



47
2025

DIREZIONE

Rosa Alba DIMUNDO (resp.); Alessandro LAGIOIA; Luigi PIACENTE

COMITATO SCIENTIFICO

María Consuelo ÁLVAREZ MORÁN (Università della Murcia); Anna Maria BELARDINELLI (Roma); Claudio BUONGIOVANNI (Santa Maria Capua Vetere) Paolo DE PAOLIS (Verona); Alessandro FO (Siena); Leopoldo GAMBERALE (Roma); Stephen HARRISON (Oxford); Gregory HUTCHINSON (Oxford); Rosa María IGLESIAS MONTIEL (Università della Murcia); Luciano LANDOLFI (Palermo); Antonio MARCHETTA (Roma); Giuseppe MASTROMARCO (Bari); Laurent PERNOT (Parigi); Raffaele PERRELLI (Cosenza); Maria Cristina PIMENTEL (Lisbona); Luis RIVERO GARCÍA (Huelva); Enrico SIMONETTI (Napoli); Rossana VALENTI (Napoli); Christiane VEYRARD-COSME (Parigi); Andrew WALLACE-HADRILL (Cambridge); Vincent ZARINI (Parigi); Nelu ZUGRAVU (Iași)

COMITATO EDITORIALE

Immacolata AULISA (Bari); Pietro BERARDI (Bari); Graziana BRESCIA (Bari); Antonella BRUZZONE (Sassari); Maria Innocenza CAMPANALE (Bari); Irma CICCARELLI (Bari); Fatima EL MATOUNI (Verona); Filomena GIANNOTTI (Siena); Gavin KELLY (Edimburgo); Patrizia MASCOLI (Bari); Matteo MASSARO (Cassino); Alessandra ROMEO (Cosenza); Stefania SANTELIA (Bari); Elisabetta TODISCO (Bari)

SEGRETERIA

Marta BELLIFEMINE

Le procedure di revisione sono formalizzate in modo da garantire trasparenza e autonomia dei revisori rispetto agli organi della Rivista. La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti italiani e stranieri dei relativi settori.

INVIGILATA LVCERNIS

Rivista di scienze dell'antichità e del tardoantico

47
2025

VIE DEI PASTORI, VIE DEI PELLEGRINI

Atti del Convegno Internazionale di Studi

**Centro di Studi Micaelici e Garganici “Giorgio Otranto”
(Monte Sant’Angelo, 10-12 giugno 2025)**

a cura di

Immacolata Aulisa, Alessandro Lagioia, Grazia Maria Masselli, Raffaele Perrelli



EDIPUGLIA

*Questo volume è stato pubblicato con i fondi del progetto PRIN 2022 PNRR
TRANSHUMANCE IN THE ANCIENT WORLD: Historical Landscapes, Literary Passages
and Lexical Paths (Codice Progetto P2022N2MNX - CUP D53D23019740001),
finanziato dall'Unione europea - Next Generation EU, nell'ambito del PNRR -
Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1.*



*con il patrocinio del Centro di Studi Micaelici e Garganici "Giorgio Otranto"
del Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica - Università degli Studi di Bari Aldo Moro*



© Edipuglia srl, via Dalmazia 22/B - 70127 Bari-S. Spirito
tel. 080 5333056 - <https://edipuglia.it> - e-mail: info@edipuglia.it

Copertina: Paolo Azzella

ISSN 0392-8357

ISBN 979-12-5995-169-4

DOI <http://dx.doi.org/10.4475/1694>

Sommario

ALESSANDRO LAGIOIA	
<i>Transumanza e pellegrinaggi: tra pratiche economiche e forme di religiosità</i>	7

I.

MENICO CAROLI	
<i>Pastori transumanti nel mondo greco tra storia, mito e archeologia</i>	23
PAOLA INGROSSO	
<i>Un 'pastore tragico' negli Epitrepontes di Menandro</i>	47
GIUSTO TRAINA	
<i>Vie dei pastori, vie dei briganti</i>	77
ANTONELLA TEDESCHI	
<i>Il lato oscuro dei pastori, tra latrocinia e coniurationes</i>	85
GRAZIANA BRESCIA	
<i>Le donne dei pastori transumanti: tra marginalità e inversione delle norme culturali (Varro rust. 2,10)</i>	99
TIZIANA RAGNO	
<i>Musica pastorale</i>	115
ROSA ALBA DIMUNDO	
<i>Properzio e il santuario tiburtino di Hercules Victor: tra pretestuosi pellegrinaggi, probabili adulteri e luoghi di sepoltura</i>	131
PIERGIUSEPPE PANDOLFO	
<i>Pastorizia ed elegia: la Lebenswahl di Tibullo nel confronto con Properzio</i>	149
IRMA CICCARELLI	
<i>L'istituzione dei Floralia tra ritualità e normalizzazione dell'accesso ai saltus populi</i>	169

II.

MARIA LUISA MARCHI, ANTONELLA FRANGIOSA, MAGDA LA TROFA	
<i>Paesaggi della transumanza antica tra strade romane e percorsi tratturali in Daunia</i>	183
RAÚL GONZÁLEZ SALINERO	
<i>La transumanza nel regno visigotico: strade condivise</i>	205
ANDREA R. STAFFA	
<i>Dai templi ai monasteri. Continuità e trasformazione lungo i grandi tratturi fra Abruzzo e Puglia (secoli IV-XII)</i>	217
CARLO EBANISTA	
<i>Tratturi, insediamenti e culti nel Molise in età medievale</i>	257

ANTONIO MURSIA <i>Vie di pellegrinaggio e vie dei pastori nella Sicilia normanna: percorsi, devozioni e sacralizzazione dello spazio</i>	273
ALESSANDRO LAGIOIA <i>Il lessico latino della transumanza nella legislazione normanno-sveva</i>	283
ANNA PAPADAKI <i>Transhumance and the Constitutions of Melfi: Manuscript Transmission</i>	303
CLARA ALMAGRO VIDAL <i>Trasformazioni dell'allevamento nella Castiglia tardomedievale. Creazione e impatto dell'Honrado Concejo de la Mesta</i>	325
RODRIGO FURTADO <i>Texts in Transit: Iberian Early Medieval Historiography and the Dynamics of Translatio memoriae</i>	339
GRAZIA MARIA MASSELLI <i>Come callitanus: Joseph Tusiani e la notte del tratturo</i>	355
III.	
ROSSANA BARCELLONA <i>Pellegrinaggi in Terrasanta e mappe narrative: percorsi di occidentalizzazione del cristianesimo</i>	367
IMMACOLATA AULISA <i>Donne e pellegrinaggi tra tarda antichità e medioevo: motivazioni, pratiche, itinerari</i>	387
EMANUELA PRINZIVALLI <i>Il giubileo nel cristianesimo antico: assenza o presenza?</i>	419
PIETRO SILANOS <i>Al crocevia di molteplici itineranze. Il giubileo bonifaciano del 1300</i>	433
PAOLO COZZO <i>Pellegrini, santuari e itinerari devozionali: dinamiche religiose e politiche fra medioevo ed età moderna</i>	445
ALESSANDRA VERONESE <i>Pellegrinaggio e alyah a Gerusalemme e in Eretz Yisrael nel Medioevo</i>	455
PIERO CAPELLI <i>Gerusalemme e ritorno (forse). Resoconti ebraici di viaggio verso Ereš Yisra'el dalla tarda antichità al Rinascimento</i>	469
ANNA MARIA TRIPPUTI <i>Persistenze di antichi rituali nei pellegrinaggi dell'Italia meridionale</i>	489
MARIA MASELLI <i>Vie digitali della transumanza tra antichità e medioevo: open access e nuovi orientamenti della ricerca</i>	499

*A Gerusalemme e ritorno (forse).
Resoconti ebraici di viaggio verso Ereš Yiśra'el
dalla tarda antichità al Rinascimento*

1. *Medioevo ebraico fantastico*

Nel 1978 Jacques Le Goff scriveva che nella letteratura agiografica altomedievale «troviamo (...) essenzialmente la preoccupazione da parte della Chiesa di trasformare (...) o di occultare e magari persino distruggere quel che per essa rappresentava uno degli elementi forse più pericolosi della cultura tradizionale, da essa globalmente qualificata come pagana: il meraviglioso, che esercitava sugli spiriti una evidente seduzione che costituisce una delle sue funzioni nella cultura e nella società. Nei secoli XII e XIII, al contrario, mi pare di riscontrare un'irruzione del meraviglioso nella cultura dei dotti»¹. Questo fenomeno è da ricondursi, secondo Le Goff, a una precisa dinamica sociale, cioè l'emergere di quella piccola e media nobiltà entro cui si produsse la letteratura cortese, che, nel descrivere le avventure dei cavalieri e i *mirabilia* in cui essi s'imbattevano nelle loro peripezie, dipendeva ampiamente anche dalla cultura orale e dal folklore². Le Goff osservava che la Chiesa – fondata invece sulla tradizione biblica e patristica e affine alla nobiltà socialmente più alta – non temeva questa dinamica, poiché disponeva di un meraviglioso suo proprio: il *miraculosus*. Il meraviglioso è un elemento strutturale della ricca letteratura medievale di viaggio – sia immaginario, sia reale –, anche di quella prodotta da autori ebrei, che agivano e pensavano in contesti in cui le dinamiche di classe erano diverse da quelle individuate da Le Goff, e quindi era verosimile che diversi ne fossero gli esiti³.

¹ J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1983 (ed. or. Paris 1978), 8.

² Cfr. E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung*, Tübingen 1956.

³ Notava comunque Le Goff che la letteratura agiografica cristiana è sì piena di “meraviglioso”, ma esso fa parte del piano divino, e quindi ha una sua regolarità e prevedibilità (i santi fanno tutti pressappoco gli stessi miracoli); mentre nel modello letterario costituito dalla Bibbia non è che di meraviglioso ce ne fosse tantissimo, salvo che in alcuni libri dell'Antico Testamento (*Daniele*, *Giona* e alcuni altri episodi) e nell'*Apocalisse*: «E la Bibbia è, se non la fonte di tutto, almeno punto di riferimento per tutto. Il che spiega perché, quando il meraviglioso risorgerà, esso sarà in qualche modo indipendente: per esso,

Rispetto all'analisi di Le Goff sull'«irruzione» del meraviglioso nella cultura medievale, credo che il viaggio *ebraico* medievale verso la Terra d'Israele, nella sua dimensione letteraria, segua un tragitto di verso opposto: fa dapprima parte del meraviglioso (come nel *Libro di Eldad della tribù di Dan*), ed evolve specificamente verso la spiritualità del pellegrino (come in 'Ovadyah da Bertinoro) e verso la curiosità pratica del mercante (come per Eliyyahu da Pesaro)⁴, senza che questi due approcci si escludano l'un l'altro (come nei casi di Mešullam da Volterra e di Mošeh Basola).

Diversamente che per gli scrittori occidentali cristiani di cui parlava Le Goff, per quelli ebrei l'Oriente (almeno quello Vicino) non era solo una categoria libresca⁵. La Terra d'Israele era sempre rimasta il centro santo del mondo, non solo nell'idealità ma anche nell'immagine del mondo stesso; e questo, del resto, non solo per gli ebrei ma anche per i cristiani (si pensi alla cosmologia di Dante e ai mappamondi a T)⁶. L'anelito ebraico al ritorno alla Terra era già biblico, come testimoniano i Salmi cosiddetti appunto «del ritorno» (l'87, il 126, e soprattutto il 137) e il Tritoisaia. Esso trovò poi una codifica nella liturgia rabbinica, per esempio in quella della Pasqua («Possa Dio farci celebrare il *Pesah* l'anno prossimo in Gerusalemme ricostruita»), ma soprattutto nella preghiera quotidiana: così nella 'Amidah mattutina (la preghiera quotidiana detta delle Diciotto Benedizioni) dei giorni feriali secondo il rito sefardita si supplica Dio affinché affretti la restaurazione di Gerusalemme come capitale di un regno ebraico indipendente sotto il re-messia discendente di Davide, e così anche nella benedizione dopo il pasto, sempre secondo il rituale sefardita.

Dopo la devastante sconfitta nella seconda guerra d'indipendenza contro Roma (132-135 e.v.), Gerusalemme e la Giudea furono private di tutta, o quasi tutta, la loro popolazione ebraica. All'inizio del III sec. e.v., la *Mišnah* (il codice normativo che fonda la tradizione rabbinica) menziona ebrei che si recano nella Terra non in pellegrinaggio ma per trasferirvisi permanentemente⁷; ma si tratta di un anacronismo deliberato, la descrizione di una *Endzeit* utopica che dovrà corrispondere alla *Urzeit* di quando il Tempio e gli altri luoghi santi erano ancora in piedi. Nei secoli in cui veniva redatto il *Talmud Palestinese* (dal III al V), Gerusalemme era una città bizantina che, a partire dall'epoca di Costantino e della cristianizzazione dell'impero,

infatti, sarà molto più difficile che per altri elementi trovare quello che gli uomini del Medioevo ricercavano sempre, il riferimento biblico» (Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano* cit., 11). Sulla letteratura di viaggio ebraica vedi, in generale, G. Lacerenza, *Appunti sulla letteratura di viaggio nel Medioevo ebraico*, in G. Carbonaro-M. Cassarino-E. Creazzo-G. Lalomia, *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio nelle letterature romanze e orientali*, Soveria Mannelli 2006, 427-452.

⁴ Su questo autore, che non tratto nel presente articolo, vedi M. Bertagna, *La Lettera di Eliyyahu da Pesaro (Famagosta, 1563)*, «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale» 38, 2007, 5-19.

⁵ Sull'«Oriente libresco» vedi G. Zaganelli, *Il meraviglioso geografico medievale. Per una ridefinizione*, in F. Salvestrini, *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, Firenze 2014, 57-72: 61.

⁶ La concezione ebraica secondo cui la Terra d'Israele è al centro del mondo, e Gerusalemme al centro di essa, è assai antica (*Ezechiele* 5,5; 38,12; *Libro etiopico di Enoch* 26,1; *Giubilei* 8,12,19). Cf. G.W.E. Nickelsburg, *I Enoch 1. A Commentary on the Book of I Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Minneapolis 2001, 318.

⁷ *Mišnah*, *Ketubbot* 13,11.

aveva conosciuto una grande espansione edilizia. Tuttavia, nella letteratura rabbinica di quel periodo essa viene presentata sistematicamente come una città distrutta. Per esempio, dichiarare che un oggetto è sacro «come Gerusalemme» non ha alcun valore rituale, perché l'espressione «non significa altro che la legna e le pietre che vi si trovano»⁸. Si trattava di una presa di posizione ideologica, dovuta al fatto che nella città – una volta fallito il progetto di ricostruzione del Tempio da parte dell'imperatore Giuliano – non vi erano più luoghi santi ebraici visitabili e la stessa presenza ebraica era trascurabile se non nulla (la classe rabbinica si era decentrata, prevalentemente in Galilea). Sempre per il *Talmud Palestinese*, chi è fuori dalla Terra deve girarsi verso di essa per pregare⁹, così come l'islam stabilirà per la Mecca e come a tutt'oggi gli ebrei osservanti fanno, recitando la *'Amidah*. Nello stesso *Talmud Palestinese* ricorrono riferimenti a viaggi a Gerusalemme compiuti da ebrei, ma per motivi commerciali, non per pellegrinaggio, e comunque nel periodo anteriore alla distruzione del Tempio; lo stesso vale per i testi che menzionano ebrei che a Gerusalemme abitano. Dal punto di vista rabbinico, insomma, Gerusalemme manteneva un significato religioso ebraico solo nella dimensione della memoria; ma in questa la Città Santa era ancora percepita (e lo rimase per sempre) come città ebraica e retaggio di Israele; e la Terra d'Israele, come Itaca per Ulisse, è il luogo delle origini e insieme il luogo del ritorno. Questo vale anche quando essa viene a coincidere, nella letteratura, con l'«Oriente libresco» degli scrittori cristiani¹⁰, nei bestiari pieni di mostri semiumani e semianimali, nei lapidari e negli erbari con pietre e piante dai miracolosi poteri, insomma in tutto un meraviglioso zoologico, botanico, geografico, antropologico che veniva letto, diffusamente copiato, e riscritto (magari anche a partire da qualche tradizione orale), ma non esperito. È l'Oriente immaginato, ad esempio, nei romanzi di Alessandro, nella *Lettera del Prete Gianni*, e nell'*Epistula de rebus in Oriente mirabilibus*¹¹: una tradizione eminentemente letteraria, che risaliva a Plinio il Vecchio attraverso Solino e Isidoro di Siviglia, e che Bernard Ribémont ha appropriatamente definito come una «scrittura del desiderio»¹².

2. L'alto Medioevo: il Sefer Eldad ha-Dani

Questa categoria di «scrittura del desiderio» si applica benissimo al *Sefer Eldad ha-Dani* (*Libro di Eldad della tribù di Dan*), una pretesa epistola che descrive un favoloso Oriente ebraico, spedita agli ebrei di Spagna nell'anno «43» (forse il 1283) da un Eldad venuto in Occidente dalla tribù di Dan, una delle dieci che avevano costituito il biblico regno israelitico del Nord e che erano state cancellate dall'invasione assira del 721 a.e.v. Questo testo, assai diffuso nel Medioevo, è ambientato nel regno

⁸ *Talmud Palestinese*, *Nedarim* 1,3,37a.

⁹ *Berakot* 4,5,8c-d.

¹⁰ Vedi sopra, n. 5.

¹¹ Ed. a cura di M. Ciccutto, *Le meraviglie dell'Oriente*. *De rebus in Oriente mirabilibus*, Pisa 1994.

¹² Cit. in Zaganelli, *Il meraviglioso geografico* cit., 62.

dei khazari, un khanato di lingua turca, effettivamente esistito fra il VII e il X sec., che alla sua massima espansione comprese le regioni a nord del Mar Nero e del Mar Caspio ed ebbe come tributarie anche le odierne Ucraina, Georgia e Russia meridionale, poi sottomesse a metà del X sec. da Sviatoslav I di Kiev. I sovrani di questo regno avrebbero adottato la religione ebraica. Le fonti relative a questa conversione sono quasi solo ebraiche (la principale è il *Kuzari* di Yehudah ha-Levi, scritto intorno al 1140, su cui torneremo più avanti), e molti storici ritengono si tratti solo del mito di un regno ebraico indipendente e felice¹³. Dov'erano finite le dieci tribù perdute? Il loro mito era cominciato già nell'apocalittica ebraica classica (I-II sec. e.v.), attestato com'è per la prima volta nell'*Apocalisse siriana di Baruc*, scritta nel periodo fra le due guerre d'indipendenza perdute dagli ebrei contro Roma nel (70-132 e.v.). Nella letteratura ebraica medievale esse divennero poi una via di mezzo tra il Paradiso di Dante e il Paese di Cuccagna del folklore¹⁴: un posto dove gli ebrei potevano finalmente essere liberi e, insieme, virtuosi, cioè liberi *in quanto* virtuosi e osservanti della Torah¹⁵. Così viene descritta quest'utopia di ebraica perfezione¹⁶:

Abitano in case lussuose, palazzi eleganti e torri che si costruiscono essi stessi. Tra loro non v'è nulla di impuro, neppure uccelli impuri o animali impuri, né selvatici né domestici, e neppure animali nocivi, né mosche, né volpi, né pulci, né pidocchi, né serpenti, né scorpioni, né cani, insomma nulla che arrechi danno, ma soltanto greggi e armenti. Le loro greggi filiano due volte all'anno¹⁷. Seminano e mietono: hanno giardini e frutteti, ogni sorta di frutta, ogni sorta di legumi, meloni, zucchine, cipolle, aglio, frumento e orzo, e il rapporto fra semente e prodotto è di uno a cento¹⁸. Sono gente di fede e il loro studio si tiene nella lingua santa. Essi così ripetono studiando: "Così ci hanno insegnato i nostri padri e così ci hanno insegnato i nostri sapienti dalla bocca di Giosué figlio di Nun, dalla bocca di Mosè, dalla bocca della Potenza".

Questi ebrei, che il testo chiama «leviti» e «figli di Mosè», sono rigorosi in materia di *kašerut* della carne e del vino; non praticano il giuramento in nome di Dio e si irritano se lo fanno altri;

¹³ Sulla questione vedi G. Lacerenza, *La Crimea e la conversione dei Khazari al giudaismo*, in M. Bernardini-L. Sestan-L. Tonini, *La Crimea in una prospettiva storica*, Napoli 2020, 77-95.

¹⁴ Vedi A. Toaff, *Mostri giudei. L'immaginario ebraico dal Medioevo alla prima età moderna*, Bologna 1996, 65-77.

¹⁵ Secondo la teologia deuteronomistica della storia, ovvero lo schema mentale secondo il quale le catastrofi storiche in cui gli israeliti incorrono sono punizioni divine per la trasgressione delle norme dell'Alleanza (cioè la Legge). Cfr., per es., il *midraš Esodo Rabbah*, 25,12: «Disse Rabbi Levi: "Se Israele osservasse lo *Šabbat* come si deve anche solo una volta, arriverebbe il Figlio di Davide. Perché? Perché questo precetto pesa tanto quanto tutti gli altri presi insieme"».

¹⁶ Traduco i passi del *Sefer Eldad ha-Dani* secondo la recensione IV (*dalet*) dell'ed. a cura di A. Epstein, *Sefer Eldad ha-Dani*, Pressburg 1891, 47-53.

¹⁷ Il doppio del normale.

¹⁸ G. Duby, *L'economia rurale nell'Europa medievale*, Bari 1966 (ed. or. Paris 1962), cap. II.2, dava una stima media di resa 1:2 per i cereali (nella Francia carolingia). Oggi la stima è però rivista al rialzo, da 1:2 a 1:4 o anche più.

in questo modo ammoniscono ognuno affinché tributi culto al Signore in venerazione, rispetto e integrità di cuore. Poiché i figli di Mosè servo del Signore sono longevi, vivono cent'anni o centovent'anni¹⁹; un figlio o una figlia non muoiono mai durante la vita del padre, e vivono fino alla terza o alla quarta generazione che li segue, vedendo durante la propria vita figli, nipoti e pronipoti. Seminano e mietono <da sé>, perché non hanno schiavi né serve; hanno botteghe. Le loro case hanno la serratura, ma di notte non le chiudono, perché tra loro non vi sono ladri né malfattori né alcun danno alla proprietà. Allo stesso modo, un ragazzino può andare con il bestiame per giorni e giorni di cammino senza dover temere nulla né dai briganti, né dai demoni, né dalle bestie feroci, né da alcun male al mondo. E questo perché sono santi e puri, sono i leviti che hanno cura della Torah e dei comandamenti, e ancora si mantengono nella santità di Mosè nostro maestro: per questo il Signore ha concesso loro tutto ciò.

A questo punto della narrazione viene introdotto un mito che seguiremo molto oltre: quello del fiume Sabbatyon, il più notevole fra i *mirabilia* di cui pullulano queste terre:

Fra loro scorre il fiume Sabbatyon (...). Il fiume Sabbatyon è largo duecento cubiti, come un tiro d'arco. È pieno di sabbia e di sassi, senz'acqua, e il rumore dei sassi è forte come un gran tuono, o come i flutti del mare, o una tempesta di vento; di notte il suono si sente fino alla distanza di mezza giornata di cammino. Là vi sono delle sorgenti, che si raccolgono tutte in un bacino, e di lì attingono l'acqua per irrigare la loro terra. Il bacino brulica di pesci, e tutt'intorno volano uccelli puri di ogni specie. E quel fiume di sassi e sabbia rumoreggia come il tuono per i sei giorni feriali, ma il sabato si ferma e riposa, e subito intorno al fiume si leva un fuoco che divampa dall'inizio alla fine del sabato, cosicché non ci si può accostare al fiume da nessuno dei due lati per una distanza di circa mezzo miglio: il fuoco divora tutto ciò che mette radici intorno al fiume, fino a rendere la regione completamente desolata²⁰. Queste quattro tribù, Dan, Neftali, Gad e Aser, stanno con il loro bestiame sulla riva del fiume a tosare le loro greggi, perché la regione è estesa, pianeggiante e spoglia e non vi crescono né rovi né verde.

Dei *mirabilia* del regno delle tribù perdute fa parte lo stesso personaggio eponimo del libro, Eldad, che viene presentato in termini eminentemente romanzeschi:

Arrivò da noi questo giusto di nome Eldad²¹, della tribù di Dan, che cercò di uscire per la via della pianura per andare a raccontare a tutti i figli d'Israele dispersi per il mondo e ad annunziare loro queste belle consolazioni. Partì dunque da oltre i fiumi di Kuš²² e

¹⁹ Cfr. *Genesi* 6,3; *Deuteronomio* 34,7 (Mosè).

²⁰ Il fiume che si ferma di sabato (su cui vedi E. Loewenthal, *La storia del fiume Sambation*, in A. Vivian, *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt a.M. 1990, 651-663, e Toaff, *Mostri giudei* cit., 29-48) è paragonabile al lago in cui si trovano pesci soltanto in tempo di Quaresima (quando è proibito mangiare carne) di cui parla Marco Polo (*Milione*, § 22).

²¹ Nome di uno dei due israeliti che ricevono il dono della profezia nel deserto durante l'esodo (*Numeri* 11,26-27).

²² Toponimo biblico che nei testi ebraici medievali può indicare sia l'India sia l'Etiopia.

raggiunse il mare, lui e uno della tribù di Aser, per fare affari con la gente di una nave e comprare da loro abiti e ornamenti. I due s'imbarcarono su una piccola nave con i loro servi, ma nel mezzo della notte la nave si spezzò. Il Signore provvide a questi due una tavola, sulla quale ondeggiarono in su e in giù per mare finché furono gettati presso una popolazione di nome *'mrnws*. Erano kušiti, neri come corvi, altissimi, e cannibali. Appena ebbero catturato i due giusti, l'altro era bene in carne, sano e bello rotondo: subito lo afferrarono e lo mangiarono vivo com'era, mentre gridava e piangeva: "Ah, povera madre mia, per i lamenti del mio cuore, e perché il mio Creatore mi ha consegnato a una morte orribile: i kušiti divorano la mia carne!". E dopo che ebbero divorato quell'uomo devoto, afferrarono il giusto Eldad di Dan e gli misero un collare, affinché si rimettesse in salute e diventasse grasso (infatti era ammalato e macilento): gli portavano da mangiare, ma lui non mangiava. Rimase presso di loro per molto tempo, finché il Santo (sia benedetto!) fece per lui un miracolo: contro questi kušiti mossero truppe provenienti da un altro luogo, che li soggiogarono, li depredarono e li sterminarono. Nel mezzo di questa razza fu catturato anche il nostro giusto danita. Quei malvagi erano adoratori del fuoco, e il nostro giusto rimase presso di loro per quattro anni, finché lo portarono nella provincia di *'syn* e un ebreo lo comprò da loro per trentadue monete d'oro; così riprese il mare finché arrivò in terraferma.

Quanto allo loro ampia diffusione e fortuna editoriale, e per caratteristiche di contenuto e di tradizione letteraria, le tradizioni narrative su Eldad richiamano quelle sul Prete Gianni, uno dei grandi personaggi dell'immaginario occidentale medievale. Re di un vastissimo, potente e felice Oriente cristiano (situato non si sa bene dove tra l'India e l'Africa Orientale), e preteso autore di una *Lettera* indirizzata a Manuele I Comneno, l'imperatore «dei Romei» dal 1143 al 1180, il Prete Gianni è menzionato a partire dalla metà del XII sec. (nel *Chronicon* di Ottone di Frisinga) fino a Marco Polo (che lo conosce come caduto in battaglia contro Gengis Khan, mentre i suoi discendenti sono vassalli del Gran Khan)²³ e all'epoca delle grandi scoperte geografiche²⁴. Tra i *mirabilia* descritti nella *Lettera del Prete Gianni*, che ebbe enorme fortuna e diffusione (la versione latina, pure datata intorno alla metà del XII sec., è documentata da oltre un centinaio di manoscritti; ne esistono anche una versione anglo-normanna e una in lingua d'oïl), vi è un fiume dalle caratteristiche corrispondenti a quelle del Sabbatyon ebraico:

Tra le altre cose mirabili che esistono nei nostri domini c'è anche un mare di sabbia senz'acqua. Infatti la sabbia si muove e si gonfia in onde come ogni altro mare che sia sempre agitato. Quel mare non lo si può attraversare né in barca né in nessun altro modo e perciò non è dato sapere come sia la regione di fronte alla nostra. Sebbene l'acqua manchi del tutto, vicino a riva, dalla nostra parte, si trovano diverse specie di pesci molto gradite al palato, assai saporite e mai viste altrove. A tre giorni di viaggio di lì vi sono dei monti dai quali discende un fiume di pietre anch'esso senz'acqua, e

²³ Milione, §§ 63-67; 72-73.

²⁴ Vedi M. Giardini, *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Firenze 2016.

scorre all'interno dei nostri domini sino al mare di sabbia. Il fiume scorre per tre giorni alla settimana e pietre d'ogni grandezza ruzzolano giù e trascinano con sé dei tronchi di legno sino al mare di sabbia; dopo che il fiume si è gettato nel mare, le pietre e i tronchi scompaiono alla vista e non si vedono più. Mentre il fiume scorre nessuno può attraversarlo, ma negli altri quattro giorni la traversata è possibile²⁵.

Come il motivo leggendario delle tribù perdute, così anche quello del fiume che rispetta il riposo settimanale è assai antico, e a favore della sua origine ebraica depongono le sue due prime attestazioni, entrambe del I sec. e.v., in Flavio Giuseppe (*AJ* 8,5) e in Plinio il Vecchio (*nat.* 31,24: *In Iudaea rivus sabbatis omnibus siccatur*), oltre alle numerose menzioni nella letteratura ebraica post-antica²⁶. Sia le tribù perdute sia il fiume sabbatico resteranno miti vivi per tutto il Medioevo ebraico, addirittura fino all'inizio del XVI sec. nelle cerchie di quei mistici – come Mošeh Basola, che vedremo – i quali si aspettavano dall'Oriente l'arrivo della redenzione d'Israele dalla sua condizione d'insicurezza e spesso di persecuzione fra le genti.

3. Viaggiatori del Medioevo “maturo”

Delle terre immaginosamente perlustrate nel *Sefer Eldad ha-Dani* non si può fare una mappa: sono essenzialmente luoghi della mente, dislocati in quella che più sopra abbiamo visto definita come una «scrittura del desiderio», e appartenenti a una cultura «più concettuale che sensibile ai dati dell'esperienza»²⁷. Ben più ancorati ai dati di realtà saranno i viaggiatori *reali* del Medioevo “maturo” (XIII-XIV sec.), come l'andaluso Ibn Ġubayr (m. 1217), Marco Polo (m. 1324) o il marocchino Ibn Baṭṭūṭa (m. 1369), effettivi osservatori empirici dell'alterità che incontravano nei loro spostamenti²⁸. Ma anche questi viaggiatori leggevano e interpretavano i dati della loro esperienza alla luce della loro cultura, che era ancora intrisa di letture di epoche precedenti. Di questo rapporto mentale tra presente e passato, come pure di quello tra realtà e meraviglioso nella letteratura di viaggio, è un caratteristico esempio la descrizione che Marco Polo dà degli abitanti dell'isola di Angaman (probabilmente l'odierno arcipelago delle Andamane, nel golfo del Bengala), e che ricalca la descrizione dei cinocefali che Polo conosceva dal *De rebus in Oriente mirabilibus*: «tutti quelli di quest'isola ànno lo capo come di cane e denti e naso come di grandi mastini»²⁹.

²⁵ §§ 31-33 della versione latina, tr.it. di G. Zaganelli, *La Lettera del Prete Gianni*, Parma 1990, 65-67.

²⁶ Per es. *Talmud Babilonese*, *Sanhedrin* 65b, ecc.

²⁷ La definizione è di Patrick Gautier Dalché, cit. in Zaganelli, *Il meraviglioso geografico* cit., 69.

²⁸ «L'Oriente di cui è questione nei testi enciclopedici, descritto da un io plurale nel quale sono sedimentate e con pochissime eccezioni dichiarate le tante voci che parlano dentro quella che di volta in volta ha la parola, è direi statutariamente diverso da un Oriente narrato da un io individuale, il quale si propone come osservatore e mediatore dell'alterità che incontra» (*ibidem*, 67).

²⁹ M. Polo, *Milione. Versione toscana del Trecento*, a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, Milano 1975,

Anche il viaggio degli ebrei verso la Terra d'Israele divenne fenomeno reale, e anche intenso, durante il Regno crociato latino di Gerusalemme (1099-1291)³⁰. In questo periodo, ad andare a Gerusalemme non erano solo i pellegrini-turisti, ma anche i massimi intellettuali ebrei, soprattutto della Penisola Iberica (ma non solo), che sceglievano di fare meditata, deliberata e definitiva immigrazione ('*aliyyah*) in Terra d'Israele³¹. Così, il poeta e filosofo Yehudah ha-Levi (1075 ca.-1141) cercò di immigrare in età già avanzata, morendo però a Tiro lungo la via; Mosè Maimonide (1135-1204) immigrò con la famiglia nel 1165, ma fu quasi subito costretto da necessità economiche a trasferirsi in Egitto; Mosè Nahmanide (1194-1270 ca.), illustre medico, esegeta, cabbalista e apologeta dell'ebraismo, dopo la disputa pubblica sostenuta a Barcellona nel 1263 contro il domenicano Pablo Christiani, dovette abbandonare l'Aragona e si stabilì infine nel 1267 ad Aciri, dove tenne scuola; e pure ad Aciri, secondo alcuni, si sarebbe trasferito in età avanzata Yehi'el da Parigi (m. 1286), difensore del Talmud nel processo tenuto contro di esso alla Corte di Parigi nel 1240³².

Di questi immigranti colti, a scrivere più estesamente e più profondamente intorno alla propria '*aliyyah* fu Yehudah ha-Levi. Il suo *Sefer ha-Kuzari* (*Il libro del [re dei] khazari*, scritto intorno al 1140) è un trattato in forma di dialogo tra un sapiente ebreo e il re dei khazari, che alla fine decide di convertirsi all'ebraismo con i suoi sudditi. In due passi dell'opera la discussione verte specificamente sul significato che la Terra d'Israele riveste per l'ebraismo. In 2,14-23 il sapiente espone al re dei khazari i dettati biblici secondo cui il popolo d'Israele è «proprietà peculiare» (*segullah*) ed «eredità» del Signore³³, e corrispondentemente la Terra d'Israele è «porta dei cieli», «sgabello dei piedi» di Dio e suo «monte sacro»³⁴, assegnato a Israele fin dalla divisione delle lingue e a beneficio di tutto il genere umano; di lì «uscirà la Torah» (*Isaia* 2,3), ed è la terra dove sorsero i profeti e su cui si fonda il computo del sabato e delle festività per tutti gli ebrei del mondo. Il sapiente ebreo cita poi testi della letteratura rabbinica classica, secondo i quali si può obbligare qualcuno a immigrare nella Terra ma non a emigrarne e si deve sempre rimanere nella Terra, anche se in una città abitata in maggioranza da gentili, e non fuori da essa, anche se in una città abitata in maggioranza da israeliti³⁵.

Gli stessi concetti sono ribaditi da ha-Levi nei cosiddetti *Canti di Sion* (*Šire Šiyyon*), parte cospicua del suo canzoniere (*Diwan*), composti nell'imminenza della sua '*aliyyah* e nel corso del viaggio stesso. I *Canti di Sion* sono stati definiti da

251 (§ 168). Il parallelo tra il *De rebus in Oriente mirabilibus* e il *Milione* è segnalato da Zaganelli, *Il meraviglioso geografico* cit., 68.

³⁰ Vedi A. Veronese, *Il pellegrinaggio ebraico in Eretz Yisrael nel medioevo*, «Egitto e Vicino Oriente» 10, 1987, 149-161.

³¹ Per un'analisi storica del fenomeno vedi A. Cuffel, *Call and Response: European Jewish Emigration to Egypt and Palestine in the Middle Ages*, «Jewish Quarterly Review» 90, 1999, 61-101.

³² Vedi però S. Emanuel, *R. Yehi'el mi-Paris: toldotaw we-ziqqato le-Ereš Yiśra'el*, «Shalem» 8, 2008, 86-99.

³³ *Esodo* 19,5; *Deuteronomio* 7,6; 14,2; 26,18; *1 Samuele* 26,19.

³⁴ *Genesi* 28,17; *Lamentazioni* 2,1; *Salmi* 99,9.

³⁵ *Mišnah*, *Ketubbot* 13,11; *Tosefta*, *Avodah Zarah* 4[5],3.

Giuliano Tamani come «le più elevate celebrazioni poetiche della relazione fra gli ebrei e *Ereš Yiśra'el*» dopo i Salmi biblici³⁶, e sono probabilmente le liriche più celebrate di tutta la tradizione letteraria ebraica, non solo del Medioevo. È tuttavia in una lirica esterna al gruppo dei *Canti di Sion* che leggiamo la più completa dichiarazione di fede e di poetica da parte di ha-Levi:

Il Tempio ed il Santuario riedifica, Padre mio, e conta il tuo gregge,
e alla gazzella che grida supplichevole porgi ascolto, adempiendo il tuo voto;
la colomba che ha il nido sull'orlo della fossa riconduci nella tua stanza segreta.
Rinnova come nel giorno di festa la mia letizia, e nella tua maestà,
o mio Diletto, trionfa!
Ritorna come un tempo alla casa ove dimoro, assieme alla tua gloria
che su di me è spuntata!³⁷

I grandi intellettuali sefarditi non ebbero comunque modo, o tempo, di tradurre questo anelito spirituale in autentica letteratura di viaggio. Di questa, i due esempi di maggior rilievo sono i racconti di viaggio di Binyamin da Tudela e di Petaḥyah da Regensburg.

Il viaggio di Binyamin da Tudela (di cui nulla sappiamo, oltre alla sua origine in quella città della Navarra) ebbe luogo all'incirca tra il 1165 e il 1173. Nel suo resoconto, il *Sefer massa'ot* (*Libro di viaggi*), egli dà una quantità di informazioni importanti sulle comunità ebraiche dei luoghi che attraversa, in particolare nella penisola italiana: la loro consistenza numerica, i nomi dei loro capi, l'ordinamento politico delle città in cui si trovano³⁸. In un passo assai noto egli descrive il gruppo-setta dei guerriglieri detti «assassini» (arabo *al-ḥašīšīyyūn*)³⁹:

Di lì [Laodicea], ci vogliono due giornate fino a Gev'al, che è Ba'al Gad⁴⁰, sotto al monte Libano. Molto vicino a lì c'è una popolazione che chiamano *al ḥašīšin*: essi non credono nella religione degli ismaeliti, bensì sono seguaci di uno di loro che considerano come un profeta, e tutto quel che egli dice loro, lo fanno, sia che ciò comporti la morte o la vita. Lo chiamano *šayḥ al ḥašīšin* ed è il loro anziano: tutti quelli che stanno nelle montagne escono in base al suo dire e in base al suo dire tornano. [...] Sono fidati nell'adempire alle parole del loro anziano; tutti ne hanno paura per ogni dove, perché uccidono con sprezzo del pericolo anche i sovrani.

³⁶ G. Tamani, *Elogio di Ereš Yiśra'el in una lettera di Yehudah ha-Levi* (Devareka be-mor 'over requim), in G. Macchiarella, "Alpaghian". *Raccolta di scritti in onore di Adriano Alpago Novello in occasione del suo settantesimo compleanno*, Napoli 2005 (CD-ROM).

³⁷ I, 1755-176, vv. 18-22, tr.it. di L. Cattani, in J. Halevi, *Liriche religiose e Canti di Sion*, Roma 1987, 120-121.

³⁸ Sulle modalità scritte di Binyamin vedi G. Lacerenza, *Struttura letteraria e dinamiche compositive nel Sefer massa'ot di Binyamin da Tudela*, «Materia Giudaica» 12, 2007, 89-98.

³⁹ Traduco il testo di Binyamin secondo l'edizione a cura di M.N. Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London 1907.

⁴⁰ Giosuè 11,17.

E più oltre, in Persia, dopo la città di Nahavand:

Di lì, ci vogliono quattro giornate fino alla terra di Mulḥat, che è una nazione (*ummah*) che non crede nella religione degli ismaeliti, e vive sulle alte montagne; sono vincolati da alleanza all'anziano che sta nella terra degli *al ḥašīšin*, e fra di loro ci sono quattro comunità di israeliti, che escono in guerra con loro e non sono soggetti al governo del re di Persia, dato che abitano sulle montagne e da quelle scendono per fare razzia e bottino; poi risalgono sulle montagne e non c'è nessuno che possa più combatterli.

Gli «assassini» erano in realtà sì musulmani, ma sciiti della corrente ismailita nizarita; ebbero il predominio su vasti territori tra la Siria, il Libano e l'Iran, a partire dalla loro istituzione per opera di Ḥasan-i Šabbāḥ nel 1094 fino alla distruzione della loro roccaforte principale, Alamūt sui monti Elburz, per opera dei mongoli nel 1256. Il loro nome, che deriva dalla parola che ancora usiamo per indicare la resina essiccata della canapa indiana, significava metaforicamente «gentaglia»; Binyamin è il primo autore occidentale a menzionare loro e il loro capo, quell'«anziano» (*zaqen*) che corrisponde al Veglio della Montagna di cui parleranno diffusamente, un secolo e mezzo più tardi, Marco Polo e il missionario francescano, suo contemporaneo, Odorico da Pordenone⁴¹.

Meno noto rispetto al racconto di viaggio di Binyamin è il *Sibbuḥ* (letteralmente Circuito) di Petahyah da Regensburg, mercante appartenente a un'importante famiglia di rabbini legata al movimento pietistico e mistico dei *Haside Aškenaz*. Petahyah raggiunse la Terra d'Israele una decina d'anni dopo Binyamin, passando per la Boemia, la Polonia, la Russia, la terra dei khazari e la Mesopotamia. Del suo atteggiamento come viaggiatore è sintomatico il racconto di ciò che vide a Susa, «la capitale» (della Persia achemenide, e poi di una satrapia in epoca partica) in cui era ambientata la storia biblica di Ester: «Lì», riferisce Petahyah, «non vi sono che due ebrei [...], ed essi gli fecero vedere il sarcofago di Daniele»⁴². Il sepolcro di Daniele era stato visitato e descritto anche da Binyamin, e ne parlano numerosi autori arabi coevi; Petahyah lo vide così:

Da principio, questi [Daniele] era sepolto da una parte [del fiume], ove vi era grande abbondanza, prosperità e benedizione; ma quelli che stavano oltre il fiume, dall'altra parte, dicevano: «È per il fatto che il giusto non è sepolto dalla nostra parte che la nostra terra non è benedetta». Così fra le due parti vi furono scontri gravi e frequenti, e il sarcofago venne trafugato, poi restituito, poi di nuovo trafugato, finché non vennero degli anziani che stipularono un compromesso fra le parti e presero il sarcofago; in mezzo al fiume vennero erette delle alte colonne di ferro, alle quali il sarcofago venne sospeso con catene di ferro. Il sarcofago è di rame rilucente: sta nel mezzo del fiume,

⁴¹ Cf. Milione, §§ 39-42. Sulla storia delle tradizioni medievali europee sugli assassini vedi L. Minervini, *L'invenzione degli Assassini. Genesis di una leggenda medievale*, Bologna 2025 (in particolare, 27-33 sulle notizie fornite da Binyamin).

⁴² Traduco il testo di Petahyah secondo l'edizione a cura di L. Grünhut, *Die Rundreise des R. Petachjah aus Regensburg*, 2 voll., Jerusalem-Frankfurt a.M. 1904-1905.

a dieci cubiti di altezza sull'acqua, e lo si vede da lontano, splendente come il cristallo. Gli ebrei dicevano che, ogniquale volta una nave passa sotto il sarcofago, se i naviganti sono persone degne proseguono in pace; se no, la nave affonderà, e perciò avevano timore di passare per di là. A Rabbi Petaḥyah dissero anche che sotto al sarcofago ci sono pesci con anelli d'oro alle orecchie. Egli non passò sotto al sarcofago, bensì lo vide stando sulla riva.

Di sepolcri del genere, sospesi fra cielo e terra e oggetto di devozione itinerante, si narrava dall'altopiano iranico sino al Mediterraneo: per esempio, in una ex-chiesa di Palermo adattata dai musulmani a moschea, dove, a dire del viaggiatore Ibn Hawqal di Nisibi (X sec.), si trovava la bara di legno – sospesa, manco a dirlo, a mezz'aria – che conteneva le spoglie di Aristotele, e che i cristiani visitavano «per ottenere guarigioni, perché avevano visto quanto i greci l'avevano considerato e venerato»; la bara era collocata fra cielo e terra «affinché gli uomini possano implorarlo di mandare la pioggia o di concedere una guarigione, o per tutte le altre questioni importanti in cui è indispensabile rivolgersi a Dio altissimo e propiziarselo»⁴³.

Petaḥyah è più proclive di Binyamin a restare stupefatto dinanzi ai *mirabilia*:

Poi tornò a Baghdad, e gli fu fatto vedere il “cammello volante” (*gamla pirḥa* [in aramaico]), che è basso e ha le zampe sottili, ma, quando qualcuno vuole cavalcarlo, deve legarsi al suo dorso per non cadere; la distanza che un uomo percorre camminando in quindici giorni, il cammello volante la percorre in uno, e potrebbe galoppare ancor di più se il cavaliere fosse in grado di sopportarlo: in un attimo copre un miglio!

Ma questa notizia, lungi dall'essere una mera emersione di meraviglioso, apre una prospettiva su un dato di realtà assai concreto, che Petaḥyah leggeva attraverso la tradizione rabbinica che gli era familiare. Il «cammello volante» è infatti menzionato già nel *Talmud Babilonese*, secondo cui sarebbe stato l'unico mezzo per percorrere tra l'alba e il tramonto la distanza tra Sura e Neharde'a (più di 60 chilometri)⁴⁴. Nel *De rebus in Oriente mirabilibus* gli abitanti di una regione a sud dell'Egitto sono detti avvalersi di cammelli «così veloci che li crederesti volare»⁴⁵. Sulla base di un passo di Ḡāḥiz (776-868), Adam J. Silverstein ha mostrato che nel VII sec. il servizio postale (*barīd*) di Cosroe II nella penisola arabica si svolgeva su cammelli⁴⁶. Per tutta l'epoca buyide e samanide (IX-XI sec.) il servizio postale venne svolto quasi esclusivamente a dorso di cammelli veloci (*ḡammāzāt*): Silverstein cita abbondante documentazione, tra cui un servizio regolare tra Baghdad e l'Egitto istituito nel 915-916 da 'Alī ibn 'Isā, visir del califfo abbaside al-Muqtadir. Questo servizio era più economico e anche più veloce di qualsiasi altra monta: Ibn Rusta informa che sotto

⁴³ Tr.it. di A. Vanoli, *I cammini dell'Occidente. Il Mediterraneo tra i secoli IX e X. Ibn Khurdādhbah, al-Muqaddasī, Ibn Hawqal*, Padova 2001, 69.

⁴⁴ *Talmud Babilonese, Makkot 5a; Yevamot 116a.*

⁴⁵ Tr.it. di Ciccuto, *Le meraviglie* cit., 30s.

⁴⁶ Ḡāḥiz, *Kitāb al-Bighāl* 71,2, §§ 108-109; A.J. Silverstein, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, Cambridge 2009, 48 e n. 240.

il califfo omayyade Hišām (724-743) i cavalieri su *ḡammāzāt* percorrevano 85 parasanghe (*farsakh*) in 24 ore (circa 510 chilometri!), mentre Ṭabarī dà 80 parasanghe (circa 480 chilometri)⁴⁷.

Sia Binyamin sia Petaḥyah sono ebrei molto devoti, mossi principalmente da interesse religioso: Petaḥyah percorre in lungo e in largo la Mesopotamia e la Palestina in pellegrinaggio sulle tombe dei personaggi della Bibbia e dei grandi rabbini del Talmud, corrispondentemente alla tradizionale pratica musulmana della *ziyāra*. Ma sia Binyamin sia Petaḥyah, alla fine delle loro peripezie, fanno comunque ritorno a casa: «A Babilonia d'inverno tutto cresce come qui d'estate», scrive Petaḥyah, per il quale l'*aliyyah* non è un'opzione da considerare, e anche le aspettative messianiche ed escatologiche – di cui pure parla diffusamente, venendo da una famiglia di mistici – sembrano riguardare gli altri ebrei più che lui stesso.

4. I viaggiatori del Rinascimento

Tra i viaggiatori del XII sec. – come Binyamin e Petaḥyah – e quelli, soprattutto italiani, dei secoli seguenti si osservano importanti mutamenti di prospettiva. Casi indicativi mi sembrano quelli di Mešullam da Volterra, 'Ovadyah da Bertinoro e Mošeh Basola.

Mešullam da Volterra, di un'importante famiglia di banchieri toscani (il nonno aveva ottenuto la condotta a Volterra già nel 1408), si recò fino alla Gerusalemme mamelucca nel 1481. Il suo racconto (conservato dal solo ms. Laurenziano, Plut. 44,11, cc. 34a-54a)⁴⁸ è attraversato da un fondo di devozione (ogni volta che si trova a mal partito, per esempio quando gli capita di cadere in acqua, non manca mai di ringraziare Dio per averlo salvato); egli informa che il suo è un pellegrinaggio alla Città Santa fatto per adempiere un voto e manifesta a più riprese – sia pure in maniera formulare – la *speranza messianica nella ricostruzione di Gerusalemme e del Tempio*:

Quando ci mettemmo in viaggio dall'Egitto per andare a Gerusalemme, la Città Santa (possa essere ricostruita e riedificata presto, nei nostri giorni, amen) ... (c. 41b).

Così anche nell'*explicit*:

In conclusione, il percorso che Rabbi Mešullam, figlio dell'onorato signor Menaḥem, ha fatto da Volterra andando a Gerusalemme, la Città Santa (cioè da Napoli a Venezia), è stato di 5703 miglia. Che il Signore ci mandi un Redentore che ci riscatti e ci faccia salire in Gerusalemme in letizia, insieme con tutti i nostri correligionari israeliti: sia

⁴⁷ Ibn Rusta (*Kitāb al-a'lāq al-naḥḥa*, ed. Leiden 1891, 180); Ṭabarī, *Ta'riḥ*, II, 1657; traggo le indicazioni delle fonti da Silverstein, *Postal Systems* cit., 66 e n. 67; 112-113.

⁴⁸ Ho trascritto e tradotto i passi citati dal manoscritto digitalizzato sul sito della Biblioteca Medicea Laurenziana: <https://teca.blm.org/digital/collection/plutei/id/570672>. Vedi anche: Mešullam da Volterra. *Viaggio in Terra d'Israele*, a cura di A. Veronese, Rimini 1989.

questa la sua volontà e noi diremo *amen* e *amen*, *selah* in eterno! Sia benedetto il Misericordioso! (c. 54a).

Ma quello di Mešullam è, anche e altrettanto, un viaggio d'affari (per acquisto di pietre preziose), ed egli è molto attento ai dati concreti, al denaro che ha a disposizione, ai prezzi delle merci, ai dazi, agli attacchi temuti o reali dei corsari (nel testo *corsali*, in italiano) veneziani e catalani; fornisce concreti dettagli sulla navigazione, sugli attacchi da parte delle navi dei *corsali*, sui rischi delle secche delle coste della Dalmazia. Come il viaggio di Marco Polo, anche quello di Mešullam esprime la realtà mercantile e finanziaria dell'età delle repubbliche marinare e poi dei liberi comuni. Diversamente dai viaggiatori dell'età precedente, Mešullam, come ha visto Giulio Busi, discorre secondo una «ragionevole empiria rinascimentale»⁴⁹ e si rivela direttamente influenzato dall'erudizione umanistica quando, ad esempio, descrive il coccodrillo del Nilo (c. 38b), in base sì alla propria esperienza diretta, ma anche citando espressamente la descrizione che ne aveva dato Plinio il Vecchio (*nat.* 37,8,89-90).

‘Ovadyah da Bertinoro (1455-1516), noto come Barṭenura (nome ebraico della sua città d'origine), fu celebre studioso di diritto religioso e poeta, ed è noto soprattutto per il suo commento alla *Mišnah*, ancor oggi usato in ambito ortodosso. Barṭenura partì da Città di Castello e fece la ‘*aliyyah* nel 1487, sei anni dopo il primo viaggio di Mešullam; incontrò lo stesso Mešullam sulla nave francese con cui fecero insieme parte della traversata da Messina a Rodi. Di Barṭenura ci sono pervenute tre lettere che inviò da Ereš Yiśra’el, una nel 1487 da Gerusalemme al vecchio padre, una nel 1489 da Gerusalemme al fratello, e una nel 1489 da Hebron a un destinatario ignoto⁵⁰.

La lettera al padre mostra come Barṭenura nutrisse un grande interesse per i temi leggendari tradizionali, ma anche un'avvertita cautela dei confronti delle informazioni raccolte per via indiretta:

Ho indagato circa la faccenda del fiume Sabbatyon: quello che sentite voi là è lo stesso che ugualmente ho sentito qui io, e la faccenda non mi è chiara, dal momento che l'ho sentito dalla bocca di uno che a sua volta l'aveva sentito. In effetti, quel che mi è apparso chiaro e che so al di là di ogni dubbio è che in uno di quei territori c'è il regno del Prete Gianni (*Prešte Yo'anni*), una terra di molte montagne e colline, che dicono si estenda per una lunghezza di dieci giornate di cammino. Là certamente risiedono degli israeliti, che hanno cinque principi o re. Dicono che siano stati per più di cent'anni in guerra con il Prete Gianni, guerre grandi e tremende. Alla fine, a causa delle [nostre] colpe, il Prete Gianni li sottomise, infliggendo loro un duro e terribile colpo, invadendo le loro terre, devastando e distruggendo, e in quei luoghi quasi andò perduto il ricordo d'Israele. Egli emanò contro i loro superstiti norme insolitamente persecutorie, così da

⁴⁹ G. Busi, *Prefazione*, in Mešullam da Volterra, *Viaggio in Terra d'Israele* cit., 7.

⁵⁰ Traduco il testo di ‘Ovadyah secondo l'edizione a cura di M.E. Artom-A. David, *Me-Italyah l-Yrušalayim. Iggerotaw šel R. ‘Ovadya mi-Barṭenura me-Ereš Yiśra’el*, Ramat Gan 1997.

mandare in pezzi la loro fede [...]. Ma alla fine Dio ebbe misericordia di loro: sorsero in India altri sovrani, che non erano duri come il re precedente, al punto che adesso dicono che la regalità è quasi tornata com'era prima, e sono tornati alla loro condizione precedente, sono cresciuti e si sono moltiplicati. Pagano ancora il tributo al Prete Gianni, però non sono sottomessi come prima (Lettera I, linee 612-622).

A Gerusalemme Bartenura incontra alcuni ebrei, provenienti da Aden, che gli raccontano del fiume Sabbatyon, oltre il quale – a loro dire – esiste ancora quello stesso regno indipendente di ebrei virtuosissimi di cui aveva parlato Eldad:

Presso di loro è risaputo e acclarato, per bocca di mercanti ismaeliti degni di fede, che a una distanza da quella nazione [Aden] di cinquanta giornate di cammino nel deserto c'è il noto fiume Sabbatyon, che circonda e racchiude come un filo tutta la terra in cui risiedono gli israeliti. In esso scorrono pietre e sabbia, e non si ferma che di sabato (ed è per questo che nessun ebreo è mai andato in quella terra: per non profanare il sabato). Sono depositari di una tradizione secondo cui tutti loro sono discendenti di Mosè, puri e senza macchia come gli angeli del servizio divino, né vi è tra loro chi commetta alcuna trasgressione⁵¹. Di là dal fiume Sabbatyon gli israeliti sono tanti quanta è la sabbia del mare e hanno re e principi, però non sono puri né santi come quelli che il fiume circonda. Quegli ebrei [di Aden] dicevano queste cose in modo assai chiaro e pubblico nel loro parlare, poiché su ciò non nutrivano alcun dubbio, e presso di loro la cosa era ritenuta chiara come il sole (Lettera II, linee 46-53).

Bartenura, al limitare intellettuale tra il Medioevo e il Rinascimento e appena tre anni prima del viaggio di Cristoforo Colombo, dipendeva ancora da tradizioni orali uguali a quelle del *Sefer Eldad ha-Dani* ed era convinto dell'esistenza del regno del Prete Gianni e di quello degli israeliti discendenti da Mosè al di là del Sabbatyon. Come intellettuale ebreo, si interessava di diritto religioso tradizionale e sappiamo che fu un oppositore del razionalismo filosofico d'impronta aristotelica⁵²; tuttavia, qua e là nelle sue lettere emergono elementi di indagine razionalistica sui dati della tradizione. Ad esempio, i dintorni di Hebron pullulano di luoghi memoriali ebraici, visitati da tutti i viaggiatori precedenti e presi devotamente per buoni; invece Bartenura, quando arriva alla tomba di Rachele a Hebron, osserva:

Arrivammo al monumento della tomba di Rachele, sulla quale è costruito un edificio a cupola rotonda. Ma a me quell'edificio non è sembrato antico come avrebbe dovuto essere (Lettera I, linee 488-489).

⁵¹ Leggendo 'averah (ma nell'edizione manca la yod che ci si aspetterebbe); se si legge 'avarah (con Giulio Busi, 'Ovadyah Yare da Bertinoro. Lettere dalla Terra Santa, Rimini 1991, 68), il senso diventa: «né vi è alcuno di loro che passi [il fiume] a guado».

⁵² Su questo punto vedi quanto scrive Busi, 'Ovadyah Yare da Bertinoro. Lettere cit., 9, e la deprecazione di Bartenura contro «chi si occupa di filosofia e va dietro alle opinioni di Aristotele e dei suoi compari» (Lettera I, linea 567).

Anche Binyamin, Petaḥyah e Mešullam avevano visitato e descritto la tomba e l'edificio soprastante, e li avevano accettati come antichissimi senza porsi problemi (sebbene la cupola fosse stata in effetti già ricostruita più volte). Petaḥyah, tipicamente attento al meraviglioso, aveva aggiunto alla descrizione del sito una leggenda: la stele posta sulla tomba – e menzionata da tutti i viaggiatori – veniva sistematicamente rimossa dai chierici cristiani e collocata in una chiesa vicina, ma ogni volta ritornava da sola nella sua sede pristina. Diversamente, Barṭenura, trovandosi sempre nei dintorni di Hebron, riferisce che «dicono» (*omerim*) che la tale finestra si trovi sopra la tomba di Abramo, «dicono» che il tale edificio sia la tomba di Iesse padre di Davide, «dicono» che il tal pozzo sia il pozzo di Isacco, «dicono» che il tale bacino d'acqua viva sia quello in cui Sara faceva le abluzioni rituali. Barṭenura è insomma sanamente scettico, non un credulone come i viaggiatori suoi correligionari di oltre due secoli prima. Non che questo voglia dire che sia privo di una dimensione spirituale, anzi tutt'altro: la sua *'aliyyah* non prevede ritorno ed è profondamente meditata e sentita, se pure tale profondità risulti a volte espressa in termini piuttosto formulari, come alla fine della lettera al padre:

Ho pregato per il loro benessere [dei fratelli e dei nipoti], e ho pregato il Signore nei cortili della Casa del Signore, nel mezzo di Gerusalemme. Che Dio faccia sì che noi possiamo vederne la ricostruzione, e che voi veniate a Sion con gioia, per mano del Messia, nostra Giustizia! (linee 723-725).

Similmente, quando il governo mamelucco abolisce le tasse che gravavano sulle minoranze, oltre alla *ḡizya* (la tassa *pro capite* annua), e molti ebrei fecero conseguentemente ritorno in Terra d'Israele, Barṭenura interpreta questo fatto come un possibile segno dell'avvicinarsi del Messia e della redenzione escatologica d'Israele:

Quando il Signore ha avuto misericordia e ha messo in cuore al re di far pagare a ciascuno un testatico, è stata una grande riforma, come a Gerusalemme non se ne facevano da cinquant'anni. Molti di coloro che erano emigrati stanno considerando di far ritorno nella Terra. Forse sarà cosa giusta agli occhi del Signore che la città sia ripristinata e ricostruita sulle sue rovine, e il Palazzo⁵³ al posto che gli spetta; e che vengano gli sperduti e gli scacciati da Giuda e da Efraim, e si prostrino al Signore sul santo monte in Gerusalemme. [...] [Missiva] urgente [da] qui in Gerusalemme, la Città Santa – sia ricostruita e riedificata presto, ai nostri giorni – il 27 *Elul* 249 [26 agosto 1489] (Lettera II, linee 79-86).

Pur partecipando così sentitamente dell'aspettativa messianica ebraica tradizionale, Barṭenura è molto influenzato dal clima razionalistico dell'Umanesimo italiano e manifesta un deciso scetticismo riguardo alle derive di quell'aspettativa nella tradizione midrašica e nel folklore degli ebrei. Al fratello scrive:

⁵³ Cioè il Tempio.

Ho indagato per conoscere i segni e i portenti che si sarebbero visti sul monte del Tempio e presso i sepolcri dei pii. E cosa posso risponderti, fratello mio, giacché i nostri segni non li abbiamo veduti? E i lumi accesi nel Santuario, di cui hai udito che si spegnerebbero a ogni 9 di Av, anche qui ho sentito che si raccontano cose del genere, però il fatto non mi è chiaro. Né c'è bisogno di dire che il racconto su quel sefardita di cui hai scritto, quello che avrebbe trovato nel Santuario un vecchio con indosso un mantello⁵⁴, fino alla fine di tutta quella lunga storia è tutta una fandonia e una menzogna. Le persone intelligenti (*nevonim*) come te, fratello mio, è opportuno che distinguano i fatti in base alla loro verità o meno, e che non si fondino su delle falsità (Lettera II, linee 13-18).

Esamino infine il caso di Mošeh Basola (1480-1560), rabbino noto come esperto di diritto religioso e cabbalista, che tenne scuola ad Ancona sotto il papato di Paolo IV, funesto per gli ebrei. Verso la fine della vita fece la '*aliyyah*', ma prima, nel 1521-1523, aveva compiuto un altro viaggio in Terra d'Israele, per il solito pellegrinaggio sui luoghi santi e la *ziyāra* sulle tombe dei rabbini della *Mišnah*, ma anche con concreti interessi commerciali. Di questo viaggio ci resta il suo resoconto, un *Lonely Planet* ricco di indicazioni pratiche, ad esempio su quali galee scegliere per il tragitto (Basola raccomanda le navi veneziane). Nella tomba di Hillel e dei suoi discepoli a Meron si diceva vi fossero lampade che si spegnevano immediatamente se nella grotta entrava una donna mestruante; Basola commenta che «tutti loro testimoniano e giurano che ciò è la verità; io però non l'ho visto» (c. 71b)⁵⁵. Più oltre, alla tomba di Rachele, osserva, ancora più recisamente di Barṭenura, che «il segnacolo sopra il monumento è stato costruito di recente» (c. 75a). Una sezione separata del suo racconto è dedicata alle dieci tribù perdute:

Quando arrivai a Beruti vidi quattro ebrei babilonesi. Parlai con uno di loro che conosceva la lingua santa; si chiamava Rabbi Mošeh. Mi raccontò la verità intorno al fiume Sabbatyon, poiché l'aveva sentita da degli ismaeliti che l'avevano visto: e là vi erano senza dubbio dei discendenti di Mosè. (...) Quest'ebreo che parlò con me parve ai miei occhi persona buona, integra e retta, che non avrebbe detto fandonie (*lo' yikzov*) (c. 86b).

A Gerusalemme Mešullam riferisce poi che il *nagid* (il capo della comunità riconosciuto dalle autorità musulmane) gli racconta di aver sentito da un ebreo – proveniente dalla solita, mitica Kuš – dell'esistenza, a sud, di ebrei indipendenti sotto loro re e principi che fanno la guerra contro gli *indiani* (in italiano nel ms., *ibidem*). Lo stesso *nagid* racconta a Basola anche di avere avuto ospite, trent'anni prima, un

⁵⁴ Cioè il profeta Elia, preannunziatore del «giorno del Signore», quello della venuta del Messia, secondo l'interpretazione rabbinica del versetto *Malachia* 3,23.

⁵⁵ Traduco il testo di Basola secondo l'edizione a cura di A. David, *In Zion and in Jerusalem. The Itinerary of Rabbi Moses Basola (1521-1523)*, Jerusalem 1999, basata sul ms. Heb. 8° 1783 della National Library of Israel (cc. 64b-91b), digitalizzato sul sito della NLI: [https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990000453790205171/NLI?volumeItem=2#\\$FL70371382](https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990000453790205171/NLI?volumeItem=2#$FL70371382).

ebreo della tribù perduta di Simeone, che risiedeva vicino ad altre tre tribù, di cui quella di Issacar «si dedicava allo studio della *Torah*; e da questa tribù proveniva il loro patriarca, che si rivolge direttamente al Signore, e questi gli risponde» (*ibidem*). A Safed Basola incontra poi un maestro proveniente da Aden, che gli riferisce «veridicamente» (*me-emet*, c. 87a) di un regno ebraico indipendente a Saniil (forse la costa del Malabar) dove gli ebrei «sono soltanto cinquantamila, ma tutti principi, e ciascuno di loro ha cinquanta o sessanta servi, e in guerra ci mandano i loro servi» (*ibidem*). Affiora così, ancora una volta, il mito del regno di ebrei perfettamente osservanti e indipendenti dal punto di vista politico, fiscale e militare, che aveva generato le pagine attribuite a Eldad:

A Safed c'era un anziano importante, giudice dei *moreschi* [in italiano nel ms.], unico tra quelli della sua età, versato nel Talmud e nella *qabbalah*, giusto e devoto, con tre figli, dei quali il minore di circa sedici anni. Un paio d'anni fa questo ragazzo se ne stava da solo a sedere nella terrazza sul tetto quando gli volò davanti una colomba bianca; la prese in mano e vide che su una delle sue ali c'era scritto, in grafia assira quadrata: *Le Dieci Tribù stanno arrivando*. Dopo che ebbe letto lo scritto continuò a tenere stretta forte la colomba nella mano e stava per correre a farla vedere a suo padre, quando avvertì sulla mano una botta così forte che fu costretto ad aprirla e la colomba volò via e non la si vide più. [Il ragazzo] andò da suo padre e gli raccontò il fatto; suo padre lo interrogò attentamente e ripetutamente, facendogli giurare che non diceva fandonie, ma lui si mantenne sempre coerente in ciò che diceva, perché le cose erano andate così e non poteva cambiarle. Io, poi, ho messo per iscritto quel che ho sentito dire sia dal padre sia dal figlio. [...] Benedico il Signore che mi ha fatto fare l' '*aliyyah* e vedere la Terra d'Israele in rovina. Il Signore mi ha fatto vedere tutta la Terra; così, possa essere Sua volontà di farmela rivedere ricostruita, col Santuario in piedi sulle sue fondamenta. Nella maggior parte dei discorsi si troverà "dicono", perché non si dica che Mošeh è uno che racconta frottole (c. 87ab).

In mezzo a questa commistione di interesse e accettazione verso il meraviglioso-miracoloso e di devozione messianica, abbiamo visto che emerge nelle parole di Basola una consapevole cautela – che possiamo dire scettica – verso le notizie ricevute di seconda mano, con la preoccupazione di verificare, se non la verità fattuale, almeno la catena della tradizione orale e l'attendibilità dei suoi tramandatori.

Si vede dunque all'opera, in Bartenura e Basola, quel passaggio – magistralmente descritto da Peter Burke – dal rapporto con il passato che era stato caratteristico del pensiero medievale al punto di vista propriamente storiografico dell'Umanesimo e del Rinascimento⁵⁶. Il pensiero medievale sul passato era stato caratterizzato dall'anacronismo, nel senso di una mancata percezione di una differenza qualitativa tra il passato e il presente; e così, non distinguendo fra l'epoca biblica e quella rabbinica, Mešullam visita, vicino alle Piramidi, «la sinagoga dove Mosè – sia su di lui la pace – solea sedere e pregare quando stava per andare a parlare con Faraone» (c.

⁵⁶ P. Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, New York 1970, 1-20.

39b). Caratteristicamente medievale era stata anche la mancanza di una consapevolezza critica verso le fonti e la tradizione, sia in un senso “attivo”, per cui si fabbricavano documenti pseudo-antichi e s’inventavano miti gabellandoli come storia vera, sia in un senso “passivo”, per cui si accettava come autorevole qualsiasi documento scritto; e così, sempre Mešullam visita ad Alessandria d’Egitto la sinagoga del profeta Elia, dove gli vengono mostrati manoscritti copiati di suo pugno dal profeta stesso, tra i quali un codice di tutta la Bibbia che reca addirittura la sua firma (c. 37b).

A inaugurare appieno la *Nouvelle Histoire* umanistica nella tradizione ebraica sarà, mezzo secolo dopo Basola, il coltissimo medico mantovano ‘Azaryah de’ Rossi (1513-1574) nel suo monumentale trattato *Me’or ‘enayim* (*La luce degli occhi*, Mantova 1573-1575). De’ Rossi fu fautore di un approccio scettico verso le fonti orali e la *aggadah* (il corpo letterario della tradizione omiletica e folklorica rabbinica), ostile all’interpretazione della Scrittura in chiave allegorica e promotore di un’analisi comparativa che ricorreva alle fonti greche e latine in originale (Pseudo-Aristea, Filone, pseudepigrifi, *Septuaginta*). Tra Basola e de’ Rossi c’è una connessione diretta: nel *Me’or ‘enayim* de’ Rossi parla dell’autografo del racconto di Basola, che egli vide a Mantova nelle mani del rabbino Šemu’el da Arli⁵⁷:

Nella città di Mantova il dotto Rabbi Šemu’el da Arli mi fece vedere in un quaderno l’itinerario del Luminare Mošeh Basola di benedetta memoria verso la Terra Santa e i *mirabilia* (*hiddušin*) che egli vide nel suo percorso, nella scrittura di propria mano del predetto Luminare. E ancora, secondo quanto mi fece vedere là a Mantova il dotto Rabbi Re’uven da Perugia in un testo che gli aveva trasmesso uno dei sapienti cristiani nella città di Bologna, secondo quanto aveva trovato in un libro antico e degno di fede presso di loro: l’alfabeto samaritano, di cui questa è la forma. E questo è quanto dice il Signor Rabbi Mošeh Basola: «Le lettere dei cutei [i samaritani] come si trovano sulle monete» (cap. 56, p. 171a).

Poco più oltre, de’ Rossi critica anche il *Sefer Eldad ha-Dani*, chiedendosi «se in esso ci sia alcunché di attendibile» (*we-im ... yeš qešat emun bo*, cap. 57, p. 175a)⁵⁸.

Il passo di Basola si trova puntualmente a c. 91^r del ms. della National Library of Israel⁵⁹. Joanna Weinberg ha osservato che Basola fu amico dell’umanista francese Guillaume Postel, il quale pure nel suo *Linguarum duodecim (...) alphabetum* (edito a Parigi nel 1538) riportò l’alfabeto samaritano, insieme con la discussione della moneta samaritana che lo segue nel racconto di Basola⁶⁰. Come di Postel, così anche

⁵⁷ Traduco dall’*editio princeps*, reperibile al sito: <https://www.hebrewbooks.org/42393>.

⁵⁸ Joanna Weinberg (in Azariah de’ Rossi, *The Light of the Eyes*, a cura di J. Weinberg, New Haven 2001, 682 n. 83) ha notato che una prima critica contro il *Sefer Eldad ha-Dani*, che contraddice alla «retta ragione» (*ha-da’at ha-nekonah*), era stata mossa intorno alla metà del XII sec. in Iberia da Avraham ibn ‘Ezra, nel suo commento d’impronta razionalistica alla Scrittura (*Esodo* 2,22).

⁵⁹ Vd. sopra, n. 46.

⁶⁰ Azariah de’ Rossi, *The Light* cit., 667 n. 8.

di de' Rossi e della sua critica alla tradizione possiamo ritenere che Basola sia stato, nel suo piccolo, un antecedente, e forse anche la fonte diretta⁶¹.

5. Conclusione

Il cronista Gui di Bazoches (m. 1203), canonico di Châlons-sur-Marne nella Champagne, fu autore fra l'altro di una *Cosmographia* in cui così esponeva il punto di vista di chi della letteratura odeporea non era un autore ma un lettore:

Chiuso nella mia camera, seduto sulla mia sedia, disteso sul mio letto o all'ombra di un albero frondoso, in mezzo all'erba, dispongo davanti a me codici numerosi, sciolgo le abbreviazioni, porto alla luce ciò che è nascosto, esamino ciò che è scritto, e allora si concede alla mente ciò che al corpo è negato, si manifesta all'intelletto ciò che all'occhio è sottratto, un tesoro inestimabile si apre davanti a me e proprio lì si trova ciò che ovunque è cercato. È allora che si manifestano a me l'immensità del cielo, la bellezza del firmamento, la vasta distesa del mare, l'ampiezza della terra, i fenomeni mirabili della natura, i fatti memorabili delle regioni, le proprietà degli animali, la diversità delle genti, i siti delle città, i nomi dei fiumi, i fianchi scoscesi dei monti, la profondità delle valli, l'aperto dei campi, il chiuso dei boschi, le qualità delle erbe, le virtù delle gemme, i costumi dei popoli. [...] È allora che mi è concessa la facoltà di percorrere l'ampio cerchio del mondo con gli occhi della carne e della mente, di fare il giro della terra e di vagabondare sopra di essa⁶².

Nel suo viaggiare sui suoi libri *autour de sa chambre*, Gui di Bazoches era ancora immerso nella dimensione premoderna dell'incantamento del mondo; lo possiamo forse paragonare ai lettori di Salgari e di Verne, prima che il meraviglioso diventasse il fantastico e venisse spostato negli altri mondi della fantascienza. Come il mondo che Gui immaginava attraverso i libri, così anche l'Oriente dei viaggiatori medievali ebrei era ancora anzitutto un «Oriente libresco», un paese delle meraviglie: l'orizzonte d'attesa, l'elenco dei luoghi e delle cose da vedere, erano quelli appresi dalla tradizione religiosa; ciò che effettivamente si incontrava e si vedeva veniva pensato e interpretato principalmente attraverso la memoria di ciò che in precedenza si era letto e ascoltato: cioè, per gli ebrei, il patrimonio intellettuale e spirituale che va dalla Bibbia alla liturgia e soprattutto al *midraš*, quindi anche al folklore orale. Gradualmente, a partire dalla fine del XV sec., questa letteratura – soprattutto di autori italiani, in varia misura influenzati dall'Umanesimo – cominciò a fornire sintomi via via più concreti di un approccio razionalistico e critico alle cose viste e sentite, di rifiuto dell'anacronismo, di diffusione del senso rinascimentale del passato e della storia, dapprima tra gli intellettuali, e poi anche nella classe mercantile più ricca e più colta.

⁶¹ Sulla prospettiva storiografica di de' Rossi vedi L.A. Segal, *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's "Me'or Einayim"*, Philadelphia 1989.

⁶² Tr. it. di Zaganelli, *Il meraviglioso geografico* cit., 71s.

Abstract

This study examines various Hebrew accounts of travels to the Land of Israel (for religious, commercial, and permanent immigration purposes) from the Middle Ages and early Renaissance (Sefer Eldad ha-Dani, Binyamin of Tudela, Petahyah of Regensburg, Mešullam of Volterra, 'Ovadyah of Bertinoro, Mošeh Basola) and follows the gradual emergence of an intellectually detached, quasi-skeptical attitude towards the midrashic and folkloric tradition and the use of indirect sources. This attitude culminated in a classic of Renaissance Jewish historiography such as 'Azaryah de' Rossi's The Light of the Eyes.

Key-words: *Travel literature, Land of Israel, Jewish pilgrimage, mirabilia, 'merveilleux' in Medieval Literature.*

e-mail: piero.capelli@gmail.com