberg:1979 pp. 116 - 117; Bohak:2008 pp. 265 - 270; 419 - 420.

16 H1: גימא, letteralmente *filamento, fibra*. Cf. *b'AZ* 12b (n. precedente) dove גימא של מים (*fibra dell'acqua*) è sinonimo di עלוקה, *sanguisuga*; v. Jastrow:1903 pp. 904 - 905.

17 Come per le azioni del par. 2 (n. 6), la premura riguarda la necessità di recuperare le forze dopo un'operazione debilitante, in questo caso il salasso. Cf. *b'Sabb* 129a-b: "Rab e Šemu'el dicevano entrambi: Chi ha subito un salasso [האי מאן דעביד מילתא] deve mangiare immediatamente qualcosa [ליטעום מידי] e solo dopo può andarsene. In caso contrario, se si trova davanti un cadavere sbiancherà in volto [ירקא אפיה, *diventerà verde*]; se si trova davanti un assassino, morirà; se si trova davanti quell'altra cosa [בדבר אחר, cioè un maiale] il problema sarà qualcos'altro [קשי לדבר אחר, ossia la lebbra che esso può causare]." V. anche *bGitt* 70a (n. 8): "[Con] cinque cose si è più vicini alla morte che alla vita [יותר מן החיים], ovvero: mangiare ed alzarsi in piedi, bere ed alzarsi in piedi, farsi un salasso ed alzarsi in piedi [הקיז דם ועמד], dormire ed alzarsi in piedi, accoppiarsi ed alzarsi in piedi."

18 La sezione (2) di *DER* 11 (parr. 7 - 12) rielabora - soprattutto in termini di ordine esposizione - i materiali raccolti in *tBikk* 2, 10 // *bPes* 50b:

(a) *tBikk* 2, 15 - 16: "Chi vende un rotolo della Torah [המוכר ספר תורתו] mai vedrà segno di benedizione [אינו כותבי ספרים תפילין ומזוזות] - loro, i loro rivenditori, i rivenditori dei loro rivenditori [הן ותגריהן ותגרי תגריהן] e tutti coloro che [su questo] fanno affari in malafede [לשם שמים], e non in nome del Cielo, [non in nome del Cielo] mai vedranno segno di benedizione; se invece vi si dedicano in buona fede [לשם שמים] ricadranno sotto la benedizione. Quanti commerciano ai chioschi [תגרי סימטא], ed. Vilna ha *שמיתא*, "coloro che commerciano con i prodotti dell'anno sabbatico, v. n. 26], allevano bestiame minuto e abbattano alberi [ancora] buoni [קצצי אילנות טובות] mai vedranno segno di benedizione; ma coloro vi si dedicano per l'Altissimo, se lo fanno in buona fede, ricadranno sotto la benedizione."

(b) *bPes* 50b: "Tramandano i rabbini: Chi svolge mansioni [העושה מלאכות] le viglie dei sabati e dei giorni festivi [בערבי שבתות וימים טובים] dalla *minhah* in poi [preghiera pomeridiana, ...] non vedrà mai segno di benedizione. [...] Tramandano i rabbini: Chi tratta in canne e giare [המשחקר בקנים ובקנקנים] non vedrà mai segno di benedizione. Che significa? Che, poiché il loro carico è copioso, sono alla mercé del malocchio. Tramandano i rabbini: Coloro che commerciano ai chioschi [תגרי סימטא] o *mercanteggiano per strada*, allevano bestiame minuto [ומגדלי בהמה דקה], abbattano alberi ancora buoni [קצצי אילנות טובות] e gettano l'occhio sulla parte migliore [ונותנין עיניהם מהלק יפה] mai vedranno segno di benedizione. Che significa? Che sono sotto lo sguardo della gente. Tramandano i rabbini: In quattro forme di guadagno mai vi sarà segno di benedizione: la paga degli scribi, quella dei traduttori, il reddito degli orfani e il denaro proveniente da oltremare. [...] Tramandano i rabbini: Coloro che scrivono rotoli, filatteri e *mezuzot* [כותבי ספרים תפילין ומזוזות] - loro, i loro rivenditori, i rivenditori dei loro rivenditori [הם ותגריהם] e ciascuno che si dedichi ad affari sacri [ואם עוסקין לשמה רואין], inclusi i venditori di lana blu [per il *tallit*, cf. *Num* 15, 38], non vedranno mai segno di benedizione; ma, se vi si dedicano in Suo nome, lo vedranno [ואם עוסקין לשמה רואין]."

Quanto a chi è incaricato di vergare la Torah sui rotoli liturgici o anche solo alcuni versetti nei *tefillin* e nelle *mezuzot*, il rischio (אינו רואין סימן ברכה לעולם) dipende proprio dal fatto di maneggiare il testo sacro nei cui confronti anche la minima inesattezza nella trascrizione, come un'aggiunta o un'omissione, costituisce un errore assai grave (cf. Lieberman:1988 vol. 2, p. 854). V. ad es. *ARNa* 36 (54b): "Sette non avranno parte al mondo a venire [שבעה אין להם חלק לעולם הבא], ovvero: il copista [לבלר], lo scriba [נסופר], il migliore dei medici, il giudice che opera nella propria città, il mago, l'officiante e il macellatore." Cf. Van Loopik:1991 p. 158.

19 La sentenza non trova corrispondenza nei due paralleli (n. precedente) né in altre fonti rabbiniche.

20 Cf. *bPes* 50b (n. 18): "Che significa? Che, poiché il loro carico è copioso, sono alla mercé del malocchio [עינא]. A monte del potenziale insuccesso di questa categoria professionale starebbe dunque l'invidia dei più che, fuorviati dall'ingente quantità di articoli esposti alla vendita, fallacemente attribuiscono loro grande

10. Rabbi 'Aqiba [dice]: Chi svolge mansioni nelle viglie dei sabati e dei giorni festivi dall'ora nona in poi<sup>21</sup> non vedrà mai segno di benedizione. E anche chi svolge mansioni il nove di Ab<sup>22</sup> non vedrà [mai] segno di benedizione.

11. Disse Rabbi 'Aqiba: Il nove di Ab i *talmide haqamim* dovrebbero astenersi, ma tutti dovrebbero considerarsi *talmide haqamim*.<sup>23</sup> Dissero che una volta Rabbi 'Aqiba stava seduto con i discepoli dei sapienti a un tavolo all'ombra di un olivo, per via del pericolo. Disse:<sup>24</sup> Chi taglia gli alberi,<sup>25</sup> alleva bestiame minuto e mercanteggia per strada non vedrà mai [segno] di benedizione.<sup>26</sup>

12. Chi vende il proprio rotolo anche se [non] gli è necessario e chi vende la propria figlia anche se non ha di che sfamarsi<sup>27</sup> non vedrà mai segno di benedizione.

13. Dice Rabbi Yiṣḥaq:<sup>28</sup> [I delatori]<sup>29</sup> - questi sono degli spargitori di sangue, ché è scritto:

---

fortuna negli affari. I termini קנים e קנקנים (*canne e recipienti* per olio o vino) sono accostati soprattutto per assonanza.

21 T2. Cf. *bPes* 50b. Nel TB, come pure nella Tosefta, tutte le massime sono anonime (n. 18).

22 Cf. *bTa'* 30b: "Dice Rabbi 'Aqiba [nel ms. München 95 il detto è anonimo]: Chiunque svolga mansioni il nove di Ab [כל העושה מלאכה בתשעה באב] non vedrà mai segno di benedizione." Il nove di Ab è la ricorrenza luttuosa in cui si commemorano le distruzioni del primo e del secondo Tempio di Gerusalemme con il digiuno ("Dice Rabban Šim'on ben Gamali'el: Chiunque mangi o beva il nove di Ab è come mangiasse e bevvesse il giorno di Kippur," *Ibid.*).

23 Il nove di Ab, cioè, ciascun israelita dovrebbe adottare la via di comportamento più severa. וישמו כולם כתלמידי ישימו solo in J; cf. Van Loopik:1991 p. 160. Sui *discepoli dei sapienti* v. *DER* 1, 1 n. 2.

24 La cornice narrativa manca in *tBikk* 2, 16 e *bPes* 50b. Una contestualizzazione simile - 'Aqiba riunito con i propri allievi all'ombra di una pianta di fichi - si ritrova in *yBer* 2, 8 (5c) e *GenR* 62, 2. Il pericolo (סכנה) menzionato da *DER* allude alla necessità di ripararsi dal sole cocente (cf. מפני ההמה di H1, Higger:1935 vol. 1, p. 311). Il particolare sulla frescura ristoratrice dell'ulivo può servire da ulteriore sostegno alla successiva riprovazione contro chi recide gli alberi, cf. Van Loopik:1991 pp. 160 - 161.

25 I paralleli (n. 18) precisano אילנות טובות, "alberi ancora buoni," cf. *Deut* 20, 19 - 20.

26 I paralleli (n. 18) precisano תגרי סימטא: il termine סימטא è un calco sul latino *semita* (*vicolo*), in opposizione a פלטיא (πλατεῖα, *via ampia*) o רשות הרבים (*proprietà pubblica*), cf. Krauss:1899 vol. 2, p. 385. Vista l'associazione con תגר (*mercante*), סימטא viene in genere interpretata come "market-stand" (Jastrow:1903 p. 981) cosicché תגרי סימטא sarebbero *coloro che commerciano sui banchi*. L'ed. Vilna della Tosefta adotta invece, per *tBikk* 2, 16, la lezione (*facilior?*) תגרי שמיטה, *mercanti di [prodotti dell']anno sabbatico* (maggese, v. Jastrow:1903 p. 1595); in questo senso cf. *DER* 2, 6 (n. 20): "Chi alleva bestiame minuto e fa affari con denaro dell'anno sabbatico [ונרשא ונותן ממעון שביעית]."

27 Cf. *tBikk* 2, 15 (n. 18) e *bMeg* 27a: "Tramandano i rabbini: Non si deve vendere un rotolo della Torah [לא ימכור אדם ספר תורה], anche se non se ne abbia bisogno [אע"פ שאין צריך לו]. Disse inoltre Rabbi Šim'on ben Gamali'el: Persino nel caso non si abbia di che sfamarsi [אפילו אין לו מה יאכל], chi vende un rotolo della Torah o sua figlia [או בתו] non vedrà mai segno di benedizione [אינו רואה לעולם ברכה לעולם]. Non aver bisogno del *sefer Torah* (אין צריך לו) significa possederne già un altro per assolvere agli obblighi liturgici. La vendita della prole, invece, non è un divieto biblico (v. *Es* 21, 7 - 11); sulla corrispondente normativa rabbinica (cf. ad es. *mKet* 3, 8 e *mQidd* 1, 2) e romana, soprattutto in caso di indigenza, cf. Hezser:2005 pp. 186 - 191.

28 T4. Pur senza l'omogeneità stilistica delle unità precedenti, la parte (3) di *DER* 11 (parr. 13 - 15) elenca una serie di brevi sentenze - per lo più attribuite a rabbini tannaiti - nelle quali una determinata cattiva azione e ricondotta a una categoria criminale attraverso un riferimento scritturale. Il procedimento esegetico è analogo a quello applicato in *DER* 2, 1 - 24. Le massime, che non trovano ulteriori attestazioni letterali, sembrano formulazioni originali.

29 H1: האוכל קורצין, *chi mangia i pezzi [di qualcuno]*, cf. *Dan* 3, 8; 6, 25, dove il significato metaforico è quello di *denunciare qualcuno all'autorità straniera*, presumibilmente con false accuse. Con questa accezione l'espressione è entrata nel linguaggio rabbinico, v. es. *bBer* 58a; *bGiṭt* 56a; *bBM* 86a; *bBB* 58a; *ARNa* 16 (32a); *PesiqtaRK* 3. Sull'antisocialità del tradimento e della diffamazione contro la propria comunità v. anche *DER* 2, 1 n. 2.

Non andrai a diffondere calunnie fra il tuo popolo né resterai inerte davanti al sangue del tuo prossimo (Levitico 19, 16).<sup>30</sup>

Dice Rabbi Eli'ezer: Chi odia il suo prossimo - questi è degli spargitori di sangue; dice Rabbi Eli'ezer: *Ma se uno che, odiando il suo prossimo, gli tende un'imboscata, lo assale e lo colpisce a morte* (Deuteronomio 19, 11).<sup>31</sup>

Dice Ben ['Azza'i]: Chi odia la propria moglie - [questi è] degli spargitori di sangue, ché è scritto *Le imputa accuse infamanti* (Deuteronomio 22, 14).<sup>32</sup> Finisce che egli compra testimoni e la incalza al [luogo della] lapidazione.<sup>33</sup>

Dice Rabbi Yose: Chi calcola la fine dei tempi<sup>34</sup> [non avrà parte al mondo a venire.] Chi odia i

30 Il *Targum Onqelos* e il *Targum Pseudo-Jonathan* rendono לא-תִּלְךָ רֵכִיל בְּעַמֶּיךָ con תִּלְךָ רֵכִיל בְּעַמֶּיךָ (cf. n. precedente). שופכי דמים designano i colpevoli di un delitto di sangue, cf. *DER* 2, 25 n. 82. Il filo conduttore di questo blocco ermeneutico è dunque l'idea che anche un misfatto apparentemente innocuo può risultare indirettamente nel decesso della vittima (o del colpevole, o nell'esclusione di questi dall'eone messianico, v. oltre). L'attitudine interpretativa - spesso riscontrata nel nostro testo - insiste sull'idea che una trasgressione di minor peso possa condurre ad un peccato ben più grave. Per un andamento compositivo affine cf. *Didaché* 3, 1 - 6 (v. *DER* 8, 2 n. 8): "Figlio mio, evita tutto ciò che è male e che vi somiglia [cf. *DEZ* 2, 7]. Non essere collerico, perché la collera spinge al delitto [φόνον, *uccisione*], né geloso né rissoso né irascibile, perché da tutto ciò provengono i delitti. Figlio mio, non praticare la concupiscenza, perché conduce alla fornicazione; non dire oscenità e non occhieggiare, perché di qui nascono gli adulteri. Figlio mio, non dedicarti alla divinazione, perché conduce all'idolatria [ειδωλολατρίαν], né agli incantesimi né all'astrologia né alle purificazioni: rifiuta di vedere [e ascoltare] tutto questo, perché di qui nasce l'idolatria. Figlio mio, non essere menzognero, perché la menzogna conduce al furto [ὀδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν κλοπὴν], né avido né vanaglorioso, perché da tutto questo nascono i furti. Figlio mio, non mormorare, perché la mormorazione porta alla calunnia [βλασφημίαν]; non essere arrogante né malevolo, perché da tutto questo nascono le calunnie" (Prinzivalli-Simonetti:2010 vol. 1, pp. 55 - 57). Sui rapporti tra *Didaché* e i materiali di *DE* cf. Van De Sandt:2008 pp. 318 - 322. V. anche Van Loopik:1991 p. 164 e *DEZ* 8, 2. Su questo brano della *Didaché* in relazione alla letteratura rabbinica v. Flusser:1991 p. 174.

31 T2. *Deut* 19, 10: "Non si sparga sangue innocente [וְלֹא יִשְׁפֹךְ דָּם נָקִי] in mezzo alla tua terra, che il Signore Dio ti ha dato in eredità, così che il sangue non ricada su di te." V. *SifreDeut* Šoftim, 186 (su 19, 11): "*Ma se uno che, odiando il suo prossimo, gli tende un'imboscata, lo assale*: da qui si deduce che chi trasgredisce un precetto lieve [סופו לעבור על מצוה חמורה] finisce per trasgredirne uno grave [עבר אדם על מצוה קלה]; chi trasgredisce *Ama il tuo prossimo come te stesso* [Lev 19, 18] finisce per trasgredire *Non vendicarti e non serbare rancore* [Lev 19, 18], *Non avere in odio tuo fratello* [Lev 19, 17] e *Fa' vivere con te tuo fratello* [Lev 25, 36], fintantoché arriva allo spargimento di sangue [עד שיבא לידי שפיכות דמים], com'è scritto *Ma se uno che, odiando il suo prossimo, gli tende un'imboscata, lo assale*."

32 T2. Cf. *Deut* 22, 13 - 21. V. *SifreDeut* Ki teše', 235 (su 22, 13). In tema di potenziali attriti matrimoniali, lo stesso blocco esegetico di *mišwot* in *SifreDeut* (n. precedente) è impiegato anche in *ARNa* 26 (42a) // *tSoṭ* 5, 6: "Dice Rabbi 'Aqīḇa [Me'ir in *tSoṭ* 5, 6]: Chiunque sposi una donna adatta a lui [אשה שאינה מהוגנת לו], cf. *DER* 1, 12] trasgredisce cinque precetti negativi: *Non vendicarti* [Lev 19, 18]; *Non serbare rancore* [*Ibid.*]; *Non avere in odio tuo fratello* [Lev 19, 17]; *Ama il tuo prossimo come te stesso* [Lev 19, 18]; *Fa' vivere con te tuo fratello* [Lev 25, 36], poiché, odiandola, desidera che ella muoia, cosicché si ritroverebbe a sospendere *Siate fecondi e moltiplicatevi* [Gen 1, 28] dal mondo." Sulla עלילות דברים, ovvero le false accuse contro la moglie, v. *DER* 2, 12 n. 38.

33 J: מקדימה לסקילה. Diversamente dal nostro testo (participio + suffisso oggettivale di terza femminile), il verbo הקדים (*avanzare, affrettare*) è per lo più usato intransitivamente, cf. *bKet* 45a (// *tKet* 1, 5): "Una giovane promessa sposa che abbia fornicato, una volta raggiunta la pubertà, se il marito ne ha infangato il nome [...] - lei, e coloro che hanno prestato falsa testimonianza a suo sfavore si affrettano al luogo della lapidazione [מקדימין לבית הסקילה]." V. la parafrasi di Raši: "Si affrettano al luogo della lapidazione - cioè vi si recano di mattino presto [ישכימו בבוקר], cosicché non abbiamo possibilità di fuga o scampo da questa condanna a morte." Sul בית הסקילה, lo spazio adibito alla lapidazione, v. *mSan* 6, 1 (// *bSan* 42b).

34 T3. קץ, *termine, momento prefissato*, identifica l'ipotetica data in cui il messia si manifesterà in questo mondo dando inizio ad un nuovo ed ultimo eone. Una classica testimonianza dell'ostilità verso la speculazione escatologica è la massima in *mHag* 2, 1 // *GenR* 1, 10: "Chi specula di quattro cose - meglio gli sarebbe di non esser mai nato: ciò che è sopra, ciò che è sotto, ciò che è prima [מה לפנים], ciò che è dopo [מה לאחור];" qui

discepoli dei sapienti e i loro discepoli, [i falsi profeti]<sup>35</sup> e come anche le malelingue non avranno parte al mondo a venire.<sup>36</sup>

14. Dice Rabbi Me'ir:<sup>37</sup> Chi, avendo una casa da studio nella propria città, non vi si reca, merita la morte. A maggior ragione con la casa di studio in cui ci sono migliaia di migliaia e miriadi di miriadi di precetti contenuti nella Torah!<sup>38</sup>

---

vanno appunto riferiti alle ricerche esoteriche sull'origine e sulla fine del mondo (cf. *DER* 2, 31 n. 108). Sulla stessa linea anche *bSan* 97b: "Che significa *Parla di una scadenza* [ויפה לקץ], *non mente* [*Ab* 2, 3]? Rabbi Šemu'el bar Nahmani disse: Siano spazzati via proprio תיפה עצמן, oppure *le ossa di* coloro che computano la fine dei tempi, che dicono: 'Poiché sarebbe dovuta giungere la fine dei tempi ma non è arrivata, non arriverà mai più.' Invece bisogna continuare ad attenderla, ché è scritto *Se tarda, attendila* [*Ibid.*]." Sulla tempistica messianica v. *mSoṭ* 9, 15; *bSan* 96b - 99a; cf. inoltre il *Pereq Rabbi Šim'on* ovvero *DEZ* 10. Nel pensiero rabbinico il discorso messianico si conforma secondo una molteplicità di prospettive inestricabilmente allacciate agli avvicendamenti storici della tarda antichità. L'inclinazione polemica che traspare dai testi succitati si delinea come una reazione all'approccio *engagé* al messianismo, partecipe e interessato alle congetture sull'*eschaton* - quest'ultimo ancora percepito come una scadenza imminente in corrispondenza della profonda crisi politica del periodo post 70 - ante 135 e. v., cf. Capelli:2005/a pp. 40 - 45.

35 H1: נביאי השקר, cf. *Is* 9, 14 e *Ger* 6, 13; 8, 10. Nel NT l'epiteto equivalente è ψευδοπροφήτης, cf. es. *Mat* 7, 15 e *Luc* 6, 26 (v. Strack-Billerbeck:1922 vol. 1, pp. 464 - 465).

36 sull'esclusione dall'era messianica/aldilà (cf. Urbach:1975 vol. 1, p. 652) è celebre la trattazione con cui si apre *mSan* 10, detto anche *Pereq Heleq*. Sul עולם הבא, il *mondo a venire*, v. anche *DER* 2, 30 n. 96. Destinatari di biasimo sono dunque quelle categorie di persone che, con pratiche eterodosse o semplicemente lesive dell'altrui credibilità, minano la (pretesa) autorità rabbinica. Una certa continuità ideale tra astio, divinazione, menzogna e calunnia si può discernere anche in *Didaché* 3, 1 - 6 in n. 30.

37 T3. Cf. *ARNa* 36 (55a): "Rabbi Me'ir dice: Chiunque abbia nella propria città una casa da studio e non vi si rechi [כל שיש לו בית המדרש בעירו ואינו הולך לשם] non avrà parte al mondo a venire [אין לו חלק לעוה"ב]. Rabbi 'Aqiba dice: Anche chi non presta servizio ai *talmide haḳamim* [משמש לתלמידי חכמים] non avrà parte al mondo a venire."

38 Higger:1935 (vol. 1, p. 314) ricostruisce una versione più estesa a partire da *Ma'alot ha-Middot* (ed. Eshkol 1978 p. 218): ועוד אמר ר' מאיר ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות האמורות בתורה כל מי שאינו בא ועומד על פסחו משעה ששוחטין אותו עד שעה שגומרין אותו חייב מיתה בית המדרש בית המדרש שיש לו אלף אלפים ורבי רבבות מצות האמורות בתורה על אהת כמה וכמה "E se con l'agnello pasquale, che è uno dei seicentotredici precetti contenuti nella Torah, chi non gli sta appresso da quando lo sgozzano a quando terminano di prepararlo merita la morte, a maggior ragione con la casa di studio in cui ci sono migliaia di migliaia e miriadi di miriadi di precetti contenuti nella Torah!" La sezione manca però anche in H1. Sulla base della versione di J, Van Loopik:1991 (pp. 166 - 167) suggerisce di emendare l'iniziale בעירו בעירו כל שיש לו בית הכנסת בעירו in כל שיש לו בית הכנסת בעירו, così da giustificare il contrasto implicato dalla formula על אהת כמה וכמה: "Chi, avendo una sinagoga nella propria città, non vi si reca merita la morte - a maggior ragione una casa di studio in cui ci sono migliaia di migliaia e miriadi di miriadi di precetti contenuti nella Torah!" Il testo così corretto vorrebbe dunque veicolare il messaggio che, se già è un peccato mortale mancare alla frequentazione del luogo di preghiera nella propria comunità, ancor più grave sarà sottrarsi all'istruzione rabbinica, il cui compito è eviscerare il contenuto dei testi sacri impiegati nella liturgia sinagogale. Cf. *bBer* 8a: "Disse Reš Laqiš: Chi, avendo una sinagoga nella propria città [כל שיש לו בית הכנסת בעירו], non vi si rechi a pregare è detto *vicino malvagio* [שכן רע], ché è scritto: *Così dice il Signore: A tutti i miei vicini malvagi* [על-כל-שכני הרעים], *che mettono mano all'eredità che ho dato al mio popolo, a Israele: li estirperò dalla loro terra* [*Ger* 12, 14]." Sulla preminenza del *bet ha-midraš* sul *bet ha-keneset* v. es. *bBer* 64a: "Disse Rabbi Levi bar Hiyya: Chiunque esca dalla sinagoga [ויעזב מביית הכנסת] per recarsi nella casa da studio [ונכנס לבית המדרש] ad occuparsi di Torah [ועוסק בתורה] merita di ricevere la presenza della Šekinah, ché è scritto: *Avanzano sempre più potenti, fino a comparire dinnanzi a Dio a Sion* [*Sal* 84, 8]."

[Disse ancora Rabbi Me'ir: Chiunque ha nelle vicinanze uno studioso e non lo frequenta<sup>39</sup> merita la morte, ché è scritto: *Chi ha disprezzato la parola del Signore e il suo precetto ha infranto - quella persona sarà estirpata, carica della sua colpa* (Numeri 15, 31).<sup>40</sup> E su chiunque ha la possibilità di studiare la Torah ma non la studia - dice la Torah: *Quale pecca hanno trovato in me i vostri padri per essersi allontanati da me e inseguire il frivolo, diventando frivoli* (Geremia 2, 5).]

15. Chi se ne va al mercato<sup>41</sup> con le scarpe slacciate,<sup>42</sup>- questi è degli arroganti.

[Chi ha il mantello in fianco, il copricapo rovescio, le gambe incrociate o tiene i lacci dei filatteri in mano rigirandoli quando cammina al mercato - questi è degli arroganti.]<sup>43</sup>

In base a cosa chi è arrogante è come gli idolatri? Perché è scritto: *Non lascerai entrare l'abominio in casa tua* (Deuteronomio 7, 26) e altrove si dice: *È un abominio per il Signore ogni cuore arrogante* (Proverbi 16, 5). E che cos'è quest'abominio? Se nel primo caso è l'idolatria, allora anche l'abominio del secondo caso è l'idolatria.<sup>44</sup>

16. Chi va a dormire deve dire:<sup>45</sup> [Benedetto] colui che fa scendere le bende del sonno sugli

39 *ואינו משמשו*: letteralmente *e non gli presta servizio*. Nell'ottica di un completo apprendistato rabbinico, l'apprendimento scolastico della Legge al *bet ha-midrash* è da integrare con l'attività di servizio presso la casa dei propri maestri (*שמש*, cf. DER 9, 2 n. 17).

40 Il *prooftext* biblico, assente nel parallelo di ARNa 36 (n. 37), può indicare la rielaborazione secondaria di DER a partire da ARNa. Num 15, 31 si presta alla contestualizzazione accademica anche in *SifreNum Šelah*, 112: "*Chi ha disprezzato la parola del Signore* - Rabbi Me'ir dice: Questi è chi ha studiato [la Torah] ma non ripete per gli altri [זה הלמד ואינו שונה לאחרים];" cf. Van Loopik:1991 p. 167.

41 *שוק*, in quanto spazio pubblico per eccellenza, rappresenta estensivamente il luogo della socialità, cf. DER 10, 2 n. 18.

42 J: participio מתיר; H1: perfetto התיר.

43 Dalla descrizione di chi ha la presunzione di presentarsi in pubblico con abbigliamento e maniere indecorose, trapela l'importanza dell'*habitus*, ovvero dell'aspetto esteriore quale immediato marchio di riconoscimento sociale, culturale e morale, in virtù del principio per cui *Kleider machen Leute* - l'abito fa il monaco. Cf. DEZ 5, 3: "Da quattro cose si distingue il *talmid haqam*: dalla saccoccia [בכיסו], dal bicchiere [בכוסו], dal temperamento [ובכעסו], dall'abito [ובעטיפתו] e, c'è chi dice, anche dal linguaggio [ובדיבורו]." V. anche *Sir* 19, 26 - 27 (vv. 29 - 30 nella versione ebraica): "Dall'aspetto si conosce l'uomo; dal volto si conosce l'uomo di senno. Il vestito di un uomo, la bocca sorridente e la sua andatura rivelano quello che è." Il monito a conservare una *mise* ordinata e appropriata ricorre anche in ambiente monastico, v. Basilio, *Regula* 143 (Turbessi:1974 p. 238); Ugo di San Vittore, *De institutione novitiorum* 11.

44 Cf. *bSoṭ* 4b // *MekiltaRY* Ba-Ḥodeš, 9 (su *Es* 20, 21): "Disse Rabbi Yoḥanan in nome di Rabbi Šim'on ben Yoḥay [Rabbi Yišma'el in *MekiltaRY*]: Ciascuno in cui dimori arroganza [כל אדם שיש בו גסות הרוח] è come fosse un idolatra [כעובד ע"ז], perché da una parte è scritto *È un abominio per il Signore ogni cuore arrogante* [*Prov* 16, 15] e da un'altra *Non lascerai entrare l'abominio in casa tua* [*Deut* 7, 26]." L'argomentazione ermeneutica qui applicata è la *gezerah šawah* (*sentenza equivalente*, una delle sette *middot* di Hillel, cf. Strack-Stemberger:1982 pp. 18 - 19), che opera stabilendo una relazione di due passaggi scritturali in virtù di un lemma che compare in entrambi i *loci* - in questo caso תרעבה, *abominio*. Infatti, se l'arroganza in *Prov* 16, 15 (כל-גבה-לב), sinonimo della גסות הרוח dei nostri paralleli) è תועבת יהוה e in *Deut* 7, 25 - 26 con תועבה s'indica il culto degli idoli ("Darai alle fiamme le sculture dei loro dèi [פסילי אלהיהם] *Deut* 7, 25), allora, per proprietà transitiva, l'arroganza potrà essere equiparata all'idolatria. Il *receptus* di DER adduce un'ulteriore riprova: "Ed è scritto: *Uomini iniqui sono usciti di mezzo a te* [*Deut* 13, 14, cf. vv. 15 - 16]: cos'era nel primo caso? Idolatria, così pure nel secondo è idolatria."

45 I materiali nei parr. 16 - 17 dell'ultima unità (4) di DER 11 riassumono, in ordine diverso, la serie di benedizioni in *bBer* 60b (cf. anche DER 10, 1 n. 3; anche in questo caso la tradizione testuale è fluttuante da ms. a ms.):

(1.a) "Chi entra al gabinetto deve dire [הנכנס לבית הכסא אומר]: Siate onorati, onorabili Santi, servitori dell'Altissimo [תנו כבוד לאלהי ישראל], rendete onore al Dio d'Israele [התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון]; lasciatemi andare finché, entrato e fatto ciò che devo, tornerò da voi. Disse Abbaye: Non si dovrebbe parlare

occhi dell'uomo.

Chi si sveglia dal sonno deve dire: Mio Dio, è pura l'anima che in me hai posto.<sup>46</sup>

così, altrimenti prendono e se ne vanno. Si deve invece dire: 'Protegetemi, proteggetemi [שומרני שומרני]; aiutatemi, aiutatemi [עזורני עזורני]; sostenetemi, sostenetemi; attendetemi, attendete che io entri ed esca [המתניו], perché è così che debbono fare gli esseri umani [שכן דרכן של בני אדם]."

(1.b) "Quando si viene fuori [כי נפיק] si deve dire: Benedetto Tu che hai creato l'uomo con sapienza [ברוך אשר] e vi hai plasmato vari e vari orifizi e aperture; è noto e manifesto presso il trono della Tua gloria che, se uno solo di essi è aperto o chiuso impropriamente, non è permesso all'uomo di stare in Tua presenza. [...]"

(2.a) "Chi va a dormire a letto [הנכנס לישון על מיטתו] deve recitare da *Ascolta Israele* a *Se obbedirete* e deve dire: Benedetto colui che fa scendere le bende del sonno su occhi dell'uomo [ברוך המפיל חבלי שינה על אדם] e il sopore sulle ciglia ed illumina a tempo debito la pupilla. Sia la Tua volontà, Signore mio Dio, di farmi coricare in pace; di rendermi partecipe della Tua Legge; di condurmi sulla via del precetto [ותרגילני לידי מצוה] e non su quella della trasgressione [ואל תרגילני לידי עבירה] né di appressarmi al peccato, all'errore [ואל תביאני לא] e dai malanni; che domini su di me la buona inclinazione e non quella malvagia; di trarmi in salvo dallo spirito maligno [ותצילני מפגע רע, o brutto incontro/ferita] e dai malanni; che non mi agitano incubi e fantasie; che il mio letto resti intatto al Tuo cospetto; di illuminare i miei occhi, che io non dorma il sonno della morte [פן אישן המות]. Sii Tu benedetto, Signore, colui che illumina il mondo intero con la propria gloria."

(2.b) "Quando ci si sveglia [כי איתער], si deve dire: Mio Dio, è pura l'anima che in me hai posto [אלהי נשמה] che in me hai creato, che in me fai respirare, che conservi entro me e che un giorno ti riprenderai per poi rendermela nel mondo a venire [...]"

(2.c) "Quando si aprono gli occhi [כי פתח עיני], si deve dire: Benedetto Colui che apre [gli occhi] ai ciechi [מלביש ערומים]. [...] Quando ci si veste [כי לביש], si deve dire: Benedetto Colui che veste gli ignudi [מלביש ערומים]. [...]"

(3) "Quando ci si lava il viso [כי משי אפיה], si deve dire: Benedetto Colui che rimuove le bende del sonno dai miei occhi [ברוך המעביר שינה מעיני] e il sopore dalle mie ciglia [ותנומה מעפעפי]. Sia la Tua volontà, Signore nostro Dio e Dio dei nostri padri, di di condurmi sulla via della Tua Legge [שתרגילני במצותיך]; fammi aderire ai tuoi precetti; non appressarmi al peccato, all'errore [ואל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון], alla tentazione o disprezzo; piega la mia inclinazione ad asservirti; tienimi lontano dagli uomini malvagi e dai cattivi *haberim*; fammi aderire alla buona inclinazione e ai buoni *haberim* nel Tuo mondo; procurami oggi e ogni giorno grazia, pietà e misericordia [ותתנני היום ובכל יום לחן להסד ולרחמים] ai tuoi occhi e agli occhi di chiunque mi guardi [בעיניך ובעיני כל רואי]. Sii Tu benedetto, Signore, colui che compie opere di bene al proprio popolo, Israele."

In sintesi, i par. finali di *DER* 11 sono così strutturati in rapporto ai paralleli talmudici:

- *DER* 11, 16 // *bBer* 60b (2a; 2b);

- *DER* 11, 17 // *bBer* 60b (1a; 1b; 3);

- *DER* 11, 18 // *bBer* 29b; 60a (cf. n. 51).

<sup>46</sup> Cf. *bBer* 60b (2.b), n. precedente. La selezione di benedizioni in *DER* coinvolge quelle azioni in cui si è particolarmente vulnerabili a tutto ciò che può mettere a rischio salute o vita (v. la sezione (1) d'apertura del cap. 11). Assieme alla visita del gabinetto (11, 17) e il viaggio verso un centro cittadino (11, 18), il momento del sonno è infatti una delle situazioni in cui più si è esposti al pericolo, in termini non solo di integrità morale (ואל תרגילני לידי עבירה ואל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון) ma anche di sopravvivenza stessa dell'anima (פן אישן המות, v. n. 45). La contiguità del sonno con la morte è altrove espressa nei termini di esperienza parziale o qualità diminuita, cf. *GenR* 17, 5: "Disse Rabbi Hanina bar Yishaq: Tre cose sono sottogeneri [נובלת], ovvero: sottogenere della morte è il sonno [נובלת מיתה שינה]; sottogenere della profezia è il sogno e sottogenere del mondo a venire è il sabato;" *bBer* 57b: "Cinque cose sono un sessantesimo, ovvero fuoco, miele, sabato, sonno e sogno. Il fuoco è un sessantesimo di Gehenna; il miele un sessantesimo di manna; il sabato un sessantesimo di mondo a venire; il sonno un sessantesimo di morte [שינה אחד מששים במיתה] e il sogno un sessantesimo di profezia." Quanto al rapporto con il peccato, il sonno in quanto stato di incoscienza diviene il terreno ideale per l'errare dell'anima nel dominio delle passioni e delle trasgressioni. V. *TestamentoRuben* 3, 1 - 2. 7: a seguire l'esposizione sui doppi elenchi dei sette spiriti vitali e dei sette spiriti dell'inganno che influenzano la condotta umana, si aggiunge che "oltre a tutti questi, ottavo è lo spirito del sonno, col quale fu creata l'estasi della natura e l'immagine della morte [εἰκὼν τοῦ θανάτου]. È a questi spiriti che si mescolano gli spiriti dell'errore. [...] A tutti questi è legato lo spirito del sonno, che è spirito di inganno e immaginazione" (Sacchi:1981 pp. 770 - 771). Sul doppio intreccio - nel Mediterraneo antico - della concezione di sonno con, da un lato, il timore per l'abbandono dell'uomo a brame incontrollate provocato dal vagabondaggio della psiche e, dall'altro, con l'analogia, per similitudine o anticipazione, all'eterno riposo; cf. Balz:1969 vol. 14, coll. 640 - 644.

Chi si rigira senza prender sonno da una parte all'altra deve dire: Colui che apre [gli occhi] ai ciechi.<sup>47</sup>

17. Chi si reca al gabinetto deve dire: Siate onorati, onorabili Santi, servitori dell'Altissimo, rendete onore al nostro Dio; aiutatemi, aiutatemi;<sup>48</sup> attendete che io entri ed esca, perché è così che debbono fare gli esseri umani.<sup>49</sup>

Chi esce dal gabinetto deve dire: Benedetto Tu che hai creato l'uomo con sapienza.

Chi si lava il volto deve dire: Benedetto Colui che rimuove le bende del sonno dai miei occhi e il sopore dalle mie ciglia.<sup>50</sup>

18. Chi indossa<sup>51</sup> i propri indumenti per andare al mercato deve dire: "Sia la Tua volontà, Signore mio Dio, di farmi entrare e procedere sano e salvo, di sostenermi sano e salvo;<sup>52</sup> di procurarmi

47 Cf. *bBer* 60b (2.c), dove però la benedizione va riferita "quando si aprono gli occhi," כי פתח עיניה.

48 J: *receptus*: "state ai vostri posti sull'attenti; aiutatemi, proteggetemi." Cf. *bBer* 60b (1a), n. 45. L'invocazione è rivolta agli intermediari angelici e non a Dio stesso, il cui intervento diretto nel dominio della bassezza fisiologica umana sarebbe sacrilego (cf. *DER* 7, 6). E per questa assenza della presenza divina, il gabinetto è visto come uno dei luoghi più temibili per la salute e l'integrità personale, in quanto ricettacolo di entità demoniache attratte e favorite dalla posizione isolata e dall'esposizione della nudità. Contro simili evenienze v. per es. l'incantesimo in *bBer* 62a: "Ci si deve prima tastare e poi sedere e non il contrario, perché chi prima si siede e poi si tasta si espone ad incantesimi che siano stati preparati financo in Spagna. E se uno prima si siede e poi si tasta, come può riparare? Una volta rialzatosi deve dire: *Lo' li, lo' li* [non a me, non a me] *lo' tahim we-lo' tahtim* [ovvero un'affezione intestinale prodotta dall'incantesimo, cf. Jastrow:1903 p. 1663] *lo' hane we-lo' me-hane* [non questi e non da questi] *lo' harše de-ḥarša we-lo' harše de-ḥaršeta* [non magie di mago e non magie di maga];" cf. Swartz:2006 p. 366.

49 שזו דרכן של בני אדם, "perché questa è la via [cioè l'*abitudine*, la *norma*] degli esseri umani."

50 Cf. *bBer* 60b (3), n. 45.

51 In *bBer* (2.c, n. 45) la preghiera per *כי לביש* è invece "Benedetto Colui che veste gli ignudi." In *DER* l'ambito di riferimento si estende alla sortita del fedele nello spazio sociale (ויוצא לשוק). La benedizione condensa dunque i principali motivi propiziatori adatti alle varie e comuni situazioni mondane: dai pericoli della strada alla benevolenza divina e altrui, alla rettitudine pratica e *halakica*, fino agli accidenti al di là dell'umano controllo, se non anche sovranaturali. Una parte dei materiali è condiviso da altre porzioni liturgiche di *bBer*:

(a) *bBer* 29b: "Chi si accinge a fare un viaggio [כל היותא לדרך] deve recitare la preghiera per il viaggio [תפילת הדרך]. Qual è la preghiera da viaggio? Sia la tua volontà, Signore mio Dio, di farmi procedere sano e salvo [ותסמיכני לשלום], di farmi incedere sano e salvo [ותצעידיני לשלום], di sostenermi sano e salvo [ותסמיכני לשלום], di scamparmi dalle mani del nemico e di chi mi tenda imboscate per strada [ותצילני מכף כל אמיב ואורב בדרך], d'indirizzare una benedizione a ciò che compio con le mie mani e di procurarmi grazia, pietà e misericordia [ותתנני להן להסד ולרחמים ai tuoi occhi e agli occhi di chiunque mi guardi [באינך ובעיני כל רואי], ms. München 95 aggiunge [ותחזירני לביתי לשלום, "e di farmi tornare a casa sano e salvo"]. Sii Tu benedetto, Signore, che ascolti questa preghiera."

(b) *bBer* 60a: "Chi si reca in una capitale [הנכנס לכרך]. Tramandano i rabbini: Entrando, cosa si deve dire? 'Sia la tua volontà, Signore mio Dio, di farmi entrare in questa capitale sano e salvo [לשלום]. Una volta entrati si deve dire: 'Rendo grazie a Te, Signore mio Dio e Dio dei miei padri, che mi farai uscire da questa capitale sano e salvo.' Una volta usciti si deve dire: 'Rendo grazie a Te, Signore mio Dio, che mi hai fatto uscire da questa capitale sano e salvo e, come mi hai fatto uscire sano e salvo, così mi farai procedere sano e salvo [ותצעידיני לשלום], mi sosterrai sano e salvo [ותסמיכני לשלום], mi farai incedere sano e salvo [ותצילני מכף כל אמיב ואורב בדרך] e mi scamperai dalle mani del nemico e di chi mi tenda imboscate per strada [ותצילני מכף כל אמיב ואורב בדרך]."

Per altri paralleli cf. nn. 56 e 58. Il ms. J presenta una versione più concisa del brano.

52 J: תסעדיני; H1: תסמיכני. I termini sono sinonimi. Su לשלום v. *DER* 10, 1 n. 4.

grazia, pietà e misericordia ai tuoi occhi e agli occhi di chiunque mi guardi, [di arrecarmi opere di bene;]<sup>53</sup> di farmi tornare a casa sano e salvo<sup>54</sup> [e di scamparmi dalle mani del nemico e di chi mi tenda imboscate per via] come pure dalla calunnia; di non condurmi sulla via della trasgressione, dell'errore e del peccato<sup>55</sup> e di non farmi errare in materia legale [né in nessun'altra cosa al mondo;<sup>56</sup> di scamparmi da ogni sorta di demoni<sup>57</sup> e calamità che premono per irrompere nel mondo,<sup>58</sup> ché non mi arrechino danno di giorno o di notte. Amen.]

Sia volontà del Signore mio Dio di lasciarmi conoscere la gioia di Israele a Gerusalemme [e la sua consolazione. Amen.]<sup>59</sup>

---

53 Cf. *bBer* 29b (n. 51) e 60b (3, n. 45).

54 Cf. *bBer* 29b ms. München 95 (n. 51)

55 Cf. *bBer* 60b (2.a e 3, n. 45).

56 Cf. *bBer* 28b: "Entrando [alla casa da studio], cosa si deve dire? Sia la Tua volontà, Signore mio Dio, che non mi capiti tranello tra le mani; che io non erri in materia legale [ולא אשכל בדבר הלכה] e che i miei colleghi siano soddisfatti di me; che io non dichiaro puro l'impuro o impuro il puro; che i miei colleghi non errino in materia legale e che io sia soddisfatto di loro." L'inclusione di un richiamo tecnico nel *pastiche* devozionale di *DER* è indizio dell'integrazione tra vita quotidiana ed esperienza rabbinica che il *Sitz im Leben* presupposto dall'opera.

57 מְזִיקִין (*coloro che arrecano danno*) possono identificarsi con vere e proprie entità demoniache, minacciose nei momenti più delicati della vita quotidiana (come notte, frequentazione di luoghi isolati ed esposizione delle nudità, v. n. 48), cf. Ripley:1995 pp. 235 - 240. Nella letteratura rabbinica, compito dei *mazziqin* - come dice il nome stesso - è nuocere al benessere degli esseri umani provocando loro disgrazie e malanni (malattie fisiche e mentali comprese, v. la cecità in n. 15 e l'epilessia in n. 10). L'adozione dell'eziologia demoniaca non si limita ovviamente all'ebraismo ma diviene, soprattutto a ridosso del III sec. e. v., un tratto significativo del cambiamento nella percezione di sé e del divino occorso in età antoniniana, cf. Brown:1971 pp. 42 - 46. Dal punto di vista del pensiero giudaico, la concezione adombrata in *DER* sembra essere l'esito (o *un* esito) delle articolate riflessioni, così preminenti nell'epoca del Secondo Tempio, su male e intermediari divini quali angeli ed angeli caduti. Alcune delle caratteristiche ed implicazioni teologico-etiche della demonologia intertestamentaria, infatti, sembrano pervenute qui trascurate, banalizzate o date per assodate. È il caso, in primo luogo, dell'originaria associazione dei demoni con l'impurità, dovuta alla credenza che le entità malvagie superumane fossero le anime dei giganti/eroi, frutto impuro - perché commisto di natura divina e umana - dell'unione tra gli angeli ribelli e le donne terrestri. Più complesso è invece lo sviluppo della relazione tra il demoniaco e il male di cui l'uomo, più o meno responsabilmente, si rende o è reso colpevole: questo tema, d'interesse centrale ed elaborazione multiforme nella letteratura del Secondo Tempio, verrà affrontato dalla cultura rabbinica più nei termini di *yeser ra 'toḇ* (v. *DER* 2, 14 n. 44) che di spiriti maligni. Altrettanto arduo è, infine, discernere se e fino a che punto l'azione dei *mazziqin* s'inserisca in un piano di retribuzione divina (v. le *visitazioni*, פּוֹרְעֵנוּיִת, alla n. successiva). Per una rassegna generale sul problema v. Foerster:1969 coll. 771 - 775.

58 Cf. *bKet* 8b: "Signore dei mondi, libera, scampa, salva, assisti il Tuo popolo Israele dalla pestilenza, dalla spada, dalla razzia, dalla secca, dalla muffa e ogni sorta di calamità che premono per irrompere nel mondo [ומכל מיני פּוֹרְעֵנוּיִת המַתְרַגְּשׁוֹת וּבָאוֹת לְעוֹלָם]." Con פּוֹרְעֵנוּיִת si indicano le piaghe - ovvero le manifestazioni della retribuzione divina - che periodicamente visitano la terra per punire l'empietà dei suoi abitanti (cf. Jastrow:1903 p. 1148). La tipologia (מיני פּוֹרְעֵנוּיִת) è quella delle disgrazie naturali come ad es. "rogna, locuste, mosche, calabroni, zanzare e piaghe di serpenti e scorpioni" (*bTa* ' 14a e *bBQ* 80b).

59 L'eulogia finale non è attestata in tutti i mss., v. Higger:1935 vol. 1, p. 320.

## *Derek Ereš Zuṭa*

### Capitolo primo

1. Le maniere<sup>1</sup> dei *talmide ḥakamim*<sup>2</sup> consistono nell'essere modesto e umile di spirito, zelante e meticoloso, docile ed amabile con tutti, umile con i familiari, timoroso del peccato; nel giudicare ciascuno per ciò che fa; nel dire: "Di tutto quanto appartiene a questo mondo io non ho brama, perché questo mondo non mi appartiene;" nel sedere imbrattandosi le vesti ai piedi degli altri *talmide ḥakamim*;<sup>3</sup> nel non essere malvisti; nel porre le domande secondo il soggetto e dare le risposte secondo l'*halakāh*.<sup>4</sup>

2. Sii come una bisaccia strappata che tuttavia non si schiude al soffiare della corrente, come un canale profondo che ritiene l'acqua, come un otre impermeabile che conserva il vino, come una spugna che assorbe tutto.

Non essere come una porta tanto ampia da lasciar entrare la corrente e nemmeno come una porta tanto angusta da degradare i notabili. Sii invece come la più infima delle soglie, che tutti riescono a calpestare; come un chiodo piantato basso, su cui tutti riescono ad appendere.

3. Se sei stato colpito nelle finanze, ricordati che Giobbe fu colpito nelle finanze e nella salute. Se sei stato colpito nella salute, ricordati che Datan e Aviram discesero da vivi nello Še'ol.<sup>5</sup>

4. Non cadere in fallo con gli occhi, perché niente fa cadere in fallo come gli occhi.

5. Non soccombere ai tuoi denti,<sup>6</sup> altrimenti mangerai più del bastevole.

6. Non interpretare con gli eretici, altrimenti ti attirerai alla Gehenna.

7. Se altri hanno detto male contro di te, anche la cosa più grave vedila trascurabile. Se invece tu hai detto male contro altri, anche la cosa più trascurabile vedila grave, finché non sarai andato a rappacificarti.

8. Non buttare al vento i tuoi anni di studio, perché ne perdi in perizia toranica. Spendili bene,

---

1 [דרכי]ם, *vie*: indi *condotta* - ma anche, nel nostro caso, *habitus*. Alcuni dei tratti comportamentali dell'elenco ricompaiono anche *infra* in DEZ 3, 10.

2 Letteralmente *discepoli dei sapienti, aspiranti intellettuali*: è la nomenclatura di marca accademica distintiva dell'élite rabbinica.

3 Cf. *Maḥ* 1, 4: "Casa tua sia un ritrovo per i sapienti. Imbrattati della polvere dei loro piedi e sorbisci da assetato le loro parole."

4 Ovvero la legge riconosciuta.

5 *Num* 16, 32.

6 ואל תבוש מן השנים, "non avere soggezione dei tuoi denti." *בוש* implica sia vergogna che sudditanza. In questo caso il senso è *non lasciarti comandare, trasportare dalla voracità*.

perché ne guadagni in merito accademico.<sup>7</sup>

9. Ama la Torah e falle onore.

10. Metti da parte il tuo volere in favore di quello del tuo prossimo, così come fecero Rachele con Lea<sup>8</sup> e Davide con Saul.<sup>9</sup> Metti da parte il volere tuo e del tuo prossimo in favore di quello celeste, così come troviamo riguardo a Giacobbe, che non baciò Giuseppe.<sup>10</sup>

11. Ama l'altrimenti... e odia l'e allora?. Rabbi Hidqah<sup>11</sup> diceva in altre parole: Ama l'altrimenti e odia il nel qual caso...<sup>12</sup>

12. Tieniti distante da tutto ciò che è turpe o anche solo lo sembra,<sup>13</sup> altrimenti gli altri potrebbero sospettarti di trasgressione.

13. Non diffamare il tuo prossimo perché a chi diffama il prossimo non c'è rimedio.

14. Non dividere il pane con un sacerdote 'am ha-ares,<sup>14</sup> altrimenti profaneresti i prodotti consacrati al Cielo.

Non essere precipitoso con i voti, perché rischi di infrangere i giuramenti.

15. Tieniti distante dalla mormorazione altrimenti, mormorando contro gli altri, peccheresti ulteriormente.

16. Sette patriarchi hanno stretto l'alleanza, ovvero: Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Aronne, Finees e Davide.

Di Abramo cos'è scritto? *In quel giorno il Signore strinse l'alleanza con Abramo (Genesi 15, 18).* Di Isacco cos'è scritto? *Con Isacco vado a istituire la mia alleanza (Genesi 17, 21).* Di Giacobbe cos'è scritto? *Ricorderò la mia alleanza con Giacobbe (Levitico 26, 42).* Di Mosè cos'è scritto? *Perché su queste parole io stretto alleanza con te e con Israele (Esodo 34, 27).* Di Aronne cos'è scritto? *È un'alleanza inviolabile in eterno davanti al Signore, per te e per la tua stirpe con te (Numeri 18, 19).* Di Finees cos'è scritto? *Per lui e per la sua stirpe dopo di lui vi sarà un'alleanza di sacerdozio in eterno (Numeri 25, 13).* Di Davide cos'è scritto? *Ho stretto alleanza con il mio eletto, ho giurato a*

7 *אל יהי פירקך רע שאין שבחה של תורה יהי פרקך יפה שכן שבחן של חכמים*: *pereq* può significare sia *età* (*adolescenza, maturità*) sia *lezione, studio*, v. Jastrow:1903 pp. 1237 - 1238. Considerato il suffisso pronominale *ך* propenderei per la prima accezione, che può comunque essere intesa come *età scolare*. Prendendo per buona invece la seconda accezione, la traduzione risulterebbe: "Non studiare male, perché non vi è merito toranico. Studia bene, perché questo è il merito dei sapienti." *פרק* è indubbiamente *lezione, sessione di studio* in 7, 1, mentre in 2, 4 sembra piuttosto riferirsi alla *giovinanza*.

8 V. *bMeg* 13b su *Gen* 29, 25.

9 *ISam* 24, 7.

10 *Gen* 46, 29.

11 o *Hidqa*, T2.

12 È preferibile ponderare le ripercussioni negative di un'azione prima di compierla (*אשמ, altrimenti, affinché non...*) piuttosto che, a misfatto avvenuto, minimizzare l'errore (*הכי מה, che sarà mai!*) o cavillare sulle sue conseguenze (*מה בכך, anche se fosse*); cf. Van Loopik:1991 p. 193. Il principio morale dell'altrimenti, in effetti, scandisce la precettistica di questo capitolo, cf. parr. 5 - 6; 13 - 15.

13 Cf. *tHull* 2, 24. La formulazione rassomiglia fortemente a una massima in *Didaché* 3, 1: *Τέκνον μου, φεύγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ*, "Figlio mio, evita tutto ciò che è male e che vi somiglia" (Prinzivalli-Simonetti:2010 pp.54 - 57; cf. *ITess* 5, 22: *Ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε*). V. Flusser:1991 p. 174; Van Loopik:1991 pp. 194 - 197; Van De Sandt:2008 pp. 318 - 322. Cf. *DER* 11, 13 n. 30.

14 Che non osserva le normative di purità rituale, cf. *DER* 1, 13 n. 66. Cf. *ARNa* 26 (41b) // *ARNb* 33 (36b).

*Davide mio servo (Salmi 89, 4).*

17. Sette patriarchi riposano in gloria eterna senza che parassiti e vermi abbiano la meglio su di loro, ovvero: Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Aronne, Amram, Beniamino e Iesse padre di Davide.<sup>15</sup> Secondo alcuni anche Davide, perché è scritto: *E così il mio cuore gioisce, la mia gloria giubila; anche il mio corpo riposa al sicuro (Salmi 16, 9).*

19. Nove entrarono da vivi nel Giardino dell'Eden, ovvero: Enoch, Elia, il Messia, Eliezer lo schiavo di Abramo, Hiram re di Tiro, Ebed-Melech l'etiope, Ya'beš figlio del figlio di Rabbi Yehudah ha-Naši',<sup>16</sup> Bithia figlia del Faraone, Serach figlia di Aser.<sup>17</sup> Secondo alcuni, anche Rabbi Yehošua' ben Levi.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. *bBB* 17a.

<sup>16</sup> T4.

<sup>17</sup> Uno dei più antichi riferimenti a un gruppo di uomini assunti in cielo senza aver conosciuto la morte è in *4Ezra* 6, 26, cf. Charles:1913 vol. 1 p. 576 e Van Loopik:1991 p. 206.

<sup>18</sup> Ayl.

## Capitolo secondo

1. La tua condotta<sup>1</sup> sia integralmente ispirata dal Cielo. Ama il Cielo e temilo. Sii riverente e sollecito su ogni precetto.

Sii come una bisaccia strappata che tuttavia non si schiude al soffiare della corrente, come un canale profondo che ritiene l'acqua, come un otre impermeabile che conserva il vino.<sup>2</sup>

2. Siedi dinnanzi agli anziani, porgi orecchio alle loro parole e presta attenzione anche alle parole dei tuoi colleghi. Non essere impulsivo nel rispondere, ma pondera la risposta in base al soggetto. Alla prima questione rispondi per prima e all'ultima questione rispondi per ultima. Ammetti sempre la verità. Non parlare prima di chi è ti superiore per conoscenza.<sup>3</sup>

3. Se desideri imparare, non dire di ciò che non hai sentito: "Ho sentito." Se ti viene chiesto qualcosa su cui non sei ferrato, non vergognarti di dire: "Non lo so." Se ti è stato ripetuto ma tu non hai sentito, non vergognarti di dire: "Non ho sentito, ripetimi." Ma non dire: "Non ho sentito" per pararti le spalle.<sup>4</sup>

4. Metti in pratica le parole<sup>5</sup> per la pratica in sé ed esprimile verbalmente per il verbo in sé.<sup>6</sup>

Non farne una corona con cui vantarti né un'accetta con cui tagliar corto.<sup>7</sup>

Impara a farti carico delle parole della Torah nel dolore e non risentirti per le offese personali.<sup>8</sup>

Un bel tornaconto e una giovinezza<sup>9</sup> irreprensibile assicurano affidabilità e veridicità.

5. Ama la Torah e falle onore. Ama le pie azioni,<sup>10</sup> i rimproveri e l'equità.

Considera la differenza tra l'oggi e il domani e tra ciò che è tuo e ciò che non lo è: ciò che è tuo perché dovrebbe continuare ad appartenerti?<sup>11</sup>

---

1 כל דרכיך in 1, 1 tradotto come *maniere*.

2 Cf. DEZ 1, 2.

3 חכמה, *sapienza*. Cf. *mAb* 5, 7: "Sette cose sull'incolto e sette sul sapiente. Il sapiente non parla prima di chi è maggiore di lui; non interrompe i discorsi altrui; non è impulsivo nel rispondere pone le domande secondo il soggetto e dà le risposte secondo l' *halakah*; parla della prima questione per prima e dell'ultima per ultima; di ciò che non ha sentito dice: "Non ho sentito" e ammette sempre la verità. Tutto il contrario per l'incolto." Cf. DEZ 7, 1.

4 ואל תשא פנים לעצמך לומר, "non favorire te stesso dicendo..."

5 Della Torah, dei sapienti.

6 Cf. *bNed* 62a.

7 חתך: *tagliare, sezionare* ma anche *decidere*. Cf. *mAb* 4, 5: "Non fare [delle parole della Torah] una corona con cui vantarti né un'accetta [o qui meglio, *zappa*] con cui scavare." In *mAb* la massima intende dissuadere la professionalizzazione dello studio rabbinico ("zappa con cui scavare," cioè mezzo di sostentamento); meno chiara è la trasmissione testuale in DEZ (cf. Van Loopik:1991 pp. 222 - 223 per le varianti). Il concetto ritorna tuttavia con frequenza in tutto il sotto-trattato *Yir'at Heř'*.

8 V. *ARNa* 41 (67a), dove il tema si limita però al *dolore* e alle *offese*, senza la contestualizzazione accademica con cui DEZ reinterpreta il detto, cf. Van Loopik:1991 p. 223.

9 פרק, cf. 1, 8 n. 7.

10 צדקות, anche *elemosine, carità*. Cf. *mAb* 6, 6.

11 Altrimenti: "Sappi che, dall'oggi al domani, sia che qualcosa ti appartenga sia che non ti appartenga, ciò che

6. Impara a concludere al meglio<sup>12</sup> e ad essere docile, amabile, umile di spirito e affabile nell'esprimerti.

Sii remissivo con i superiori e indulgente nelle angherie<sup>13</sup> - come un bravo mercante, uno dalle spalle larghe.

7. Tieniti lontano da ciò che conduce dritto alla trasgressione. Tieniti lontano da ciò che è turpe o che anche solo lo sembra.<sup>14</sup>

Tirati indietro da in peccato minore così che non ti conduca dritto a uno maggiore.

Precipitati su un precetto minore così che ti conduca a uno maggiore.<sup>15</sup>

8. L'onore del tuo prossimo ti sia caro come il tuo stesso.<sup>16</sup> Rispetta tutti quanti. Ama l'altrimenti<sup>17</sup> e odia l'e allora?

Non dire: "Adulerò questo, così mi darà mangiare, e questo, così mi darà da bere, e questo, così mi darà vestire."<sup>18</sup>

È meglio vergognarsi di propria iniziativa piuttosto che essere svergognati dagli altri.<sup>19</sup>

Non ti procurino vergogna le tue labbra, disprezzo la tua bocca, oltraggio la tua lingua, infamia i tuoi denti. Non prostrarti alle tue parole.

9. Se desideri applicarti all'amore per il prossimo, tratta in suo favore.<sup>20</sup>

E se desideri tenerti lontano dal peccato, vai a ponderare, riflettere e meditare sulle sue conseguenze.

Dedicati con tutto te stesso a un precetto, sii diligente ed entusiasta alle sue porte.<sup>21</sup>

---

ti appartiene perché dovrebbe continuare ad appartenerti? Alcuni mss. leggono (Higger:1935 vol. 1, p. 76): "Sappi che, dall'oggi al domani, sia che qualcosa ti appartenga sia che non ti appartenga, ciò che ti appartiene non ti appartiene davvero; e ciò che non ti appartiene, perché dovrebbe mai appartenerti?"

12 גומר בטובה può significare sia (a) *portare a termine una buona azione* sia (b) *concludere* [un discorso, ad es.] con una buona parola, cf. Cohen:1965 p. 572.

13 Cf. *mAb* 3, 12 e *DER* 2, 22 n. 52.

14 Cf. *DEZ* 1, 12.

15 Il principio logico su cui si costruisce la pedagogia di *DEZ* è quello del *seyyag Torah* (cf. *DER* 1, 13 n. 64). V. *mAb* 4, 2: "Precipitati su un precetto minore tanto quanto su uno maggiore e rifuggi la trasgressione: perché precetto chiama precetto mentre trasgressione chiama trasgressione e il compenso del precetto è un altro precetto mentre il compenso della trasgressione è un'altra trasgressione."

16 Cf. *mAb* 2, 10.

17 Il ms. O ha שמה (*stima, compromesso*) anziché שמה (*altrimenti*), cf. *supra* 1, 11. Questo precetto manca in molti mss., cf. Van Loopik:1991 p. 231.

18 Sui rischi della reciprocità v. *DER* 8, 1 - 4 n. 19.

19 Cf. *bTa'* 15b - 16a.

20 Cf. *ARNb* 26 (26b), dove la massima è ascritta al במגילת חסידים (*rotolo dei Hasidim*). Questo riferimento in *ARNb* permette a Van Loopik:1991 (p. 233) di ribadire l'appartenenza degli insegnamenti traditi in *DEZ* all'ambiente socio-culturale dei circoli pietistici dei primi secoli e. v.

21 Con ciò che conduce a tale precetto. Cf. l'uso di פתח in 3, 6 (*anticamera*).

10. Se hai fatto del bene, anche molto, vedilo come fosse poco.<sup>22</sup> Non dire: "È col mio che ho fatto del bene," ma "Per cosa è stato fatto a me del bene?" Devi ringraziare di esser stato preso in considerazione e del bene che ti è stato fatto.

Se ti è stato fatto del bene, anche poco, vedilo come fosse molto. Non dire: "È perché le mie azioni sono meritevoli che mi è stato fatto del bene," ma "Nonostante le mie azioni non siano meritevoli mi è stato fatto del bene," ché è scritto: *Ripaga quelli che lo odiano alla loro faccia, con l'annientamento (Deuteronomio 7, 10).*

Se hai fatto del male, anche poco, vedilo come fosse molto. Di': "Guai a me, che ho peccato; guai a me, che sono caduto in fallo."

Se ti è stato fatto del male, anche molto, vedilo come fosse poco. Di': "Appena poco dei miei torti ho pagato. Non manca forse molto di più per pareggiare il conto?"

---

<sup>22</sup> Le formulazioni al par. 10 richiamano quelle in 1, 7. Una versione più breve dell'insegnamento compare in ARNa 41 (67a).

### Capitolo terzo

1. Soppesa le parole prima di aprir bocca. Pondera le tue azioni sulla cortesia<sup>1</sup> e compi ogni passo in vista della retribuzione. Rimettiti sempre alla giustizia divina e tieniti fuori dalla mormorazione.

Dai al tuo prossimo tendenzialmente ragione e non giudicarlo colpevole a priori.<sup>2</sup> Gioisci di ciò che ti spetta e sii lieto del poco che hai.<sup>3</sup> Non prendere in odio chi ti redarguisce. Sminuisciti ai tuoi stessi occhi.

Ciò che ti spetta sia sempre benedetto, il tuo sguardo benevolo e la tua coscienza ponderata.

2. Abituata la tua lingua a dire: "Non lo so," altrimenti ti farai mendace<sup>4</sup> o ti farai scoprire.<sup>5</sup>

3. Se sei stato negligente su un precetto, finirai coll'esserlo su un altro e così via.

Se sminuisci a parole un precetto, finirai col sminuirne un altro e così via. E dolertene non sarà di compenso.

Se hai trasgredito le parole della Torah volontariamente, sarai portato trasgredire non solo volontariamente ma anche involontariamente.

Se hai sottratto denaro che non ti appartiene, anche quello che ti appartiene ti sarà sottratto.<sup>6</sup>

4. Sii cauto con i prodotti consacrati,<sup>7</sup> sia nel consumarli sia nell'offrirli.

5. Sii docile e amabile nel rispondere a chi ti conosce, docile e amabile con chiunque ma con i tuoi familiari soprattutto.

6. Il minore dei voti è l'anticamera dell'insipienza. La minore delle impurità è l'anticamera dell'idolatria. L'impertinenza con le donne è l'anticamera dell'infedeltà.

7. Se hai fatto un'assicurazione, è allo scopo di pagarla. Se hai chiesto un prestito, è allo scopo di estinguerlo. Se hai concesso un prestito, è allo scopo di non doverlo reclamare. Abbi sempre a mente di saldare il conto.

---

1 דרך ארץ.

2 Cf. *mAb* 1, 6 e *DER* 6, 2 n. 32.

3 Cf. *mAb* 4, 1.

4 Cf. *bBer* 4a.

5 ותיאחזו, *essere preso*. Van Loopik:1991 (p. 240) dà però una spiegazione scolastica dell'omertà, non politica come il verbo אהז sembrerebbe suggerire.

6 V. *ARNb* 32 (36a): "Se vuoi che non si sottragga del tuo, neanche tu devi sottrarre ciò che appartiene al tuo prossimo." Van Loopik:1991 (p. 242) considera la versione di *ARNb* (attribuita a Rabban Gamli'el) secondaria rispetto alla formulazione di *DEZ*.

7 קדושים (*cose sacre*) v. l'omonimo ordine della Mišnah. La particolare scupolosità nell'applicazione della normativa sul sacro e sul puro è una delle caratteristiche dell'*ethos* degli *ḥasidim*.

8. Chi acquisisce buona nomea l'acquisisce per sé. Chi acquisisce il sapere della Torah acquisisce la vita nel mondo a venire.<sup>8</sup>

9. Il timido non può apprendere. L'impaziente non può insegnare. Lo 'am ha-areš non può essere pio. l'ignorante non può essere timoroso del peccato. E nessuno che impingua gli affari può diventare sapiente.<sup>9</sup>

10. Quindici sono le doti distintive del *talmid ḥakam*, ovvero: è dignitoso<sup>10</sup> nell'andatura; pio nello studio;<sup>11</sup> accorto nel timore; avveduto nella conoscenza; sapiente nella maniere;<sup>12</sup> ricettivo e di buona memoria; studia, risponde e assiste abbondantemente; pone le domande secondo il soggetto e risponde secondo la *halakāh*; integra lezione per lezione; va dal sapiente ad imparare ad insegnare e a praticare.<sup>13</sup>

11. Non essere come la soglia più alta, che è d'ostacolo ai piedi, né come quella di mezzo, sulla quale chi si siede s'impensierisce: alla fine anch'essa rovina. Sii invece come la più infima delle soglie, che la maggior parte della gente riesce a calpestare: alla fine, quando l'intero edificio rovina, essa rimane dov'era.<sup>14</sup>

---

8 Cf. *mAb* 2, 8.

9 Cf. *mAb* 2, 5.

10 נאה, tradotto come *cortese* in *DEZ* 4, 1 e *DER* 4, 1. È uno termini chiave nella rappresentazione dell'*habitus* rabbinico.

11 בישיבתו, letteralmente *nel sedersi* e dunque *nella sessione* [di studio]. Il sostantivo deverbativo fa da contrappunto al precedente בביאתו, *nell'incedere*.

12 בדרכיו, cf. 1, 1 n. 1.

13 Alcune delle doti dell'aspirante sapiente corrispondono a quelle elencate in *mAb* 6, 6. V. anche 1, 1 e 7, 1.

14 התחתונה הסקופה התחתונה corrisponde al latino *limen inferum*, cf. Sperber:1998 pp. 107 - 108. V. *DEZ* 1, 2.

## Capitolo quarto

1. I *talmide haḳamim* sono cortesi in compagnia, mentre gli *'ame ha-areš* non lo sono.

2. Occuparsi della Scrittura è una dote che non è una vera dote; della Mišnah è una dote da cui trarre compenso; del Talmud non potresti avere dote maggiore.<sup>1</sup>

Pratica lo studio della Torah gratuitamente, perché il Santo-benedetto-sia l'ha donata gratuitamente, perciò non devi trarne guadagno.<sup>2</sup> Invece, se trai guadagno dalle parole della Torah, ti ritroverai a minare l'intero universo.

3. Non dire: "Non ho denaro," perché tutto il denaro appartiene a Lui.<sup>3</sup> Se hai guadagnato denaro, fanne buon uso<sup>4</sup> fin tanto che è in tuo possesso: assicurati questo mondo ed erediterai il mondo a venire, perché, il denaro ha le ali e vola via, ché è scritto: *Appena vi posi su gli occhi, [il denaro] non c'è più: si fa invece delle ali, con cui volar via, come un'aquila (Proverbi 23, 5).*

4. Non dire: "Tizio è sapiente e io no," perché tu non hai assistito i sapienti come nel suo caso.

Non dire: "Tizio è ricco e io no," perché non tutti quanti riescono a godersi le due mense.<sup>5</sup>

Non dire: "Tizio è grazioso e io no," perché nell'ora della morte tutt'e due varrete quanto una carogna. Non solo: perché, se di una carogna i proprietari possono dire ai gentili: "Prendetevi la carne e lasciateci la pelle," di voi non c'è creatura che si curi.<sup>6</sup>

Non dire: "Tizio è forte e io no," perché l'unica forza sta nello studio della Torah, ché è scritto *Benedite il Signore, voi suoi angeli, forti della sua potenza, voi che attuate le sue parole all'udire il suono della sua voce (Salmi 103, 20).*

5. Queste parole tiene a mente: Sappi da dove vieni, dove vai e innanzi a chi sei destinato a rendere conto e giudizio.<sup>7</sup>

6. Non mettere gli occhi sul denaro che non ti appartiene, perché gli occhi si ottenebreranno alle porte del firmamento.

Non prestare orecchio a parole sterili, perché l'orecchio è il primo, tra le membra, ad esser

---

1 Cf. *bBM* 33a.

2 שֶׁכֶּר, poco sopra tradotto *compenso*. Qui tuttavia è evidente il risvolto finanziario del termine, che può essere usato anche in senso metaforico/morale. Sulla gratuità della sapienza toranica v. ad es. *yNed* 4, 3 (38c) e *bNed* 37a.

3 Il ms. O legge מִמֶּנּוּ לְשֶׁךְ הוּא, "perché tutto il denaro è tuo." Il *receptus*, come riportato in traduzione, è più coerente.

4 עֲשֵׂה מִמֶּנּוּ: gli altri mss. aggiungono צְדִיקוֹת, ossia *fanne elemosine*, v. Higger:1935 vol. 1, p. 99.

5 Ad avere successo in questo mondo e in quello a venire, cf. Van Loopik:1991 p. 257.

6 Una versione escatologicamente più complessa di questo concetto si trova nel midraš tardo (IX secolo?, cf. Herr:2007/b vol. 14, p. 188) *Otiyyot de-Rabbi 'Aqiba* 50 (Jellinek:1938 vol. 3, p. 38).

7 Cf. *mAb* 3, 1; *ARNa* 19 (35a-b); *ARNb* 32 (35a); *DER* 3, 1.

bruciato.<sup>8</sup>

Non pronunci la tua bocca maldicenza, perché la bocca è la prima ad entrare in giudizio.

Non ti si ritrovi tra le mani malfatto o maltolto, perché tutte le tue membra testimonieranno contro di te.<sup>9</sup>

Non ti facciano incorrere i tuoi piedi in qualche trasgressione, altrimenti accorrerà su di te l'angelo della morte.

Non aver timore del tribunale di Quaggiù, perché chi testimonia contro di te in realtà ama il denaro. Piuttosto abbi timore del tribunale di Lassù, perché Lassù avrai sul serio chi testimonierà contro di te.<sup>10</sup> Non solo: perché essi ingaggeranno contesa contro di te perennemente.

7. Se avrai messo in atto le mie parole con gioia, verrà ad accoglierti la mia Famiglia,<sup>11</sup> io stesso ti verrò incontro e dirò: "Vieni in pace."

8. Gli occhi che non hai messo sul denaro che non ti appartiene ti faranno luce nell'ora della tenebra e dell'oscurità, ché è scritto: *Splenderà nella tenebra la tua luce, la tua oscurità sarà quella del meriggio (Isaia 58, 10).*

Le orecchie che non hai prestato alle parole sterili ti faranno udire la vita<sup>12</sup> nel mondo a venire.

Con la bocca che non ha pronunciato maldicenza saranno eliminati tutti coloro che hanno pronunciato esecuzioni. Con la bocca che si è occupata di Torah saranno benedetti tutti coloro che hanno pronunciato benedizioni.

Con la mano che hai trattenuto dal furto - che mai potrà farti chi ha cattive intenzioni? Con la mano che non hai trattenuto dall'elemosina - che mai potrà farti chi possiede argento ed oro?

Con i piedi che non ti hanno fatto incorrere in trasgressione alcuna - che mai potrà farti l'angelo della morte?

Queste mie parole ti metto di fronte in avviso. Fanne ciò che vuoi, ma non dire che non sei stato avvisato.

---

8 Cf. *bKet* 5b.

9 Cf. *bTa'* 11a.

10 Sull'incorrutibilità del tribunale celeste v. ad es. *bBer* 28b e *ARNa* 25 (40a).

11 V. *DER* 2, 31 nn. 106 ss. Per il cerimoniale di accoglienza angelica v. ad es. *bKet* 104a.

12 Van Loopik:1991 (pp. 262 - 263): le istruzioni per la vita nel mondo a venire.

## Capitolo quinto

1. Chi è *talmid ḥaḳam* non deve mangiare o bere o urinare<sup>1</sup> da in piedi; non deve spazzolare il piatto o leccarsi le dita; né deve ruttare davanti al prossimo.

Poche chiacchiere, poco riposo, poche risate, pochi piaceri,<sup>2</sup> pochi *si si* e pochi *no, no*.<sup>3</sup>

2. Si deve sempre essere consapevoli di fronte a chi si sta in piedi o seduti, a chi si mangia o beve, a chi si sta a tavola, a chi si conversa e a chi si firmano documenti.

3. Da quattro cose si riconoscono i *talmide ḥaḳamim*: dalla sacca, dalla coppa, dalla tempra, dall'abito e, c'è chi dice, anche dal linguaggio.<sup>4</sup>

4. La Torah si corona della sapienza; la sapienza si corona del timore; il timore si corona dell'umiltà;<sup>5</sup> l'umiltà si corona del precetto; il precetto si corona del decoro.<sup>6</sup>

5. Non si deve restare svegli tra coloro che dormono né dormire tra coloro che vigilano.

Non si deve piangere tra coloro che ridono né ridere tra coloro che piangono.

Non si deve star seduti tra coloro che stanno in piedi né star in piedi tra coloro che stanno seduti.

Non si deve studiare la Scrittura tra coloro che studiano la Mišnah né studiare la Mišnah tra coloro che studiano la Scrittura.

Il principio generale è che non si deve diversificare il proprio costume da quello degli altri.<sup>7</sup>

---

1 Sperber:1990 (p. 14) e Van Loopik:1991 (p. 265) suggeriscono che ישתיך del ms. O sia un'interpretazione scorretta dell'abbreviazione 'יש', corrispondente invece a [ישמש] *accoppiarsi*. Cf. *bGiṭṭ* 70a: "[Con] cinque cose si è più vicini alla morte che alla vita, ovvero: mangiare ed alzarsi in piedi, bere ed alzarsi in piedi, farsi un salasso ed alzarsi in piedi, dormire ed alzarsi in piedi, accoppiarsi ed alzarsi in piedi." V. *DER* 10, 2 n. 8.

2 Cf. *mAb* 6, 5.

3 V. *Mat* 5, 37: "Ma il vostro modo di parlare sia: 'Sì, sì; no, no;' il di più rispetto a questo proviene dal Maligno." V. Strack-Billerbeck:1922 vol. 1, pp. 336 - 337.

4 I primi tre elementi del detto numerico sono quasi omofoni: בכיסו בכוסו ובכעסו. V. *ARNb* 31 (34b): "Da tre cose si distingue pubblicamente [גיכר לבריות] se uno è [o non è] una persona come si deve [כשר]: dall'andatura, dal abito e da come porge il saluto. Alcuni aggiungono: anche dal linguaggio." Le caratteristiche elencate sono tutti segni esteriori e comportamentali che permettono l'immediato riconoscimento del *talmid ḥaḳam*: con questa asserzione sapienziale siamo dunque al centro della della questione *habitus*-distinzione, su cui v. III.2.i.

5 V. *DER* 7, 5 n. 15.

6 צניית indica una maniera fortemente controllata di portarsi, non lontana dall'idea di *verecundia*, v. III.3.iii.

7 Per il par. 5 cf. *DER* 7, 7 n. 27.

## Capitolo sesto

1. Quattro cose sono riprovevoli<sup>1</sup> per il *talmid ḥaḳam*: non deve farsi sorprendere per via dallo *šabbat*; non deve uscire al mercato improfumato; non deve entrare in sinagoga all'ultimo; non deve intrattenersi troppo con gli 'ame ha-areš.

2. Quando si entra, va prima il maggiore; quando si esce va prima il minore.<sup>2</sup> Quando si sale una scala va prima il maggiore; quando la si scende va prima il minore. Quando si entra in consiglio va prima il maggiore; quando si entra in prigione va prima il minore. Quando si fa una benedizione va prima il maggiore. E chi cammina porge il saluto a chi è seduto.

3. Non ci si deve accomodare a tavola prima di chi ci è superiore.<sup>3</sup>

Quando si va a spezzare il pane, lo si rompe dalla parte della crosta.<sup>4</sup>

Se si va a mangiare un ravanella o una cipolla, si mangia dalla parte delle foglie.<sup>5</sup>

Non si deve prendere una pagnotta, strapparne un pezzo con i denti e poi rimetterla sul tavolo.<sup>6</sup>

Quando si va a bere in pubblico, si volta la testa da una parte per bere.<sup>7</sup>

4. Non si deve essere iperattivi,<sup>8</sup> ipercritici<sup>9</sup> o ingordi.<sup>10</sup>

Si deve passar sopra alle proprie disgrazie e non compiacersi di quelle altrui.

---

1 V. *bBer* 43b: "Sei cose sono riprovevoli [גנאי] per il *talmid ḥaḳam*: non deve uscire al mercato [cioè pubblicamente] improfumato; non deve uscire da solo di notte; non deve uscire con i sandali rattoppati; non deve conversare con le donne al mercato; non deve banchettare in compagnia degli 'ame ha-areš; non deve entrare in casa da studio [לבית המדרש] all'ultimo. Alcuni aggiungono: non deve camminare a passi troppo lunghi e non deve incedere a postura chinata." גנאי denota al contempo la repulsione fisica e la riprovazione morale (v. anche la variante morfologica מגונה). Assieme al suo contrario משובח (*lodevole, apprezzabile*) è uno dei termini fondamentali del lessico dell'etichetta nel corpus *Derek Eres*, cf. *DER* 3, 3; 10, 4 (n. 31) e *DEZ* 8, 9.

2 גדול/קטן: *inferiore/superiore* per età, censo o perizia accademica cf. *DER* 4, 2 n. 25.

3 L'ordine con cui ci si accomoda a tavola è discusso ad es. in *tBer* 5, 5; *yTa'* 4, 2 (68a); *bBer* 46b, v. Sperber:1990 pp. 67 - 70. La gerarchia conviviale è un *topos* della precettistica comunitaria, a partire dai testi di Qumran: "[Mangeranno] insieme e benediranno insieme e terranno consiglio. Laddove vi siano dieci membri della comunità non deve mancare un sacerdote. Ciascuno sederà secondo il proprio rango [כתבונן] innanzi a lui e nello stesso ordine a ciascuno verrà chiesto consiglio sui vari argomenti. Una volta imbandita la tavola per mangiare o servito il vino da bere, il sacerdote stenderà la propria mano per primo per benedire le primizie del pane o il vino [*IQS* 6, 3 - 6]." V. anche Giuseppe Flavio sugli esseni, *De bello iudaico* 2, 8, 5 (130 - 131). Per la legislazione monastica cristiana v. ad es. Pacomio, *Praecepta* 30 (Turbessi:1974 p. 110; Egitto, IV secolo) e Basilio, *Regula* 10 (Turbessi:1974 pp. 173 - 174; Cappadocia, IV secolo). V. inoltre *Luc* 14, 8 - 10.

4 Cf. *bSan* 102b e *DER* 6, 5.

5 Cf. *bBeš* 25a // *DER* 6, 5 (n. 70).

6 Cf. *tBer* 5, 8 // *DER* 9, 1 n. 4.

7 Cf. *bPes* 86a, discusso in *DER* 6, 1 n. 2, e *mPes* 7, 13.

8 עסקן da עסק, *impegnarsi, occuparsi*. Jastrow:1903 (p. 1099) segnala anche il significato di *empirista, osservatore della natura*.

9 נקרן da נקר, *scavare, perforare* (v. Jastrow:1903 p. 935); il termine potrebbe rendersi anche *puntiglioso*. Per varianti e interpretazioni alternative v. Sperber:1990 pp. 81 - 84 e Van Loopik:1991 pp. 278 - 279.

10 גרגרן cf. *DER* 6, 5 n. 65.

5. Il primo stadio della trasgressione è la velleità;<sup>11</sup> il secondo è il sarcasmo; il terzo è la superbia; il quarto è la crudeltà; il quinto è la negligenza; il sesto è l'odio gratuito; il settimo è l'invidia.<sup>12</sup>

Lo diceva Salomone: *Se anche la sua voce è compiacente, non fidarti di lui, perché ha in cuore sette abomini (Proverbi 26, 25).*

---

11 הרהור è il pensiero, per lo più licenzioso, v. Jastrow:1903 p. 366.

12 L'elenco, in crescendo, di sette livelli di עבירה fa immediatamente pensare alla tradizione cristiana dei sette vizi capitali - gola, lussuria, avarizia, ira, accidia, invidia, superbia - con la quale tuttavia il nostro testo è solo in parte sovrapponibile, cf. Sperber:1990 pp. 90 - 91. All'origine dello schema cristiano vi è la classificazione psicologica di Evagrio Pontico (IV secolo) nel *De octo spiritibus malitiae*, gli *otto spiriti* [πνεύματα ο λογίσμοι] *della malvagità*, ovvero: gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza, accidia, vanagloria, superbia. Sulle basi culturali e filosofiche di questa concezione v. Corrigan:2009 pp. 73 - 101. Nella letteratura ebraica non troviamo invece materiali analoghi, ad eccezione di un *dictum* numerico in *Prov* 6, 16 - 19: "Sei cose odia il Signore, e sette gli sono abominevoli: occhi alteri, lingua mendace e mani che si macchiano di sangue innocente; cuore che trama pensieri perversi e piedi pronti a incorrere nel male; un falso testimone che propaga menzogne, seminando discordia tra i fratelli." Sulla base di Strack-Billerbek:1922 vol. 1, p. 722, Mussies:1981 (p. 319, n. 11) considera la lista *DEZ* 6, 5 una specificazione degli abomini di *Prov*; il contenuto - come nemmeno la formulazione - non sembra però suggerire una dipendenza o relazione intertestuale. Un altro caso di enumerazione in base sette è costituito dai *sette spiriti dell'errore* (τῆς πλάνης) del *Testamento Ruben* (II - I secolo a. e. v.) 3, 2 - 7: "È a questi spiriti che si mescolano gli spiriti dell'errore. Il primo è lo spirito dell'impudicizia, che risiede nella natura e nei sensi. Il secondo è lo spirito di insaziabilità del ventre. Il terzo è lo spirito di contesa che risiede nel fegato e nella bile. Il quarto è lo spirito di compiacenza e di adulazione, per apparire degni di lode senza un vero impegno. Il quinto è lo spirito di superbia, per vantarsi e inorgogliersi. Il sesto è lo spirito di menzogna in rovina e in gelosia, per inventare o nascondere discorsi di fronte a parenti e ad amici. Il settimo è lo spirito di ingiustizia, con la quale avvengono furti e rapine, per saziare il desiderio di piacere che c'è nel cuore. Infatti l'ingiustizia si fonde con l'azione di tutti gli altri spiriti attraverso l'accettazione di doni." (Sacchi:1981 vol. 1, p. 771); v. Capelli:2012 pp. 145 - 146.

## Capitolo settimo

1. Sette cose sull'incolto:<sup>1</sup> parla prima di chi è maggiore di lui; interrompe i discorsi altrui; è impulsivo nel rispondere; non fa le domande secondo l'*halakāh*; non dà le risposte secondo il soggetto; parla dell'ultima questione per prima e della prima per ultima; di ciò che non ha sentito dice: "Ho sentito" e non ammette la verità.

Quindici sono le doti distintive del *talmid ḥakam*:<sup>2</sup> è dignitoso nell'incedere; pio nello studio; accorto nella conoscenza; avveduto nell'agire; riconosce il proprio posto; gioisce della sua parte; non si prende il merito; è ricettivo e di buona memoria; studia, domanda e risponde abbondantemente; integra lezione per lezione; va dal sapiente ad imparare ad insegnare e a praticare.

2. Bisogna che il *talmid ḥakam* sia decoroso<sup>3</sup> nel mangiare, nel bere, nel conversare, nell'incedere, nell'abito, nel tono di voce, nello sputare<sup>4</sup> e nelle buone azioni.

Al pari di una sposa la quale, finché rimane nella casa paterna, si tiene decorosamente celata per poter dire: "Chiunque fosse a conoscenza di qualcosa contro di me venga pure a testimoniare" - così il *talmid ḥakam* deve essere decoroso nell'agire e rinomato per le buone azioni.<sup>5</sup> Deve perseguire la verità e non la menzogna, la buonafede e non la disonestà, la modestia e non l'alterigia, la pace e non il conflitto, il consiglio degli anziani e non quello dei ragazzi, il leone e non la donna.<sup>6</sup>

3. Che significa riverire? Non sedersi al posto di qualcuno, non contraddirlo né parlargli sopra.<sup>7</sup>

Che significa onorare? Dar da mangiare, da bere, da vestire, da calzare, accogliere dentro e accompagnare fuori.

4. Tramanda Rabbi Hiyya:<sup>8</sup> Il silenzio si addice al sapiente - a maggior ragione agli ottusi. E così dice Salomone: *Anche uno stolto che tace può passare per saggio (Proverbi 17, 28)*.

---

1 Cf. *mAb* 5, 7 e *supra* 2, 2 (n. 3). גולם, come anche בור, è l'opposto del *talmid ḥakam*.

2 Cf. *DEZ* 3, 10.

3 צנוע, cf. 5, 4 n. 6.

4 V. *DER* 10, 2.

5 Cf. *EsR* 41, 5; *CantR* 4, 11, *TanḥumaEs* Ki-tiśśa' 11 - 12 (su *Es* 31, 18), v. Sperber:1990 pp. 125 - 126.

6 Cf. *bBer* 61a; v. anche *Sir* 25, 16: "Meglio convivere con un leone o un coccodrillo che convivere con una donna malvagia."

7 סותת את דבריו, letteralmente *tagliare, incidere le sue parole*.

8 T5. La massima è attribuita a Bar Qappara (T5) in *yPes* 9, 3 (37a) e a Šim'on ben Gamli'el (T1) in *ARNa* 22 (38a); v. anche *tPes* 9, 2.

## Capitolo ottavo

1. Sii flessibile come un giunco, contro cui il vento può spirare da qualunque direzione,<sup>1</sup> perché la Torah sussiste solo in chi piega il proprio spirito sotto di lei.

Perché la Torah è paragonabile all'acqua? Al pari dell'acqua che non scorre verso l'alto ma verso il basso, così la Torah dimora solo in chi piega il proprio spirito sotto di lei.<sup>2</sup>

2. Tieniti distante da ciò che è turpe o anche solo lo sembra<sup>3</sup> e sta' all'erta quando qualcuno ti consiglia nel proprio interesse.<sup>4</sup>

3. A chi sorvola sul proprio tornaconto,<sup>5</sup> si sorvolerà sui suoi peccati, ché è scritto: *Quale dio è come te, che sollevi della colpa e sorvoli sul peccato?* (Michea 7, 18). Chi Egli solleva della colpa? Chi sorvola sul peccato.<sup>6</sup>

4. Chi si degrada per le parole della Torah finirà per elevarsi grazie ad esse, ché è scritto: *Se hai degradato te stesso nell'elevarti* (Proverbi 30, 32), ovvero *Se hai degradato te stesso per la Torah, per essa ti eleverai.*

5. A chi diviene sapiente per le parole della Torah verrà aggiunta sapienza alla sua sapienza, ché è scritto: *Da' consigli al sapiente e diverrà ancor più sapiente* (Proverbi 9, 9).

6. Fintantoché uno pecca, è lui a temere gli altri uomini, ma, quando non pecca, sono gli altri a temere lui.<sup>7</sup>

7. Chi trascura anche una sola delle parole della Torah è punibile di *karet*,<sup>8</sup> ché è scritto: *Chi ha disprezzato la parola del Signore e il suo precetto ha infranto - quella persona sarà estirpata, carica della sua colpa* (Numeri 15, 31).

8. Chi non è sfacciato non pecca facilmente ché è scritto: *Perché il suo timore sia al vostro cospetto e non pecchiate* (Esodo 20, 20). Invece chi è sfacciato peccherà facilmente, ché è scritto *Il*

---

1 Cf. *bTa* ' 20a-b; *bSan* 105b - 106a; ARNa 41 (66a) // *DER* 4, 1 n. 17.

2 Cf. *bTa* ' 7a. L'elemento acquatico, inoltre, è presente nella versione del detto iniziale in *bTa* ' 20b ("Il giunco, cioè? Sta nell'acqua, così il suo fusto si rigenera e le sue radici moltiplicano."), ma non è ripreso né da ARNa né da DER.

3 Cf. *DER* 1, 12 (n. 13) e 2, 7.

4 Cf. *bSan* 76b. Raši glossa לפי דרכו come להנאתו, a suo vantaggio, cf. Cohen:1965 p. 586.

5 מדותיו, letteralmente *misura*; in 3, 10 lo stesso termine è stato tradotto *dote, qualità*.

6 עבר, oltre a *trasgredire*, significa *passare oltre*, e dunque *perdonare*.

7 Cf. *PesiqtaRK* 5 (ed. Mendelbaum:1962 p. 83); *PesiqtaR* 15; *NumR* 11, 3. V. Sperber:1990 p. 158.

8 Cf. *SifreNum* Šelah 112. Sul *karet*, l'estirpazione, v. *DER* 1, 7 n. 30.

loro buon viso li incolpa (Isaia 3, 9).<sup>9</sup>

E chi trascura anche una sola delle parole della Torah merita il *karet*, ché è scritto: *Chi ha disprezzato la parola del Signore e il suo precetto ha infranto - quella persona sarà estirpata, carica della sua colpa* (Numeri 15, 31). E perché *carica della sua colpa*? Indica che la persona viene estirpata e la colpa è sua.<sup>10</sup>

9. Il *talmid ḥakam* che trascura di lavarsi le mani<sup>11</sup> è riprovevole. Peggio ancora è chi mangia davanti il proprio ospite. Peggio ancora è l'ospite che invita un altro ospite. E ancora peggio dei tre precedenti è l'ospite che crea disturbo.

Dice Rabbi Me'ir:<sup>12</sup> E anche chi prende da quel che ha davanti per darlo al figlio del padrone di casa. Ci fu un caso in cui il padrone di casa uccise il proprio figlio.<sup>13</sup>

10. Chi umilia se stesso verrà innalzato. Così infatti è scritto: *Dall'una all'altra: l'umiliato viene innalzato e l'innalzato viene umiliato* (Ezechiele 21, 31). Chi trasgredisce le parole dei sapienti merita la morte. Chi dichiara squalificati gli altri è egli stesso da squalificare.<sup>14</sup>

Dice Rabbi 'Aqīḇa:<sup>15</sup> Così ebbe inizio il mio servizio presso i sapienti: una volta stavo camminando per via quando m'imbattei in un morto che doveva essere sepolto.<sup>16</sup> Me ne presi carico finché lo portai in un cimitero. Ma, quando andai a riferire l'accaduto a Rabbi Eli'ezer e a Rabbi Yehošua', mi dissero: "Ciascuno dei passi che hai percorso ti verrà imputato come se avessi versato sangue innocente." Risposi: "Se mi sono reso colpevole quando avevo buone intenzioni, a maggior ragione lo sarei stato se l'intenzione non fosse stata quella!" Da quel momento non smisi mai di assistere i sapienti.

Egli diceva: Chi non assiste i sapienti merita l'esecuzione.<sup>17</sup>

11. Chi si reca alle terme per primo si leva il mantello, dopodiché si toglie i sandali, dopodiché si toglie le brache e solo dopo si toglie la sottotunica.<sup>18</sup>

12. Alle terme è chi sta per entrare a rendere omaggio a chi esce, mentre al gabinetto è chi esce a rendere omaggio a chi sta per entrare.<sup>19</sup>

9 Cf. DER 1, 13 n. 70.

10 Cf. par. 7. Sulla corretta posizione della massima cf. Van Loopik:1991 pp. 292 - 294.

11 גטילת ידיים, *immersione delle mani* rituale che precede, al mattino e prima dei pasti, una benedizione. Cf. *bSoṭ* 4b.

12 T3.

13 Abbiamo qui una *recensio brevior* di *bḤull* 94a // DER 9, 4.

14 Cf. *bQidd* 70a // DER 1, 12 n. 62.

15 T2.

16 מֵת מִצִּיָּהּ è il cadavere di un caduto in battaglia che, per motivi di sicurezza, deve essere sepolto *in loco* (cf. *Sem* 4, 16), v. Sperber:1990 pp. 179 - 180. La narrazione autobiografica ha paralleli in *yNaz* 7, 1 (56a) e *Sem* 4, 19.

17 Solo il ms. O aggiunge: ודלא אישתמש חייב קטלי קטלי.

18 Cf. DER 10, 1 n. 6.

19 Cf. DER 10, 2 n. 19.

## Capitolo nono

1. Rabbi El'azar ha-Qappar<sup>1</sup> dice: Tieniti distante dalla mormorazione altrimenti, mormorando contro gli altri, peccheresti ulteriormente.<sup>2</sup>

2. Ama chi ti redarguisce e prendi in odio chi ti riverisce, cosicché non ti diminuirai della tua sapienza.<sup>3</sup>

3. Ama la sinagoga, cosicché riceverai la dovuta ricompensa ogni giorno.

Ama la casa da studio, cosicché anche i tuoi figli andranno a studiare la Torah.

Ama gli umili, cosicché i tuoi figli non finiranno nella stessa condizione.

Ama l'umiltà, cosicché vivrai appieno i tuoi giorni.<sup>4</sup>

Ama le opere pie, cosicché scamperai all'angelo della morte prematura.<sup>5</sup>

4. Abbi cura quando reciti lo Šema<sup>6</sup> e la preghiera,<sup>6</sup> cosicché scamperai al giudizio della Gehenna.

La tua casa sia sempre spalancata,<sup>7</sup> cosicché non ti mancherà di che nutrirti.

Abbi cura che le porte di casa tua non siano chiuse quando siedi a mangiare e bere, perché sono le porte di casa tua a ridurti in povertà.

5. Abbi cura ad onorare tua moglie, che non diventi sterile.<sup>8</sup>

Sii lieto dei patimenti con cui vieni messo alla prova,<sup>9</sup> perché essi ti scamperanno dai mali di Quaggiù.<sup>10</sup>

Sii lieto quando della tua mensa godono gli affamati, cosicché saranno più lunghi i tuoi giorni su questo mondo e su quello a venire.

6. Sii lieto di fare un dono da ciò che hai in casa, cosicché si discosterà da te l'angelo della morte, ché è scritto: *Un regalo fatto in segreto discosta la collera* (Proverbi 21, 14).

---

1 T4.

2 Cf. DEZ 1, 15.

3 Cf. ARNa 29 (44a).

4 תמלא ימך: *completerai i tuoi giorni*, ovvero vivrai fino ad età avanzata, come sarebbe destinato salvo imprevisti (v. n. successiva).

5 תשחורה: *morte prematura*, cioè nell'età in cui hanno ancora i capelli scuri (שחור) in Jastrow:1903 p. 1703. Sui problemi interpretativi del termine cf. DER 2, 22 n. 69 e Van Loopik:1991 pp. 302 - 303.

6 V. mAb 2, 13, cf. DER 3, 4 n. 23.

7 V. mAb 1, 5.

8 V. DER 2, 16.

9 יסורין cf. DER 2, 13 n. 41.

10 מחליה שלמטה: anziché *maṭah* (quaggiù; cf. Cohen:1965 p. 589: *Gehinnom*), Van Loopik:1991 (p. 305) legge מטה come *miṭah* (letto). Una traduzione alternativa potrebbe quindi essere: "perché essi [i patimenti] ti scamperanno dalle malattie invalidanti."

7. Se ti sei astenuto dal compiere un precetto occupandoti invece di compiere una trasgressione, accorrerà da te l'angelo della morte.

Se ti sei spinto oltre l'indispensabile con i precetti sui poveri, per te vale: *Sii benedetto quando entri e benedetto quando esci (Deuteronomio 28, 6).*

Se hai trattenuto la tua bocca dalla maldicenza, tutti i tuoi giorni trascorreranno in salute.

Se sei stato sfrontato con chi è più importante di te, finirai con i sintomi della lebbra<sup>1</sup>

8. Se ti sei astenuto dal compiere un precetto occupandoti invece di compiere una trasgressione, finirà che tua moglie morirà d'improvviso, ché è scritto: *Figlio dell'uomo, ecco che ti prendo d'improvviso la delizia dei tuoi occhi (Ezechiele 24, 16).*

9. Se sei accorso ad onorare un sapiente, i tuoi figli e figlie saranno destinati alla vita Lassù.

Se sei accorso ad onorare un povero, i tuoi figli conosceranno la Torah e adempiranno i precetti tra Israele.

Se hai veduto un sapiente in punto di morte, rimani e torna<sup>12</sup> da lui finché non sarà dipartito.

Se hai veduto un povero in punto di morte, rimani finché lo condurranno alla sepoltura, perché, al tuo ritorno, dicano del bene di te, come fu per Finees figlio di Eleazaro.

10. Se hai veduto un povero che conosci smagrire e la sua mano tendersi,<sup>13</sup> non mandarlo via a mani vuote, ché è scritto: *Chi osserva il precetto non conosce male alcuno; un cuore sapiente conosce invece tempo opportuno e giudizio (Qohelet 8, 5).*

Se hai prestato un nonnulla o un *sela'* a un povero in un momento d'indigenza, per te vale: *Quando lo chiamerai il Signore ti risponderà (Isaia 58, 9).*<sup>14</sup>

11. Se ti sei esaltato innanzi ai colleghi,<sup>15</sup> il Santo-benedetto-sia ti sminuirà.

Se gli altri ti hanno esaltato o in sessione di studio o a banchetto, fa' pace con loro, cosicché la pace venga a riposare sul tuo giaciglio.

Se invece hai umiliato te stesso, il Santo-benedetto-sia ti innalzerà.

12. Così diceva Rabbi Elie'zer ha-Gadol:<sup>16</sup> Grande è la pace e detestabile il conflitto.<sup>17</sup>

Grande è la pace, perché, anche quando gli israeliti adoravano gli idoli ma tra loro vige la pace, a quanto pare il Santo-benedetto-sia ammetteva di non poterli colpire, ché è scritto: *Efrain si è alleato agli idoli, lascialo stare (Osea 4, 17).* Invece, di quando erano divisi cos'è scritto? *Il loro cuore è a pezzi: ora sconteranno la pena (Osea 10, 2).* E come mai? Una casa in cui vige il conflitto finisce

11 בהרת: macchia bianca sulla pelle che preannuncia una malattia cutanea (Jastrow:1903 p. 143).

12 Sic ms. O: עמוד וחזר עליו.

13 Per elemosinare.

14 Cf. *bYeb* 63a.

15 חבירך: anche più genericamente *il tuo prossimo*.

16 Elie'zer ben Hyrcanus, T2.

17 Cf. *SifreNum* Našo' 42.

per esser distrutta. Dicono i sapienti: Il conflitto in casa è la lascivia.

Una città in cui vige il conflitto finisce per essere distrutta. Dicono i sapienti: Il conflitto in città è lo spargimento di sangue.

Una sinagoga in cui vige il conflitto finisce per sgretolarsi.

Due *talmide haḳamim* che, pur risiedendo nella stessa città, presiedono due diversi tribunali tra loro in conflitto finiscono per morire.<sup>18</sup> Dice Abba Ša‘ul:<sup>19</sup> Il conflitto tra i tribunali è la rovina del mondo.

13. Dice Abba Issi ben Yoḥanan<sup>20</sup> in nome di Šemu‘el ha-Qaṭan:<sup>21</sup> A cosa somiglia questo mondo? A un bulbo oculare umano: il bianco è l'Oceano che circonda la terra; l'iride al suo interno è la terra abitata; la pupilla nell'iride è Gerusalemme; il volto nella pupilla è il Tempio - voglia che venga presto riedificato nel nostro tempo.<sup>22</sup>

---

18 Anzitempo, v. Cohen:1965 p. 591.

19 T3.

20 È forse da intendere Yose (<Issi) ben Ḥanin[a], A2, v. Van Loopik:1991 p. 312.

21 T2.

22 La formula di chiusura sulla ricostruzione del Tempio (יהי רצון שיבנה במהרה בימינו) è contenuta anche in una preghiera in *bBM* 28b.

## Capitolo decimo

1. Dice Rabbi Šim'on ben Yoḥa'i:<sup>1</sup> Del settennio in cui verrà il figlio di Davide:<sup>2</sup> Nel primo anno si compirà *Ho fatto piovere su una città e su un'altra non ho fatto piovere* (Amos 4, 7). Nel secondo saranno gettati dardi di carestia. Nel terzo ci sarà una grande carestia in cui periranno uomini, donne, bambini [per cui si ridurrà]<sup>3</sup> il numero dei pii e dei taumaturghi e la Torah sarà dimenticata da chi la apprendeva. Nel quarto ci sarà abbondanza a fasi alterne. Nel quinto invece l'abbondanza sarà molta, per cui si mangerà, berrà e rallegherà. Nel sesto ci saranno voci celesti. Nel settimo ci saranno guerre e sul finire del settimo anno verrà il figlio di Davide.

Dice Rabban Gamli'el:<sup>4</sup> Nella generazione in cui verrà il figlio di Davide la sede di consiglio diverrà un postribolo, la Galilea sarà distrutta e i galilei vagheranno di città in città senza trovare misericordia, la sapienza degli scribi decadrà e il timore del peccato sarà schifato, quella generazione avrà faccia di cane, la verità sarà bandita e chi si tiene lontano dal male verrà preso per folle.

Dice Rabbi Nehora'i:<sup>5</sup> Nella generazione in cui verrà il figlio di Davide i giovani svergogneranno i vecchi, i vecchi si alzeranno in piedi per i giovani, la figlia si rivolterà alla madre, la sposa alla suocera e il figlio non proverà alcuna soggezione verso il proprio padre.

Dice Rabbi Neḥemiyah:<sup>6</sup> Nella generazione in cui verrà il figlio di Davide: l'insolenza si moltiplicherà, il valore si corromperà, la vite non darà frutti, il vino sarà caro e il governo si convertirà in eresia senza che alcuno vi si opponga.

2. Dice Rabbi Yose:<sup>7</sup> [Due sono] meglio di tre e ahi all'uno che va e non torna!<sup>8</sup>

3. Egli soleva dire: Il cerusico, il conciatore o il costruttore non vanno eletti a capo della comunità né come amministratori.

4. Egli soleva dire: Chi risiede nei villaggi e chi va per lande deserte non fa una vera vita, il loro denaro non appartiene veramente a loro né i loro figli sono veramente i loro.<sup>9</sup>

---

1 T3.

2 Il messia davidico. Il par. 1 raccoglie materiali - contenuti anche in *bSan 97a* - sulle *doglie del messia* (חבלי המשיח, v. es. *Is 13, 8*), ovvero sui segni che preannunceranno la fine del mondo e la venuta del messia, cf. *bSan 98b*. Nella tradizione evangelica l'immagine dolori del parto è trattata in *Mat 24, 4- 31 // Mar 13, 5 - 27 // Luc 21, 8 - 28*. In *2Baruc 27* (fine I secolo e. v.) l'etone messianico è invece preceduto da dodici fasi critiche.

3 מתמעטים nel *receptus*, manca nel ms. JTS 2237.

4 Gamli'el I, T1, o Gamli'el II, T2.

5 T3.

6 T3.

7 Van Loopik:1991 (p. 324) propone l'identificazione con Yose ben Qisma, T2.

8 Come nel celebre enigma della sfinge, vale a dire: camminare su due gambe è meglio che camminare su tre; cf. *bŠab 152a*: "E cosa sarebbe [l'uno che va e non torna]? Disse Rabbi Hišda: La giovinezza."

9 Cf. *b'Er 55b*.

5. In quattro forme di guadagno non vi è segno di benedizione, ovvero: la ricompensa degli scribi, la ricompensa dei traduttori, la ricompensa proveniente da oltremare e lo sposare una donna per il contratto matrimoniale. Costoro non lasceranno eredità ai loro figli né ai figli dei loro figli.<sup>10</sup>

6. C'è chi sposa una donna per concupiscenza, c'è chi sposa una donna per denaro, c'è chi sposa una donna per censo, c'è chi sposa una donna in nome del Cielo.

Su chi sposa una donna per concupiscenza dice la Scrittura: *Hanno tradito il Signore perché hanno generato figli bastardi* (Osea 5, 7).

Su chi sposa una donna per denaro dice la Scrittura: [*E ora il mese li divorerà con le loro parcelle* (Osea 5, 7).]<sup>11</sup> Un mese va, un altro viene e il denaro finisce.<sup>12</sup>

Chi sposa una donna per censo finisce per essere scalzato dalla nuova posizione.

Chi sposa una donna un nome del Cielo finisce per mettere al mondo figli che riscatteranno Israele.

7. Dio si corona degli uomini, gli uomini si coronano degli abiti. La Torah si corona della sapienza; la vecchiaia si corona della canizie; la gioventù si corona del timore del peccato; lo *'am ha-areš* si corona della maledizione.<sup>13</sup>

8. Chi studia la Scrittura ma non la Mišnah è incolto. Chi studia la Mišnah ma non la Scrittura è *'am ha-areš*. Chi studia la Scrittura e la Mišnah ma non fa esegesi è sapiente. Chi studia la Scrittura, la Mišnah e fa esegesi ha una comprensione superiore. Chi non studia né la Scrittura né la Mišnah farebbe meglio a non esser mai nato.<sup>14</sup>

9. Chi ha la sapienza ma non il timore è spregevole. Chi non ha né sapienza né timore è un vero malvagio. Chi ha sia sapienza che timore è un vero giusto.<sup>15</sup>

---

10 Cf. *tBikk* 2, 10 // *bPes* 50b, v. *DER* 11, 7 n. 18.

11 La citazione biblica manca nel ms. J.

12 Sulle queste due applicazioni midrašiche di *Os* 5, 7 cf. *bQidd* 70a.

13 מארה: *maledizione, disgrazia* che può concretizzarsi nella *povertà* (Jastrow:1903 p. 724). "Lo *'am ha-areš* si corona di povertà" è la versione meno polemica adottata da Van Loopik:1991 p. 329. Sulla formula "X Y יהדר" cf. *DEZ* 5, 4.

14 Cf. *bSoṭ* 22a; sulla gerarchia del sapere rabbinico v. anche *DEZ* 4, 2.

15 V. *mAb* 3, 17.

## Capitolo undicesimo

### Il capitolo sulla pace<sup>1</sup>

1. Disse Rabbi Yehošua': Grande è la pace perché essa è per la terra come il lievito per la pasta. Se il Santo-benedetto-sia non avesse creato e donato la pace alla terra, la spada e la belva avrebbero privato la terra dell'uomo. Che significa *Darò la pace alla terra* (Levitico 26, 6)? La terra non è che Israele, ché è scritto: *Tutte le genti si feliciteranno con voi perché siete una terra di delizie* (Malachia 3, 12). Si dice inoltre: *Tutta la terra sta quieta* (Zaccaria 1, 11) - cioè Israele.

È scritto: *Una generazione va, una viene ma la terra resta sempre lì* (Qohelet 1, 4) - cioè una dominazione va e una viene ma Israele resta sempre lì. Dice Salomone: *Anche se una generazione va e una viene - una dominazione va e una viene, un editto va e uno viene dai nemici d'Israele - ma la terra resta sempre lì - ma Israele resta sempre lì, esso non va estinguendosi,*<sup>2</sup> ché è scritto: *Perché io, il Signore, non muto e voi, figli di Giacobbe, non vi estinguate* (Malachia 3, 6); né è destinato ad estinguersi, bensì *Voi, che siete rimasti attaccati al Signore vostro Dio, oggi vivrete tutti* (Deuteronomio 4, 4).

2. Altrove<sup>3</sup> si tramanda che Rabban Šim'on ben Gamli'el dice: Su tre cose si regge il mondo: sulla giustizia,<sup>4</sup> sulla verità e sulla pace.

Dice Rabbi [Muna]: E le tre è come fossero una cosa sola: se si compie giustizia, si compiono anche verità e pace. E delle tre è scritto in un unico versetto: *Verità, giudizio e pace sentenziate alle vostre porte* (Zaccaria 8, 16). Ovunque c'è giudizio c'è pace e ovunque c'è pace c'è giudizio.

3. Disse Rabbi Yehošua': Grande è la pace perché, quando Israele sul Sinai disse: *Tutto ciò che il Signore ha detto lo compiremo e ascolteremo* (Esodo 24, 7), il Santo-benedetto-sia gli donò la sua Torah e lo benedisse con la pace.

Disse Hīzqiyah: *La Legge del Signore è perfetta* (Salmi 19, 8).

4. Disse Hīzqiyah: Grande è la pace, perché, mentre di ogni precetto della Torah è scritto: *Quando vedi* (Esodo 23, 5), *Quando incontri* (Esodo 23, 4), *Quando capita* (Deuteronomio 22, 6), *Quando costruisci* (Deuteronomio 22, 8)- cioè, sei obbligato a mettere in atto il precetto solo quando ti ritrovi nelle circostanze di farlo - della pace invece è scritto: *Ricerca la pace e perseguila* (Salmi 34,

---

1 L'inclusione o l'esclusione di alcune sentenze è piuttosto altalenante di ms. in ms. Diverse redazioni del *Pereq ha-Šalom* sono raccolte da Higger:1929 pp. 99 - 117. La nostra traduzione è condotta sul testo del solo ms. J, senza integrazioni da altre tradizioni.

2 לֹא כִלִּין וְלֹא מִכְלִין: il qal e il piel intransitivo sono sinonimi (*estinguersi*).

3 תָּמַן, *lā*: in questo caso è un riferimento ad un altro *locus* testuale (cf. Sokoloff:1990 p. 584) - nella fattispecie, *mAb* 1, 18. V. anche *mAb* 1, 2: "Su tre cose si regge il mondo: sulla Legge, sul culto e sulle azioni pie."

4 דִּין è la *giustizia-giurisprudenza*, diversamente da צְדָקָה, *giustizia-rettitudine*.

15) - cioè, ricerca dove ti trovi e perseguita in un altro contesto.<sup>5</sup>

5. Disse Hīzqiyah: Grande è la pace, perché delle peregrinazioni è scritto: *Partirono [...] e si accamparono* (Numeri 33, 5 ss.) - cioè partirono nel dissenso e si accamparono nel dissenso - mentre invece, quando giunsero al Sinai, approntarono un unico accampamento - *E Israele si accampò* (Esodo 19, 2). Così il Santo-benedetto-sia disse: Dal momento che Israele odia il dissenso ed ama la pace, tanto che ha approntato un unico accampamento, è giunto il momento di donare loro la mia Torah.<sup>6</sup>

Adonia fu ucciso solo perché portava dissenso e non per via di Abisag, perché così disse Natan a Betsabea: *Io ti verrò dietro e confermerò le tue parole* (1Re 1, 14).<sup>7</sup>

6. Disse Rabbi: Qualunque menzogna è proibita ma è permesso mentire al fine di mettere pace, come troviamo su Sara, che disse: *Sara rise in cuor suo [...] "... e il mio signore è vecchio"* (Genesi 18, 12); ma quando l'angelo ripeté<sup>8</sup> disse: *"... io sono vecchia"* (Genesi 18, 13), per mantenere la pace.<sup>9</sup>

7. Così troviamo anche nei Profeti, che imbastirono una menzogna per mettere pace tra Manoach e sua moglie, su cui la Scrittura dice: *Tu sei sterile* (Giudici 13, 3) ma alla fine non fa più cenno alla sterilità.<sup>10</sup>

8. E così il Santo-benedetto-sia mantiene pace, ché è scritto: *Potere e terrore sono con lui, che mantiene nell'Alto la pace* (Giobbe 25, 5). Il *Potere* è Michele, il *terrore* è Gabriele: e i due non possono nemmeno toccarsi, essendo fatti uno di fuoco e l'altro di acqua - a maggior ragione ciò vale per gli esseri umani, tra i quali compaiono ambedue le sostanze!<sup>11</sup>

9. Disse Rabbi Šim'on: Grande è la pace, perché il Santo-benedetto-sia permette che il proprio nome, vergato in santità, si dissolva nell'acqua per metter pace tra marito e moglie.<sup>12</sup>

10. Grande è la pace, perché l'alleanza sacerdotale è stata suggellata con la *pace*, ché è scritto: *Ecco, gli concedo un'alleanza di pace* (Numeri 25, 12).

11. Grande è la pace, perché il Santo-benedetto-sia viene chiamato *Pace*, ché è scritto: *Lo*

---

5 Gran parte dei materiali di DEZ 11 sono tratti da EsR 9, 9. Per una collazione dei rispettivi materiali v. Higger:1929 p. 39.

6 Cf. *MeḳiltaRY* Yitro Ba-ḥodeš, 1.

7 V. *yPe'* 1, 1 (16a).

8 Le parole di Sara ad Abramo

9 Cf. *GenR* 68, 18; *EsR* 9, 9

10 *Ma concepirai*, v. oltre stesso versetto; cf. *EsR* 9, 9

11 *EsR* 9, 9; *DeutR* 5, 12

12 *tŠabb* 13, 5; v. *bŠabb* 116a; *EsR* 9, 9

*chiamò Signore-Pace (Giudici 6, 24).*<sup>13</sup>

Dice Rabbi Ḥiyya: Da qui deriva il divieto di augurare al prossimo la *pace* in un luogo infetto.<sup>14</sup> Cosa significa *Gedeone costruì lì un altare e lo chiamò Signore-Pace (Giudici 6, 24)*? Se è stato chiamato *Pace* un altare che non può mangiare, bere, odorare o parlare, costruito solo per l'espiazione d'Israele - a maggior ragione ciò vale per chi ama la pace, persegue la pace, stabilisce la pace e mette pace tra marito e moglie!

E anche il messia è chiamato *Pace*, ché è scritto: *Padre eterno, principe di pace (Isaia 9, 5)*.

12. Grande è la pace, perché Israele è chiamato *Pace*, ché è scritto: *È una stirpe di pace (Zaccaria 8, 12)*. Per chi è la pace? Per la *stirpe di pace*.

13. Grande è la pace, perché, anche al momento della guerra, egli non principierà che con l'offerta di pace, ché è scritto: *Quando ti raggiungerai una città [...] le offrirai la pace (Deuteronomio 20, 10)*.

E così vale per il re messianico, che non verrà a Israele se non in pace, ché è scritto: *Che grazia, sui monti, i piedi del messaggero [che annuncia la pace] (Isaia 52, 7)*.

14. Dice Rabbi [Yehošua‘]: Grande è la pace, perché si rivolge sia ai vivi sia ai morti. Ai vivi, ché è scritto *Ietro disse a Mosé: "Va' in pace!" (Esodo 4, 18)*; ai morti, da dove si deduce? *E tu andrai in pace dai tuoi padri (Genesi 15, 15)*.

15. Disse Rabbi Yehošua‘: Grande è la pace, perché quando fu creato il mondo il Santo-benedetto-sia pose la pace mantenne la pace tra la creazione celeste e quella terrestre: il primo giorno - cielo e terra; il secondo giorno - il firmamento prese forma dall'acqua; il terzo giorno - l'acqua precipitò dal cielo; il quarto giorno - gli astri comparvero nel firmamento celeste; il quinto giorno - le acque pullularono; il sesto giorno - fu creato l'uomo. Il suo corpo fu creato dalla materia terrestre, ché è scritto: *Il Signore Dio plasmò l'uomo dalla polvere della terra (Genesi 2, 7)*; il suo spirito fu creato dalla materia celeste, ché è scritto: *E insufflò dalla propria bocca alla sua un soffio di spirito vitale (Genesi 2, 7)*.<sup>15</sup>

16. Dice Rabban Šim‘on ben Gamli‘el: Grande è la pace, poiché Aronne il sacerdote non veniva lodato se non per la pace: perché perseguiva la pace, augurava la pace e rispondeva all'augurio di pace, ché è scritto: *In pace e rettitudine ha camminato con me (Malachia 2, 6)*. Indica che, quando vedeva che due persone si detestavano vicendevolmente, andava da uno dei due a dirgli: "Perché detesti Tizio? Lui è già venuto da me, a casa mia, si è prostrato davanti a me e mi ha detto di avverti

---

<sup>13</sup> *EsR* 9, 9.

<sup>14</sup> *EsR* 9, 9. CF. *DER* 10, 3 nn. 25 e 27.

<sup>15</sup> *EsR* 9, 9

fatto torto.. Vai a pacificarti con lui." Poi lo lasciava ed andava dall'altro a dirgli lo stesso che al primo, rimettendo così pace e amicizia tra due persone. E poi cos'è scritto? *E molti ha ripreso dalla colpa (Malachia 2, 6).*

Disse Rabbi Yehošua': I profeti sono chiamati *messaggeri*<sup>16</sup> ed anche i sapienti sono chiamati *messaggeri*, ché è scritto: *Egli è il messaggero del Signore delle schiere (Malachia 2, 7).*

Ciò potrebbe riferirsi a un sacerdote [che sia un 'am ha-areš]? La Scrittura dice: *La Torah si ricerca nella mia bocca (Malachia 2, 7).*

17. E ancora: Grande è la pace, perché tutte le benedizioni e tutte le preghiere si concludono con la *pace*. Questo per le benedizioni, ma per i sacrifici da dove si può dedurre? La Bibbia dice: *Questa è la legge sull'olocausto, l'oblazione, il sacrificio espiatorio, il sacrificio di riparazione, [l'investitura] e il sacrificio di comunione*<sup>17</sup> (Levitico 7, 37). Questo è nel complesso, ma nel dettaglio da dove si può dedurre? *Questa è la legge dell'oblazione e questa è la legge, mentre questa è la legge del sacrificio di comunione*. Ciò riguarda questo mondo, ma per il mondo a venire da dove si può dedurre? Ché è scritto: *Così dice il Signore: Ecco, io riverserò su di lei [su Gerusalemme], come un fiume, la pace (Isaia 66, 12).*

La lettura dello Šema' si conclude con *pace*: *E distendi il tabernacolo della tua pace*. La benedizione dei sacerdoti si conclude con *pace*: *E ti conceda la pace (Numeri 6, 26)*. La preghiera si conclude con *pace*: *Lui che mantiene nell'Alto la pace (Giobbe 25, 2)*.

18. Sette cose sull'incolto e sette sul sapiente.<sup>18</sup> L'incolto: interrompe i discorsi altrui; è impulsivo nel rispondere; parla prima di chi è maggiore di lui per perizia o per età; parla della prima questione per ultima e dell'ultima per prima; non ammette la verità; si vergogna di apprendere e di dire "Non ho sentito."

Non è così invece il sapiente: non interrompe i discorsi di nessuno. Questo sarebbe Aronne: quando Mosé si era adirato con lui dopo avergli ordinato di mangiare i cibi squalificati dalla consacrazione, Aronne non si adirò a sua volta con lui e non gli disse: "[I miei figli Eleazar e Itamar] sono in lutto,<sup>19</sup> dacci un taglio." Attese invece di rappacificarsi, e solo dopo gli rispose, com'è scritto: *E Aronne parlò a Mosé: "Ecco oggi... (Levitico 10, 19) sono morti i miei figli e io dovrei offrire un sacrificio? Oggi sono morti i miei figli e noi dovremmo mangiare le offerte? Se già la decima è proibita a chi è in lutto, tanto più dovrebbe essere proibito a chi è in lutto il sacrificio espiatorio, che è ben più serio."* Si deduce che Aronne ragionò *a fortiori*. Lo stesso fece il Santo-benedetto-sia con Abramo: quando questi gli chiese [di risparmiare] Sodoma dicendogli *Vorrei parlare (Genesi 18, 31)*,

16 מלאך, *angelo*, da cui la connessione con il *dictum* precedente.

17 וְלִזְבַּח, הַשְּׁלָמִים, cioè il sacrificio animale destinato al consumo integrale (*šalem*) da parte dell'offerente, v. *Lev* 3; 7, 11 - 21.

18 Cf. *DEZ* 7, 1 e *mAb* 5, 7. Quest'ultima sezione midrašica, non presente in tutti i testimoni, riconduce ogni caratteristica del colto/incolto a un precedente biblico. Come abbiamo visto, la tendenza ad enfatizzare la radice biblica della produzione rabbinica è in genere segno della tardività dei materiali, v. *DER* 5, 2 n. 23.

19 E dunque non possono mangiare le offerte sacerdotali.

il Santo-benedetto-sia attese che Abramo concludesse e solo dopo rispose, com'è scritto: *E il Signore se ne andò quando Abramo smise di parlare (Genesi 18, 33)*. Se il Santo-benedetto-sia - che possiede il mondo e ciò che esso contiene - non ha voluto interrompere il discorso di un essere in carne ed ossa, a maggior ragione un essere in carne ed ossa - che è polvere, vermi e parassiti - non dovrebbe interrompere i discorsi dei suoi simili.

Non è impulsivo nel rispondere. Come Eliu figlio di Barachel figlio di Buzi, ché è scritto: *Abbi un po' di pazienza e ti dimostrerò (Giobbe 36, 2)*. E, quando Mosé chiese a Eleazaro e Itamar: *Perché non avete mangiato il sacrificio espiatorio? (Levitico 10, 17)*, i due non risposero finché non venne il maggiore [cioè Aronne loro padre] a rispondere, com'è scritto: *E Aronne parlò a Mosé (Levitico 10, 19)*. È paragonabile a una donna che si adira con il figlio ma lo fa perché ne venga a conoscenza la nuora. Lo stesse fece Mosé: si adirò con i figli di Aronne perché ne venisse a conoscenza Aronne stesso e spiegasse loro il da farsi. Quando un uomo si adira con i membri della sua famiglia butta l'occhio sul minore di essi. E così il maestro con i discepoli butta l'occhio sul maggiore di essi, ché è scritto: *Mosé disse al Signore: "Manda chi vuoi mandare" (Esodo 4, 13)* e buttò l'occhio su Michele.

Non parla prima di chi è maggiore di lui. Si può dedurre da Mosé che, se pure avrebbe avuto il diritto di parlare, lasciò parlare suo fratello Aronne. Mosé ascoltava le parole del Santo-benedetto-sia e Aronne ascoltava le parole di Mosé, ché è scritto: *Aronne riferiva tutte quelle parole [che il Signore aveva riferito a Mosé...] e il popolo si convinceva (Esodo 4, 30 - 31)*.

[Dà le risposte] secondo il soggetto. Questo è Giuda: *Gli sono garante (Genesi 43, 9)*.

Non [dà le risposte] secondo il soggetto. Questo è Ruben, ché è scritto: *Farai morire i miei due figli (Genesi 42, 37)*. Ma suo padre Giacobbe era forse un assassino? Per questo dicono di [non] divagare.

Disse Rabbi El'azar in merito al nostro Rabbi [Tarfon]:<sup>20</sup> Quando qualcuno rispondeva in maniera coerente gli diceva: "Melograno e gemma!"<sup>21</sup> Mentre quando qualcuno rispondeva divagando gli diceva: "Mio figlio non verrà con te (Genesi 42, 38)."

Parla della prima questione per prima e dell'ultima per ultima. Questa è Rebecca, ché è scritto: *Disse [il servo di Abramo]: "Di chi sei figlia? [Dimmi. A casa di tuo padre c'è posto per noi, per passare la notte?]" Lei rispose: "Sono figlia di Betuel." [...] E aggiunse: "Abbiamo paglia e foraggio in abbondanza" (Genesi 24, 23 - 25)*. Un'altra versione: Sono gli abitanti di Harran, ai quali Giacobbe disse: *"Da dove venite fratelli?" Risposero: "Veniamo da Harran." Chiese di nuovo: "Conoscete Labano? Sta bene?" Risposero: "Lo conosciamo" (Genesi 29, 4 - 5)*.

Ammette la verità. Questo è Mosé nostro maestro, ché è scritto: *Quando Mosé udì questo, approvò (Levitico 10, 20)*. Anche l'Onnipotente ammise la verità con le figlie di Zelofcad, ché è scritto: *[Il Signore disse a Mosé:] "Le figlie di Zelofcad dicono bene" (Numeri 27, 7)*. E ancora: *"La tribù dei figli di Giuseppe dice bene" (Numeri 36, 5)*: si espressero cioè in modo corretto e ordinato.

20 Cf. Van Loopik:1991 p. 361.

21 כפתור ופרה, ovvero *Ben detto!, Una perla!*.

Beato colui che è ammesso veridico dall'Onnipresente!

Non si vergogna di apprendere. Questo è Mosé nostro maestro, ché è scritto: *Mosé portò la loro causa davanti al signore (Numeri 27, 5).*

Non si vergogna di dire "Non ho sentito." Questo è Mosé nostro maestro, ché è scritto: *Mosé disse loro: "Alzatevi e vi riferirò ciò che il Signore vi ha ordinato" (Numeri 9, 8).*



## V Testo ebraico

### 1 *Dereḳ Ereṣ Rabbah*

Ms. JTS 2237 (ff. 52a - 63b)

#### Capitolo primo

1. המקדש את האשה הרי זה אוסר עליו שבע עריות אלו הן אמה ואם אביה בתה ובת בתה ובת בנה ואחותה בזמן שהיא קיימת וכולם שנאסרו עליו אין להם היתר לאוסרן חוץ מאחות אשתו שאינה אסורה אלא בחייה ולעולם אינו פוסל את אשתו על אמה ועל בתה ועל אחותה
2. נבעלה באונס מותרת לו ברצון אסורה לו והכהנת בין באונס בין ברצון אסורה לו נתארסה נתגרשה נבעלה בין באונס ובין ברצון אסורה לחזור לו ר' ישמעאל אומר לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה [לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה] וכי מאין נטמאת זו אלא זו אמרו חכמים נבעלה באונס מותרת לו ברצון אסורה לו והכהנת בין באונס בין ברצון אסורה לו
3. דרש ר' יוסי בן כיפר כל האסורות לו איסור ערוה ובא עליהן אין צריכות ממנו גט חוץ מאחות אשתו ואשת אחיו ואשת איש שיש להן היתר אחר איסורן
4. וזה מדרש דרש ר' נחוניא בן הקנה לפני חכמים משום ר' נתן כל שהוא ב'לא יבוא הולד פסול ופוסל בביאה ואלו הן עמוני ומואבי ומצרי עבד וממזר נתין כותי חלל בת חלל כשרה אפ-על פי שהוא בלא יבוא
5. כל אסורות לו איסור ערוה ובא עליהן מותר מקרובותיהן הבא על אשת איש מותר בבתה
6. זו שאילה שאל ר' יוסי בן תדאי איש טבריא רבן גמליאל ומה אשתי שאיני אסור לה אני אסור בבתה אשת איש שאני אסור לה אינו דין שאהא אסור בבתה אמר לו צא מכהן גדול שכתוב בו כי אם בתולה מעמיו יקח אשה ואני אפרנס לך את ישראל דבר אחר אין דנין לעקור דבר מן התורה ונדהו רבן גמליאל
7. כל האסורות לו איסור ערוה ובא עליהן לא פסלן מן הכהונה נדה אף על פי שחייב על ביאתה כדת הולד כשר להיות מקריב על גבי המזבח הניבעלת ממי שאינו איש אפ"י שחייבת בה כרת לא פסלה מן הכהונה מעשה בריבה אחת שהייתה מכבדת את הבית ובא הקוף ובעלה מאחריה ובא מעשה לפני חכמים ולא פסלו מן הכהונה
8. אלו הן השניות אם אביו ואם אמו אשת אבי אביו בן קפרא מוסיף אם אבי אביו ואם אבי אמו

אשת אחי אסורה לו ובתו מותרת לו אחי אביו מותר באשתו ובבתו  
אשת אחי אמו אסורה ובתו מותרת לו ואחי אמו מותר באשתו ובבתו  
אשת חמיו ואשת חתנו אלו מותרות לו אבל אמרו חכמים אשת חמיו אסורה לו מפני מראית העין ובתה מותרת לו  
ובת חורגו אסורה לו ואשתו מותרת לו וחורגו מותר באשתו ובבתו  
נושא אדם אשת בן אחיו ואשת בן אחותו

9. המחזיר גרושתו משנשאת אסורה לבעל וחולצת וצרתה ומותרת ליבם  
הוא שבא על אחות חליצתו [אסור] לבעל ומותרת ליבם  
[אשת כשר ויש לו אח פצוע דכא ומותרת לבעל ואסורה ליבם  
צרת סוטה מותרת לבעל ואסורה ליבם  
אחיו שבא על אחות גרושתו מותרת לבעל ואסורה ליבם  
אשת פצוע דכא ויש לו אח כשר מותרת ליבם ואסורה לבעל  
סוטה אסורה לזה ולזה]  
אשת פצוע דכא ויש לו אח פצוע דכא אסורה לזה ולזה

10. הגיורת והשבויה ומשוחררות וסוטה ואלמנת עיסה חלוצה גרושה וחללה פסולות מן הכהונה  
נושאו בנותיהן לישראל כשרות לכהונה

11. הבא על השפחה חייב עליה משום ארבעה [עשר] לויים וכרת בידי שמים  
משום לא תזרע כרמך ומשום לא תחרוש בשור ובחמור ומשום [לא] תלבש שעטנז ומשום לא תרצח ולא תנאף ולא תגנוב ]  
ולא תענה] ומשום לא תחמוד משום אשת אב ומשום אשת אח משום נדה משום שפחה משום גויה משום זונה  
אם היה ישראל וחלל עצמו וזרעו בגויה לא יהא ער בחכמים וענה בתלמידים  
אם היה כהן לא יהיה לו בן מגיש מנחה לאלהי צבאות

12. הנושא אשה ההוגנת לו אליהו נושקו הקדוש ברוך הוא אוהבו  
והנושא [אשה] שאינה הוגנת לו אליהו כופתו והקדוש ברוך הוא רותעו  
אוי לו למי שפוסל את זרעו ולפוגם את משפחתו ולנושא אשה שאינה הוגנת לו  
וכל הפוסל פסול ואינו מדבר בשבחו של עולם

13. אבא חילפא אומר אל תהי פורץ בנדרים שלא תמעול בשבועות ואל תתארח אצל כהן עם הארץ שמא יאכילוך בקדשי  
שמים ואל תרבה שיחה עם האשה שכל המרבה שיחה עם האשה אינה אלא דברי נאופין  
ר' [אחי בר'] יאשיה אומר כל הצופה בנשים סוף שהוא בא לידי עבירה וחכמים אומרים כל המסתכל בעקבה של אשה גוזרים  
עליו שיהיו לובנים בעלי מומין וכל מי שאין בו בשת פנס במהרה הוא חוטא שנאמר הכרת פניהם ענתה במ וכל מי שיש לו  
בושת פנס לא במהרה הוא חוטא. שנאמר בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו  
ר' יהושע אומר כל הראה דבר ערוה ואין זן את עינו ממנו זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר עוצם עיניו מראות ברע ומה כתיב  
בתריה והוא מרומים ישכון וכתוב מלך ביפיו תחזינה עיניך

## Capitolo secondo

1. המינים והמשומדין והמסורות והרשעים והחנפים ואפיקורסין עליהן הכתוב אומר כי לא לפניו חנף יבא
2. האמתנין ועזי פנים והגפתנין והזחתנין והזדונין ובעלי זרועות עליהן הכתוב אומר כי זרועות רשעים תשברנה וסומך צדיקים י"י
3. חורשי רע ומחשבי דברים ומפטירי שפה ומחליקו [לשון] עליהם הכתוב אומר יהי דרכם חשך וחלקלקות
4. מכין בסתר ומחזרפין בגלוי ומזילי את הרבים ומטיל המחלוקות עתידין להיות כקרה וכעדתו ועליהם הכתוב אומר ותכס עליהם הארץ [ויאבדו מתוך הקהל]
5. עוצרי פירות ומפקעי שערים ומקטיני איפה [ומגדילי השקל] ומלוי ברבית עליהם הכתוב אומר נשבע י"י בגאון יעקב אם אשכח לנצח לכל מעשיהם
6. ואלו שאין מורישין לבניהם ואם מורישין לבניהם לא יצליחו המשחק בקוביא ומלוה ברבית והמגדל בהמה דקה והנושא ונותן ממעות שביעית ומעות הבאות ממדינת הים וכהן ולוי שלוו את חלקם
7. המינין והמשומדים [והמסורות והחנפים] ומחללי שם שמים עליהם הכתוב אומר ישובו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים ואומר מעוות לא יוכל לתקן
8. ההוגים ביונים והמניטין והמניפין בידיהם והבועטין ברגליהם והמהלכין בראשי אצבעותיהן [עליהם] הכתוב אומר אל תבואני רגל גאווה ויד רשעים אל תנדני
9. גסי הרוח ומספרי לשון הרע ומדברי נבלה וחכמים בעיניהם עליהם הכתוב אומר כי הנה [ה]יום בא בוער כתנור
10. המשיא בתו לזקן ומשיא אשה לבנו קטן ומחזיר אבדה לגוי ועושה טובה למי שאינו מכירה עליהן הכתוב אומר לא יאבה י"י סלוח לו
11. הגבאין והחרמין והפורטין והמוכסין עליהם הכתוב אומר [הונך] [ועזבוניך מערבך] מלחך ורוכליך מחזיקי בדקך [וערבי מערבך וכל אנשי מלחמתך אשר בך ובכל קהלך אשר בתוכך] יפלו בלב ימים ביום מפלתך
12. המשקר על שותפו ומי שאין מחזיר אבדה לבעלה והמלוה את חברו על מנת ליטול ממנו ביתו או שדהו והדר בניבלה עם אשתו והמוציא עליה עלילות דברים כדי לגרשה עליהן הכתוב אומר אני י"י חקר לב בחן כליות
13. הנעלבין ואינם עולבין שומעין [חרפתן ואינן משיבין עושין] מאהבה ושמחין בייסורין עליהן הכתוב אומר ואהביו כצאת השמש בגבורתו
14. המאוסין בעיניהם [הנבזין בעיניהם] והכובשין את יצרם והמשפילין את רוחם עליהן הכתוב אומר כה אמר י"י גואל ישראל קדושו [לבזה נפש למתעב גוי לעבד משלים מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו]
15. בעלי אמנה ומכסה רזין ומשיבי פקדון ומחזיר אבדה לבעלו [עליהם] הכתוב אומר עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי
16. האוהב את אשתו כנפשו והמכבדת יותר מגופו והמנהיג את בניו בדרך ישרה והמשיא אשה לבנו קטן סמוך לפרקו קודם שיבא לידי חטא עליהם הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא וידעת כי רב זרעך וצאצאיך כעשב השדה
17. האוהב את שכניו והמקרב את קרוביו והנושא את בת אחותו והמלוה פרוטה לעני בשעת דחקו עליהן הכתוב אומר אז תקרא וי"י יענה
18. המצדיק בצדק והשבין בצדק והמקבלין את השבין והמלמדין אותם שלא ישובו מיד לסורחנם עליהן הכתוב אומר אז יבקע כשחר אורך
19. הדנין בצדק והמוכיחין באמת ועושי טהרה וברי לבב עליהן הכתוב אומר אך טוב לישראל אלקים לברי לבב
20. הנאנחין והנאנקים והמצפין לישועה והמתאבלין על ירושלים [עליהם] הכתוב אומר לשום לאבילי ציון לתת להם פאר תחת אפר

21. הרחמנין ומאכילי רעבים ומשקי צמאים ומלבישי ערומים ומחלקי צדקות עליהן הכתוב אומר אמרו צדיק כי טוב
22. העניין והביישנין ושפלי הרוח ונוחין לתשחורת ובעלי הבטחה עליהן הכתוב ותגור אמר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור
23. העמלין בתורה ולומדי תורה לשמה והמחזרין על המצות והשוקדים על היכלות [עליהם] הכתוב אומר אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתתי יום יום לשמר מזוזת פתחי
24. רודפי צדק ומבקשי שלום לעמם והמצטערין עם הצבור והעומדים עמם בשעת דחקן [עליהם] הכתוב אומר טוב י"י למעוז ביום צרה ויודע חוסי בו
25. בשביל ארבעה דברים חמה לוקה על אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה ועל נערה המאורשת שצעקה בעיר ואין מושיע לה ועל משכב זכור ועל שני אחים שנשפך דמם כאחד
26. [בשביל ארבעה דברים המאורות לוקין על כותבי פלסתר ועל מעידי עדות שקר ועל מגדלי בהמה דקה ועל קוצצי אילנות טובים]
27. בשביל ארבעה דברים ממון בעלי בתים נמסר למלכות על [משהי] שטרות פרועין ועל מלוי רביות ועל עושק שכר שכיר ועל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה ועל פוסקי צדקה ברבים ואין נותנין
28. בשביל ארבעה דברים נכסין [בעלי בתים] יורדין לטמיון [על עושקי שכר שכיר] ועל כובשי שכר שכיר ועל פורקי עול מעל צואריהם ונותנין על גבי חביריהם וגסות הרוח כנגד כולן
29. ר' יהודה בן דוסתאי אומר לעולם היה מתגרה ברשעים ואל תקנא בעושי עולה שנאמר עוזבי תורה יהללו רשע ושמרי תורה יתגרו במ ואם לחשך אדם לומר אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה הפוך ידיך ואמור לו אל תתחר במרעים לעשות מעשים רעים ואל תקנא [בעושי עולה] לעשות כעושה עולה
30. אין ישיבה למעלה לא אכילה ולא שתיה [ולא שינה] ולא פריה ורביה ולא איבה ולא תחרות ושנאה ולא קנאה ולא עורף ] ולא רבוי] ולא עפוי, ולא עכבה
31. האזינו השמים ואדברה זו היא שנאמרה על ידי דויד מלך ישראל שנאמר ישת חשך סביבותיו כנגד מי אמר דויד מקרא הזה לא אמרו אלא כנגד הקב"ה ושבחו שהוא שליט ברום יחידו אחד ושמו אחד והוא שוכן בשלש מאות ותשעים רקיעים ובכל רקיע ורקיע שמו וכנויו נקוד עליהם ובכל אחד ואחד משרתים ואופנים ושרפים וכרובים וגלגלים וכסא הכבוד ואל תתמה בדבר זה שהרי מלך בשר ודם יש לו כמה מקומות אחת של חמה ואחת של צנה ועליך להביט בדבר זה על אחת כמה וכמה למלך [חי] עולמים שהכל שלו ובזמן שישראל עושיין רצונו של מקום שוכן על ערבות בשבעה [רקיעים] ואין מתרחם מהן כלום שנאמר מבין שני הכרבים וידבר אליו ובשעת הכעס נתעלם ויושב בשמי מרום והכל צועקים ובוכים ואין נשמע קולם וגוזרין צום ומתפלשים באפר ומתכסים בשקים ומורידין דמעות

## Capitolo terzo

1. בן עזאי אומר כל הנותן ארבעה דברים הללו כנגד לבו ועל עיניו שוב אינו חוטא לעולם מאין הוא בא ולאן הוא הולך ומי

הוא דיינו [ומה הוא עתיד להיות]

מאין הוא בא ממקום חושך ואפלא

ולאן הוא הולך למקום חושך [ואפילה]

מאין הוא בא ממקום טומאה ולאן הוא הולך לטמא אחרים

מאין בא מליחה סרוחה וממקום שאין העין יכול לראות ולאן הוא הולך לשאול ולאבדון בגהינם ולישטף באור

ומי הוא דיינו [תדע] שאינו דיינו בשר ודם אלא אדון על כל המעשים ברוך הוא

ומה הוא עתיד להיות עפר רימה ותולעה שנאמר אף כי אנוש רמה [ובן אדם] תולעה

2. ר' שמעון אומר [אדם] רימה בחייו ותולעה במותו [איזהו] רימה שבחייו אילו הכנים ותולעה במותו אלו מה שמרחיש

במותו

3. ר' אלעזר [בן יעקב] אומר אדם נאה ומשובח ומוציא דבר מגונה [מפיו]

משלו משל למה הדבר דומה לטרקלין גדול רוקב בורסקי קבוע בתוכה [כל עובר ושב אומר כמה נאה טרקלין זה אילמלא ביב

של בורסקי קבוע בתוכה] כך אדם נאה ומשובח ומוציא דבר מגונה [מפיו]

אם מוציא ממעיו פליטון או אפרסמון או אחד מכל מיני בשמים על אחת כמה וכמה שהיה מתגאה על הבריות

4. בשעת פטירתו של ר' אלעזר בן עזריה נכנסו תלמידיו וישבו לפניו

אמרו לו רבינו למדינו דבר אחד בלבד אמר להם בניי מה אלמד אתכם צאו והזהרו איש בכבוד חברו ובשעה שאתם מתפללים

ועומדים [הווי יודעים לפני מי אתם עומדים ומתפללים] שבשביל דבר זה תכנסו [כולכם] לחיי העולם הבא

5. חמשה דברים למדנו מר' אלעזר [בן עזריה] בשעת מיתתו ושמחנו בהם שמחה גדולה יותר ממה ששמחנו בחייו ואילו הן

הכדור והאימון והקמיע ותפילין וכסות עגולה מקבלין טומאה ומטבילין אותן במה שהם צאו והזהרו בהן שהלכות גדולות הן

שנאמרו לו למשה מסיני

## Capitolo quarto

1. לעולם תהא נאה בכניסתך ונאה ביציאתך ותהא ממעט בעסק ועסוק בתורה

מעשה ברבן גמליאל שמעון בן אלעזר שבא ממגדל גדר מבית רבו והיה רוכב על החמור ומטייל על שפת הים ומצא אדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר לו [ריקה] כמה מכוערין מעשיך [כמה מכוערין בניו של אברהם אבינו] אמר לו מה אעשה לך ואמור לאומן שעשאני מיד ירד [ר' שמעון בן אלעזר] מעל החמור ונשטתה לפניו ואמר לו [רבי] נעניתי לך מחול לי אמר לו אין אני מוחל לך עד שתלך לאומן שעשאני ותאמר לו כמה מכוערין מעשיך הלך אחריו חצי מיל ויותר שמעו בני עירו ויצאו לקראתו אמרו לו שלום עליך רבי אמר להם למי אתם קורין רבי אמרו לו למי שמטייל אחרך אמר להם אם זה הוא אל ירבו כמותו בישראל אמרו לו חס ושלום מה עשה לך [אמר להם] כך וכך עשה לי אמרו לו אף על פי [כן] מחול לו אמר להם הריני מוחל לו ובלבד שלא יהא רגיל בכך

אותו היום ישב ר' שמעון [בן אלעזר] ודרש [בבית המדרש הגדול שלו] לעולם יהא אדם רך כקנה ואל תהי קשה כארז [מה קנה זה] יצאו [בו] ארבע רוחות העולם קנה הולך ובא עמהם עמדו הרוחות [קנה] עומד במקומו מה סופו של קנה זה זוכה ליטול ממנו קולמוס לכתוב בו ספר תורה אבל ארז זה אינו כן שהיה עומד על שרשיו כיצא רוח צפונית מערבית נמצא ארז זה שעומד על שרשיו וסוכבין בו בתים והשאר מניחין על גסי האור לכך אמרו חכמים הרי רך כקנה ואל תהי קשה כארז

2. כיצד מכבד אדם את רבו בזמן ששניהם מהלכין בדרך נותנו בימינו ואין נותנו בשמאלו היו שלשה והרב באמצע הגדול בימינו והקטן בשמאלו

וכן מצינו בשלשה מלאכים שבאו אצל אברהם אלו הן גבריאל מיכאל ורפאל גבריאל להפוך את סדום רפאל לרפאות את אברהם מיכאל לבשר ולברך את שרה והיה מיכאל באמצע [גבריאל מימינו ורפאל משמאלו] כיון שראה אברהם אבינו את מלאכי השרת באתה שכינה ועמדה למעלה הימנו אמר להם רבותי המתינו לי עד שאפטר משכינה שהיא גדולה מכם [ומניין] שנאמר ויאמר י"י אם נא מצאתי חן בעיניך על תעבור מעל עדבך וכיון שנפטר אברהם מן השכינה עמד והשתחוה להם והכניסן תחת האילן שנאמר יקח נא מעט מים [ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ] ואחר כך ואקחה פת לחם [וסעדו] אבל לוט מה אמר להם [ו]לינו ורחצו רגליכם [והשכמתם והלכתם לדרככם] אחרים אומרים דבר חכמה דבר להם אילו אמ' רואין אותם רוחצין [פניהם] ידיהם ורגליכם נמצאו הורגין אותו ואת אשתו ואת בנותיו אלא כשרואין [אותן] אבק [על] רגליהם אמרו לא באו מן הדרך אלא עכשיו

3. ההולך אחר רבו אינו רשאי ליפטר [מאחריו] עד שיטול ממנו רשות

היו שניהם תלמידים שקולים זה כזה בעל הבית נכנס תחלה ואחר כך אורח וכשהן יוצאין אורח יוצא תחלה ובעל הבית אחריו  
נפטר מרבו בין שהוא גדול מרבו בין שרבו גדול ממנו אומר לו הריני נפטר

## Capitolo quinto

1. לא יפטר אדם לא מאצל רב ולא מאצל חביר אלא עד שיטול ממנו רשות וילמדו כל אדם דרך ארץ מן המקום שאמר [לו] לאברהם [אבינו אברהם אברהם] כלום אברהם אני צריך לך אמר לפניו רבונו של עולם [הן]

2. אל יכנס אדם לבית חבירו פתאום לבית חבירו וילמדו כל אדם דרך ארץ מהמקום שעמד לו לאדם על פתח הגנה ויקרא לו לאדם שנאמר ויקרא [ה'] אלהים אל האדם ויאמר לו איכה

מעשה בארבע[ה] זקנים שהלכו למלכות הפנימית והיה להם פילוסוף אחד חבר שם ואילו הן רבן גמליאל ור' יהושע ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא אמר לו ר' יהושע לרבן גמליאל [ר'] רצונך שנקבל פני פילוסוף חברנו אמר לו לאו [ל] שחרית אמר לו [ר'] ונקבל פני פילוסוף חברנו אמר לו הן

הלך [ר' יהושע] ועמד על הדלת והיה פילו' מחשב בדעתו ואמר אין זו דרך ארץ אלא של חכם פעם שנייה עמד ורחץ פניו [ידין] ורגליו פעם שלישית עמד ופתח [את] הדלת וראה את חכמי ישראל אילו באין מכאן [ואילו באין מכאן] ואילו הן רבן גמליאל [באמצע] ר' אלעזר ור' יהושע מימינו ור' עקיבא בשמאלו והיה פילוסוף מחשב בדעתו ואמר היאך אתן שלום לחכמי ישראל אם אומר אני שלום עליך רבן גמליאל נמצאתי שמבזה אני חכמי ישראל ואם אומר שלום עליכם כל חכמי ישראל נמצאתי מבזה את רבן גמליאל וכיון שהגיע אצלם אמר להם שלום עליכם חכמי ישראל ולרבן גמליאל בראשם

ולא מרבן גמליאל למדנו אלא מפני השכינה [למדנו] שנאמר ראיתי את י"י ישב על כסאו ועליו צבאות השמים עמדים [עליו] מימינו ומשמאלו

3. לעולם יהיו כל [בני] אדם חשוביו עליך כליסטים והוי מכבדן כרבן גמליאל

מעשה היה ברבי יהושע שהכניס אצלו אדם אחד נתן לו אכילה ושתייה וגם העלהו לגג ונטל את הסולם מתחתיו מה עשה אותו האיש עמד בחצי הלילה ונטל [כל] הכלים וכרכן בטליתו וכיון שבקש לירד נפל [מן הגג] ונשברה מפרקתו [הימנו] לשחרית מצאו ר' יהושע אמר לו ריקה כך עושין בני אדם כמותך אמר לו ר' לא הייתי יודע שנטלת את הסולם מתחתיו אמר לו ריקה אי אתה יודע שמאמש היינו זהירין בך

מכאן אמר רבי יהושע לעולם יהיו כל [בני] אדם חשובין בעיניך כליסטים והוי מכבדן כרבן גמליאל

## Capitolo sesto

1. הנכנס לבית כל מה שיומר בעל הבית יעשה

ומעשה ב[ר'] שמעון בן אנטיפ[ט]רס שהיו אורחין נכנסין אצלו וגזר עליהם שיאכלו ושישתו והיו נודרין [בתורה] ומבדין ובשעת פטירתן היה מלקה אותן

נשמעו דברים לפני רבן יוחנן בן זכאי וחכמים היו קנטין בדבר ואמרו מי ילך ויודיענו אמר להם ר' יהושע אני אלך ואראה מה הוא עושה, אמרו [לו] לך לשלום [הלך ר' יהושע ומצאו שהיה יושב על פתח ביתו אמר לו שלום עליך רבי אמר לו שלום עליך] רבי ומורי אמר לו כלום אתה צריך אמר לו ביתא אמר לו שב בשלום ישבו [שניהם] ועסקו בתורה עד הערב לשחרית אמר לו רבי אלך למרחץ אמר לו לרצונך היה ר' יהושע מתיירא שמא יפקחנו על שוקו לאחר יצא אכלו ושתו אמר [לו] ר' מלויני אמר לו אני

היה ר' יהושע מחשב בדעתו ואומר מה אשיב לחכמים ששיגרונני נפנה ר' יהושע לאחוריו אמר לו למה אתא נפנה לאחריך אמר לו לדבר אני צריך לשאול ממך מפני מה בני אדם הנכנסין אצלך אתה מלקה אותם ואותי לא הלקייתא אמר לו [רבי] אתא חכם גדול ודרך ארץ יש בידך בני אדם הנכנסין אצלי גזרתי עליהם שיהיו אוכלין ושותין והם נודרין בתורה ומבדין וכך שמעתי מפי חכמים שכל מי נודר בתורה ומבדה לוקה ארבעים אמר לו וכך אתה עושה אמר לו הן אמר לו גזרני עליך שתלקה אותו ארבעים [וארבעים וארבעים] שלך [וארבעים שלי] וארבעים של חכמים ששיגרונני הלך ר' יהושע והסיה לפני חכמים מה שראה ב[ר'] שמעון בן אנטיפ[ט]רס

2. לעולם לא יהא אדם קפדן בתוך סעודתו

ומעשה בהילל הזקן שעשה סעודה אחת לאדם אחד ובא עני ועמד על פתח אמר [לאשתו] אשה אני צריך להכניס היום ואין בידי לפרנסה נטלה אשתו [של הילל] כל הסעודה [ההיא] ונתנה לו ואחר כך לשה עיסה אחרת ובשלה אילפס אחר ובאת והניח[ה] לפנייהם אמר לה בתי מפני מה לא הבאת לנו [מיד] סחה לו כל המעשים אמר לה בתי אף אני לא דנתי אותך לכף חובה אלא לכף זכות שכל מה שעשית לא עשית אלא לשם שמים

3. מניחין פיהא ממעשה אילפס ואין מניחין פיהא ממעשה קדירה

ומעשה בר' יהושע שהיתה לו אכסנייא אצל אשה אלמנה והניחה לפניו מעשה אילפס אכל ולא הניח פיהא פעם שנייה אכל ולא הניח פיהא [פעם] שלישיית הקדיחתו תבשילו במלח וכיון שטעמו משך ידו ממנו ואכל פתו ריקן אמרה לו רבי תמשו ידך ולא תאכל אמר לה כבר סעדתי מבעוד יום אמרה לו ואם סעדתי מעטת בפת ובגריסין

מכאן אמר ר' יהושע מעולם לא נצחני [אדם] אלא אשה זו תינוק ותינוקת

מעשה ברבי יהושע שהיה מהלך בשדה ומצא ריבה אחת [שהיתה יושבת בשדה] אמרה לו מפני מה אתה מהלך בשדה [אמר לה בדרך אני מהלך] אמרה לו אם זו [היא] הדרך לא כבשוה אלא ליסטין כמותך

ושב מעשה בר' יהושע שהיה מהלך בדרך ומצא תינוק אחד יושב בין שני דרכים אמר לו בני מאיזו דרך איכנס בזו או בזואמר לו [רבי] הרי שתיהם לפניך זו ארוכה וקצרה וזו קצרה וארוכה הלך [ר' יהושע] בקצרה וארוכה כיון שהגיע לחומה של עיר

מצא גנות ופרדסים שהם מקיפים אותה [ופנה ר' יהושע לאחוריו] וראה אותו התינוק שהיה יושב במקומו אמר לו [בני] לא כדשאלתי ואמרתי לך שבזו הדרך אכנס לעיר שהיא קצרה וארוכה אמר לו [רבי] לאו חכם גדול אתה וכי זו היא חכמתך הלך ר' יהושע ונשקו על ראשו ואמר אשריכם ישראל שכולכם חכמים [גדולים אתם] מגדוליכם ועד קטניכם.

4. כיצד מרקדין לפני הכלה

בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה אמרו [להן] בית שמאי לבית הלל לדבריכם אפילו חגרת או סומה יאמרו לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק אמרו להן בית הלל לבית שמאי [לדבריכם] הרי שלקה מקח רע מן השוק ישבחנו בפניו וא יגנו בפניו והרי ישבחנו

מכאן אמרו חכמים שתהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות

5. לא יפרוש אדם פרוסת המוציא במקום הרך אלא במקום הקשה

ולא יאחזו ביצא בידיו [ויאכל] ואם עושה כן הרי זה רעבתן וגרגרן

ולא ישתה כוס [ו] בבת אחת ואם שתה הרי זה גרגרן ורעבתן וכמה ישתה שנים דרך ארץ שלשה הרי זה מגסי הרוח

לא יאכל אדם שום ובצל [מראשון] אלא מעליו ואם אכל הרי זה רעבתן

ולא ישתה [אדם] שתי כוסות ויברך ברכת המזון מפני שנראה גרגרן ורעבתן

## Capitolo settimo

1. שנים שהיו יושבין על שלחן אחד הגדול שבהם שולח ידי תחלה ואחר כך הקטן ואם הקטן שלח יד הרי זה גרגרן
2. מעשה בר' עקיבא שעשה סעודה לתלמידיו הביא לפניהם שנים תבשילין אחד נא ואחד מבושל בתחילה הביא לפניהם [חי] הפקח שבהן אחז את הקלח בידו ותלשו בידו אחרת לא בא אחריו משך ידו ממנו ואכל פתו ריקן הטפש שבהן אחז את הקלח ביד אחד ונשכו בשנים אמר לו ר' עקיבא לא כך בני אלא הנח עקיבך עליו [ב]תוך הקערה [ותלשהו]  
ואחר כך [הביא להן מבושל אכלו ושתו] ונסתפקו ואחר שאכלו ושתו אמר להם בניי לא עשיתי לכם כל כך כי אם לבדוק אתכם אם יש בידכם דרך ארץ אם לאו
3. לא יאכל [אדם] עד ארבע שעות ולא ירחץ אדם בבית המרחץ עד ארבע שעות
4. חמין רובן קשה לגוף ומיעוטן יפה לגוף היין רובו קשה לגוף ומיעוטו יפה
5. שלשה דברים שקולים זה כנגד זה החכמה והיראה והענוה.
6. הנכנס לבית הכסא לא יחזיר למערב ולא לאחוריו אלא לצדדין  
ולא יפרע עצמו עד שישב  
ולא יקנח עצמו עד שישב  
ולא יקנח בימין אלא בשמאל  
  
ומעשה בר' עקיבא שהלך אחר ר' יהושע לראות את המעשה  
[ראה שלא נכנס לבית הכסא אלא לצדדין  
ולא פרע עצמו עד שישב  
ולא קינח בימין אלא בשמאל]  
ושאל  
מפני מה [אמרו חכמים] אין מקנחין אדם בימין [אלא בשמאל]  
ר' אליעזר אומר מפני ש[הוא] אוכל בה  
ר' יהושע אומר מפני ששותה בו  
ר"ג אומר מפני שמראין בה טעמי תורה
- לא ישמח אדם בין הבוכין ולא יבכה בין השמחים  
ולא יהא ער בין הישינים ולא ישן בין הערים  
ולא עומד בין היושבין ולא יושב בין עומדים  
כללו של דבר אל ישנה אדם דעתו מדעת חבריו ובני אדם

## Capitolo ottavo

1. הנכנס לבית [חבירו] לא יאמר להם תנו לי ואוכל עד שיאמרו לו הם אכול

מזגו לא את הכוס שוחה ושוחה

וכמה הוא שוחה בחמין שלש פעמים ובצונן ארבע [פעמים]

[אמר ר' יהודה] במה דברים אמורים בכוס שבגליל אבל בכוס שביהודה שוחה כל צרכו ושוחהו.

2. לא יאמר אדם לחבירו בא ואכול מה שהאכלתני שזו דרך הרבית

ובירושלים היו הופכין אספתתיא למפלא שלהן

3. לא ישלח אדם לחבירו חבית של יין ופיה מלא שמן שזו דרך מיתה

מעשה ב[אדם] אחד שעשה משתה לבנו כיון שבאו חבורה בני אדם והסבו נכנס להביא [להם] יין ראה [את החבית] שמלאה

שמן

חנק את עצמו ומת

מכאן אמרו חכמים לא ישלח אדם לחבירו [חבית] של מים ויתן עליה שמן שזו [היא] דרך מיתה

4. לא יאמר אדם לחבירו טול שמן מפך ריקן מפני שמחנהו חנם

ולא יסרב אדם לחבירו לסעוד ויודע בו שאינו סועד ולא ירבה לו בתקרובת ויודע שאינו מקבל

ולא ישקה אדם [לחבירו] יין ישן לשם חדש שזה דרך גזל

5. היה משקה יין לחמריין אל יאמר להם סלקו את זה ותנו את זה שזה דרך גזל

6. היה עובר בשוק [אצל] מוכר [י] תבואה אל יאמר להם [ב] כמה קפיץ זה והוא אינו רוצה ליקח [מפני] שמשביח דעתו של

מוכר

## Capitolo nono

1. לא יפרוס אדם פרוסה על גבי הקערה אבל מקנה אדם קערה בפרוסה ולא ילקט אדם פירורין ויניח על גבי שולחן מפני שהוא ממחה דעתו של אדם חבירו ולא [ישוך אדם] מן הפרוסה ויחזירנה לתוך הקערה וכן לא ישוך אדם מפרוסה ויתננה לחבירו לפי שאין דעת הבריות שוות ולא ישתה [אדם] מן הכוס ויתננה לחבירו וזה מפני סכנת נפשות

ומעשה בר' עקיבא שהיה לו אכסניא אצל אדם אחד נתן לו את הכוס וטעמו אמר לו ר' עקיבא טול שותיהו [שוב נתן לו כוס וטעמו אמר לו ר' עקיבא לך שותיהו] אמר לו בן עזאי עקיבא עד מתי אתה משקה כוסות הטעומין

2. שוב מעשה בר' עקיבא [שהיה לו אכסניא] אצל אדם אחד נטל את הפרוסה וסמך בה את הקערה הטפח ר' עקיבא ואכלה אמר לו [רבי] אין לך פרוסה שתאכל אלא פרוסות שאני סומך בה את הקערה אמר [לו] כמדומה אני כך שאתה נכוה בפורשין עכשיו אי אתה נכוה אפילו ברותחין

ולא ישתה אדם כוסו ויניחנו על גבי השלחן אלא יאחזנו בידו עד שיבא השמש ויתננו לו

3. חמשה דברים אמר רבי אין מניחין בשר חי על גבי הפת ולא על הכוס ולא קערה על גבי הפת ואין זורקין את הפת ואין סומכין קערה בפת ואין יושבין על האוכלין מפני שמשביחין את האוכלין

והנכנס לסעודה לא יטול את חלקו ויתננו לשמש שמא יארע דבר קלקלה בסעודה אלא יטלנו ויניחנו לפניו ואחר כך יתננו לו

4. אורחין הנכנסין אצל בעל הבית אין יוצאין אלא אם כן נטלו רשות מהבעל הבית

ומעשה באדם אחד שהכניס אצלו [שלשה] אורחין בשני בצורת והיו לו שלש בצים והניחן לפניו [ו] בא בנו של בעל הבית ועמד לפניו [ו] נטל אחד [מהן] חלקו ונתן לו וכן השני וכן השלישי וכיון שבא אביו ומצאו שהוא עוזק אחד בפה ושתיים בידיו עמד והגביהו במלא קומתו וחבטו לארץ ומת ואף אמו כיון שראתה את בנה מת עמדה מעל הגג ונפלה ומתה ואף אביו כיון שראה [כך] עמד על הגג ונפל ומת ונמצא שלש נפשות נהרגו על דבר זה

## Capitolo decimo

1. הנכנס למרחץ אומר יהי רצון מלפניך י"י שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ותחזירני לשלום ותצילני מזו ו[מ]כיוצא בה לעתיד לבא

וקודם שיכנס כיצד יעשה

חולץ את מנעליו ומסלק את כובעו [ומסלק את] טליתו ומתיר את חגורו ופושט את חלוקו ואחר כך מתיר [את] אפיקרסו התחתונה

רחץ ויצא והביאו לו את המפה מקנה את הראש ואחר כך [מקנה את] כל האיברים

הביאו לו את השמן סך את הראש ואחר כך [סך את] כל גופו

[ואחר כך מניח את אפיקרסו התחתונה] ולובש את חלוקו וחוגר [את] חגורו ומתכסה בטליתו ומניח [את כובעו ואחר כך מניח את] מנעליו

ונועל של ימין [תחלה] ואחר כך [מניח] של שמאל וכשהוא חולץ [חולץ של] שמאל תחלה [ואחר כך של ימין]

וכן לענין תפילין [מניח] של יד תחלה [ואחר כך של ראש] [וכשהוא חולץ] חולץ של ראש תחלה ואחר כך של יד אם יש לו עבד או בן מניחין לו

2. הנכנס למרחץ אינו מתעמל [ואינו מתגרד] ואינו משתמש על השיש

ומעשה ברבן גמליאל שהיה חלוש וחלפו לו שמן על השיש ולא קבל

רבן שמעון [בן גמליאל] אומר [המשתבר על] השיש חבירו של המור והאוכל בשוק חבירו של כלב ויש אומרים אף פסול לעדות

[בית הכסא נותן מקום זה שיוצא לזה שנכנס בית המרחץ נותן מקום זה שנכנס לזה שיוצא

ולא יכניס אדם שמן בזוכית לבית המרחץ מפני הסכנה

ולא ירוק אדם בבית המרחץ מפני הסכנה ובכל מקום לא ירוק אדם בפני חברו]

3. אומר אדם הלכה של בית הכסא בבית הכסא ושל בית המרחץ בבית המרחץ

אין [אדם] שואל ומשיב בכל מקום [שרובן ערומים ולא במקום] שרובן לבושים רובן לבושין ומיעוטן ערומים רובן ערומים ומיעוטן לבושין ככולם ערומים

[ו]לא ישאל אדם [שלום] לחבירו בבית המרחץ מפני הסכנה ואם שואלו אומר לו מרחץ הוא ויש אומרים משיבו ואין בכך כלום

4. ואל יניח אדם רגליו בתוך האמבטי ויהא רבוץ בתוכה מפני שגנאי הוא לו

ואל יאמר אדם לחבירו רדום ירך וגלי בבית המרחץ [והאומר אין יוצא משם כשהוא שלם

אמר ר' יהודה במה דברים אמורים במים המועטין אבל במים מרובין הרי זה משתבח

והקורא שתי פעמים] והטובל שנים פעמים הרי הוא מגונה

5. המתכסה בטליתו ועמד במקום הזיעה הרי זה גוזל את הרבים

הרוחץ בצונן והמשתטף בפושרין הרי זה גוזל את הרבים

[והגוזל את הרבים] וכיצד יעשה ילך ויחפור בור שיה ומערות ויתקן דרכים וטרטיאות [ואחר כך] וימחל לו

## Capitolo undicesimo

1. היוצא בדרך יחידו קודם קריאת הגבר דמו בראשו ר' יאשיה אומר לא פחות משנים ובאיזה תרנגול אמרו בתרנגול ] ה[בינוני שנאמר מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה
2. אדם הבא מן הדרך ]ו[נכנס למרחץ הקיז דם ]שתה[ ונשתכר ושמש מטתו על גבי קרקע דמו בראשו
3. ההורג כנה על גבי המטה והעומד ערום לאור הנר ולאור הלכנה דמו בראשו
4. והשותה משקין מגולין ומזוגין שלן הלילה עליהם דמו בראשו מפני הסכנה
5. והשותה מהנהלים ומהנהרות ומהמדברות בפיו ובידו אחת דמו בראשו ]מפני הנימה[
6. הקיז דם וי[שב בתענית דמו בראשו
7. כותבי ספרים תפלין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן אינן רואין סימן ברכה לעולם
8. תגרי דגים טמאין וחלב טמא אינן רואין סימן ברכה ]לעולם[
9. המשתכר בקנים ובקנקנים אינו רואה סימן ברכה ]לעולם[
10. ר' עקיבא ]אומר[ העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מתשע שעות ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם והעושה מלאכה בתשעה באב אינו רואה סימן ברכה ]לעולם[
11. אמר ר' עקיבא תלמידי חכמים בטלין בתשעה באב וישימו כולם כתלמידי חכמים אמרו פעם אחת היה ר' עקיבא ותלמידי חכמים יושבין תחת הזית על שולחנו מפני הסכנה ואמר קוצצי אילנות ומגדלי בהמה דקה ותגרי סימטא אינן רואין ]סימן[ ברכה לעולם
12. המוכר ]את[ ספריו אף על פי ש[אינו] צריך לו והמוכר את בתו אף על פי שאין לו מה יאכל אינו רואה סימן ברכה לעולם
13. רבי יצחק אומר ]האוכל קורצין[ הרי זה משופכי דמים שנאמר לא תלך רכיל בעמך לא תעמד על דם רעך רבי אליעזר אומר השונא את חברו הרי זה משופכי דמים ר' אלחזר אומ' וכי יהיה באיש שונא ברעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת
- בן ]עזאי[ אומר השונא את אשתו ]הרי זה[ משופכי דמים שנאמר ושם לה עלילות דברים לסוף ]שהוא[ שוכר ]לה[ עדים ומקדימה ל]בית ה[סקילה
- ר' יוסי אומר הנותן את הקץ ]אין לו חלק לעולם הבא[ והשונא תלמידי חכמים ותלמודיהם ]ונביאי השקר[ וכן מספר]י[ לשון הרע אין ]להם[ חלק לעולם הבא
14. ר' מאיר אומר כל מי שיש לו בית המדרש בעירו ואינו הולך לשם הוא חייב מיתה ]ועוד אמר ר' מאיר ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות האמורות בתורה כל מי שאינו בא ועומד על פסחו משעה ששוחטין אותו עד שעה שגומרין אותו חייב מיתה[
- בית המדרש שיש ]לו[ אלף אלפים ורבי רבבות מצות האמורות בתורה על אחת כמה וכמה
- ]ועוד אמר ר' מאיר כל מי שיש לו תלמיד חכם בצידו ואינו משמשו חייב מיתה שנאמר כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת

תכרת הנפש ההיא עונה בה וכל מי שהוא יכול ללמוד תורה ואינו לומדה עליו אמרה תורה מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וילכו אחרי ההבל ויהבלו]

15. המתיר מנעליו ויצא לשוק הרי זה מגסי הרוח

[סוטרן לצדדין וקובעו לאחוריו ירכתו על חברתה ורצועות תפילין בידו ומחזירן כשהוא מהלך בשוק הרי זה מגסי הרוח] ומנין לגסות הרוח שהוא כע"ז שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך ולהלן [הוא] אומר תועבת ה' כל גבה לב מה תועבה האמורה כאן עבודה זרה אף תועבה האמורה להלן עבודה זרה

16. הנכנס לישן על מטצו אומר [ברוך] המפיל חבלי שינה על עיני אדם

והניעור משנתו אומר אלהי נשמה שנתת בי טהורה המתהפך משנתו על הצדדים אומר ברוך פוקח עורים

17. הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלהינו עזרני עזרני המתינו לי עד שאכנס

ואצא שזה דרכן של בני אדם

והיוצא מבית הכסא אומר ברוך אשר יצר את האדם בחכמה

רוחץ פניו אומר ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפ

18. לבש כליו ויצא לשוק אומר יהי רצון מלפניך י"י אלהי שתכניסני ותוליכני לשלום ותסעדני לשלום ותנני לחן ולחסד

ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי [ותגמלני חסדים טובים] ותחזירני לביתי לשלום [ותצילני מכף אויב ואורב בדרך] ותצילני מיד לשון הרע ואל תרגילני לדבר עבירה ועון וחטא ואל אכשל בדבר הלכה [ולא בשום דבר בעולם ותצילני מכל מיני מזיקים ומכל מיני פורעניות המתרגשות לבא בעולם שלא יזיקו בי בין ביום בין בלילה אמן]

יהי רצון ה' אלהי שתראני בשמחתה של ישראל בירושלים [ונחמותיה אמן]

## 2.i *Dereḡ Ereṣ Zuṭa* 1 - 9<sup>1</sup>

Ms. Oxford 896

Capitolo primo

1. דרכי של תלמידי חכמים עניו ושפל רוח זריז וממולא עלוב ואהוב לכל אדם שפל לאנשי ביתו ירא חטא ודורש את האדם לפי מעשיו ואומר כל מה שיש בעולם הזה אין לי בהם חפץ לפי שאין העולם הזה שלי יושב ומטנף כסותו לפני רגלי חכמי ואין אדם רואה בו דבר רע שואל כעניין ומשיב כהלכה
2. הוי כנוד בקוע שאין נפתח להכניס את הרוח וכערוגה עמוקה שמחזקת את מימיה וכקנקן זפותה שמשמרת את יינה וכספוג שסופג את הכל  
אל תהי כפתח גדול שמכניס את הרוח ולא כפתח קטן שמנבל את היקרים אלא הוי כאסקופה התחתונה שהכל דשין אותה וכיתד נמוכה שהכל תולין בה
3. אם לקית בממונך זכור את איוב שלקה בממונו ובגופו  
ואם לקית בגופך זכור את דתן ואבירם שירדו חיים שאולה
4. אל תכשל בעיניך שאין מכשול אלא בעינים
5. אל תבוש מן השנים שמא תאכל הרבה יותר מדאי
6. ואל תדרוש עם המינים שמא תמשך לגהנם
7. אם אומרין עליך אחרים דבר רע גדול יהי בעיניך כקטן ואם אמרת על אחרים דבר רע קטן יהי בעיניך כגדול עד שתלך ותפייס עליו
8. אל יהי פירקך רע שאין שבחה של תורה אלא יהי פירקך יפה שכן שבחן של חכמים
9. הוי אוהב את התורה ומכבד את התורה
10. העבר רצונך מפני רצון חבירך שכן עשתה רחל ללאה ודוד לשאול העבר רצונך ורצון חבירך מפני רצון שמים שכן מצינו ביעקב שלא נשק ליוסף
11. הוי אוהב את השמא ושנא את הכימה ר' הידקה אומרה בלשון אחרת הוי אוהב את השמא ושנא את המבכך
12. הרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור שמא יחשדוך אחרים בעבירה
13. ואל תלשן על חבירך שכל מלשין אין לו רפואה
14. אל תאכל לחם עם כהן עם הארץ שמא תחלל קדשי שמים
15. התרחק מן התרעומת שמא תתרעם על אחרים ותוסיף לחטוא
16. שבעה אבות כרותי ברית ואילו הן אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן ופנחס ודויד  
באברהם מה כתוב ביום ההוא כרת יי את אברם ברית לאמר ביצחק מה כתוב ואת בריתי אקים את יצחק ביעקב מה כתוב

<sup>1</sup> Non essendo stato possibile consultare direttamente il ms. Oxford 896 né una sua riproduzione fotografica, il testo ebraico di *DEZ* è ricavato dall'edizione Higgen: 1929 pp. 73 - 81 per *DEZ* 1 - 4. 9 (*Masseket Ir'at Heṭ'*) e pp. 88 - 91 per i *DEZ* 5 - 8 (*Masseket Dereḡ Ereṣ Ze'ira*).

וזכרתי את בריתי יעקב במשה מה כתוב כי על פי דברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל באהרן מה כתוב ברית מלח עולם היא לפני יי לך ולזריך לעולם בפנחס מה כתוב והיתה לו ולזרעו ברית כהנת עולם בדויד מה כתוב כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדויד עבדי

17. שבעה אבות שכבו בכבוד העולם ולא שלטה בהם רמה ותולעה ואילו הן אברהם ויצחק ויעקב עמרם ובנימן וישי אבי דוד ויש אומ' אף דוד שנאמר לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכון לבטח

18. תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן ואילו הן חנוך ואליהו ומשיח ואליעזר עבד אברהם וחירם מלך צור ועבד מלך הכושי ויעבץ בן בנו של ר' יהודה הנשיא ובתיה בת פרעה ושרח בת אשר ויש אומ' אף ר' יהושע בן לוי

## Capitolo secondo

1. כל דרכיך יהיו לשם שמים הוי ואוהב את השמים וירא מן השמים חרד ושש בכל המצות הוי כנוד בקוע שאין נפתח להכניס את הרוח כערוגה עמוקה שמחזקת את מימיה וכקנקן זפותה שמשמרת את יינה
2. ושב לפני זקנים והט אזנך ושמע דבריהם והקשים לדברי חבירך ואל תהי נבהל להשיב והוי מחשב להשיב את דבריהם כעניין על דבר ראשון הוי משיב ראשון ועל דבר אחרון הוי משיב אחרון והוי מודה על האמת ואל תדבר לפני מי שהוא גדול ממך בחכמה
3. אם חפץ אתה ללמוד אל תאמר על מה שלא שמעת שמעתי ואם שאלוך דבר ואין אתה בקי בו אל תבוש לומר איני יודע ואם שנו לך ולא שמעת אל תבוש לומר לא שמעתי שנו לי ואל תשא פנים לעצמך לומר לא שמעתי
4. עשה דברים לשם פעולתן ודבר בהן בשמן ואל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדם לחתוך בהם למוד להיות מקבל עליך את כל דברי תורה בצער ואל תבקש עלבונך חשבון יפה ופרע טוב יש הבטחה ויש אמת
5. הוי אוהב את התורה ומכבד את התורה אוהב את הצדקות אוהב את התוכחות אוהב את המישרים ודע שבין היום ובין למחר שהוא שלך ואינו שלך שהוא שלך למה הוא לך
6. למוד להיות גומר בטוב עלוב ואהוב ושפל רוח ולשון רכה הוי קל לראש ונוח לתשחורת ותואר טוב ורחב כתף.
7. הרחק מן המביא לידי עבירה הרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור והוי נרתע מחטא הקל שמא יביאך לידי חמור הוי רץ למצוה קלה שהיא תביאך לחמורה
8. יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך והוי מיקר את כל האדם והוי אוהב את השומא ושנא את הכימה ואל תאמר אחנף לזה שיאכילני אחנף לזה שישקני אחנף לזה שילבישני מוטב שתתבייש מעצמך ואל תתבייש מאחרים אל יביישוך שפתותיך ואל יבזך פיך ואל יקללך לשונך ואל יכלימוך שיניך ואל תשתחוה לדברייך
9. אם חפץ אתה לידבק באהבת אדם הוי נושא ונותן בטובתו אם חפץ אתה להתרחק מן החטא צא וחשב וגע ועיין בסופו 896חשב נפשך במצוה שנו ורנן בפתחיה
10. אם הטיבות הרבה יהי בעיניך מעט ואל תאמר משלי הטיבותי אלא ממה שהטיבו לי צריך אתה ליתן הודאה שספונך

והיטיבו לך

אם הטיבוך מעט יהי בעיניך הרבה ואל תאמר בשביל מעשי שהן הגונין הטיבו לי אלא בשביל מעשי שאינן הגונין הטיבו לי שנא' ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו

אם הריעות מעט יהי בעיניך הרבה ואמור אוי לי כי חטאתי אוי לי שבא דבר מכשול על ידי ואם הריעותך הרבה יהי בעיניך מעט ואמור כי מעט מחובתי נגביתי והלא הרבה מכן הייתי שווה

## Capitolo terzo

1. דון את דבריך עד שלא יצא מפיו השב מעשיך לדרך ארץ ותן שכר לפסיעותיך צדק לעולם עליך את הדין והוציא עצמך מכלל התרעומת  
דון את חבירך לכף זכות ואל תכריעהו לכף חובה שש בחלקך ונאה במיעוטך ואל תשנא את המוכיחך הוי קטן בעיני נפשך יהא חלקך ברוך לעולם עין טובה ונפש חשוכה
2. למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדי ותיאחז
3. אם רפית במצוה אחת סופך לרפות באחרים וכן כיוצא בה  
אם היקלת את פיך להקל במצוה אחת סופך להקל באחרת וכן כיוצא בה אין לך שכר בצערך  
אם עברת על דברי תורה ברצונך מעבירין אותך ברצונך ושלא ברצונך, ואין לך שכר בצערך  
אם נטלת שאינו שלך, אף שלך יטלו ממך
4. הוי זהיר בקדשים בין באכילתן בין בנתינתן
5. עלוב ואהוב להשיב ליודעך עלוב ואהוב לכל אדם ולאנשי ביתך יותר מכל האדם
6. תחלת נדרים פתח לאולת תחלת ממארת פתח לעבודה זרה תחלת קלות ראש בנשים פתח לניאוף
7. אם ערבת על מנת לשלם ואם לוית על מנת לפרוע ואם הלויית על מנת לתבוע הוי מחשב להפסיק את החשבון
8. קנה שם טוב קנה לעצמו קנה תל' תורה קנה חיי העולם הבא
9. אין הבישן למד ואין הקפדן מלמד ולא עם הארץ פרוש ואין בור ירא חטא ולא כל המרבה בסחורה מחכים
10. חמש עשרה מדות בתלמידי חכ' נאה בביאתו חסיד בישיבתו ערום ביראה פקה בדעת חכם בגרכיו כנוס וזכרון מרבה בשיבה מרבה להשיב מרבה לשמש שואל כענין ומשיב כהלכה ומוסיף על כל פקר ופרק דבר והולך אצל חכם ולמד על מנת ללמד ולמד על מנת לעשות
11. אל תהי כאסקופה עליונה שמנגפת את הרגלים ולא כאמצעית שכל מי שיושב עליה זועף וסופה להסתר הוי כאסקופה התחתונה שרוב בני אדם דורסין עליה ולסוף כל הבנין כלו נסתר והיא במקומה עומדת

## Capitolo quarto

1. תלמד' חכמים נאים בחבורה ואין עמי הארץ נאים בחבורה
2. העוסק במקרא מדה ואינה מדה משנה מדה שנוטלין עליה שכר תלמוד אין לך מדה גדולה מזו עשה תורתך חנם שהקב"ה נתנה חנם ואל תטול עליה שכר ואם אתה נוטל שכר על דברי תורה נמצאת מחריב את כל העולם כולו
3. ואל תאמר אין לי ממון שכל ממון שלך הוא ואם זכיתה לממון עשה ממנו עד שבידך קנה ממנו העולם הזה ונחול ממנו העולם הבא כי כנפים יש לו ובשמים הוא פורח שנ' התעיף עיניך בו ואיננו כי עשה יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים
4. אל תאמר איש פל' חכם ואני איני חכם שלא שימשת כיוצא בו  
אל תאמר איש פל' עשיר ואני איני עשיר שאין אדם זוכה לשתי שולחנות  
ואל תאמר איש פל' נאה ואני איני נאה שבשעת מיתתכם אתם חשובים כנבילה ולא עוד אלא שהנבילה זו בעלה יאמרו לגוים טלו לכם בשר ותנו לנו עור אבל אתם אין כל בריה משגחת עליכם  
אל תאמר איש פל' גבור ואני איני גבור שאין גבור אלא בתלמוד תורה שנ' ברכו יי מלאכיו גברי כח עשי דברו לשמע בקול דברו
5. דברים אלה יהיו על לבביך דע מאין באתה ולאין אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון
6. אל תתן עיניך בממון שאינו שלך שהן שוקעות בשערי רקיע  
אל תשמיע אזניך דברים בטילים שהן נכוות קודם לאבריך  
אל יספר פיך בלשון הרע שהוא נכנס תחלה לדין  
אל ימצא בידך דבר רע גזל שכל אבריך מעידין בך  
אל יקדמוך רגליך לדבר עבירה שמא יקדימוך מלאכי המות  
אל תתירא מבית דין שלמטה שהרי עידיך אוהבי ממון הם הוי ירא מבית דין שלמעלה שיש עליך עדים למעלה ולא עוד אלא שמכריזין עליך מריבה בשעה ושעה
7. אם עשית דברי בשמחה פמליא שלי תצא לשחרך ואף אני בעצמי אצא לקראתך ואומר לך בואך שלום
8. עיניך שלא נתתה בממון שאינו שלך הן יאירו לך באישון חשך ואפלה שנ' וזרה בחשך אורך ואפלתך בצהרים  
אזניך שלא שמעת בהן דברים בטילים הן יאזינו לך חיי העולם הבא  
פיך שלא סיפר בלשון רע עליו יהרגו כל בעלי הרוגים  
פיך שעמל בדברי תורה עליך יתברכו כל בעלי ברוכים  
ידיך ששמרת הן הגזל מה יעשו לך כל בעלי עולה  
ידיך שלא קפצת מן הצדקה מה יעשו לך כל בעלי כסף וזהב  
רגליך שלא קידמוך לדבר עבירה מה יעשה לך מלאכי מות
9. דברי אילו הרציתים לפניך מה שתרצה עשה שלט תאמר לא התרו בי

## Capitolo quinto

1. מי שהוא תלמי' חכם לא יאכל מעומד ולא ישתה מעומד ולא ישתין מעומד ולא יקנה את הקערה ולא ילקלק באצבעותיו, ולא יגסה בפני חבירו

מיעוט שיחה מיעוט שינה מיעוט שחוק מיעוט תענוג מיעוט הין מיעוט לאו לאו

2. לעולם יהא אדם יודע אצל מי הוא עומד אצל מי הוא יושב אצל מי הוא אוכל, ואצל מי הוא שותה אצל מי שהוא מסיב אצל מי שהוא משיח אצל מי הוא חותם שטרותיו

3. בארבעה דברים תלמיד חכמ' ניכרים בכיסו בכוסו בכעסו ובעטיפתו ויש אומרי' אף בדיבורו

4. הדר תורה חכמה הדר חכמה יראה הדר ענוה הדר ענוה מצוה הדר מצוה צניעות

5. לא יהא ער בין הישנים ולא ישן בין הערים  
ולא בוכה בין השוחקים ולא שוחק בין הבוכים  
ולא יושב בין העומדים ולא עומד בין היושבים  
ולא קורא בין השונים ולא שונה בין הקורים  
כללו של דבר אל ישנה אדם ממנהג הבריות

## Capitolo sesto

1. ארבעה דברים גנאי לתלמיד חכמים לא יהא מחשך בדרך ולא יצא לשוק מבושם ולא יכנס לבית הכנסת באחרונה ולא ירבה ישיבתו עם עמי הארץ

2. לכניסה הגדול קודם ליציאה הקטן קודם לעלות הסולם הגדול קודם לירידת הסולם הקטן קודם לבית הוועד הגדול קודם לבית הכלא הקטן קודם לברכה הגדול קודם והמהלך שואל בשלום היושב

3. לא מיסב בפני מי שגדול הימנו  
בא לפרוס מן הככר פורס במקום הצלי שבה  
ובא לוכל צנון ובצל אוכל ממקום העלין  
ולא יהא נוטל את הככר ויתלוש בשיניו ויחזירו על השלחן  
בא לשתות ברבים הופך לצד ושותה

4. לא יהא עסקן ולא נקרן ולא ולא גרגרן  
ומוותר על קלתו ואינו מתכבד בקלון חבירו

5. תחלת עבירה הרהור שנייה לה לצנות שלישית לה גסות רביעית לה אכזריות חמישית לה הבטלה ששית לה שנאת חנם שביעית לה עין הרע  
הוא ששלמה אמר כי יחנן קולו אל תאמן בו כי שבע תועבות בלבו

## Capitolo settimo

1. שבעה דברים בגולם מדבר בפני מי שגדול הימנו ונכנס לתוך דברי חבירו ונבהל להשיב ושואל שלא כהלכה ומשיב שלא כענין ואומר על אחרון ראשון ועל ראשון אחרון ועל מה שלא שמע אומר שמעתי ואינו מודה על האמת חמש עשרה מדות בתלמיד חכמים נאה בביאתו חסיד בישיבתו ערום בדעת פיקח במעשיו מכיר את מקומו ושמה בחלקו ואינו מחזיק טובה לעצמו כונס וזכרן מרבה להשיב שואל ומשיב שומע ומוסיף על כל פרק ופרק דבר והולך אצל חכם ולמד על מנת ללמד ולמד על מנת חעשות

2. תלמי' חכמ' צריך שיהא צנוע באכילה ובשתייה ובסיכה בעטיפתו ו בהליכתו ו בקולו וברוקו ובמעשיו הטובים מה הכלה הזו כל זמן שהיא בבית אביה מצנעת עצמה ואומרת כל מי שיודע לי עדות יבוא ויעיד עלי כך תלמיד חכמים צריך שיהא צנוע במעשיו ומפורסם במעשיו הטובים רודף אחר האמת אבל לא אחר השקר אחר האמונה אבל לא אחר הגזל אחר הענוה אבל לא אחר הגסות אחר השלום אבל לא אחר המחלוקת אחר עצת זקנים אבל לא אחר עצת ילדים אחר הארי ולא אחר האשה

3. איזהו מורא לא חשב במקומו ולא סתר את דבריו ולא סותת את דבריו איזוהי כיבוד מאכיל ומשקה מלביש ומנעיל מכניס ומוציא

4. תאני ר' חייא יפה שתיקה לחכם קל וחומר לטיפשים וכן שלומה אומר גם איול מהריש חכם יחשב

## Capitolo ottavo

1. הוי רך כקנה שהרוח נושבת בו לכל צד שתרצה שאין התורה מתקיימת אלא במי שרוחו נמוכה עליו ולמה נמשלה התורה במים מה המים הללו, אין דרכן להלך במקום גבוה אלא במקום נמוך כך אין התורה שורה אלא במי שרוחו נמוכה עליו
2. הרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור והוי זהיר ממי שהו יועצך לפי דרכו
3. כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו שנ' מי אל כמוך נושא עון ועבר על פשע למי הוא נושא עון למי שהוא עובר על פשע
4. כל המתנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא בהם שנ' אם נבלת בהתנשא אם נבלת עצמך על דברי תורה בה תנשא
5. וכל המתחכם בדברי תורה מוסיפין לו חכמה על חכמתו שנ' תן לחכם ויחכם עוד
6. וכל זמן שאין אדם חוטא מוראו על הבריות וכל זמן שאדם חוטא מורא הבריות עליו
7. כל המזלזל בדבר אחד מן התורה חייב כרת שנ' כי דבר יי בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת המפש היא עונה בה
8. כל מי שיש לו בושת פנים לא במהרה הוא חוטא שנ' ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו וכל מי שאין לו בושת פנים במהרה הוא חוטא שנ' הכרת פניהם ענתה במ כל המזלזל בדבר אחד מן התורה חייב כרת שנ' כי דבר יי בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת המפש היא עונה בה ומה הוא עונה בה מלמד שהנפש נכרתת ועונה בה
9. כל תלמיד חכם שהוא מזלזל בנטילת ידים הרי זה מגונה אורח מכניס אורח מגונה ממנו אורח מטריח אורח מגונה משלשן ר' מאיר אומר אף הנוטל מלפניו ונותן לבנו של בעל הבית ומעשה היה והרג בעל הבית את בנו
10. כל המשפיל עצמו מגביהין אותו וכן הוא אומר זאת לא זאת השפלה הגבה והגבה השפלה העובר על דברי חכמים חייב מיתה וכל הפוסל פסול
- אמ' ר' עקיבה כך היה תחילת שימושי לפני חכמים פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי מת מצוה וניטפלתי עד שהצאתיו לבית הקברות וכשבאתי והרציתי את הדברים לפני ר' אליעזר ור' יהושע אמרו לי על כל פסיעה ופסיעה שפסעת מעליך עליך כאילו היית שופך דמים נקים אמרתי ומה בשעה שנתכוונתי לזכות נתחייבתי שלא לזכות על אחת כמה וכמה מאותה שעה לא זזתי לשמש חכמים
- הוא היה אומ' כל דלא שמיש חכימא קטלא חייב ודלא אישתמש חייב קטלי קטלי
11. הנכנס למרחץ בתחיל' מעביר את המסוה ואחר כך מעביר את המנעלים ואחר כך מעביר את המכנסיים ואחר כך מפשיט את החלוק
12. הנכנס למרחץ נותן כבוד ל זה שיצא והיוצא מן בית הכסא נותן כבוד לזה הנכנס

## Capitolo nono

1. ר' אלעזר הקפר אומ' התרחק מן התרעומת שמא תתרעם על אחרים ותוסיף לחטוא
2. הוי אוהב את המוכיחך ושנא את המשבחך כדי שלא תתמעט מחכמתך
3. הוי אוהב את בית הכנסת כדי שתטול שכר בכל יום  
הוי אוהב את בית המדרש כדי שיבואו בניך ל תלמוד תורה  
הוי אוהב את העניים כדי שלא יבואו בניך לאותה מדה  
הוי אוהב את הענוה, כדי שתמלא ימיך  
הוי אוהב את גמילות חסדים כדי שתנצל ממלאך התשחורת
4. והוי זהיר בקרית שמע ובתפלה כדי שתנצל מדינה של גהנם  
יהי ביתך פתוח לרווחה כדי שלא יחסרו מזונותיך  
הוי זהיר בדלתי ביתך שלא יהיו סגורות בשעה שאתה מיסב באכילה ובשתיה מפני שדלתי ביתך הן מביאין אותך לידי עניות
5. הוי זהיר בכבוד אשתך כדי שלא תהיה עקרה  
הוי שמח ביסורין הבאין עליך מפני שהיסורין הבאין עליך הן מצילין אותך מחוליה שלמטה  
הוי שמח על שולחנך בשעה שהרעביןנהנין ממנו כדי שתאריך ימים בעולם הזה ולעולם הב
6. הוי שמח במתנה שאתה נותן מתוך ביתך כדי שיכפה ממך אף מלאך המות שנ' מתן בסתר יכפה אף
7. אם מנע עצמך מדבר מצות ועסק בדברי עבירה מלאך המות קודמו  
אם פיזרת רגליך על העני ועל המצות נתקיים עליך ברוך אתה בבאך וברוך אתה בצאתך  
אם שמרת פיך מלשון הרע תהא כל ימיך שלום  
אם העיז פניו במי שגדול ממנו סופ בא לידי בהרת.
8. אם מנע עצמך מדבר מצות ועסק בדברי עבירה סוף שמתה אשתו במגפה וכן הוא אומ' בן אדם הנני לקח ממך את מחמד עיניך במגפה
9. אם רצת לכבוד חכם הויין לך בנים ובנות נתונים למעלה  
אם רצת לכבוד עני הויין לך בנים ובנות עסוקי תורה ומקיימי מצות בישראל  
אם ראית חכם שמת עמוד וחזר עליו עד שיפטר מממך  
אם ראית עני שמת עמוד עליו עד שתוליכו לקבר שבחזירתך יספרו בשלומך כשלום פנחס בן אלעזר
10. אם ראית עני חבירך שנדלדל ומטה ידו עמך אל תחזירהו ריקם שנ' שומר מצוה לא יודע דבר רע ועת ומשפט ידע לב חכם  
אם הלויית מאומה או סלע לעני בשעת דחקו נתקיים עליך אז תקרא ויי יענה
11. אם גדלת עצמך מפני חברו הקב"ה משפילו

אם גידלוך אחרים בין בישיבה בין במסבה עשה עמם שלום כדי שיבוא שלום וינוח על משכבך  
אם השפלת עצמך הקדוש ברוך הוא מגביהך

12. וכן היה ר' אלעזר הגדול אומר גדול שלום ושווא מחלוקת  
גדול שלום שאפילו ישראל עובדין עבודה זרה וביניהם שלום כביכול אמר הקב"ה איני יכול לנגוע בהם שני' חבור עצבים  
אפרים הנח לו אבל בדבר מחלוקת מה נאמר בהם חלק לבם עתה יאשמ כיצד בית שיש בו מחלוקת סופו ליחרב וחכמים אומ'  
מחלוקת בבית זמה  
עיר שיש בה מחלוקת סופה ליחרב ו חכמ' אומ' מחלוקת בעיר שפיכות דמים  
בית הכנסת שיש בה מחלוקת סופה להתפרז  
שני תלמיד' חכמ' בעיר אחת והן שני בית דינין וביניהם מחלוקת סופן למות אבא שאול אומ' מחלוקת בית דין חורבן העולם

13. אבא יוסי בן יוחנן אומ' משום שמואל הקטן העולם הזה דומה לגלגל עינו של בשר ודם לובן שבו זה אוקיינוס שמקיף את  
כל העולם כולו שחור שבו זה ישוב קומט שבו זה ירושלים פרצוף שבקומט זה בית המקדש יהי רצון שיבנה במהרה בימינו

## 2.ii *Dereḳ Ereṣ Zuḡa* 10 - 11

Ms. JTS 2237

### Capitolo decimo: *Pereḳ Rabbi Šim'on*

1. ר' שמעון בן יוחאי אומר שבוע שכן דוד בא שנה ראשונה מתקיימת והמטרת על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר שנייה חצי רעב משתלחין שלישית רעב גדול ומתו בו אנשים ונשים וטף וחסידים ואנשי מעשה [מתמעטים] ותורה משתכחת מלומדיה רביעית שובע ואינו שובע חמישית שובע גדול אוכלין ושותין ושמחים בששית קולות בשביעית מלחמות במוצאי שביעית בן דוד בא

רבן גמליאל אומר דור שכן דוד בא בית הועד יהיה לזנות הגליל יחרב ואנשי הגליל יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו וחכמת סופרים תסרח וירא חטא ימאסו פני הדור כפני הכלב והאמת נעדרת וסר מרע מסתולל

ר' נהוראי אומר דור שכן דוד בא נערים ילבינו זקנים וזקנים יעמדו לפני נערים בת קמה באמה כלה בחמותה ואין הבן מתבייש מאביו

ר' נחמיה אומר דור שכן דוד בא עזות תרבה והיקר יעוות והגפן לא תתן פריה והיין יהיה ביוקר והמלכות תהפך למינות ואין תוכחת

2. אמר ר' יוסי טבא תלת ווי לחדא דאזלא ולא אתיא

3. הוא היה אומר הגרע והבורסקי והבנאי אין מעמידין מהם פרנס על הצבור ואין מעמידין מהם אפטרופא

4. הוא היה אומר יושבי כפרים והולכי מדברות חיייהם אינן חיים וממונם אינן שלהם ובניהם אינן שלהן

5. ארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה [לעולם] ואלו הן שכר כותבין שכר מתורגמנין ושכר הבא ממדינת הים והנושא אשה לשם כתובה שאין מורישיין לבניהם ולבני בניהן

6. יש נושא אשה לשום זנות ויש נושא [אשה] לשום ממון ויש נושא אשה לשום גדולה ויש נושא אשה לשום שמים

הנושא אשה לשום זנות עליו הכתוב אומר בי"י בגדו כי בנין זרים ילדו

הנושא אשה לשום ממון עליו הכתוב אומר [עתה יאכלם חדש את חלקיהם] חדש נכנס וחדש יוצא וממונן כלה

והנושא [אשה] לשום גדולה לסוף שמורידין אותו מגדולתו

והנושא [אשה] לשום שמים סוף שיוצאין ממנו בנים שמושיעין את ישראל

7. הדר אלהים בני אדם הדר בני אדם כסותן הדר תורה חכמה והדר זקנה הדר שיבה הדר בחורים יראת חטא הדר עם הארץ מארה

8. קרא ולא שנה הרי זה בור שנה ולא קרא עם הארץ קרא ושנה ולא פירש חכם קרא ושנה ופירש נבון לא קרא ולא שנה נוח לו שלא נברא

9. חכמה ואין יראה הרי זה בזויה אין חכמה ואין יראה רשע גמור חכמה ויראה צדיק גמור

## Capitolo undicesimo: *Pereq ha-Šalom*

1. אמר ר' יהושע גדול השלום שהשלום לארץ כשאור לעיסה ואלמלא ברא הקב"ה ונתן שלום בארץ היתה החרב והחיה משכלת את הארץ מה טעם ונתתי שלום בארץ ואין ארץ אלא ישראל שנ' ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ ואומ' הנה כל הארץ ישבת ושקטת ואלו ישראל

כתי' דור הולך ודור בא והארץ לעולם עמדת מלכות באה ומלכות הולכת וישראל לעולם קיים אמר שלמה אעפ"י שדור הולך ודור בא מלכות הולכת ומלכות באה גזירה הולכת וגזירה באה על שונאי ישראל והארץ לעולם עומדת ישראל קיימת לעולם לא כלין ולאמכלין שנ' כי אני יי לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם ולא עתידין לכלות אלא ואתם הדבקים ביי אלהיכם חיים כלכם היום

2. תמן תנינא רבן גמליאל אומ' על שלשה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום אמר ר' [מונא] ושלשתן דבר אחד הן נעשה הדין נעשה אמת ושלשתן בפסוק אחד אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם כל מקום שיש משפט יש שלום וכל מקום שיש שלום יש משפט

3. אמר ר' יהושע גדול הוא השלום שבשעה שעמדו ישראל על הר סיני ואמרו כל אשר דבר יי נעשה ונשמע נתן להם תורתו ובירכן בשלום חזקיה אמ' תורת יי תמימה

4. אמ' חזקיה גדול השלום שכל מצות שבתורה כתוב ה' בהן כי תראה כי תפגע כי יקרא כי תבנה כשתבא לידך המצוה אתה זקוק לעשותה אבל השלום כתי' בקש שלום ורדפהו בקשהו במקומך ורדפהו במקום אחר

5. אמ' חזקיה גדול השלום שבכל המסעות כתי' ויסעו ויחננו במחלוקת נוסין וחונין במחלוקת ובזמן שבאו להר סיני חנו חנייה אחת ויחן שם ישראל אמר הקב"ה הואיל ושנאו ישראל את המחלוקת ואהבו את השלום ונעשו חנייה אחת הרי שעה ליתן להם את תורת יי אדניה לא נהרג אם לא בשביל שהיה בעל מחלוקת ולא בשביל אבישג שכן אמ' נתן לבת שבע ואני אבא אחריך ומלאתי את דבריך

6. ואמר ר' כל השקרים אסורים ומותר לשקר להטיל שלום כמו שמצינו בשרה שאמרה ותצחק שרה בקרבה ואדוני זקן ושנה המלאך לומר ואני זקנתי מפני השלום

7. וכן מצינו בנביאים שדברו בדאי כדי להטיל שלום בין מנוח לאשתו שאמרה כתו' את העקרה ולבסוף לא דכר לה שם עקרה

8. וכן הקב"ה עושה שלום שנ' המשל ופחד עמו עושה שלום במרומו המשל זה מיכאל ופחד זה גבריאל לא זה מחזיק את זה ומהם מן אש ומהן של מים בני אדם שיש ביניהם כל המדות הללו על אחת כמה וכמה

9. אמר ר' שמעון גדול השלום שויתר הקב"ה על שמו שנכתב בקדושה שימחה על פני המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו

10. אמר ר' יהושע גדול השלום, שברית כהנים נכרתה בשלום, שנאמר הנני נתן לו את בריתי שלום.

11. וגדול השלום שכל שמו של הקב"ה נקרא שלום שנ' ויקרא לו יי שלום

אמ' ר' חייא מכאן שאסור לשאול בשלום חברו במקום מטונף מאי טעמא ויבן שם גדעון מזבח ליי ויקרא לו יי שלום ומה מזבח שאינו אוכל ולא שותה ולא מריח ולא מדבר ולא נבנה אלא לכפרתם של ישראל נקרא שלום מי שהוא אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום ומטיל שלום בין איש לאשתו על אחת כמה וכמה ואף שמו של משיח נקרא שלום שנ' אבי עד שר שלום

12. וגדול השלום שישראל נקראין שלום שנ' כי זרע השלום למי השלום לזרע השלום לזרע שלום

13. גדול השלום שבשעת מלחמה אין פותח אלא בשלום שנ' כי תקרב אל עיר וגו' וקראת אליה לשלום וכן במלך המשיח אינו בא לישראל אלא בשלום שנ' מה נאוו על ההרים רגלי מבשר

14. אמר ר' [יהושע] גדול השלום שהיא תלויה לחיים ותלויה למתים לחיים שנ' ויאמר יתרו למשה לך לשלום למתים מניין ואתה תבוא אל אבותיך בשלום

15. אמ' ר' יהושע גדול השלום שכשנברא העולם הקב"ה עשה שלום בין עלונים ותחתונים יום ראשון שמים וארץ יום שני יהי רקיע בתוך המים יום שלישי יקוו המים מתחת השמים יום רביעי מאורות ברקיע השמים יום חמישי ישרצו המים יום ששי ברא האדם ברא גופו מן התחתונים שנ' וייצר יי אלהים את האדם עפר מן האדמה וברא נשמתו מן העליונים שנ' ויפה באפיו נשמת רוח חיים באפיו

16. אמר רבן רבן שמעון בן גמליאל גדול השלום שהרי אהרן הכהן לא נשתבח מהשלום שהיה רודף שלום ומקדים שלום ומשיב שלום שנ' בשלום ובמישור הלך אתי מלמד ה' כשהיה רואה בני אדם שונאין זה את זה הולך לאחד מהם ואומ' לו למה אתה שונא לפלוני וכבר בא לביתי ונשתטח לפני ואמ' חטאתי לפלוני לך ופייס עלי ומניח לזה והולך אצל השני ואומ' לו כראשון והיה משים שלום ורעות בין אדם לחברו הה"ד ורבים השיב מעון אמ' ר' יהושע נביא נקרא מלאך והחכם נקרא מלאך שנ' כי מלאך יי צבאות הוא יכול יהא כהן [עם הארץ] ת"ל תורה יבקשו מפיהו

17. ועו' גדול השלום שכל התפילות וברכות חותמין בשלום אלה בברכות בקרבנות מניין ת"ל זאת התורה לעולה ולמנחת החטאת ולאשם ולזבח שלמים ואין לי אלא בכלל בפרט מניין וזאת תורת המנחה וזאת תורת זבח השלמים אין קי אלא בעולם הזה בעולם הבא מניין שנ' כי כה אמר יי הנני נוטה אליה כנהר שלום קרית שמע חותמת שלום ופרוס עלינו סכת שלומך וברכת ש' כהנים חותמת בשלום וישם לך שלום ותפילה חותמת שלום עושה שלום ברומי

18. שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם בגולם קופץ לדברי חבריו ונבהל להשיב ומדבר לפני מי שגדול ממנו בחכמה ובשנים ומשיב על ראשון אחרון ועל אחרון ראשון ואיהו מודה על האמת ובוש ללמוד ולומר לא שמעתי אבל בחכם אינו כן אינו קופץ לדברי שום אדם וזה אהרון כנגדו כעס משה והיה מצוה לו לאכול פסולי המוקדשין ולא כעס

כנגדו ולא אמר אוננים הם קצר דבריך אלא המתין לו עד שפיים ואחר כך השיבו שנ' ויאמר אהרון אל משה הן היום היום מתו בני ואני אקרב קרבן היום מתו בני ואנו אוכלין בזבחים ומה אם מעשר אסור לאונן חטאת חמורה לא כל שכן שתהא אסורה לאונן מיכאן דן אהרון קל וחומר וכן עשה הקב"ה לאברהם כשבקש על סדום ואמ' לו הנה נא הואלתי לדבר והמתין עד שסיים ואחר כך השיבו שנ' וילך יי כאשר כלה לדבר עם אברהם ומה אם הקב"ה שהעולם שלו ומלואו שלו אינו רוצה ליכנס לתוך דברי בשר ודם שהוא עפר רמה ותולעה קל וחומר שלא יהא נכנס לתוך דברי חבירי

אינו נבהל להשיב כגון אליהוא בן ברכאל הבוזי שנ' כתר לי זער ואחוך ודבר משה אל אלעזר ואיתמר מדוע לא אכלתם את חטאת ולא השיבוהו עד שבא הגדול והשיבו שנ' וידבר אהרון אל משה משל לאשה שכעסה על בנה והיא מ' עושה כדי להשמיע את כלתה כך כשה משה כעס של בני אהרון כדי להשמיע לאהרון ולהגיד להם דרך כשהיה אדם כועס על בני ביתו נותן עיניו בקטון שבהם וכן הרב לתלמידיו נותן עיניו בגדול שבהם שנ' ויאמר משה אל יי שלח נא ביד תשלח ונתן עיניו במיכאל

ואינו מדבר בפני מי שגדול ממנו ממה שהיה ראוי לדבר ואמ' לאהרון אחיו שידבר טהור שומע מפי הקב"ה ואהרון מפי משה שנ' אידבר אהרון את כל הדברים האלה ויאמן העם

כענין זה יהודה אנכי אערבנו

שלא כענין זה ראובן שנ' את שני בני תמות וכי הורג נפשות יעקב אביו מיכאן אמרו על הפלגה ואמ' ר' אלעזר משום רבינו כשהיה אדם אומר דבר מתוקן אומ' כפתור ופרח וכשהיה אומר דבר של הפלגה היה אומ' לא ירד בני עמכם

ומשיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון זו רבקה שנ' ויאמר בת מי את ותאמר בת בתואל אנכי ותאמר אליו גם תבן גם מספא רב עמנו ד"א אלו אנשי חרן שאמ' להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן אנחנו ויאמר הידעתם את לבן השלום לו ויאמרו ידענו

ומודה על האמת זה משה רבינו שנ' וישמע ויטל בעיניו אף המקום הודה לדבריו

ואינו בוש מלמד זה משה רבינו שנ' ויקרב משה את משפטן לפני יי

ואינו בוש לומר לא שמעתי זה משה רבינו שנ' ויאמר אליהם עמדו ואשמעה מה יצוה יי לכם



## VI Elenco dei manoscritti<sup>1</sup>

### (1) Trasmissione indipendente di *DEZ*

- 1) Oxford 896: capp. 1 - 4. 9; 5 - 8. Prodotto a Barca, Libia, 1202. Siddur (giudeoarabo) di Rabbi Šelomoh Segelmesa (Neubauer:1886 vol. 1, 190 - 19; Addenda p. 142).<sup>2</sup>
- 2) JTS 2101: cinque frammenti dai capitoli 2 - 3; 3 - 4; 3 - 4; 5 - 8; 8. Genizah del Cairo, ca. 1135, copiato da Isaac b. Moses b. Samuel ha-Sephardi (Adler:1921 p. 19).
- 3) Oxford 380: capp. 1 - 4. 9; 5 - 8. Scrittura orientale, ca. 1300. Commento di Maimonide in arabo a *mAbot* (Neubauer:1886 vol. 1, p. 83; Addenda p. 59).
- 4) Oxford 120: capp. 1 - 4. 9; 5 - 8. Scrittura sefardita, XV sec. Commento di Maimonide in arabo a *mAbot*, *Qinyan Torah (mAbot 6)*, materiali sapienziali in ebraico e arabo (Neubauer:1886 vol. 1, p. 19).
- 5) Oxford 2643: frammenti dai capp. 4/9; 5/8. Genizah del Cairo. Commenti talmudici e midrašim (Neubauer:1886 vol. 2, pp. 38 - 41).
- 6) Oxford 2669: due frammenti dei capp. 1 - 2. 9. Scrittura orientale. Midrašim, Mišnah, materiale halakico (Neubauer:1886 vol. 2, pp. 67 - 70).
- 7) JTS 1329: capp. 1 - 3 (parziale). Scrittura orientale, XIII - XIV sec. (Adler:1921 p. 19).
- 8) JTS 229: capp. 2 (fine) - 4; 5 (fine) - 8. Genizah del Cairo (Adler:1921 p. 19).
- 9) JTS 1111: frammento dal cap. 8. Genizah del Cairo. Frammenti da *mAbot* e *Yosippon* (Adler:1921 p. 43).
- 10) JTS 1117: frammenti dai capitoli 1 - 2. Genizah del Cairo. Commenti talmudici e pentateuco (Adler:1921 pp. 77. 153)
- 11) JTS 2149: frammenti dai capitoli 1 - 3. Genizah del Cairo. Miscellaneo (Aggadah in ladino) (Adler:1921 p. 96).
- 12) JTS 2840: frammenti dal cap. 8. Genizah del Cairo. Commenti biblici in giudeo-arabo (Adler:1921 p. 134).
- 13) JTS 3051: frammenti dal cap. 7. Genizah del Cairo. Commenti biblici e materiale midrašico in giudeo-arabo (Adler:1921 p. 103).
- 14) Cambridge U TS 83.40: capp. 5 - 7. Genizah del Cairo.
- 15) Cambridge U TS 83.178: cap. 7. Genizah del Cairo.
- 16) Oxford 904: capp. 1 - 4. Scrittura spagnola, 1481 (Neubauer:1886 vol. 1, pp. 193 - 194).
- 17) Oxford 2422: cap. 5 - 9. Scrittura tedesca, XVII sec. Miscellaneo (Trattati Minori, alcuni trattati del Talmud Babilonese, *targumim*, lettere, etc.) (Neubauer:1886 vol. 1, pp. 851 - 854).
- 18) Parma De Rossi 541 (2342): capp. 1 - 4. 9; 5 - 8. Scrittura tedesca, XIII sec.

<sup>1</sup> Cf. Higger:1935 vol. 1, pp. 15 - 48 e Van Loopik:1991 pp. 19 - 25.

<sup>2</sup> Mss. in cui *DEZ* è trasmesso assieme al *Siddur* Sagelmesa: JTS 409 (cap.1, Adler:1921 p. 27); Harkavy L 4; Harkavy L 690 (JTS 5825); Jerusalem NLI ms heb 4° 577 (cap. 1); Manchester B 4624 (cap. 6); Cambridge UL Or 1080.2/55 (capp. 2 - 3); Budapest Geniza 17 e 18 (capp. 2 - 3).

- 19) London Jews College 28: capp. 1 - 9. Scrittura tedesca, XV sec. (Neubauer:1886/a p. 19)
- 20) Cambridge University Library Add. 539: capp. 1 - 4. 9. Scrittura italiana, XVI sec. Commento a commento di Raši al Pentateuco, *perušim*, *lequšim* (Schiller Szinessy:1876 vol. 2, pp. 96 - 97).
- 21) Mosca 249: frammenti dai capp. 1; 3 - 4; 8 - 9. Scrittura italiana, XVI sec.
- 22) München 232: passi da *DEZ*. Scrittura italiana, XIV sec. *mAbot*, letteratura talmudica, materiali midrašici (Steinschneider:1895 pp. 107 - 108).
- 23) London Montefiore 431: capp. 1 - 4. 9 (incompleto). Scrittura italiana, XV sec. Miscellaneo (tavole calendriche, trattati cabbalistici, epistole, commentari halakici, materiale etico ecc.) (Hirschfeld:1904 pp. 128 - 130).
- 24) München 264: capp. 1 - 2. Provenza, XIV - XV sec. *Perušim*, commento a *Moreh ha-nebūkim* di Maimonide (Steinsneider:1895 pp. 127 - 128).
- 25) Vaticano 303: capp. 1 - 7. Scrittura bizantina, XV sec. *Abot de-Rabbi Natan*, *Pereq heleq*, *Šemonah perašim* di Maimonide, *midrašim* (Assemani:1742 p. 290).
- 26) London British Museum br 1389: brani da *DEZ*. Inghilterra (Rabbi di Augevin), XIV sec. Brani morali dal Talmud Babilonese e dai *midrašim* (Margoliouth-Leveen:1935 vol. 4, p. 153).

## (2) Trasmissione indipendente di *DER*

- 1) Kaufmann A 50: cap. 1. Scrittura italiana, XI - XII se. Il *Pereq 'arayot* è aggiunto ai trattati della Mišnah alla fine dell'ordine *Našim* (Beer:1929).<sup>3</sup>
- 2) Milano Ambrosiana 14: cap. 1. Scrittura italiana, XV. Pentateuco con commenti, *Moreh ha-nebūkim* di Maimonide (Bernheimer:1933 p. 18).
- 3) JTS 1745: cap. 2. (Adler:1921 p. 19).
- 4) Paris - Alliance Israelite Universelle H 178 A: capp. 3 - 11. Ferrara, 1628.
- 5) London Montefiore 64: capp. 1 - 6 (frammentario). Scrittura orientale, XVII sec. *Kisse' kabod* di Mošeh Yehuda 'Abbas, Trattati Minori (Hirschfeld:1904 p. 14).

## (3) Trasmissione del corpus *Derek Eres*

### (a) Area sefardita

- 1) Oxford 2339: *DER* 1 - 11; *DEZ* 1 - 4. 6. 9 - 11 (versione D). XIV sec. Trattati Minori, *midrašim*, *Pesiqta* (Neubauer:1886 vol. 1, p. 815, Addenda 496).
- 2) JTS 2237: *DER* - 11; *DEZ* 1 - 11 (versione D). Provenza, 1271. Copista Jacob Machir Dawjan de Vives; Censura 1571, Laurentius Franguellus. Trattati Minori, *midrašim* (Adler:1921 p. 81).

---

<sup>3</sup> L'ultima pagina del trattato (127b) manca del *niqqud*. Tuttavia le prime due pagine (126b - 127a) sono vocalizzate dalla stessa mano del resto del manoscritto.

### **(b) Area aškenazita**

- 3) Oxford 1098: *DEZ* 1 - 9; *DER* 3- 9 (versione B). Germania, XIII (chiuso 1570). *Maḥzor* di rito aškenazita occidentale, *musar*, *midrašim*, materia medica, etc. (Neubauer:1886 vol. 1, pp. 301 - 302).
- 4) München 95: *DEZ* 1 - 9; *DER* 3 - 9 (versione B). Parigi, 1342. Talmud Babilonese, Trattati Minori (Steinschneider:1895 pp. 60 - 61).
- 5) Oxford 2255: *DEZ* 1 - 9; *DER* 2 - 9 (versione B). Nord Italia, XV. *Alfabeta de-Ben Sira*, *midrašim*, materiali liturgici (Neubauer:1886 vol. 1, pp. 783 - 784).
- 6) Epstein:1887 vol. 1, pp. 113 - 115: *DEZ* 1 - 5; *DER* 3 - 11 (versione C). *Ma'ašeh Torah*, *Seder Ma'ašeh be-Re'šit*, *Kallah*.
- 7) Oxford 1100: *DEZ* 1 - 9; *DER* 3 - 9 (versione C). XIII sec. *Maḥzor Vitry*, *piyyutim*, *mAḥot* (Neubauer:1886 vol. 1, p. 309).
- 8) Epstein:1887 vol. 1, pp. 113 - 115: *DER* 1 - 11; *DEZ* 1 - 11 (versione D). *Aḥot de-Rabbi Natan*, *Seder 'Olam Rabbah*, *Kallah*.
- 9) Jerusalem - The National Library of Israel Ms. Heb. 8°5226: *DER* 1 - 11; *DEZ* 1 - 11 (versione D). XIV sec. *Midrašim* (ex Wien 32; Schwarz:1931 pp. 17 - 18).

### **(c) Area italiana**

- 10) JTS 1909: *DER* 1 - 11; *DEZ* 1 - 4. 9 - 11 (versione D). XVI sec. *Aḥot de-Rabbi Natan*, *Kallah* (Adler:1921 p. 19).
- 11) Oxford 2257: *DER* 1 - 11; *DEZ* 1 - 4. 9 - 11 (versione D). XVI - XVII sec. Materiale *halakico*, *perušim*, trattati mistici (Neubauer:1886 vol. vol. 1, p. 785).

### **(d) Area orientale**

- 12) Oxford 2833 eb. b 10: frammenti da *DEZ* 9. 5 - 8; *DER* 8 - 10. Mišnah, *targumim*, *halakot* (Neubauer:1886 vol. 2, pp. 263 - 267).
- 13) Oxford 563: *DEZ* 1 - 8; *DER* 6 (fine). Nord Africa, XV sec (Neubauer:1886 vol. 1, p. 111).



## VII Appendice

### Gestire il triviale: storie e maniere di rabbini ed eremiti

Μέγας γὰρ κόπος διδάσκειν διὰ τοῦ στόματος, μὴ ποιήσαντες τὸ ἔργον τοῦ σώματος.

È infatti molta fatica insegnare con la bocca ciò che non si pratica con il corpo.

*Apophthegmata Patrum* Nau 240<sup>1</sup>

#### 1 La narrativa in *DER*: *ma'aseh e chreia*

Dei due trattati *Dereḳ Ereṣ*, *DER* spicca per un tessuto redazionale più composito, inclusivo di precettistica sapienziale e quasi-halakica, porzioni aggadiche ed excursus midrašici.<sup>2</sup> Per i capitoli del nucleo centrale (3 - 9) è possibile riconoscere una certa regolarità stilistica, secondo la quale alla raccolta di prescrizioni comportamentali si alternano sezioni narrative volte a illustrare, con maggiore o minore coerenza contenutistica, lo scheletro normativo.

Il trattato *DER* conta un totale di dodici aneddoti. Cinque<sup>3</sup> di questi sono verosimilmente rielaborati a partire da tradizioni attestate nel Talmud Babilonese o nella letteratura midrašica, mentre i restanti sette non trovano altre corrispondenze nella letteratura rabbinica.<sup>4</sup> Ricapitolando, queste sono le narrazioni conservate in *DER* - e in definitiva l'intero corpus *Dereḳ Ereṣ*, dal momento che *DEZ* non tramanda sezioni narrative:

- *DER* 4, 1: Šim'on ben Ele'azar e il brutto articolo // *bTa'anit* 20a-b; *Abot de-Rabbi Natan A* 41 (66a);<sup>5</sup>
- *DER* 5, 2: I quattro anziani e il filosofo;
- *DER* 5, 3: Yehošua' e l'ospite infido;
- *DER* 6, 1: Yehošua' da Šim'on ben Anṭipatris;
- *DER* 6, 2: Hillel e i ritardi conviviali;
- *DER* 6, 3: Gli smacchi di Yehošua': la vedova, la ragazzina e il ragazzino // *b'Eruḃin* 53b; *LamentazioniRabbah* 1, 19;
- *DER* 7, 1: 'Aqiba e i due discepoli;
- *DER* 7, 6: 'Aqiba e Yehošua' al gabinetto // *yBerakot* 9, 5 (14b-c); *bBereḳot* 62a;
- *DER* 8, 3: Doni fatali // *bHullin* 94a;
- *DER* 9, 1: 'Aqiba e i bicchieri assaggiati;

1 Nau:1909 p. 363.

2 V. la composizione dei nuclei "originari" secondo Higger in II.1.

3 Perché il brano in *DER* 6, 3 è in realtà composto di tre *ma'asim*, v. oltre.

4 È possibile che alcuni di questi aneddoti (5, 2; 6, 1; 7, 1) appartengano ad uno strato redazionale semi-definitivo, cf. III.2.i.

5 Cf. *DER* 4, 2 n. 2 sulla formula מעשה ב-.

- *DER* 9, 2: ‘Aqiba e il pane sprecato;
- *DER* 9, 4: Ospitalità fatale // *bHullin* 94a

Dal punto di vista formale, gli episodi qui enumerati sono tutti marcati dalla formula introduttiva *ma‘aseh be-*, resa in traduzione con *si racconta che...*<sup>6</sup> Il termine *ma‘aseh* - alla lettera, *fatto* e quindi *aneddoto* o *exemplum* - è impiegato a definire la forma tannaitica, o pseudo-tannaitica,<sup>7</sup> della narrazione rabbinica. Va ricordato però che la classificazione delle tipologie narrative è una questione vessata nella critica della letteratura rabbinica. Ciò si deve soprattutto allo scarto teorico tra un approccio documentaristico, focalizzato sull'analisi della pura forma nell'impossibilità di risalire ai frammenti testuali originari, e un approccio che invece integra la storia della forma con la critica della redazione del testo, creando spazio per ulteriori investigazioni su *Sitz im Leben*, società e pensiero.<sup>8</sup> Per ora basti la definizione di *rabbinic story* (*aneddoto rabbinico*) proposta da Catherine Hezser:

In quanto genere letterario distinto, l'aneddoto rabbinico [*rabbinic story*] si distingue dal suo contesto talmudico per la modalità narrativa, ovvero per l'uso di verbi di azione al passato che descrivono uno specifico evento nel quale sono coinvolti personaggi post-biblici come rabbini, laici anonimi e altri. A questo genere appartengono sia brevi precedenti [*case-stories*] *halakici* sia dettagliati episodi aggadici.<sup>9</sup>

Per come compare nella maggior parte dei brani di *DER* sopra elencati, l'aneddoto rabbinico è assimilabile a un ulteriore sotto-genere narrativo, che la letteratura rabbinica ha mutuato e fatto proprio dal milieu culturale ellenistico: la *chreia*. Con *chreia* (anche *sententia* o *exemplum*) si indica un aneddoto, di breve estensione, nel quale l'abbozzo descrittivo di date circostanze è funzionale ad introdurre il climax finale nel quale il protagonista, per lo più un notorio filosofo o sapiente, spicca per una sentenza arguta o un'azione pregnante. Nel caso l'impianto narrativo si risolve con un detto gnomico, la *chreia* è detta *logiké* (*dialogica*), mentre qualora culmini in un gesto esemplare si parla di *chreia praktiké* (*pratica*); la combinazione dei due motivi dà invece luogo alla *chreia mikté* (*mista*). Questo tipo di categorizzazione formale risale già all'epoca ellenistica, durante la quale la *chreia* costituiva uno degli strumenti dialettici primari nella formazione del retore, come testimoniano le raccolte di esercizi preparatori - i *Progymnasmata* - di autori quali Elio Teone (ca. 50-100 e.v.) ed Ermogene di Tarso (161 - 240 e.v.).<sup>10</sup> Anche in considerazione della funzionalità pedagogica, la *chreia* costituisce di per sé un prodotto originariamente anonimo, che in un secondo tempo può essere rimaneggiato all'interno di un più ampio contesto letterario da un dato autore. L'esempio più noto sono le *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio (180 - 240 e. v.), una raccolta biografica composta da

6 V. *DER* 1, 7 n. 34 e 4, 1 n. 2.

7 Nel caso di *DER* la lingua ebraica e l'attribuzione a personaggi dei secoli I - II e. v. non sono infatti necessariamente indicativi dell'effettiva origine tannaitica dei materiali arrangiati nella recensione a noi giunta del trattato, v. ad es. Schofer:2007 p. 316.

8 Qualche esempio: Saldarini:1977/b; Porton:1981; Hezser:1993 pp. 1 - 9; Hezser:2000/b; Hezser:2010; Shemesh:2008; Neusner:2010a-b.

9 Hezser:1993 p. 1.

10 Cf. Calboli Montefusco:1968; Hock-O'Neill:1986 pp. 3 - 47; Hezser:1996 pp. 371 - 373.

gruppi di *chreiai* incentrate sulle gesta di singoli filosofi.<sup>11</sup> Celebri sono divenute ad esempio le prodezze anticonformiste di Diogene il Cinico (412 - 323 a. e. v.):

(6, 46) Una volta che [Diogene] si masturbava in pubblico, disse: "Ah, se anche sfregarsi la pancia bastasse a far passare la fame!" [...]

Durante un banchetto gli gettarono degli ossi, come si farebbe con un cane. Egli, allora, al momento di andarsene, urinò loro addosso, come avrebbe fatto un cane.<sup>12</sup>

Il modello della *chreia* conoscerà grande fortuna nella letteratura in lingua greca dei primi secoli e. v., tanto da essere naturalmente adottato anche dalla cultura di matrice cristiana. Dalla prospettiva stilistica, molti dei racconti sulla vita di Gesù nei vangeli sinottici - ma anche i *logia* e le parabole nel vangelo apocrifo di Tommaso - possono essere infatti classificati come *chreiai*. La più estensiva collezione di *chreiai* cristiane è però rappresentata dall'antologia di detti e fatti dei padri del deserto egiziano, gli *Apophthegmata Patrum* (V secolo).

Anche la cultura rabbinica finirà per assorbire e fare propria la forma letteraria della *chreia*, così popolare, d'altronde, nella *koiné* intellettuale ellenistica. Non è tuttavia tanto nelle compilazioni tannaitiche, più prossime cronologicamente alle controparti greche e cristiane, che la *chreia* trova spazio, quanto piuttosto nel Talmud Palestinese e nel Talmud Babilonese. Ciò si deve, da una parte, al disegno redazionale di Mišnah e Tosefta, volto precipuamente al compendio giuridico e, dall'altra, alla crescente necessità ideologica, nei Talmudim, di istituzionalizzare la tradizione rabbinica - compito a cui assolve convenientemente lo sviluppo di un genere letterario narrativo dedicato alle figure esemplari di tale tradizione.<sup>13</sup>

In questo contesto letterario, la *chreia* subisce delle mutazioni formali, prima fra tutte la tendenza a dilatare ed arricchire lo scheletro narrativo stesso, che di norma dovrebbe essere ridotto all'essenziale.<sup>14</sup> Più in generale si può parlare di adattamento attivo del modello letterario ellenistico alla cultura rabbinica. Henry Fischel, il primo a occuparsi dei rapporti tra *chreiai* e narrativa rabbinica,<sup>15</sup> ha riconosciuto le seguenti direttrici nella "naturalizzazione" rabbinica della *chreia*:<sup>16</sup> (a) in primo luogo, chiaramente, il ruolo di saggio protagonista dell'aneddoto viene affidato al *rabbi*. (b) Il contenuto e la funzione della *chreia*, conseguentemente, vengono *halakizzati*, nel senso che l'aneddoto gnomico diviene sovrapponibile al precedente legale.<sup>17</sup> Infine, Fischel parla anche di (c) trascendentalizzazione e (d) umanizzazione della *chreia*: rispetto al modello ellenistico, cioè, la narrativa rabbinica, da un lato, coinvolgerebbe maggiormente l'ordine divino e la religiosità e,

11 Altre opere caratterizzate stilisticamente dall'impiego della *chreia* sono il *Septem sapientium convivium* di Plutarco (46 - 127) e la *Vita Daemonactis* di Luciano di Samosata (120 - 180/92), cf. Hezser:1996 pp. 391 - 395.

12 Hicks:1925 vol. 2, pp. 46 - 48.

13 Hezser:1996 p. 390; Bar-Asher Siegal:2013 pp. 71 - 75.

14 Hezser:1996 pp. 398 - 403.

15 V. a proposito dell'aneddoto su Hillel in *DER* 6, 2 n. 27.

16 Fischel:1968 pp. 407 - 411.

17 Questa osservazione è pertinente allo schema precetto/*exemplum* caratteristico del tessuto editoriale di *DER*. L'articolo di Fischel, non a caso, è dedicato al *ma'aseh* in *DER* 6, 2, v. n. precedente.

dall'altro, eviterebbe il sarcasmo caustico tipico del *bon mot* nella corrispettiva letteratura greca. Quanto alle due ultime osservazioni, vero è che raramente le storie rabbiniche sono salaci quanto quelle ellenistiche (si vedano gli esempi su Diogene di Sinope poco sopra), come è anche vero che questo tipo di materiali assolvono a una funzione didascalica per la quale sono centrali le tematiche etiche e devozionali. Tuttavia nella narrativa rabbinica non mancano episodiche tendenze al grottesco in senso bakhtiniano, come individuato e argomentato da Daniel Boyarin.<sup>18</sup> Un esempio classico è la saga dei rabbini pantagruelici in *bBaḥa Meši'a* 84a:

Quando Rabbi Yišma'el ben Rabbi Yose e Rabbi El'azar ben Rabbi Šim'on s'incontravano tra loro, una mandria di buoi avrebbe potuto passare tra loro [cioè sotto l'arco creato dai loro enormi ventri] senza toccarli. Una *matrona* disse loro: "I vostri figli non possono essere vostri." Risposero: "[Le nostre mogli] ce le hanno più grandi delle nostre." C'è chi dice che risposero: "Come l'uomo, così la sua virilità [Giudici 8, 21]." C'è invece chi dice che risposero: "L'amore comprime la carne."

Le considerazioni di Fischel su (c) trascendenza e (d) umanità andrebbero perciò ridimensionate, così da non insinuare il presupposto latente per cui la cultura rabbinica vanterebbe un approccio al divino e all'umano unico nel suo genere - unico e, in fondo, superiore alle teologie e alle morali elaborate dalle nazioni del mondo.

Più recentemente l'analisi sull'impiego della *chreia* nelle letterature ebraica e cristiana antica è stata affrontata nel dettaglio anche da Hezser.<sup>19</sup> Benché i contesti testuali e gli ambiti di produzione e circolazione dei testi siano profondamente differenziati tra loro, nelle quattro macro-aree culturali che danno espressione letteraria alla *chreia* - letteratura ellenistica, vangeli, letteratura rabbinica e *Apophthegmata Patrum* - è possibile riconoscere dei tratti comuni nell'uso del genere. Le varie formulazioni letterarie sembrano infatti caratterizzate dalla medesima finalità: la *chreia*, attraverso l'esempio del rappresentante di una élite intellettuale o religiosa, funge da medium di propagazione per uno stile di vita alternativo rispetto a quello della società circostante.<sup>20</sup> Gli aneddoti arguti su Diogene il Cinico, Gesù, Rabbi 'Aqiba e Abba Cassiano servono dunque ad elaborare e spalleggiare la visione del mondo di una data enclave culturale - rispettivamente pensatori cinici, primi cristiani, rabbini o eremiti del deserto - la quale costruisce la propria ragion d'essere intorno all'apprendimento di una tradizione di cui il maestro è emanazione esemplare.

Nell'analisi socio-lettaria di Hezser possono essere inquadrati anche i *ma'asim* in *DER*. Se a livello di struttura redazionale è evidente la funzionalità didascalica di accompagnamento alla vera e propria precettistica di condotta, va anche riconosciuto che gli aneddoti gnomici sono strumentali a rendere conto dell'*habitus* rabbinico - lo *stile* che distingue i *talmide haḳamim* perché dotati di *derek erez*.<sup>21</sup>

18 Boyarin:1993 pp. 200 - 206; Boyarin:2009 pp. 178 ss.

19 Hezser:1995 e 1996.

20 Hezser:1996 pp. 436 - 439.

21 Cf. III.2.i.

## 2 Storie di buone maniere: *DER* e gli *Apophthegmata Patrum*

La narrativa di *DER*, dunque, si raccoglie intorno allo specifico tema dell'etichetta, un tema singolare poiché coinvolge un ambito che pertiene di per sé all'immediatezza della pratica quotidiana.<sup>22</sup> Ma le buone maniere sono un soggetto insolito nelle tradizioni letterarie tardo-antiche eredi della *chreia* ellenistica?

Per riscontrare un interesse altrettanto consistente in questo tipo di istruzione bisogna rivolgersi ad una delle più tarde raccolte di *chreiai*, gli *Apophthegmata Patrum*.

*Detti dei Padri (Apophthegmata Patrum)* è il titolo di una raccolta in greco di massime e aneddoti sugli asceti cristiani vissuti presso il polo monastico ed eremitico di Scete,<sup>23</sup> in Egitto, tra la seconda metà del IV e il V secolo. Il testo è giunto in due redazioni, la collezione alfabetica e la collezione sistematica. Nel primo caso i materiali sono ordinati in base all'attribuzione onomastica, mentre nel secondo detti e fatti sono suddivisi in ventuno sezioni tematiche. Rispetto alla collezione alfabetica, la collezione sistematica include tradizioni aggiuntive non ascritte ad alcuna personalità specifica.<sup>24</sup> Quest'ultima, inoltre, è pervenuta in diverse forme, tra cui una traduzione latina risalente al VI secolo.<sup>25</sup> Le due versioni non dipendono direttamente una dall'altra, ma rappresentano probabilmente due diverse evoluzioni a partire da una fonte comune.<sup>26</sup>

La genesi redazionale degli *Apophthegmata Patrum* è dunque piuttosto complessa e oggetto di dibattito filologico. La tesi classica di Jean-Claude Guy riconosce tre fasi nello sviluppo dei materiali: (a) il nucleo originario sarebbe costituito dai *logia*, le concise sentenze sapienziali date dall'abba (il maestro) in risposta a una questione posta dal discepolo. (b) Il contenuto del dialogo verrebbe in seguito sviluppato e arricchito in modo da adattarsi a una rappresentazione più generale della vita monastica, (c) fino ad includere le cornici narrative ben articolate che caratterizzano gli apoftegmi a noi giunti.<sup>27</sup> La maggior autenticità storica dei *logia* più disadorni non è tuttavia scontata.<sup>28</sup> Piuttosto non è da escludere che, nel contesto pedagogico del rapporto abba-discepolo, la riproposizione dei detti veri e propri s'intrecciasse con la trasmissione di materiali aneddotici.<sup>29</sup>

Il passaggio dalla trasmissione orale a quella scritta, per quanto non lineare, è relativamente vicino (V secolo) al lasso temporale a cui le tradizioni fanno riferimento.<sup>30</sup> La nascita delle due maggiori collezioni, invece, va verosimilmente collocata nel corso della prima metà del VI secolo.<sup>31</sup> Il

---

22 V. III.2.ii-iii.

23 Oggi Wadi el-Natrun, circa novanta chilometri a nord-ovest del Cairo. V. Gould:1993 pp. 1 - 5 per un'introduzione sul monachesimo egiziano. Sugli *Apophthegmata Patrum* e la letteratura rabbinica v. inoltre Hezser:1995.

24 Questo nucleo di apoftegmi anonimi doveva seguire il blocco alfabetico, cf. Gould:1993 p. 6. Nei parr. seguenti si indicherà di volta in volta la numerazione del brano secondo le diverse redazioni.

25 Gould:1993 p. 7; cf. n. 47.

26 *Ibid.* pp. 7 - 9.

27 Cf. Guy:1955 e 1956; v. anche Bar-Asher Siegal:2013 p. 39.

28 Burton Christie:1993 p. 80.

29 Cf. Gould:1993 p. 24.

30 E' possibile che una già alla fine del IV secolo circolassero brevi raccolte di detti, cf. Burton Christie:1993 p. 79 e Bar-Asher Siegal:2013 p. 40.

31 Burton Christie:1993 p. 86 - 87.

luogo d'origine è pure oggetto di dibattito: è stata infatti avanzata l'ipotesi che le raccolte siano state fissate non in Egitto ma in Palestina.<sup>32</sup> In ogni caso va riconosciuto che gli *Apophthegmata Patrum* descrivano la dottrina e la disciplina di una comunità con una precisa e conscia identità, la Scete dei secoli IV - V.<sup>33</sup>

Gli *Apophthegmata Patrum* condividono con il trattato rabbinico *DER* alcuni tratti strutturali: entrambe le compilazioni sono composite dal punto di vista redazionale, anonime e tarde rispetto all'epoca d'oro della *chreia*. Comune è anche la finalità edificante, benché differiscano il pensiero veicolato e il contesto socio-culturale di riferimento - rispettivamente, le compagini eremitiche e i circoli rabbinici. Sia gli *Apophthegmata Patrum* sia *DER*, tuttavia, si ritrovano ad affrontare il problema della gestione della socialità nella vita quotidiana. Nel dare espressione a questo tema, un fondamentale strumento pedagogico-letterario impiegato da entrambi i corpora è la *chreia*, la quale, difatti, rimanda a un'eredità culturale, quella ellenistica, sedimentata tanto nel milieu rabbinico quanto in quello cristiano-monastico della tarda antichità.<sup>34</sup>

Nei seguenti paragrafi sarà proposta la lettura comparata di una selezione di brani che illustrano le diverse attitudini, in *DER* e negli *Apophthegmata Patrum*, verso l'apprendimento e la messa in pratica di una condotta cortese e rispettosa delle norme sociali che regolano la comunità e dei singoli membri di tale comunità.

## 2.i Ospitalità e digiuno

### (1) *DER* 6, 1

Chi si reca in una casa deve fare tutto ciò che dice il padrone di casa.

Si racconta che [Rabbi] Šim'on ben Anṭipa[ṭ]ris ordinava agli ospiti che si recavano in casa sua di mangiare e bere. Quelli che avevano fatto voto d'astensione [sulla Torah], dunque, lo infrangevano. Così, al momento di congedarsi, egli li prendeva a frustate. La storia giunse alle orecchie di Rabban Yoḥanan ben Zakka'i e dei sapienti, che s'irritarono per la questione. Dissero: "Chi andrà a informarci?" Disse loro Rabbi Yehošua': "Andrò io a vedere cosa fa." [Gli] dissero: "Va' in pace." [Rabbi Yehošua' andò e incontrò l'altro seduto all'entrata di casa sua. Gli disse: "Salve a te, *rabbi*." Gli rispose: "Salve a te,] *rabbi* e maestro." Gli disse: "Hai bisogno di niente?" Rispose: "Di un alloggio." Gli disse: "Accomodati pure." Si accomodarono [entrambi] e si occuparono di Torah fino a sera. Di primo mattino Rabbi Yehošua' gli disse: "*Rabbi*, vado alle terme." Rispose: "Come vuoi." Rabbi Yehošua' aveva il timore che l'altro lo avrebbe picchiato sulla schiena. Dopo esser uscito, mangiarono e bevvero. Poi [gli] disse: "*Rabbi*, accompagnami." Rispose: "Io?" Intanto Rabbi Yehošua' rifletteva tra sé: "Cosa risponderò ai sapienti che mi hanno mandato?" Rabbi Yehošua' si voltò indietro. L'altro gli chiese: "*Rabbi*, perché ti sei

32 Burton Christie:1993 p. 87 - 88.

33 Gould:1993 pp. 13 - 14.

34 Nel caso di *DER* è però problematico parlare di tarda antichità: si può infatti ipotizzare che una parte dei *ma'asim* conservati in *DER* vada attribuita a una fase tarda di redazione, forse più vicina al medioevo che all'ellenismo (v. sopra n. 3). Nondimeno tali narrative rispecchiano lo stile classico delle *baraytot* talmudiche (o direttamente delle tradizioni tannaitiche) - stile che, in una certa misura, alla *koiné* ellenistica non è necessariamente estraneo. Per quanto riguarda il versante degli *Apophthegmata Patrum*, la *chreia* costituiva effettivamente uno dei rudimenti retorici appresi dagli aspiranti eremiti durante la prima alfabetizzazione, cf. McVey:1998. Sulla letteratura rabbinica e la letteratura patristica v. anche Visotzky:1995.

voltato indietro?" Rispose: "Una cosa ho bisogno di domandarti: per quale motivo la gente che entra a casa tua la prendi a frustate ma non hai preso a frustate me?" Rispose: "[*Rabbi*,] tu sei un grande sapiente, provvisto di buone maniere. A chi si recava a casa mia ho ordinato di mangiare, così coloro che avevano fatto voto d'astinenza sulla Torah lo hanno infranto. E questo ho sentito dire per bocca dei sapienti: Chi fa un voto sulla Torah e lo infrange prende quaranta frustate." Gli disse: "È così che fai?" Rispose: "Certo." Gli disse: "Ti ordino allora di dare quaranta, più quaranta per te, più quaranta per i sapienti che mi hanno mandato." Rabbi Yehošua' andò a riferire ai sapienti quanto aveva visto da [*Rabbi*] Šim'on ben Anṭipa[ṭ]ris.

(2) *Apophthegmata Patrum* 13 "ospitalità" 2; 3 (Cassiano 1; 3).<sup>35</sup>

Disse Abba Cassiano: "Ci recammo dalla Palestina in Egitto da uno dei padri. Ci offrì ospitalità e noi gli chiedemmo: 'Per quale motivo, quando capita di ospitare dei fratelli stranieri, non osservate la vostra regola [*kanōn*] di digiuno, come usiamo in Palestina?' Rispose: 'Il digiuno è sempre con me, mentre voi, non è in mio potere farvi restare sempre con me. Il digiuno, se pure è una pratica utile e necessaria, è una nostra decisione: l'ottemperanza alla carità [*agápēs*] è invece reclamata dalla legge [*nómos*] di Dio. Accogliendo dunque uno di voi, io servo il Cristo come devo, con ogni scrupolo. Quando vi congederò, potrò riprendere la regola del digiuno. *Possano forse gli invitati a nozze essere in lutto mentre lo sposo è con loro? Verranno però i giorni quando lo sposo sarà loro tolto e allora digiuneranno* [*Matteo 9, 15*]."<sup>36</sup>

Come si deve comportare l'ospite in presenza di chi ha fatto voto di digiuno? È più importante osservare i sacri oneri od onorare cordialmente l'occasione? In altre parole: viene prima la regola o la cortesia?

Il versante rabbinico sembra anteporre l'*halakāh* alla *derek ʿeres*. Gli ospiti che, per compiacere Šim'on ben Anṭipatris, rompono il voto d'astensione (*neder*) accettando il cibo offerto subiscono infatti l'inaspettata ritorsione *halakica* del padrone di casa, apparentemente estraneo al movimento rabbinico ma in realtà più severo dei *ḥakamim* stessi.<sup>37</sup> Nella visione giudaica, d'altronde, voti e giuramenti comportano non poca gravità religiosa, considerato il diretto coinvolgimento con la sfera divina.<sup>38</sup>

Agli antipodi sembra collocarsi l'approccio monastico. A dispetto dello stupore di Cassiano e compagni, agli occhi dell'anonimo abba è perfettamente legittimo infrangere la regola (*kanōn*) di digiuno, se per omaggiare i propri ospiti. L'esercizio dell'astinenza è sì centrale nella vita dell'eremita ma è in fondo una pratica autoimposta, sulla quale si può soprassedere in nome della carità, l'*agápē*, che "è invece reclamata dalla legge (*nómos*) di Dio."<sup>39</sup>

Non sarebbe però corretto elevare i due *exempla* a modelli univoci e definitivi delle sensibilità rabbinica *versus* cristiana. Più interessante è invece riflettere sulla problematica comune che emerge tra le righe dei testi: benché con soluzioni contrastanti, tanto *DER* quanto gli *Apophthegmata Patrum* mettono in luce il cortocircuito logico tra discorso normativo e prassi naturale, consuetudinaria o auspicabile. Nel campo dell'azione e interazione sociale, infatti, la categoria del normativo (sia essa *halakāh* o regola anacoretica) viene tendenzialmente rimessa in discussione, in termini di pertinenza e di vincolo, poiché i suoi meccanismi non sono del tutto sovrapponibili all'ambito della cortesia, la

35 Guy:2000 vol. 2, pp. 230 - 233; Ward:1975 pp. 96 - 97.

36 V. *Mar* 2, 8 - 20; *Luc* 5, 33 - 35; *Vangelo di Tommaso* 104.

37 Cf. *DER* 6, 1 n. 23.

38 "Fare voto [d'astinenza] sulla Torah," נודר בתורה, cf. *DER* 6, 1 n. 5. V. anche *DER* 1, 13 // *DEZ* 1, 14.

39 Sull' *agápē*, il *pasto comune*, v. Gould:1993 pp. 139 - 150.

*dereḳ eres* o *l'agápē* - ciò che abbiamo altrove identificato come *habitus*.<sup>40</sup>

## 2.ii Il pasto guastato<sup>41</sup>

(1) *DER* 6, 3:

Si lascia l'avanzo di un piatto stufato ma non quello di un piatto bollito.

Si racconta che Rabbi Yehošua' fu ospite presso una donna vedova. Lei gli presentò un piatto stufato e lui lo mangiò senza lasciare avanzi. La seconda volta mangiò senza lasciare avanzi. La terza [volta] la donna sciupò il suo piatto col sale così egli, non appena sentì il sapore, scostò la mano e si mangiò il pane da solo. Lei gli disse: "*Rabbi*, scosti la mano, non vuoi mangiare?" Le rispose: "Mi sono già saziato durante la giornata." Gli disse: "Allora se fossi sazio faresti a meno del pane come dei fagioli."

(2.a) *Apophthegmata Patrum* 15 "umiltà" 60 (Pistus 1)<sup>42</sup>

[...] Trascorsi qualche giorno presso di loro [abba Or e abba Athre<sup>43</sup>] seguendoli ogni istante, così assistetti a un grande prodigio che compì abba Athre. Qualcuno aveva portato loro un po' di pesce e abba Athre aveva intenzione di prepararlo per il vecchio abba Or. Mentre l'altro stava tagliando con il coltello il pesce, fu chiamato da abba Or: "Athre, Athre!" Abba Athre allora lasciò il coltello in mezzo al pesce, senza finire di tagliare il resto, per raggiungere il vecchio. Rimasi ammirato dell'obbedienza di quello, perché non disse: "Pazienta finché non avrò tagliato il pesce." Dissi dunque ad abba Athre: "Come fai ad essere così obbediente?" Rispose: "Non sono io, è il vecchio." Mi guidò dicendo: "Guarda qui quant'è obbediente." Fece cuocere un po' del pesce guastandolo deliberatamente. Quando lo presentò al vecchio, questi lo mangiò senza dire una parola. L'altro gli chiese: "È buono, vecchio?" Rispose: "Molto buono." In seguito gliene portò invece di molto buono, dicendo: "L'ho guastato, vecchio." Rispose: "Sì, sì, un po' l'hai guastato." Mi disse quindi abba Athre: "Vedi quant'è ubbidiente il vecchio?"

(2.b) *Apophthegmata Patrum* 4 "padronanza di sé" 72:<sup>44</sup>

Uno degli anziani era malato e non ebbe la forza di prendere cibo per molti giorni. Uno dei suoi discepoli gli chiese il permesso di preparargli una piccola focaccia. Andò a prepararla e gliela portò da mangiare. C'era un recipiente contenente un po' di miele e ce n'era un altro contenente dell'olio di lino, maleodorante, buono solo per le lampade. Il fratello si distrasse e versò quest'ultimo nel cibo del vecchio. Il vecchio, appena assaggiato, non disse nulla e mangiò in silenzio. L'altro lo costrinse a mangiare un'altra volta e quello, facendo violenza su se stesso, mangiò ancora. Quando gliene diede per la terza volta, non volendo più mangiare disse: 'In realtà non ce la faccio, figliolo.' L'altro rispose per fargli coraggio: 'È buono, *abba*, ne mangerò anch'io con te.' Quando assaggiò e si rese conto di cosa aveva fatto, si gettò a terra dicendo: 'Ahimé, *abba*, che ti ho ucciso e tu me ne hai dato la colpa non dicendomi nulla.' Il vecchio rispose: 'Figliolo, non tormentarti: se Dio avesse voluto che mangiassi miele, avresti versato miele.'

40 V. III.2.ii-iii.

41 Mutuo il titolo da Fischel:1968, che definisce *spoiled meal* il motivo narrativo alla base del *ma'aseh* su Hillel in *DER* 6, 2, cf. n. 27.

42 Guy:2000 vol. 2 pp. 324 - 327; Ward:1975 p. 198. Cf. Gould:1993 p. 71.

43 Or è vecchio e malato ed accudito da Athre.

44 Guy:2000 vol. 1 pp. 220 - 224; Ward:2003 p. 29 (num. 129).

Cosa si può imparare da un maestro alle prese con un inconveniente conviviale come una pietanza rovinata dall'ingrediente sbagliato? La lezione d'umiltà può essere impartita sia per buono che per cattivo esempio.

Alla prima modalità appartengono i due episodi dagli *Apophthegmata Patrum*. Ambedue gli aneddoti vedono protagonisti un anziano abba che, pur di non ferire i sentimenti del discepolo premuroso riprendendogli l'errore, sorbisce l'amaro calice in silenzio. Il vecchio abba Or di (2.a) "umiltà" 60 è in realtà vittima del "prodigio" (*thâuma*) orchestrato da abba Athre per dare saggio all'ospite Pistus dell'obbedienza (*hypakoë*) del proprio maestro. Accidentale è invece la confusione tra miele e olio da lampada nel racconto di (2.b) "padronanza di sé" 72 - accidentale e dunque frutto della divina provvidenza, motivo per cui l'abba accetta remissivamente l'ineluttabilità dell'intossicazione alimentare.

L'immagine del maestro restituita dal *ma'aseh* in *DER*, invece, non può dirsi altrettanto esemplare. La riguardosa nonchalance con cui Yehošua' cerca di glissare sulla gaffe culinaria della sua ospite non gli eviterà che quest'ultima additi sarcasticamente la voracità dimostrata dal rabbi durante i pasti precedenti. L'aneddoto - che, prima di *DER*, compare in *b'Erubin* 53b e *Lamentazioni Rabbah* 1, 19<sup>45</sup> - s'inserisce in un breve ciclo di tre narrazioni sulle figuracce di Yehošua': "Mai nessuno ha avuto la meglio su di me a parte quella donna, un ragazzino e una ragazzina," confessa il rabbi in chiusura dell'episodio citato. L'umiliazione del sapiente in materia di saper stare al mondo è inferta da persone comuni, estranee al sistema rabbinico. Per di più, una donna e dei bambini - le categorie umane che nemmeno giocano sullo stesso piano sociale dell'uomo, maschio e adulto, rabbino o non rabbino. L'intento edificante si raggiunge quindi attraverso il rovesciamento di ruoli e la morale della storia affiora per contrasto e per ironia, com'è d'altronde nella tradizione letteraria della *chreia* ellenistica.<sup>46</sup>

Un motivo fondamentalmente affine - la pietanza guastata - viene dunque interpretato dai due corpora letterari in toni discordanti: satirici nella tradizione rabbinica e celebrativi in quella eremitica. In un certo senso, tuttavia, in tutti e tre i brani abbiamo a che fare con un sapiente beffato: Rabbi Yehošua' dalla perspicacia degli umili, abba Or dalle buone intenzioni dei seguaci, l'anonimo anziano dall'ironia della sorte. Questa patina di paradosso narrativo che promana dalla trivialità degli episodi diviene funzionale a somministrare la lezione di stile di vita.

### 2.iii Rispetto e disgusto

(1) *DER* 9, 1:

Non si deve spezzare il pane sopra al piatto, ma si può spazzolare il piatto con il pane. Non si devono raccogliere le briciole lasciandole poi sopra al tavolo, perché potrebbe urtare la

45 Per i testi completi v. *DER* 6, 3 n. 35.

46 La ridicolizzazione dell'eroe rabbinico costituisce una formula narrativa tipica di una certa fase dell'elaborazione talmudica, cf. Kalmin:2003.

sensibilità altrui. Non si deve [dare un morso] al pane e poi rimmetterlo dentro al piatto e nemmeno morderlo e poi passarlo al commensale, perché la sensibilità degli altri può non essere la stessa. Non si deve bere dal bicchiere e poi passarlo al commensale - questo perché è rischioso per la salute.

Si racconta che Rabbi 'Aqiba era ospite presso un tale che gli porgeva il bicchiere dopo averlo assaggiato, ma Rabbi 'Aqiba gli rispose: "To', bevitelo." [E di nuovo quegli gli porse un altro bicchiere dopo averlo assaggiato ma Rabbi 'Aqiba rispose: "To', bevitelo."] Gli disse Ben 'Azza'i: "'Aqiba, per quanto continuerai a dar da bere bicchieri già assaggiati?"

## (2) *Apophthegmata Patrum* 4 "padronanza di sé" 70:<sup>47</sup>

A Scete si erano riuniti a mangiare datteri dei fratelli, uno dei quali era sofferente per l'eccessivo digiunare. Questi, con un colpo di tosse, espettorò della flemma che, involontariamente, finì addosso ad un altro fratello. Il quale, sul punto di rispondergli malignamente: "Fermo, non sputarmi addosso!", per superare i propri brutti pensieri [*cogitationes*], raccolse ciò che l'altro aveva espettorato e, messo in bocca, lo ingollò senza indugio. Prese dunque a dire a se stesso: "O eviti di dire a tuo fratello una cosa che possa affliggerlo, o mangi ciò che ti fa orrore [*Aut non dicas fratri tuo quod eum contristet, aut manduca quod horres*]."

Nella letteratura d'etichetta il senso del disgusto è un motivo spesso addotto a giustificazione della regolamentazione delle funzioni fisiologiche nello spazio sociale.<sup>48</sup> Ancora una volta i brani riportati restituiscono attitudini speculari alla questione del rapporto tra disgusto e rispetto.

Nel *ma'aseh* di *DER* il padrone di casa manca di riguardo ad 'Aqiba continuando a servirgli bicchieri su cui egli ha già posato le labbra. In questo caso, quindi, si può dedurre che il rispetto per gli altri consista nel non provocarne il disgusto. Tale principio di contegno è d'altronde esplicito nella formulazione "perché potrebbe urtare la sensibilità del commensale (*da'ato šel habero*)," che a sua volta riecheggia le parole di *Siracide* 31, 15 "calibra la sensibilità del commensale sulla tua propria (*de'eh re'aqa ke-nafšeka*), considerando ciò che infastidisce te."

Nell'episodio degli *Apophthegmata Patrum* abbiamo invece un un fratello che, per eccesso d'ascetismo, provoca involontariamente il disgusto in un collega; questi decide di punire se stesso, neutralizzando masochisticamente l'istintivo ribrezzo, per aver pensato male del fratello suo malgrado colpevole e per aver rischiato di metterlo in imbarazzo. Il rispetto per gli altri, cioè, sta anche nel vincere il disgusto che gli altri possono causare. L'accento sull'abnegazione come direttrice della condotta interpersonale si addice, in effetti, all'atmosfera di *contempus mundi* che, prevedibilmente, impregna l'ambiente monastico.

La testimonianza - certo parziale - dei brani selezionati sembra dunque confermare che la propensione all'ascetismo, come traspare dagli *Apophthegmata Patrum*, marchi una delle più differenze più consistenti con la cultura rabbinica nella percezione della socialità. In questi termini, tuttavia, è facile cedere alla generalizzazione per cui il cristianesimo sarebbe una religione ascetica mentre il giudaismo no. Come giustamente notato da Michal Bar-Asher Siegal, "non ci si dovrebbe chiedere *se* il giudaismo rabbinico sia ascetico, quanto piuttosto *come* esso abbia risposto alle

47 Migne:1860 vol. 73, col. 873 (*Vitae patrum, Liber V, De continentia* 70); Ward:2003, p. 32. Il brano è giunto nella sola tradizione testuale latina degli *Apophthegmata Patrum*.

48 Cf. *DER* 9, 1 n. 8. Sul nesso tra disgusto e igiene (סכנה נפשית, *pericolo di vita* nel testo) v. Miller:1997 p. 150.

concezioni ascetiche del proprio tempo."<sup>49</sup> Sarebbe dunque più cauto leggere l'antitesi concettuale tra l'aneddoto di *DER* e quello degli *Apophthegmata Patrum* nella prospettiva di una pluralità di tensioni, tendenze e risposte, senza trarre conclusioni affrettate su una presunta polarità ideologica.

### 3 Lo spettro della parallelomania

Cautela storicistica, dunque, va praticata nell'approntare e nell'accogliere proposte comparative come quelle avanzate sopra. In questo senso, il lavoro di Bar-Asher Siegal sugli *Apophthegmata Patrum* e il Talmud Babilonese, cui si accennava, è esemplare. Le premesse metodologiche dell'autrice si fanno forti di un dato storico saldo e preciso: la compresenza, ovvero, del movimento rabbinico e di quello monastico nella Persia dei secoli VI - VIII.<sup>50</sup> Esiste perciò un terreno culturale condiviso a cui ricondurre le testimonianze letterarie, ebraiche e cristiane, in nostro possesso. La chiave di volta sarebbe costituita dalla traduzione siriana dei *Deti dei Padri*:<sup>51</sup> secondo Bar-Asher Siegal, le "tradizioni siriane [avrebbero] raggiunto i monaci dell'impero persiano e, di conseguenza, i compilatori delle tradizioni talmudiche."<sup>52</sup> Su questa base sarebbe dunque plausibile non solo constatare analogie tra i due fenomeni religiosi, ma anche evincere, laddove l'evidenza letteraria lo consenta, direttrici genealogiche nella storia dei testi.<sup>53</sup> In alcuni specifici casi, cioè, vigerebbe un'effettiva relazione di dipendenza letteraria, al capo derivativo della quale starebbe il Talmud. Quest'ultimo avrebbe assorbito determinati materiali *esterni* - nel nostro caso, monastici - trasformandoli in testo rabbinico, che tuttavia porta ancora tra le righe le tracce dell'origine cristiana.<sup>54</sup>

Ma gli aneddoti sulle buone maniere che abbiamo accostato per affinità di forma e contenuto possono contare su una contiguità storica, geografica e letteraria pari a quella tra le tradizioni considerate da Bar-Asher Siegal? Da una parte, come si è detto, gli *Apophthegmata Patrum* fanno riferimento a un contesto storico e geografico e religioso ben delineato: monachesimo anacoretico e semi-anacoretico, Egitto, secoli IV - V. Dall'altra parte, quali sono gli estremi spazio-temporali di *DER*? A più riprese si è attestato che i trattati del corpus *Dereḳ Ereṣ* portano in eredità un magma filologico nel quale è difficile districarsi. La sola affermazione positiva - o positivista - che si è comprovata concerne la ricezione e la diffusione dell'opera; e, stando alla tangibilità e intelligibilità della tradizione manoscritta, si finisce nel medioevo europeo.<sup>55</sup> Una distanza, questa tra i rispettivi appigli storici, che è difficile ignorare.

Con la coscienza di tale limite, altrettanto difficile è non interrogarsi sulla legittimità di un confronto tra *chreiai* rabbiniche e monastiche sulle buone maniere. L'indagine su questi brani, in altre

49 Bar-Asher Siegal:2013 p. 67. Per una definizione ampiamente strutturale di *ascetismo* cf. Fraade:1986 p. 257.

50 Bar-Asher Siegal:2013 pp. 42 - 63.

51 *Ibid.* p. 41.

52 *Ibid.* p. 42.

53 *Ibid.* p. 28.

54 *Ibid.* p. 18. Tra gli esempi addotti e analizzati estensivamente dall'autrice vi sono le storie su Šim'on bar Yoḥay nella caverna (*yŠeḥ* 9, 1 (38b) // *bŠabb* 33b; pp. 133 ss.) e su Ele'azar ben Dordya (*b'AZ* 17a; pp. 170 ss.).

55 V.III.3.i.

parole, può rivelarsi di una qualche utilità nel identificare elementi di continuità o discontinuità rilevanti tra la cultura eremitica e il mondo rabbinico (o addirittura post-rabbinico)? La domanda chiama alla mente il celebre articolo polemico di Samuel Sandmel del 1962. Sandmel definisce *parallelomania* la tendenza scientifica a scovare, tra letteratura neotestamentaria, rabbinica e del secondo tempio, paralleli la cui ragion d'essere è del tutto irrilevante dal momento che non rendono conto di alcuna specificità notevole negli estremi confrontati:

Nella varietà dei giudaismi, come rappresentata da termini quali farisei, sadducei, Qumran, terapeuti, è un'area ristretta che distingue ciascuno di questi gruppi all'interno della totalità dei giudaismi. Sono le aree distintive ad essere significative per distinguere il particolare, non le ampie aree comuni tra i vari giudaismi. [...] Le varietà di giudaismi, quindi, sono destinate ad accogliere paralleli reali che però non hanno rilevanza. Le connessioni tra due o più di questi giudaismi non sono determinate dai paralleli irrilevanti.<sup>56</sup>

La rilevanza, dunque, dovrebbe essere la condizione imprescindibile perché un'analogia sia funzionale a descrivere le interrelazioni tra fenomeni diversi di una stessa cultura. A complicare il nostro esperimento comparativo, come abbiamo visto, si aggiunge la distanza - o meglio l'impossibilità di calcolare la distanza - temporale e geografica tra le culture confronto. I punti di contatto che abbiamo individuato sono quindi abbastanza significativi da colmare il divario storico, legittimando così il tentativo? D'altro canto, sarebbe naturale ridurre l'ambito triviale delle buone maniere, come affrontato dai testi presi in esame, all'universalmente ovvio.<sup>57</sup> Resta però il fatto che, seppure la cultura rabbinica è avvezza a cavillare sui dettagli del quotidiano, la letteratura cristiana registra raramente esempi di narrazioni sull'etichetta. Dalla tarda antichità al medioevo, anzi, il caso più lampante è costituito proprio dagli *Apophthegmata Patrum*.<sup>58</sup> In quest'ottica, il dato letterario da cui siamo partiti - l'impiego della *chreia* - assume un tratto di specificità, più che di ovvietà accidentale. A porre su un piano comune testi di per sé non contigui come *DER* e *Apophthegmata Patrum* non è solo l'obiettivo di formare l'ethos e la prassi dei membri di un determinato gruppo, ma è, piuttosto, la realizzazione di tale obiettivo attraverso forme di discorso che vanno oltre la nuda precettistica. *DER* e *Apophthegmata Patrum* possono perciò essere letti come campioni letterari di come una micro-società rappresenta narrativamente il proprio *habitus*.

---

56 Sandmel:1962 p. 3.

57 E non a caso, se consideriamo il senso di *normalità* che il concetto di *derek erez* porta con sé, v. III.2.ii.

58 Di questioni di etichetta, in effetti, si occupa anche la letteratura delle regole monastiche ma, per l'appunto, in termini di *prescrizione*, e non di narrazione. Sull'importanza della tradizione monastica nella formazione della letteratura di galateo v. ad es. Roussel:1994 pp. 3 - 15.

## VIII Bibliografia

Aberbach:2007

ABERBACH M., "Elijah," in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, vol. 6, pp. 333 - 336.

Agamben:2011

AGAMBEN G., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV, I*, Vicenza, Neri Pozza, 2011.

Adler:1921

ADLER E. N., *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of Elkan Nathan Adler*, Cambridge, University Press, 1921.

Adrados:1993

ADRADOS F. R., "Literatura Sapiencial Antigua en la Haggadah y en Pedro Alfonso," in *Illinois Classical Studies* 18 (1993) pp. 229 - 236.

Amos:2001

AMOS M. A., "'For Manners Make Man'. Bourdieu, De Certeau and the Common Appropriation of Noble Manners in the Book of Courtesy," in ASHLEY K., CLARK R. L. A. (edd.), *Medieval Conduct*, Minneapolis-London, Minnesota University Press, 2001 pp. 23 - 48.

Arditi:1998

ARDITI J., *Genealogy of Manners: Transformations of Social Relations in France and England from the Fourteenth to the Eighteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Assemani:1742

ASSEMANI S. E., *Bibliothecae Medicae Laurentianae et Palatinae codicum mms. Orientalium Catalogus*, Firenze, Ex Typographio Albiziniano, 1742.

Avi Yonah-Gibson:2007

AVI-YONAH M., GIBSON Sh., "Antipatris", in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, vol. 2, pp. 205 - 206.

Azar:1995

AZAR M., *Tahbir lešon ha-Mišnah*, Jerusalem, The Academy of the Hebrew Language and the University of Haifa, 1995.

Bacher:1903

BACHER W., *Die Agada der Tannaiten*, Strassburg, K.J. Trübner, 1903 (vol. 1).

Bacher:1910

BACHER W. (ed.), Yosef ben Yehudah Aknin, *Sefer Musar*, Berlin, 1910.

Balz:1969

BALZ H., "ὑπνος," in KITTEL G., FRIEDERICH G. (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1984 (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1969), vol. 14, coll. 633 - 664.

Bamberger:2013

BAMBERGER A. M., "An Akkadian Demon in the Talmud: Between Šulak and Bar Širiqa," in *Journal for the Study of Judaism*, 44 (2013), pp. 282 - 287.

Banterle:1977

BANTERLE G. ed., AMBROGIO, *Opere morali I. I doveri*, Roma, Città Nuova Editrice, 1977.

Bar-Asher Siegal:2013

BAR-ASHER SIEGAL M., *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, Cambridge University Press, 2013.

Beardsworth-Keil:1997

BEARDSWORTH A., KEIL T., *Sociology on the Menu. An Invitation to the Study of Food and Society*, London, New York, Routledge, 1997.

Beer:1929

BEER G., *Faksimile-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A 50 mit Genehmigung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest*, Haag, Nijhoff, 1929.

Benton:1982

BENTON J. F., "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality," in BENSON R. L., CONSTABLE G. (edd.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 263 - 295.

Bernheimer:1933

BERNHEIMER C., *Codices Hebraici Bybliothecae Ambrosianae*, Firenze, Leone Olschki, 1933.

Biadene:1907

BIADENE L., "Cortesie da tavola di Giovanni di Garlandia," in *Romanische Forschungen* 23 (1907) pp. 1004 - 1017

Bobertz:1993

BOBERTZ C., "The Role of the Patron in the *Cena Dominica* of Hippolytus' *Apostolic Tradition*," *Journal of Theological Studies* 44 (1993) pp. 170 - 184.

Bohak:2008

BOHAK G., *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Bourdieu:1979

BOURDIEU P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1983 (*La distinction*, Paris, Les Éditions Minuit, 1979).

Bourdieu:1980

BOURDIEU P., *Il senso pratico*, Roma, Armando, 2005 (*Le sens pratique*, Paris, Les Éditions Minuit, 1980).

Bourdieu:1997

BOURDIEU P., *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998 (*Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions de Seuil, 1997).

Boyarin:1993

BOYARIN D. (ed.), *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Boyarin:2003

BOYARIN D., "The Diadoche of the Rabbis; or, Judah the Patriarch at Yavneh," in KALMIN R., SCHWARTZ S. (edd.), *Jewish Culture and Society under the Roman Christian Empire*, Leuven, Peeters, 2003, pp. 285 - 318.

Boyarin:2009

BOYARIN D., *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

Brodsky:2012

BRODSKY D., *A Bride without a Blessing. A study in Redaction and Content of Massekhet Kallah and Its Gemara*, Mohr Siebeck, 2012.

Brody:1998

BRODY R., *The Geonim of Babylonia*, New Haven, Yale University Press, 1998.

Brown:1971

BROWN P., *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino, Einaudi, 1974 (*The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London, Thames and Hudson Ltd, 1971).

Burton Christie:1993

BURTON-CHRISTIE D., *Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Calboli Montefusco:2002

CALBOLI MONTEFUSCO L., "Chreia," in CANCIK H., SCHNEIDER H. (edd.), *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*, Leiden - Boston, Brill, 2002, vol. 3, p. 254.

Capelli:2005/a

CAPELLI P., "Come i rabbini della tarda antichità attendevano il Messia," in *Humanitas* 2005 (60, 1 - 2), pp. 28 - 56.

Capelli:2005/b

CAPELLI P., "Dalla guerra alla pace. La storia degli effetti di Deuteronomio 20 nell'ebraismo tardoantico," in PERANI M. (ed.), *Guerra santa, guerra e pace da Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*, Firenze, Giuntina, 2005, pp. 169 - 187.

Capelli:2007

CAPELLI P., "Il problema del male: risposte ebraiche dal Secondo Tempio alla Qabbalah", *Ricerche Storico Bibliche* 2007/1, pp. 135 - 156.

Capelli:2012

CAPELLI P., *Il male. Storia di un'idea dalla Bibbia alla Qabbalah*, Firenze, Società editrice fiorentina, 2012.

Cashdan:1965

CASHDAN E., "'Aboth D'Rabbi Nathan," in COHEN A. (ed.), *The Minor Tractates of the Talmud: Massektoth Ketannoth*, London, Soncino Press, 1965, vol. 2.

Chavel:1964

CHAVEL C. (ed.), *Kitḇe Rabbenu Mošeh ben Naḥman*, Jerusalem, Mosad ha-Raḇ Kook, 1964.

Chayes:1909

CHAYES H. P., ŠELOMOH BEN HA-YATOM, *Peruš le-masseket Mašqin*, Berlin, 1909.

Cohen:1984

COHEN Sh. J. D. (ed.), "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism," *Hebrew Union College Annual* 55 (1984) pp. 27-53.

Cohen:2000

COHEN Sh. J. D., *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence, Brown Judaic Studies,

2000.

Collins:1995

COLLINS A. Y., "The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses," in COLLINS J. J., FISHBANE M. (edd.), *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 59 - 93.

Collins:1997

COLLINS J. J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.

Corrigan:2009

CORRIGAN K., *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Farnham, Ashgate, 2009.

Cortassa:1984

CORTASSA G. (ed.), *Scritti di Marco Aurelio*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1984.

Cosmacini:2001

COSMACINI G., *Medicina e mondo ebraico*, Roma, Editori Laterza, 2001.

Crane:2011

CRANE J. K., "Shameful Ambivalences: Dimensions of Rabbinic Shame," in *Association of Jewish Studies Review* 35, 1 (2011) pp. 61 - 84.

Curtius:1948

CURTIUS E. R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Scandicci, La Nuova Italia, 1992 (ANTONELLI R. ed.; *Europäische Literatur un lateinische Mittelalter*, Bern, A. Francke Verlag, 1948).

De Vaux:1964

DE VAUX R., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova, Marietti, 1964.

Diamond:2004

DIAMOND E., *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Dikman:1965,

DIKMAN Sh. (ed.), *Bet ha-behirah*, Jerusalem, Meqon ha-talmud ha-‘ibri ha-šalem, 1965.

Duerr:1988

DUERR H. P., *Nudità e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione*, Venezia, Marsilio Editori, 1991 (*Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988).

Dunbabin:1989

DUNBABIN K. M. D., "*Baiarum grata voluptas: Pleasures and Dangers of the Baths*", *Papers of the British School at Rome* 57 (1989), pp. 16 - 31.

Dvorjetski:2007

DVORJETSKI E., *Leisure, Pleasure and Healing. Spa Culture and Medicine in Ancient Eastern Mediterranean*, Leiden - Boston, Brill, 2007.

Eilberg Schwartz:1992

EILBERG-SCHWARTZ H. (ed.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied perspective*, Albany, State University of New York, 1992.

Eisenstein:1915

EISENSTEIN J. D., *Ošar ha-Midrašim*, New York, 1915.

Elbaum:1986

ELBAUM Y., "Beyn 'ariḳah le-še-katub: le-ofiyah šel ha-sifrut ha-midrašit ha-me'uheret," in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish studies* 3 (1986), pp. 57 - 62.

Elias:1969

ELIAS N., *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Bologna, Il Mulino, 2009 (*Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969).

Elias:1980

ELIAS N., *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione I*, Bologna, Il Mulino, 1983 (*Über den Prozess der Zivilisation. II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980<sup>2</sup>).

Eliav:2000

ELIAV Y. Z., "The Roman Bath as a Jewish Institution: Another Look at the Encounter between Judaism and Greco-Roman Culture", in *Journal for the Study of Judaism*, 31, 4 (2000), pp. 416 - 454.

Eliav:2002

ELIAV Y. Z., "Realia, Daily Life and the Transmission of Local stories during the Talmudic Period", RUTGERS L. V. (ed.), *What Athens has to do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster*, Leuven, Peeters, 2002, pp. 235 - 265.

Eliav:2009

ELIAV Y. Z., "A Scary Place: Jewish Magic in the Roman Bathhouse", in DI SEGNI L. (ed.), *Man near a Roman Arch: Studies Presented to Yoram Tzafrir* Jerusalem, Israel Exploration Society, 2009, pp. 88 - 97.

Eliav:2010

ELIAV Y. Z., "Bathhouses as Places of Social and Cultural Interaction", in HEZSER C. (ed.), *Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 605 - 622.

Elman:1990

ELMAN Y., "The Suffering of the Righteous in Palestinian and Babylonian Sources," in *The Jewish Quarterly Review*, 80 3/4 (1990), pp. 315 - 339.

Epstein:1887

EPSTEIN A., *Mi-qadmonyot ha-Yehudim*, Vienna, 1887.

Feiss-Sicard:1997

FEISS H. B., POIREL D., ROCHAIS H., SICARD B. (edd.), *L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor. Vol. I*, Turnhout, Brepols, 1997.

Ferrero-Zorzetti:1974

FERRERO L., ZORZETTI N. (edd.), CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974.

Finkelstein:1978

FINKELSTEIN L., *Akiba. Scholar, Saint and Martyr*, New York, Athenaeum, 1978.

Finkelstein-Horowitz:1935

FINKELSTEIN L., HOROVITZ H. S. (edd.), *Siphre ad Numeros adjecto Siphre Zuta*, Jerusalem, Wahrmann Books, 1966<sup>2</sup> (1935).

Finkelstein-Horowitz:1939

FINKELSTEIN L., HOROVITZ H. S. (edd.), *Siphre ad Deuteronomium*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1969<sup>2</sup> (1939).

Fischel:1968

FISCHEL H. A., "Studies in Cynicism and thr Ancient Near East: the Transformation of a Chria," in NEUSNER J. (ed.), *Religions in Antiquity*, Leiden, Brill, 1970<sup>2</sup> (1968), pp. 372 - 411.

Fishman:2011

FISHMAN T., *Becoming the People of the Talmud*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

Flusser:1991

FLUSSER D., "Eyzohi derek yešarah še-yibbor lo ha-adam (Aḇot 2, 1)," in *Tarbiš* 60 (1991), pp. 163 - 178.

Foerster:1969

FOERSTER W., "δαίμων" in KITTEL G., FRIEDERICH G. (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1984 (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1969), vol. 2, coll. 741 - 790.

Fonrobert:2007

FONROBERT C. E., "Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of the Jewish Gender," in FONROBERT C. E., JAFFEE M. S. (edd.), *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 281 - 282.

Fraade:1986

FRAADE S., "Ascetic Aspects of Ancient Judaism," in GREEN A., *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages*, New York, Crossroad, 1986, pp. 253 - 288.

Frank:1991

FRANK Y., *The Practical Talmud Dictionary*, Jerusalem, Ariel, 1994<sup>2</sup> (1991).

Friedheim:2006

FRIEDHEIM E., *Rabbinisme et Paganisme en Palestine romaine. Étude historique des Realia talmudique (Ière – Ivème siècles)*, Leiden, Brill, 2006.

Gafni:1990

GAFNI Y., *Yehude Babel bi-tqufat ha-Talmud. Ḥayye ha-ḥebrah we-ha-ruah*, Jerusalem, The Zalman Šazar Center for Jewish History, 1990.

Garuti-D'avenia:2006

GARUTI G., D'AVENIA M., "Hexis," in *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, vol. 6 p. 5276.

Gigante:1962

GIGANTE M. (ed.), DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Roma, Laterza, 1987<sup>2</sup> (1962).

Gilat:2007

GILAT Y. D., "Eliezer ben Hyrcanus," in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, vol. 6, pp. 322 - 325.

Ginsberg:1965

GINSBERG M., "Derek Erez Rabbah," in COHEN A. (ed.), *The Minor Tractates of the Talmud: Massektoth Ketannoth*, London, Soncino Press, 1965, v. 2, pp. 529 - 566.

Glixelli:1921

GLIXELLI S., "Les contenances de la table," in *Romania* 47 (1921), pp. 1 - 40.

Gökçen:1996

GÖKÇEN A. M., *I volgari di Bonvesin da la Riva. Testi del ms. Berlinese*, New York, Peter Lang, 1996.

Goldin:1988

GOLDIN J., "The Magic of Magic and Superstition," in GOLDIN J., EICHLER B. L., TIGAY J. H. (edd.), *Studies in Midrash and Related Literature*, Philadelphia, New York, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1988, pp. 337 - 357.

Goodblatt:1975

GOODBLATT D. M., *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden, Brill, 1975.

Goodman:2007

GOODMAN M., *Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà antiche*, Roma - Bari, Editori Laterza, 2009 (*Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, London, Penguin Books, 2007).

Goshen Gottenstein:1994

GOSHEN-GOTTSTEIN A., "Testaments in Rabbinic Literature: Transformation of a Genre," in *Journal for the Study of Judaism in Persian, Hellenistic and Roman Period*, 25, 2 (1994), pp. 222 - 251.

Gould:1993

GOULD G., *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Grypeou-Spurling:2009

GRYPEOU E., SPURLING H., "Abraham's Angels: Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18 - 19," in GRYPEOU E., SPURLING H. (edd.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 2009, pp. 181 - 203.

Guy:1955

GUY J. C., "Remarques sur le texte des Apophthegmata Patrum," in *Recherches de Science Religieuse* 43 (1955), pp. 252 - 258.

Guy:1956

GUY J. C., "Note sur l'évolution du genre apophthegmatique," in *Revue d'ascétique et mystique* 32 (1956), pp. 63 - 68.

Guy:2000

GUY J. C. (ed.), *Les Apophthegmes des pères: collection systématique*, Paris, Les éditions du Cerf, 2000.

Hanoune:1980

HANOUNE M. R. "Thermes romains et Talmud", CHEVALLIER R. (ed.), *Colloque Histoire et Historiographie Clio*, Paris, Société d'édition *Les belles lettres*, 1980, pp. 255 - 262.

Harter.Bouchet-Mumcoughlu-Zias:2004

HARTER S., BOUCHET F., MUMCOUGLU K. Y., ZIAS J. E., "Toilet Practices among Members of

the Dead Sea Scrolls Sect at Qumran (100 BC - 68 AD)," *Revue de Qumran*, 84, 21 (2004), pp. 579 - 584.

Hengel:1976

HENGEL M., *Gli zeloti. Ricerche sul movimento di liberazione giudaico dai tempi di Erode I al 70 d.C.* (ed. italiana a cura di FIRPO G.), Brescia, Paideia editrice, 1996 (*Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden, Brill, 1976).

Hermes:1970

HERMES E. (ed.), *The 'Disciplina Clericalis' of Petrus Alfonsi* (QUARRIE P. R. trad. ingl.), London, Routledge & Keagan Paul, 1977 (*Die Kunst, vernünftig zu leben (Disciplina Clericalis)*, Zürich, Artemis Verlags, 1970).

Herr:2007/a

HERR M. D., "Midrash" in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, vol. 14, pp. 183 - 185.

Herr:2007/b

HERR M. D., "Smaller Midrashim," in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, v. 14, pp. 187 - 190.

Hezser:1993

HEZSER C., *Form, Function and Historical Significance of the Rabbinic Story in Yerushalmi Neziqin*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.

Hezser:1995

HEZSER C., "Apophtegmata Patrum and Apophtegmata of the Rabbis," in *La Narrativa Cristiana Antica. Codici Narrativi, Strutture Formali, Schemi Retorici*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1995, pp. 453 - 464.

Hezser:1996

HEZSER C., "Die Verwendung der hellenistischen Gattung Chrie im frühen Christentum und Judentum," in *Journal of Jewish Studies*, 27, 4 (1996), pp. 371 - 439.

Hezser:1997

HEZSER C., *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.

Hezser:2000/a

HEZSER C., "Interfaces between Rabbinic Literature and Graeco-Roman Philosophy," in SCHÄFER P., HEZSER C. (edd.), *The Talmud Yerushalmi and the Graeco-Roman Culture II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, pp. 161 - 187.

Hezser:2000/b

HEZSER C., "Rabbis and Other Friends: Friendship in the Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Culture," SCHÄFER P., HEZSER C. (edd.), *The Talmud Yerushalmi and the Graeco-Roman Culture II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, pp. 189 - 254.

Hezser:2005

HEZSER C., *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Hezser:2010

HEZSER C., "Form Criticism of Rabbinic Literature," in BIERINGER R. (ed.), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Leiden, Brill, 2010 pp. 97 - 110.

Higger:1929

HIGGER M., *Massektot Ze'ivot*, New York, 1929.

Higger:1935

HIGGER M., *The Treatises Derek Erez*, New York, Moinester Publishing Co., 1935.

Higger:1936

HIGGER M., *Massektot Kallah*, New York, De-Be Rabbanan, 1936.

Hicks:1025

HICKS R. D. (ed.), *DIOGENES LAERTIUS, Lives of the Eminent Philosophers*, London, Heinemann, 1925.

Hirschfeld:1904

HIRSCHFELD H., *Descriptive Catalogue of the Hebrew Manuscripts of the Montefiore Library*, London, Macmillan, 1904.

Hirshman:1987

HIRSHMAN M., "Aggadic Midrash" in SAFRAI Sh., *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum Liturgy, Poetry, Mysticism Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, Assen, Van Gorcum, Philadelphia, Fortress Press, 1987, vol. 2, pp. 107 - 241.

Honigman:2000

HONIGMAN S., "Un regard sur le théâtre romain: les sources rabbiniques," in *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris, De Boccard, 2000, pp. 171 - 195.

Hutter:1995

HUTTER M., "Abaddon," in VAN DER TOORN K., BECKING B., VAN DER HORST P. W. (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1992<sup>2</sup> (1995), p. 1.

Jaeger:1985

JAEGER C. S., *The Origins of Courtliness*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.

Jaeger:1994

JAEGER C. S., *The Envy of Angels - Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950 - 1200*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.

Jastrow:1903

JASTROW M., *Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*, New York, Jastrow Publishers, 1967 (1903).

Jellinek:1938

JELLINEK A. (ed.), *Bet ha-Midrash*, Jerusalem, Wahrman Books, 1967<sup>3</sup> (1938).

Joüon-Muraoka:1996

JOÜON P., MURAOKA T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.

Kadushin:1964

KADUSHIN M., *Worship and Ethics: A Study in Rabbinic Judaism*, Evanston, Northwestern University Press 1964.

Kalmin:2003

KALMIN R., "Holy Men, Rabbis and Demonic Sages in Late Antiquity," in KALMIN R.,

SCHWARTZ S. (edd.), *Jewish Culture and Society under the Roman Christian Empire*, Leuven, Peeters, 2003, pp. 213 - 269.

Kamash:2011

KAMASH Z., "Perceptions of Latrines: Socio-Cultural, Moral and Religious Issues," in JANSEN G. C. M., KOLOWSKI-OSTROW A. O., MOORMANN E. M. (edd.), *Roman Toilets. Their Archaeology and Cultural History*, Leuven, Peeters, 2011, pp. 186 - 187.

Kanarfogel:1992

KANARFOGEL E., *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1992.

Kaster:2001

KASTER R. A., "The Dynamics of "Fastidium" and the Ideology of Disgust," *Transactions of the American Philological Association*, 131 (2001) pp. 143 - 189.

Katz:2006

KATZ S. T., "Man, Sin and Redemption in Rabbinic Judaim," KATZ S. T., *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, vol. 4, pp. 925 - 945.

Kazen:2008

KAZEN T., "Dirt and Disgust: Body and Morality in Biblical Purity Laws," in SCHWARTZ B. J., WRIGHT D. P., STACKERT J., MESHEL N. S. (edd.), *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*, New York, T & T Clark, 2008, pp. 43 - 64.

Klein:1909

KLEIN S., *Die Barajta der vierundzwanzig Priesterabteilungen. Beiträge zur Geographie und Geschichte Galilaeas*, Kirchhain, M. Schmerson, 1909

Knox:1991

KNOX D., "Disciplina. The Monastic and Clerical Origins of European Civility," in MONFASANI J., MUSTO R. G. (edd.), *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice Jr.*, New York, Italica Press, 1991, pp. 107 - 135.

Kohut:1878

KOHUT A. (ed.), NATAN BEN YEHI'EL, *'Aruk*, Vienna, 1878.

Kolsky:1997

KOLSKY S., "Making and Breaking Rules. Castiglione's Cortegiano," in *Renaissance Studies* 11, 4 (1997), pp. 358 - 380.

Kottek:2000

KOTTEK S. S., "Le suicide dans le sources bibliques et talmudiques" in TOLLET D. (ed.), *La mort et ses représentations dans le judaïsme. Actes du colloque organisé par le Centre d'études juives de l'Université de Paris IV-Sorbonne en décembre 1989*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2000, pp. 35 - 42.

Krauss:1899

KRAUSS S., *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964 (1899).

Krauss:1908

KRAUSS S., *Bad und Badewesen im Talmud*, Frankfurt, Max Schmerson, 1908.

Krauss:1912

KRAUSS S., *Talmudische Archäologie*, Leipzig, G. Fock, 1912.

Krupp:1987

KRUPP M., "Manuscripts of the Babylonian Talmud," in SAFRAI Sh., *The Literature of the Sages. First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud. External Tractates*, Assen, Van Gorcum, Philadelphia, Fortress Press, 1987, vol. 1, pp. 346 - 350.

Labendz:2003

LABENDZ J. R., "'Know What to Answer the Epicurean': a Diachronic Study of the Appiqoros in Rabbinic Literature," in *Hebrew Union College Annual* 74 (2003), pp. 175 - 214.

Labendz:2006

LABENDZ J. R., "The Book of Ben Sira in Rabbinic Literature," in *AJS Review* 30, 2 (2006), pp. 347 - 392.

Langer:2012

LANGER R., *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Lapin:2012

LAPIN H., *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine 100 - 400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Le Moyne:1972

LE MOYNE J., *Les Sadducéens*, Paris, Lecoffre, 1972.

Leone:2010

LEONE C. (ed.), ALFONSI PIETRO, *Disciplina Clericalis. Sapienza orientale e scuole delle novelle*, Roma, Salerno Editrice, 2010.

Lerner:1987

LERNER M. B., "The External Tractates," in SAFRAI Sh., *The Literature of the Sages. First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud. External Tractates*, Assen, Van Gorcum, Philadelphia, Fortress Press, 1987, vol. 1, pp. 367 - 409.

Lewicka:2006

LEWICKA P., "When a Shared Meal is Formalized. Observations on Arabic 'Table Manners' Manuals of the Middle Ages," in MICHALAK-PIKULSKA B., PIKULSKI A. (edd.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leuven, Peeters, 2006, pp. 423 - 433.

Lewicka:2011

LEWICKA P., *Food and Foodways of Medieval Cairenes*, Leiden, Brill, 2011.

Leyerle:1995

LEYERLE B., "Clement of Alexandria on the importance of Table Etiquette," *Journal of Early Christian Studies*, 3 (1995), pagg. 123 - 141.

Lieberman:1965

LIEBERMAN S., *Greek in Jewish Palestine*, New York, Philipp Feldheim, 1965.

Lieberman:1988

LIEBERMAN S., תוספתא כפשוטה. באור ערוך לתוספתא, New York, Jewish Theological Seminar of America, 1955 - 1988.

Lupieri:1985

LUPIERI E., "La purità impura: Giuseppe Flavio e le purificazioni degli Esseni," *Henoch*, 7, 1 (1985),

pp. 15 - 43.

Magris:2001

MAGRIS A., *La filosofia ellenistica. Scuole, dottrine e interazioni col mondo giudaico*, Brescia, Morcelliana, 2001.

Margalioth:1966

MARGALIOTH M. (ed.), *Sefer ha-Razim*, Jerusalem, Yedi'ot Aḥronot, 1966.

Margoliouth-Leveen:1935

MARGOLIOUTH G., LEVEEN J., *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, London, 1935.

Mauss:1950

MAUSS, "Les techniques du corps," in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 365 - 386.

McVey:1998

McVEY C. E., "The Chreia in the Desert: Rhetoric and the Bible in the Apophthegmata Patrum," in MALHERBE A. J., NORRIS F. W., THOMPSON J. W. (edd.), *The Early Church in its Context. Essays in Honor of Everett Ferguson*, Leiden, Brill, 1998, pp. 245 - 255.

Mettinger:1995/a

METTINGER T. N. D., "Cherubim," in VAN DER TOORN K., BECKING B., VAN DER HORST P. W. (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999<sup>2</sup> (1995), pp. 189 - 182.

Mettinger:1995/b

METTINGER T. N. D., "Seraphim," in VAN DER TOORN K., BECKING B., VAN DER HORST P. W. (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999<sup>2</sup> (1995), pp. 742 - 744.

Miller:1997

MILLER W. I., *Anatomia del disgusto*, Milano, McGraw-Hill, 1998 (*Anatomy of Disgust*, Harvard University Press, 1997).

Migne:1857

MIGNE J. P., *Patrologia graeca*, Paris, 1857-1867, vol. 46.

Migne:1960

MIGNE J. P., *Patrologia latina*, Paris, Garnier, 1860, vol. 73.

Montandon:1992

MONTANDON A. (ed.), "De l'urbanité: entre étiquette et politesse," in ID. (ed.), *Étiquette et politesse*, Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1992, pp. 1 - 18.

Montandon:1995

MONTANDON A., *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

Moraldi:1971

MORALDI L. (ed), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino, U.T.E.T., 1971.

Mussies:1981

MUSSIES G., "Catalogues of Sins and Virtues Personified," in VAN DER BROEK R.,

VERMASEREN M. J. (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden, Brill, 1981, pp. 315 - 335.

Nahon:1997

NAHON G., "*Didascali*, rabbins et écoles du Paris médiéval 1130 - 1171," in DAHAN G., NAHON G., NICOLAS E. (edd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, Peeters 1997, pp. 15 - 31

Nahon:2012

NAHON G., "Orality and Literacy: the French Tosaphists," in ENGEL D., SCHIFFMAN L. H., WOLFSON E. R. (edd.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, Leiden, Brill, 2012, pp. 145-168.

Naiweld:2013

NAIWELD R., "Saints et mondains. Le traité *Kallah* et la propagation du mode de vie rabbinique en Babylonie," in *Revue des études juives* 172 (2013), pp. 23 - 47.

Nau:1909

NAU F., "Histoire des solitaires égyptiens," in *Revue de l'Orient Chrétien* 14 (1909) pp. 357 - 379.

Neis:2012

NEIS R., "'Their Backs toward the Temple and Their Faces toward the East:' the Temple and Toilet Practices in Rabbinic Palestine and Babylonia," in *Journal for Jewish Studies* 43 (2012) pp. 328 - 368.

Neubauer:1886

NEUBAUER A., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, University Press, 1886.

Neubauer:1886/a

NEUBAUER A., *Catalogue of the Manuscripts in the Jews' College*, Oxford, Horace Hart, 1886.

Neusner:1986

NEUSNER J., *The Fathers according to Rabbi Nathan. An Analytical Translation and Explanation*, Atlanta, Scholars Press, 1986.

Neusner:2010/a

NEUSNER J., "Documentary Perspectives on the Mishnah and Tosefta ma'asim," in *Review of Rabbinic Judaism*, 13, 1 (2010), pp. 30 - 57.

Neusner:2010/b

NEUSNER J., "Sage-stories in the Two Talmuds: How the Documents Differ," in *Review of Rabbinic Judaism*, 13, 2 (2010), pp. 194 - 210.

Newsom:1987

NEWSOM C., "Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shiroth," in *Journal of Jewish Studies* 38 (1987), pp. 11 - 30.

Nicholls:1985

NICHOLLS J., *The Matter of Courtesy. Medieval Courtesy Books and the Gawain-Poet*, Woodbridge, D. S. Brewer, 1985.

Nichols:2002

NICHOLS S., "On the Genealogy of Norms: a Case for the Role of Emotion in Cultural Evolution," in *Philosophy of Science* 69, 2 (2002), pp. 234 - 255.

Novick:2010

NOVICK Tz., "Naming Normativity: the Early History of the Terms *Šûrat ha-Dîn* and *Lifnîm Šûrat ha-Dîn*," in *Journal of Semitic Studies* 55, 2 (2010) pp. 391 - 406.

Noy:1998

NOY D., "The Sixth Hour Is the Mealtime for Scholars: Jewish Meals in the Roman World," in NIELSEN I., NIELSEN H. S. (edd.), *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, Oxford, Aarhus University Press, 1998, pp. 134 - 144.

Oppenheimer:1977

OPPENHEIMER A., *The 'Am Ha-Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden, Brill, 1977.

Paduano:1982

PADUANO G. (a cur.), SOFOCLE, *Tragedie e frammenti*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982.

Panofsky:1951

PANOFSKY E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Les Éditions Minuit, 1974 (*Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe, Archabbey Press, 1951).

Patrizi:1992

PATRIZI G., "Il valore della norma. Etichetta come comunicazione e rappresentazione tra *Cortegiano* e *Galateo*," in MONTANDON A. (ed.), *Étiquette et politesse*, Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1992, pp. 33 - 42.

Pavlovskis:1973

PAVLOVSKIS, *Man in Artificial Landscape, Mnemosyne*, Supp. 25, Leiden, Brill, 1973.

Perry:1965

PERRY B. E. (ed.), *Babrius and Phaedrus*, Cambridge (MA), Harvard University Press, London, Heineman, 1965.

Pini:1985

PINI G. (ed.), CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati. Note di vera filosofia*, Milano, Edizioni Paoline, 1985.

Pirillo:1994

PIRILLO N., "Ragione, usanze, costumi. Dai 'precetti della legge cristiana' ai precetti del 'vivere nel mondo'. Per uno studio su Giovanni della Casa," in PRODI P., PENNUTI C. (edd.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 539 - 582.

Porton:1981

PORTON, "The Pronouncement Story in Tannaitic in Tannaitic History: a Review of Bultmann's Theory," in *Semeia* 20 (1981) pp. 81 - 99.

Prinzivalli-Simonetti:2010

PRINZIVALLI E., SIMONETTI M. (edd.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*. Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2010.

Rabbinowitz:1965

RABBINOWITZ J., "Kallah Rabbathi," in COHEN A. (ed.), *The Minor Tractates of the Talmud: Massektoth Ketannoth*, London, Soncino Press, 1965, vol. 2, pp. 415 - 528.

Rabinowich:1988

RABINOWICH N. D., *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, Jerusalem, Moznaim, 1988.

Rabinowitz-Wald:2007

RABINOWITZ L. I., WALD S. G., "Right and Left," in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, vol. 17, pp. 301 - 302.

Rawenah:2010

RAWENAH G. Y., "Sefer 'Ma'alot ha-middot': ofiyaw u-migmotaw," in YANIV B. (ed.), *Išah ḥakmat leḇ: minḥat zikkaron le-Dr. Šarah Frankel*, Jerusalem, 2010 pp. 25 - 52.

Regnault:1976

REGNAULT, L. (ed.), *Les sentences des Pères du Désert*, Sable-sur-Sarthe, Editions de Solesmes, 1976.

Ripley:1995

RILEY G. J., "Demon," in VAN DER TOORN K., BECKING B., VAN DER HORST P. W. (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999<sup>2</sup> (1995), pp. 235 - 240.

Romagnoli:1989

ROMAGNOLI D., "Norme del vivere sociale ed influssi ebraici," in MUZZARELLI M. G., TODESCHINI G. (edd.), *Storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, Bologna, Istituto per i beni artistici, culturali e naturali della Regione Emilia-Romagna, 1989, pp. 121 - 125.

Romagnoli:1991

ROMAGNOLI D., "Cortesia nella città: un modello complesso. Note sull'etica medievale delle buone maniere," in ID. (ed.), *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed Età Moderna*, Milano, Guerini e Associati, 1991, pp. 21 - 70.

Romagnoli:1994

ROMAGNOLI D., "'Disciplina est conversatio bona et honesta': anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam," in PRODI P., PENNUTI C. (edd.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 507 - 537.

Rosenblum:2010

ROSENBLUM J. D., *Food and Identity in Early Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Rosen Zvi:2008

ROSEN-ZVI I., "Two rabbinic inclinations? Rethinking a scholarly dogma," *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 39,4 (2008), pp. 513 - 539.

Rosen Zvi:2011

ROSEN-ZVI I., *Demonic Desires. Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

Rosner:2000

ROSNER F., *Encyclopedia of Medicine in the Bible and the Talmud*, Northvale, Jason Aronson, 2000.

Roussel:1994

ROUSSEL C., "Les legs de la Rose," in MONTANDON A. (ed.), *Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe*, Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1994, vol. 1, pp. 1 - 90.

Rothkoff:2007

ROTHKOFF A., "Minor Tractates," in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, vol. 14, pp. 292 - 293.

Sacchi:1981

SACCHI P. (ed.), "Testamenti dei dodici patriarchi figli di Giacobbe," in SACCHI P. (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1981.

Safrai:1976

SAFRAI S. (ed.), *The Jewish People in the First Century*, Assen, Van Gorcum, 1976.

Safrai:1991

SAFRAI Sh., "Muḇano šel munah derek erez," in *Tarbiz*, 60, 2 (1991), pp. 147 - 162.

Saldarini:1975

SALDARINI A. J. (ed.), *The Fathers according to Rabbi Nathan. A Translation and Commentary*, Leiden, Brill, 1975.

Saldarini:1977/a

SALDARINI A. J., "Last Words and Death Scenes in Rabbinic Literature," in *Jewish Quarterly Review*, 68, 1 (1977) pp. 28 - 45.

Saldarini:1977/b

SALDARINI A., "Form-Criticism of Rabbinic Literature," in *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977), pp. 257 - 274.

Sandmel:1962

SANDELMEL S., "Parallelomania," in *Journal of Biblical Literature* 81 (1962) pp. 1 - 13.

Satlow:1994

SATLOW M. L., "'They Abused Him like a Woman.' Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbis in Late Antiquity," in *Journal of the History of Sexuality* 5, 1 (1994) pp. 1 - 25.

Sansone:1977

SANSONE G. E., *Testi didattico-cortesi di Provenza*, Bari, Adriatica Editrice, 1977.

Satlow:1997

SATLOW M. L., "Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity", *Journal of Biblical Literature*, 116, 3 (1997), pp. 429 - 454.

Schäfer:2007

SCHÄFER P., *Jesus in the Talmud*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2007.

Schäfer:2009

SCHÄFER P. (ed.), *Sefer ha-Razim I und II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

Schaper:1999

SCHAPER J., "The Pharisees," in HORBURY W., DAVIES W. D., STURDY J. (edd.), *The Cambridge History of Judaism. Volume Three. The Early Roman Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 402 - 427.

Schechter:1887

SCHECHTER S., *Aboth de Rabbi Nathan*, New York, Hildsheim, 1979 (Vienna, 1887).

Schiller Szinessy:1876

SCHILLER-SZINESSY, S.M., *Catalogue of the Hebrew manuscripts preserved in the University*

Library, Cambridge, 1876.

Schlesinger:2007

SCHLESINGER S. S., "Derekh Erez," in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, pp. 592 – 593.

Schlüter:1993

SCHLÜTER M., *Auf welche Weise wurde die Mishnah geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon: mit einem Faksimile der Handschrift Berlin Qu. 685 (Or. 160) und des Erstdrucks Konstantinopel 1566*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.

Schofer:2005

SCHOFER, "Self, Subject, and Chosen Subjection: Rabbinic Ethics and Comparative Possibilities," in *The Journal of Religious Ethics*, 33, 2 (2005), pp. 255-291.

Schofer:2007

SCHOFER J. W., "Rabbinical Ethical Formation and the Formation of Rabbinical Ethical Compilations," in FONROBERT C. E., JAFFEE M. S. (edd.), *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 313 - 335.

Schofer:2010

SCHOFER J. W., *Confronting Vulnerability. The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*, Chicago, London, The Chicago University Press, 2010.

Schmitt:1990

SCHMITT J. C., *Il gesto nel Medioevo*, Roma - Bari, Editori Laterza, 1990 (*La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Editions Gallimard, 1990).

Schremer:2013

SCHREMER A., "Wayward Jews: *Minim* in Early Rabbinic Literature," in *Journal of Jewish Studies* 64, 2 (2013), pp. 242 - 263.

Schürer:1979

SCHÜRER E., *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A. D. 135)*, Edinburg, T & T Clark, 1979.

Schwarz:1931

SCHWARZ A. Z., *Die hebräischen Handschriften in Österreich, Teil I : Bibel - Kabbala*, Leipzig, W. Hiersemann, 1931.

Schwartz:2008

SCHWARTZ S., "No Dialogue at the Symposium? Conviviality in Ben Sira and the Palestinian Talmud," in GOLDHILL S. (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 193 - 216.

Schwartz:2010

SCHWARTZ S., *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2010.

Schwarzbaum:1977

SCHWARZBAUM H., "Talmudic-Midrashic Affinities of Some Aesopic Fables," in FISCHER H., *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, New York, Ktav, 1977, pp. 466 - 483.

Segal:1977

SEGAL A. F., *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*,

Leiden, Brill, 1977.

Segal:1958

SEGAL M. H., *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Shaked:2005

SHAKED Sh., "Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes," in SHAKED Sh. (ed.), *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp. 1 - 30.

Shaked:2010

SHAKED Sh., "No Talking During a Meal. Zoroastrian Themes in the Babylonian Talmud," in BAKHOS C., SHAYEGAN M. R. (edd.), *The Talmud in its Iranian Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

Shemesh:2008

SHEMESH R., "On the Narrative Discourse in Tannaitic Language: an Exploration of the מעשה and פועם אחר Discourse Units," *Hebrew Studies*, 49 (2008), pp. 99 - 125.

Skehan-Di Lella:1987

SKEHAN P. W., DI LELLA A. A. (edd.), *The Wisdom of Ben Sira*, New York, Doubleday, 1987.

Smith:2007

SMITH V., *Clean. A History of Personal Hygiene and Purity*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Snyder:1994

SNYDER J. R., "Norbert Elias's The Civilizing Process Today: the Critique of Conduct," in PATRIZI G., QUONDAM A. (a cura di), *Educare il corpo educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*, Roma, Bulzoni Editore, 1994, pp. 23 - 41.

Sperber:1990

SPERBER D., *A Commentary on Derech Erez Zuta. Chapters Five to Eight*, Ramat-Gan, Bar-Ilan University, 1990.

Sperber:1998

SPERBER D., *The City in Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Sperber:2007

SPERBER D., "Min," in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M., *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, vol. 14 pp. 263 - 264.

Steinmetz:1998

STEINMETZ D., "Must the Patriarch Know *Uqtzin*? The *Nasi* as Scholar in Babylonian Aggada," *Association of Jewish Studies Review* 23 (1998), pp. 163 - 190.

Steinschneider:1895

STEINSCHNEIDER M., *Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliotheki in München*, München, 1895.

Stemberger:1991

STEMBERGER G., *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Roma, Città Nuova Editrice, 1991 (ed. italiana a cur. CATTANI D., CATTANI L.; *Das klassische Judentum : Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.)*, München, C.H. Beck, 1979).

Stemberger:1982

STEMBERGER G., *Il Talmud. Introduzione, testi e commenti*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna,

1999 (*Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen*, München, C. Beck, 1982).

Stemberger:2003

STEMBERGER G., "'Moses received the Torah...'" (M. Avot 1, 1): Rabbinic Conceptions on Revelation," in GARCÍA MARTINEZ F., LUTTIKHUIZEN G. P. (edd.), *Jerusalem, Alexandria, Rome: Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, Leiden, Brill, 2003, pp. 285 - 299.

Stemberger:2005

STEMBERGER G., "Mischna Avot: frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?," in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 96, 3-4 (2005) 243-258.

Stemberger:2010

STEMBERGER G., "Dating Rabbinic Traditions" in BIERINGER R., GARCÍA MARTÍNEZ F., POLLEFEYD D., TOMSON P. J. (edd.), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Leiden - Boston, Brill 2010, pp. 79 - 96.

Stol:1993

STOL M., *Epilepsy in Babylonia*, Groningen, STYX, 1993.

Strack-Billerbeck:1922

STRACK H. L., BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, C.H. Beck'sche Verlagasbuchhandlung, 1965 (1922).

Strack-Stemberger:1982

STRACK H. L., STEMBERGER G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis, Fortress Press, 1996<sup>2</sup> (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, C. H. Beck, 1982).

Stroumsa:1981

STROUMSA G. G., "Aḥer: a Gnostic," in LAYTON B., *The Rediscovery of Gnosticism; Proceedings of the International Conference on Gnosticism, New Haven 1978. Vol. 2.*, Leiden, Brill, 1981, pp. 808 - 818.

Swartz:2006

SWARTZ M. D., "Jewish Magic in Late Antiquity," in KATZ S. T. (ed.), *The Cambridge History of Judaism. Volume IV. The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 699 - 720.

Swartz:2007

SWARTZ M. D., "Jewish Visionary Tradition in Rabbinic Literature," in FONROBERT C. E., JAFFEE M. S. (edd.), *Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 198 - 221.

Ta-Shma:1997

TA-SHMA I. M., "Halakha and Reality - the Tosafist Experience," in DAHAN G., NAHON G., NICOLAS E. (edd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, Peeters 1997, pp. 315 - 329.

Ta Shma-Wald:2007

TA-SHMA I. M., WALD S., "Agrat bat Mahalat," in SKOLNIK, F., BEREMBAUM, M. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter publ., 2007<sup>2</sup>, vol. 1, pp. 470 - 471.

Tawrogi:1885

TAWROGI A., *Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta nach Handschriften und seltenen Ausgaben*, Königsberg, 1885.

Touati:1997

TOUATI C., "Les *Tosafot* ou la quête indéfinie de la cohérence," in DAHAN G., NAHON G., NICOLAS E. (edd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, Peeters 1997, pp. 331 - 341.

Trachtenber:1979

TRACHTENBERG J., *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, Atheneum, 1979.

Travers Herford:1962

TRAVERS HERFORD R., *Pirke Aboth, The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*, New York, Schocken Books, 1962.

Turbessi:1974

TURBESSI G., *Regole monastiche antiche*, Roma, Edizioni Studium, 1974.

Urbach:1975

URBACH E. E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem, Magnes Press, 1979<sup>2</sup> (1975).

Van de Sandt:2008

VAN DE SANDT H., "Law and Ethics in Matthew's Antitheses and James' s Letter: a Reorientation of Halakah in Line with the Jewish Two Ways" in VAN DE SANDT H., ZANGENBERG J. K. (edd.), *Matthew, James and Didache. Three Related Documents in their Jewish and Christian Settings*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008, pp. 315 -338.

Van Loopik:1991

VAN LOOPIK M., *The Ways of the Sages and the Way of the World*, Tübingen, Mohr, 1991.

Visotzky:1995

VISOTZKY B. L., *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995.

Visser:1991

VISSER M., *The Rituals of Dinner*, New York, Grove Weidenenfeld, 1991.

Vitucci:1974

VITUCCI G. (ed.), GIUSEPPE FLAVIO, *La guerra giudaica*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1974.

Von Rad:1975

VON RAD G., *La sapienza in Israele*, Torino, Marietti, 1975.

Walfish:2008

WALFISH A., "Ha-‘ariḳah ha-yoṣeret we-koah ha-yeṣer: ‘iyyun be-‘ariḳat masseket Qiddušin ba-Mišnah, ba-Tosefta u-ḅa-Babli," in *Jewish Studies, an Internet Journal* 7 (2008), pp. 31 - 79.

Ward:1975

WARD B. (ed.), *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, London, Mowbrays, 1975.

Ward:2003

WARD B. (a cura di), *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, London, Penguin Books, 2003

White:1998

WHITE M. L., "Regulating Fellowship in the Communal Meal: Early Jewish and Christian Evidence,"

in NIELSEN I., NIELSEN H. S. (edd.), *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, Oxford, Aarhus University Press, 1998, pp. 177 - 205.

Winfeld:1978

WINFELD Y. Sh. (ed.), YEHI'EL BEN YEQUṬI'EL 'ANAW, *Sefer ma'alot ha-middot*, Jerusalem, Eškol, 1978.

Wyatt:2009

WYATT N., "The Concept and Purpose of Hell: Its Nature and Development in West Semitic Thought", *Numen*, 56, 2 - 3 (2009), pp. 161 - 184.

Yadin:2006

YADIN A., "Rabban Gamliel, Aphrodite's Bath and the Question of Pagan Monotheism," in *Jewish Quarterly Review* 96, 2 (2006), pp. 149 - 179.